

48917

34551

2282

о. Др. ГАВРИІЛ КОСТЕЛЬНИК

СПІР ПРО ЕПІКЛЄЗУ МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ



ЛЬВІВ, 1928.

В друкарні Ставропільського Інституту під зар. А. Яськова.

40

~~34591~~

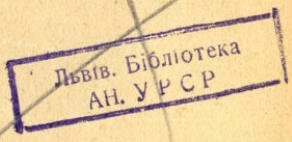
о. Др. ГАВРИЇЛ КОСТЕЛЬНИК

СПІР ПРО ЕПІКЛЄЗУ МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ

Handwritten signature

~~48914~~

~~22.282~~



ЛЬВІВ, 1928.

В друкарні Станіславського Інституту під зар. А. Яськова.

242+103(2-5u)6

Львівська державна
наукова бібліотека

№ 2938

Вступ

Привід до написання сеї розвідки дала мені книжка о. Дра Русснака під заг. „Епиклизисъ“. ¹⁾ Нині, коли на Заході, як доси не бувало, змоглося заінтересовання християнським Сходом, отся проблема дуже на часі. ²⁾ Вона також становить один з „каменів преткновенія“ між християнським Сходом і Заходом. Хоч тут властиво не розходиться про догму, себто про правду віри, котра була би Церквою усталена й проголошена, а всежтаки обі сторони так трактують свій погляд, мовби він був догмою. Видно, що непорозуміння лежить глибше й обіймає куди ширший горизонт, аніж сама епikleза, як така. Погляд на епikleзу є дуже знаменним викладником цілої системи богословського думання на Заході й на Сході. Ось тому отся проблема така дразлива; тому вона виходить незвичайно повчаючою, коли до неї поставитися, як слід.

Іде про се: котрими літургічними словами предложені дари—хліб і вино—освячуються до того ступня, що вже перестають бути звичайним хлібом і вином, а стають тілом і кровю Г. Н. Ісуса Христа так, що їх можемо вже споживати? Або схолястичним способом: котрі літургічні слова становлять „форму“ Пресв. Евхаристії?

Між західними богословами загально приймилася думка, що отсю „форму“ становлять Христові слова (*verba consecratoria*), тай то не всі, тільки вісім з них: „се є тіло мое — се є кров моя“. А православні богослови, крім (повних) Христових слів, підносять ще й епikleзу, як абсолютну konieczність для евхаристійного освячення, або навіть так висказуються: що „формою“ Евхаристії є епikleза.

Епikleза значить „призивання“ (*ἐπίκλησις*, від *ἐπικαλέω*, що зн. призивати), а означає ту літургічну молитву, яка має місце по анамнезі (себто по згадці смерті й воскресення

¹⁾ Епиклизисъ. Написаль: Дръ Николай Руснакъ, викарій генеральный, каноникъ, докторъ Богословія Коллегіальный. Съ архіерейскимъ скръпленіємъ. Пряшевъ 1926. Стр. 285.

²⁾ На Велеградському Уніонному Конгресі 1927. р. побіч інших рефератів були також реферати про епikleзу (Salaville і еп. Азиз Гог).

Ісуса Христа), а в якій священник просить Бога, щоби через св. Духа перетворив хліб і вино в тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа.

Спір ведеться від часів Миколи Кавасили (солунський митрополит, † 1394. р.), але утертими шляхами не видно йому кінця. Інші вихідні засади на Заході, інші на Сході, тому й шляхи розминаються. Нічого не pomoже продовжувати отсі шляхи — тим способом не зійдуться вони ніколи. Треба повернути до вихідних засад, і їх ставити під запит та піддати аналізі.

Др. Руссак іде „утертим“ західним шляхом і розуміє його ще вузше, як не один латинський теолог. Остаточну оцінку літургічної функції епikleзи перебирає він від кс. Лісовського, який її так формулює:

„1) *Fidei proximum* є, що по вимовленню слів „се є тіло мое — се є кров моя“ Христос сейчас присутній під видами хліба і вина;

2) *sententia certa* є, що Христові слова „се є тіло мое — се є кров моя“ є повною і виключною формою (*forma adaequata et unica*) Пресв. Евхаристії;

3) *sententia certa* є, що епikleза зовсім не належить до форми переествлення, ані як суцна (*partialis essentialis, inadaequata*) часть, ані як *pars integralis*, ані навіть як *conditio sine qua non*“.¹⁾

В слід за тим ідуть і оконечні, практичної натури, висновки Руссака, що їх він помістив в останньому параграфі²⁾ своєї книжки:

„Такъ какъ св. Евхаристія совершается словами Ісуса Христа, то догматически совершенно ясно, что епиклизисъ, т.е. слова призыванія св. Духа, догматически можно безъ всякаго ущерба пропустить“.

„Подобное заключение можно сдѣлать и съ точки зрѣнія пасторальнаго потому, что епиклизисъ самъ по себѣ не имѣетъ никакого вліянія на пастырскую дѣятельность священнослужителя.“

Безусловная вѣрность этого вывода подтверждается и съ юридической точки, какъ и съ всѣхъ прочихъ точек зрѣнія. Всѣ они доказываютъ, что епиклизисъ, то есть слова призыванія св. Духа могутъ быть свободно пропущени безъ нарушенія сущности дѣйствія“.

„Св. Мать Православно-Католическая Церковь на Западѣ поступила въ семъ дѣлѣ положительно, пропустивъ епиклизисъ“. Вправді автор на самому кінці своєї книжки застерігається,

¹⁾ Ks. Dr. Franciszek Lisowski: *Słowa ustanowienia Najśw. Sakramentu a epikleza*. Lwów, 1912. Стр. 14. — Руссак, стр. 101.

²⁾ § 25. Епиклизисъ и употребленіе его. Стр. 265 — 267.

що епіклези не годиться самовільно пропускати, але в усьому треба слухати Церкви, — всежтаки се не змінє напряду й значіння його твору. Ось автор-уніят тим кінчає свою студію про епіклезу, що опускає позиції східної церковної традиції, стає вповні чужий для неї, й видає засуд смерти на неї... Ідеалом для нього те, що в латинській Церкві.

Чи в унії має тріюмфувати отсей упадок східного духа? Якщо так, то тоді унія не є чимсь звершеним, що має ціль само в собі, тільки чимсь переходовим — асиміляцією Сходу зі Заходом. Не йде тут тільки про обряд, про зовнішні форми в Церкві, але передовсім про духа.

Давний християнський Схід, ще той зперед часів роздору, полишив нам свої традиції, свій спосіб думання в теології. Хтож має ті традиції заступати, продовжати їх і розвивати? Чи тільки православні? Вониж ті традиції так розвивають і ясують, що се виходить проти католицької Церкви й науки. Чи не маємо обовязку й ми, уніяти, розвивати отсі традиції, й посередничити між церковним Сходом і Заходом? Атже наша позиція якнайбільше пригожа до того, щоби ми були просто показчиком для одних і других — в неодній віковій спірній квестії. Миж „на межі“ церковного Сходу й Заходу, й можемо знати духа одних і других не тільки з книжок, але й зі самого життя, тай лекше, як інші, можемо спромогтись, щоби піддати нічим неупередженій критиці спірні твердження обох сторін.

Ніякі філософічні спори не є такі затяжні й сильні, як ті, що ведуться довкола невластиво поставленої квестії.

Розвивати спір про епіклезу утертими шляхами, як уже піднесено, нічого не pomoже. Оба шляхи вже так утверджені, що нікуди дальше — нічого дійсно нового, ратующего, тут уже не можна видумати.

Але чи сей спір не ведеться довкола невластиво сформульованої квестії?

Ось сі думки присвічували мені в моїх студіях над епіклезою. А чи вони — ті мої провідні думки — привели мене до такого висліду, який обіцували? Я, очевидно pro domo mea, переконаний, що так. Алеж написано, що „нема нічого закритого, що не буде відкрите, і утаєного, що не буде провідане“ (Мат. 10,26). Свідомий я того, що нічого мені не pomoже повторити за Русснаком: „Я разсматриваю все об'єктивно и жду объективной критики“.¹⁾ Авжеж кождий чесний автор може про себе так сказати, а однак се ще не дає достаточної запоруки для дійсної об'єктивности. Мудрі слова сказав Русснак про інших авторів: „Касательно психологического отношения, причиною разбиранія вопроса болѣе близкою служитъ фактъ неточнаго и неяснаго, даже соблазни-

¹⁾ О. с. стр. 10.

тельного розсма́трѣнія этого вопроса и нашими отечественными авторами, которые, неясно понявъ субъективное свое положеніе и истинную науку, плохо изложили ученіе объ епиклизисѣ“.¹⁾ А я отсі слова відношу також до о. Русснака, хоч як він застерігався проти них. Алеж його книжка своїм змістом свідчить сама про себе.

Се відноситься до кожної книжки, й проти того закону нема апеляції. Якщо мені викаже хто сякі чи такі похибки, дуже радо їх відкличу.

I

Св. Отці, старинні церковні письменники і епikleза

Оскільки я міг розвідатися, в книжці о. Русснака се нове, що слово „епikleза“ — „только съ времени Николая Кавасили употребляется въ нинѣшнемъ смыслѣ“.²⁾

А до тих часів — через більше, як 1000 літ — „епikleза“ ніби ще не була відома як *terminus technicus*. Осъ як Русснак формулує свій погляд:

„1. Слово епиклизисъ въ сочиненіяхъ Св. Отцовъ не имѣть опредѣленаго, точнаго, темъ болѣе технического значенія.

2. Св. Отцы словомъ епиклизисъ много разъ обозначаютъ видъ Св. Таинствъ, т. е. форму таинства. Ясно обозначаютъ слова Спасителя: Сіе естъ Тѣло Мое... Сія естъ Кровь Моя.

3. Далѣ имъ обозначаются разнаго рода молитвы, самая важная суть новозавѣтнаго жертвоприношенія, сопровождаемая особенными молитвами.

4. Слѣдовательно: техническое выраженіе епиклизисъ въ християнской древности не носило въ себѣ точнаго значенія, а получило таковое, какъ условной технической терминъ, только в послѣдствіи, именно со времени, когда Николай Кавасила и его послѣдователи особливо начали высказывать свое мнѣніе о формѣ евхаристіи“.³⁾

Виходить, мовби то православні теолози видумали навіть сам предмет спору про епikleзу, а не тільки спір, як такий.

Ясна річ, що такий стан річи був би для Русснака неабияким атутом, і він собі його „віндикує“ — але вповні безправно. Се історичний факт, що св. Отці від найдавніших часів під словом „епikleза“, коли його відно-

¹⁾ О. с. Предисловіе.

²⁾ О. с. стр. 13-14.

³⁾ О. с. стр. 20.

сили до Літургії, розуміли ту саму молитву, котру й ми нині розуміємо під тим словом. Ніхто сього не квестіонував, треба було аж автора-уніята, щоби се зробив.

Вже з письм св. Іринея († около 202) можна цілком певно висувати, що він під епikleзою розумів ту літургічну молитву, в котрій священик просить Бога о перетворення предложених дарів в тіло і кров Ісуса Христа „тепер і тут“. Іринеї оповідає про якогось гностика Марка, котрий підчас епikleзи біле вино фарбував на червоно, що ніби мало бути доказом, що його епikleза сильніша, як епikleзи інших священиків, бо наглядно перетворює вино в кров... Очевидно на те сей Марко потребував більше часу, й продовжував свою епikleзу. Ось слова Іринея: „Pro calice enim vino misto fingens se gratias agere (εὐχαριστεῖν) et in multum extendens sermonem invocationis (τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως), purpureum et rubicundum apparere facit, ut putetur ea Gratia ab iis, quae super omnia, suum sanguinem stillare in illius calicem per invocationem eius (διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ)“.¹⁾

Не виджу ні найменшої логіки у висновку, до якого доходить з тих даних ks. Lisowski²⁾, що ніби те „przewlekanie słów konsekuracyjnych, to zapewnie nie były słowa epiklezy, lecz słowa Chrystusowe“. Ks. Lisowski основує свій погляд на твердженнях, котрі взаємно суперечать собі: а) що в часах Іринея „Kościół konsekrował słowami ustalonymi, o przepisanej i dokładnie oznaczonej formie“, бо ніби то тільки в сей спосіб проволікання Марка могло впадати в очи; б) що форма епikleзи „ustaloną nie była, że nawet w jednym i tym samym Kościele były najrozmaitsze epiklezy i co do słów i co do rozciągłości“. А на третій сторінці дальше (стр. 80) говорить автор: „ale prawdopodobniejszem jest przypuszczenie, że ani Justyn, ani Ireneusz nie przypisywali cudu eucharystycznego samym słowom ustanowienia (зн. Христовим), albo samej epiklezie w dzisiejszem rozumieniu... ale całej modlitwie dziękczynnej... odpowiadającej naszemu kapopowi“. Як се одно з другим годиться? І що властиво гностик Марко протягав: Христові слова, чи епikleзу?

Зате з цитованого місця св. Іринея можемо висувати ось які, цілком певні, висновки: а) Іринеї два рази по імені згадує епikleзу і відносить її до того місця в Літургії, де має наступити переєствлення хліба і вина (гностик Марко саме епikleзу протягав і саме підчас неї фарбував вино на червоно...); б) цілий логічний акцент по-

¹⁾ Adv. haeres. I. 13, 2.

²⁾ О. с. стр. 77.

лягає на словах „його (Маркова) епikleза“. Марко хотів дати доказ, що його епikleза сильніша від епikleзи інших священників, а тим епikleза виступає в опозиції до Христових слів: літургічне освячення настає в наслідок вимовлення Христових слів, „ex ore ore gator“, але в наслідок епikleзи — „ex ore ore gantis“. Своїм поступованням гностик Марко хотів доказати, що його особа вартніша перед Богом, і його слова — не євангельські, бо ті в усіх священників однакові, але саме Маркові слова — вишукані, таємні, гностичні — мають більшу силу в Бога...

Отже вже в часах Іринія, себто вже в II. ст., а) термін літургічної епikleзи був загально відомий, б) епikleза мала той самий літургічний сенс (просьба о перетворення дарів *hic et nunc*), що й нині.

Св. Василій Вел. († 379) вже зовсім виразно протиставить епikleзу Христовим словам, кажучи, що „слова епikleзи“ не є взяті зі св. Письма, тільки з устного передання¹⁾ (а кождий знає, що Христові слова „Прийміть, їжте...“ взяті з євангелія). Значить, що Василій Вел. під епikleзою розумів точно те саме, що й ми нині: що іншого є Христові слова, а що іншого епikleза.

Зрештою епikleза свідчить також сама про себе: вона — в усіх Літургіях — має таку заокруглену льогічну форму, незалежну від Христових слів і незмішану з ними, що в пізніших віках, без усякої перерібки, перед епikleзою вставлено рубрику: „священник говорить епikleзу св. Духа“.

Не є й се маловажне, що латинські автори від найдавніших часів (св. Амброзій, Опат в IV. ст.) слово „епikleза“ правильно перекладали через „*invocatio*“, а не якось інакше. Уже й се знак, що вони вважали те слово за *terminus technicus*, бо тільки такі терміни звязані з одним і тим самим словом (як пр. митрополит, єпископ, ектенія, тропар...). І коли пр. папа Гелязій (492—496) пише: „*Nam quomodo ad divini misterii consecrationem coelestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur?*“²⁾, то се не припадок, що він тут ужив саме слова „*invocatus*“, бо він тут має на думці літургічну епikleзу.

Що грецькі св. Отці вираз „епikleза“ уживали також у ширшому значінню, й відносили його також до інших сакраментальних молитов, се зрозуміле. Кожде народне слово, котре виступає як *terminus technicus*, має також звичайне своє значіння; так пр. у нас „голова товариства“, а голова

¹⁾ De Spiritu sancto, cap. 27.

²⁾ Epist. ad Elpidium Veronen. (Руссак стр. 99).

в усякім іншій значінню; в грецькій мові „єпископ“ (=наглядач) означав не тільки князя Церкви, але й інших наглядачів.

* * *

Ціла трудність квестії про епиклезу впливає саме зі сформулювання тої квестії: котрі слова з літургійного канону становлять форму Пресв. Евхаристії? Треба собі упритомнити, що кожде сформулювання квестії се вже половина відповіді, бо кожде сформулювання квестії основується на якійсь засаді, котра а ргіогі має уходити за певну. А якщо отся засада є нестійною, тоді квестія хибно сформулована, і цілий свій предмет представляє в ілюзоричному виді, в хибній перспективі. Такими є всі квестії, що основуються на анахронізмі (коли наші погляди, звичаї, відносини приписуємо людям інших часів і країв, а вони тих поглядів, звичаїв, відносин не мали), як пр. отсі:

Котрі з давних грецьких філософів були професорами в державних, а котрі в приватних школах? Котрі з них були професорами на університеті, а котрі в гімназії? — Очевидно тут супонується, що в давній Греції школи так само були поділені на державні і приватні, на гімназії й університети, як се є в нас (се та засада а ргіогі). Але що в давній Греції не було такого поділу шкіл, то квестія є хибно сформулована.

Чи нинішнє сформулювання квестії про епиклезу не є хибне? Чи не основується воно на анахронізмі? — Ось се начальна наша квестія, як уже піднесено.

Поняття про „форму Евхаристії“ має свою внутрішню логіку. Теорію Аристотеля про „форму й матерію“, як метафізичні складники всіх річий (гільоморфізм), схоластики застосували також до св. Тайн, і ось відтоді західні богослови стали говорити про „форму“ Евхаристії. „Форма річи“ се в Аристотеля суть річи. А до сути річи доходимо так, що акцидентальні, змінні прикмети річи полишаємо осторонь, а задержуємо (в свідомости, в памяті) тільки абсолютно конечні, незмінні прикмети річи. Аналогічної сегрегації домагається поняття „форми“ також при св. Тайнах — і то під двома зглядами: а) з усіх слів, що приходять в sacramентальних молитвах треба вибрати тільки сущні, незмінні, абсолютно конечні слова, що становитимуть незмінну консекраційну формулу; б) з усіх моментів, підчас котрих відбувається sacramентальна акція, треба вибрати лиш абсолютно конечні, — а що для божої сили (бо то вона здійснює св. Тайни) потрібний тільки один

момент, отже в сакраментальній акції є суцільний тільки один момент.

Ось такі є логічні консеквенції застосування „форми“ Аристотеля до св. Тайн.

Се історичний факт, що не тільки св. Отці, але взагалі І. християнське тисячліття не говорило про „форму“ св. Тайн, і послідовно не мало тої „моментально-суцільної“ перспективи на літургічне переєствлення, яку видвигнули щойно схолястики, й нам її переказали. Значить, що й на епikleзу св. Отці не гляділи під тим кутом, під котрим каже нам на неї глядіти наше — посхолястичне — сформування квестії.

Се, оскільки йде про саму історію, признають, бо мусять признати, всі автори. Так пр. ks. Lisowski пише: „...w pierwszych wiekach nie wniano w subtelności spekulatywne, nie szukano momentu przeistoczenia, ale wierzono, że podczas anafory dokonuje się przeistoczenie. Gdy pojęcia scholastyczne materji i formy zastosowano do Eucharystji, zadawano sobie pytanie, jakie słowa stanowią formę, gdzie jest moment przeistoczenia, wówczas zauważono też różnicę pomiędzy anaforą a kanonem i dopiero wówczas powstał spór“¹⁾.

Все в тих словах стійне, крім твердження, що відноситься до часу, коли завважено ріжницю між „анафорою і канонем“. В дійсности вже в перших віках священники мусли бути свідомі сеї ріжниці, бож текст усіх Літургій повчав їх про се. Канон завжди уходив за ту часть Літургії, підчас котрої відбувається переєствлення. Канон про се сам говорить.

Тільки се є правдою, що Христові слова і епikleза знайшлися в радикальній опозиції щойно через схолястичне застосування гільморфізму до св. Тайн. І се дало причину до спору між Сходом і Заходом.

З того ствердження випливають два важні факти: а) що причина до спору про епikleзу повсталала на Заході — так само, як загал тих причин, що поріжнили церковний Схід зі Заходом (безквасний хліб, оплаток, причастя вірних під одним видом, уділювання миропомазання тільки через єпископів, целібат...). Православні беруть ці інновації як еретичні прояви західної Церкви, а в дійсности Захід дійшов до тих інновацій не шляхом еретичних відрухів, але шляхом еволюції, що впливала зовсім природно з його історії та з його психічної вдачі. Інновації, що відносяться до епikleзи, просто взірцево ілюструють характер сеї еволюції. (Опісля про се більше скажемо.)

¹⁾ О. с. стр. 12—13.

б) Історично беручи, се є анахронізм, коли західні автори в св. Отців бачуть перших вісунів і заступників свого погляду: що формою Евхаристії є Христові слова, або коли в літургічних текстах шукають за „моментально-сущною“ формулою для переєствлення. Атже творці літургічних канонів ще нічого не знали про „форму“ Евхаристії, отже й не уклали літургічного тексту після вимог поняття про „форму“ Евхаристії. Так само св. Отці не гляділи на сю річ під кутом сакраментальної форми.

Одначе треба признати, що справа має ще й інший свій бік — метафізичний. Се правда — так могли би відповісти західні автори, — що св. Отці ніде не говорили про „форму“ Евхаристії, і виразними словами не сказали: „ось се я вважаю за форму Евхаристії“. Всежтаки з їх, на письмі полишених нам, думок можна висувати: що вони вважали за еквівалент того, що ми нині називаємо „формою“ Евхаристії. Ходить о річ, а не о назву.

Аналогічно щодо літургічного тексту. Хоч первісний літургічний текст ні в одній Літургії не говорив виразними словами, що ось се є форма Евхаристії, алеж усі річі мають суть і акциденси, отже й Літургія їх мусить мати, і можна отсю літургічну суть, значить: форму, вилушити з текстів Літургії.

Ось такий є стан kwestії. А його годі дедуктивно порішити, але треба піддати аналізі тексти висказів св. Отців і старинних церковних письменників тай тексти Літургії.

Зачнемо від св. Отців.

При такому субтельному стані kwestії, що св. Отці не мали поняття про „форму“ Евхаристії, а ми хочемо дослідити: чи в їх висказах є дійсний і властивий еквівалент для нашої „форми“, або його нема, — мусимо бути незвичайно обережні в толкованню висказів св. Отців.

Si duo faciunt idem, non est idem, тим більше: *si duo loquuntur idem, non est idem*, бо діло ніколи не може бути таке многозначне й релятивне, як слово. Для ілюстрації подамо примір. Віруючі часто висловлюються, що „чоловік є вічний або безсмертний“, а часто й недовірки так само висловлюються. Але яка діаметральна різниця між зміслом тих самих слів у тих двох випадках!

Перші притім мають на думці: що людська душа є безсмертна — отже чоловік, як індивідуальне ество, житиме вічно. А другі мають на думці: що душі нема, чоловік складається тільки з матерії, а що матерія непропаща, то й та матерія, з якої складається чоловік, існуватиме вічно.

Та се ще не все. І віруючі і недовірки часто висловлюються саме противно: „чоловік — се смертне, дочасне ество: вмре, і нема його...“ Ті самі слова в обох випадках, а все-

таки щось зовсім іншого хочуть ними сказати віруючі, а щось зовсім іншого — безбожники. Було би отже скрайною тенденційністю або убожеством духа брати такі вискази віруючих у тому змислі, начеб вони не вірили в безсмертність душі; або брати противні вискази безбожників у такому змислі, начеб безбожники також вірили в безсмертність душі. Отже усталюючи значіння чужих слів, треба скрупулятно зважати на логічну засаду, яка каже, що точне значіння (определення) словам чито цілим висказам автора надають з одного боку — його головна ціль, для якої він висказав свої слова, а з другого боку те поняття чи та думка, яким він протиставить свої слова. Хто не зважає на отсе правило, сей „у мутній воді рибу ловить“.

Подібно мається річ з висловами св. Отців про силу Христових слів або епikleзи в Літургії. Тим висловам нинішні автори, не зважаючи на наведене логічне правило, залюбки підсувають змисл, якого вони в дійсности не мають.

Ось так Руснак наводить: „Св. Амвросій кратко и ясно говоритъ: „Sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur“. ¹⁾ Ось і вирішена ціла справа! Ба, але Руснак вирвав ті слова з цілого контексту, щоби їм піддати таке формальне значіння, якого він потребує для становища, що його заняв. Коли заглянемо до іншого, дуже совісного автора, яким є Hoppe, ²⁾ то справа представляється не так коротко й просто. Hoppe дослівно так висловлюється про се: „Ambrosius zieht, aus vielerlei Wundern des A. B. die Möglichkeit der Transsubstantiation beweisend, für den „sermo Christi“ (λόγος Θεοῦ) folgenden Schluss: Quodsi tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur. Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo deponeret: non valebit sermo Christi, ut species mutet elementorum?... Ipse clamat Dominus Jesus: Hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum coelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur.“ ³⁾

¹⁾ О. с. стр. 152.

²⁾ Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgieen und der römische Consekrationsskanon. Von Dr. Ludwig Augustin Hoppe, Regens des Bischöflichen Clericalseminars zu Braunsberg im Ermland. Schaffhausen, 1864.

³⁾ De mysteriis c. IX. п. 52. 54. (Hoppe цитує ті слова на своїй 238 стр.)

Виходить з тих слів ясно як сонце, що Амброзій (†397) усе, що тут сказав, сказав під тим кутом, щоби док а з а т и можливість евхаристійного переествлення, зовсім не маючи на думці антитези між словами Христа і епikleзою. Мають отже його слова лиш те значіння: що не людською, але божою силою здійснюється евхаристійне переествлення. Амброзій говорить про евхаристійне переествлення тільки загально, не відріжняючи притім установлення Пресв. Евхаристії Ісусом Христом на Тайній Вечері і (нашого) літургічного освячення. В його часах ще не були видвижені квестії, що мучать нинішніх теологів: а) яким актом Христос освятив хліб і вино на Тайній Вечері: чи тільки силою своєї волі, а словами „се є тіло мое — се є кров моя“ тільки ствердив уже довершений акт; або самими тими словами; або якоюсь іншою молитвою, що нам остала невідомою; або і силою волі і словами спільно?

б) Чи в нинішніх наших Літургіях переествлення настає в наслідок рецитації Христових слів „се є тіло мое — се є кров моя“, або може в наслідок епikleзи?

Тому й не можна з його слів вилуцувати формальної відповіді на яку не б у д ь з тих квестій. Йому ходить тільки про се, що сила, потрібна для евхаристійного переествлення, походить від Христа: Христос установив Пресв. Евхаристію і дав приказ апостолам сповняти Пресв. Евхаристію; його слова, які він сказав на Тайній Вечері, в Літургії мають своє місце і силу.

Очевидно, з цитованих слів Амброзія можна вносити про те, що після свідoctва Амброзія Христові слова в Літургії є суцні; але чи всі Христові слова, які в літургічному каноні приходять, чи може тільки „се є тіло мое — се є кров моя“, чи Христові слова самі про себе, або в звязку з епikleзою — про се зі слів Амброзія нічого не можна вносити, якщо не хочемо прогрішитися проти наведеної льогічної засади.

Менше-більше те саме треба сказати про всі вискази св. Отців, подібні до Амброзієвих. Лише так можна розуміти слова Августина (†430) — зрештою вони й самі про себе ясні: „*Non est enim homo, qui appositum Christi corpus et sanguinem dedicet, sed ille ipse Christus, qui pro vobis est crucifixus. Ore sacerdotis verba proferuntur, ipsumque corpus et sanguis Dei virtute consecrantur et gratia*“.¹⁾ Подібні місця знаходяться в Івана Золот., в Григорія з Нісси і в ин. Всюди тут провідною є думка, що не чоловік, але Христос - Бог є тим, котрий переествлює хліб і вино в своє тіло і кров, отже є вповні достаточна рація, щоби вірити в дійсність Христового тіла і крови в Евхаристії.

¹⁾ Sermo 143 de mysteriis coenae Domini. (Hoppе стр. 238).

Св. Отці мали нелегку задачу, щоби в оглашених і новихрещених розбудити живу віру в дійсність тіла і крові Г. Н. Ісуса Христа в Евхаристії, і щоби досягнути отсю ціль, у своїх катехизах разураз покликувались на авторитет Христа. Дуже виразно говорить св. Кирило Єрусалимський (†386) до оглашених: „Якщо сам Син Божий сказав „се є тіло мое“, то хто відважиться ще сумніватися? І якщо він сам запевнив, говорячи „се є кров моя“, то хто ще могтимо подумати й сказати, що се не є його кров? Колись перемінив воду в вино в Кані Галилейській, а тепер не заслугував би на віру, коли вино перемінив у свою кров?...“¹⁾

Зовсім подібно говорить св. Іван Золотоустий (†407): „Глядім не тільки на те, що підпадає під змисли, але держімся його (Христових) слів. Його слово не обманюється, а наші змисли легко можуть обманюватися... Тому, що се він сам сказав „се є тіло мое“, будьмо послухними йому... вірмо Богу цілим серцем і не противмося йому, хочби його слово й здавалося противним нашому розумови й пізнанню; дійсно більше значить його слово, як наш розум і пізнання.“²⁾

Ту саму ціль має Іван Золот. на іншому місці, але так акцентує Христові слова, що богослови, котрі не доцінюють епikleзи, беруть отсе місце як найсильніший доказ для свого становища.

„Присутний є Христос“ — каже Золотоустий — „і нині той самий, що тоді установив ту гостину, він і нині її довершує (*διακομεί*). Бо сеж не є чоловік тим, що перетворює предложені дари в тіло і кров Христа, але сам Христос, розпятий за нас. В заступстві (*σχήμα πληρών*) стоїть священник, що виголошує ті (*ἐκείνα*) слова. Але сила і ласка є божі. Се тіло мое — каже. Се слово (*τοῦτο τὸ ῥῆμα*) переображує предложені дари“. Дальше покликається Іван Золот. на божі слова „ростить і множитья“, і потягає аналогію: як сі Божі слова зараз здійснювалися, подібно й Христові слова сповнюються на кожному престолі в церквах.³⁾

Подібно ще на іншому місці: „Бо як слова, що їх Бог сказав, є ті самі, котрі нині священник говорить, так і жертва є та сама“. ⁴⁾ Навіть такий автор, як Норре, що відзначається великим респектом перед епikleзою, попадає в захоплення в виду тих слів Золотоустого, начеб вони дійсно були ясним і рішачим свідоцтвом на те, що Христові слова — в противенстві до епikleзи — мають в Літургії переестворюючу силу. З противного боку (згадуваний) Николай Ка-

¹⁾ Catech. mystag. IV, 1—9 і V. (Цитує Ks. Dr. Franciszek Lisowski в своїй книжці „Przeistoczenie“. Львів, 1913, стр. 91).

²⁾ Hom. 82 in Mt. (Цитує Lisowski ibid., стр. 93—94).

³⁾ De proditioe Judae hom. 1, п. 6. (Норре, 235).

⁴⁾ Homil. 2 in 2. Tim. с. 1.

васила, розбираючи аналогію Золотоустого, стверджує, що божі слова „ростіть і множіться“ не сповнюються між людьми самі собою, але через людей — за посередництвом законного подружжя, і заключає, що також Христові слова не сповнюються самі собою, тільки за посередництвом священної епikleзи. Норре відкидає отсю аналогію.

В дійсності оба ці суперечні заключення виходять поза рамці преміс, що їх Іван Золот. поставив. Його слова зовсім аналогічні до Амброзієвих, і не можна з них нічого більше висувати, як зі слів Амброзієвих або Августинових.

Нема тут ані натяку про епikleзу, тому й нема підстави, щоб наведені слова розуміти в противенстві до епikleзи.

Що більше! З інших слів Івана Золот. можемо цілком певно заключити, що він не міг висказати їх у противенстві до епikleзи. Він так пише: „Стоїть священник, що стягає не вогонь (як Ілія), але св. Духа; він довго молиться (творить довгу молитву), не щоби якийсь там смолоскип з неба упав і предложені дари спалив, але щоби ласка впала на жертву...“¹⁾ Очевидно, що тут Іван Золот. має на думці епikleзу (призивання св. Духа в літургічному каноні, довгу молитву), і так говорить, мовби саме епikleзу вважав за „форму Евхаристії“. Отже тут так, а в горі саме противно! Чи автор не суперечить сам собі? Якщо брати оба наведені місця окремо, і кожне дігнати до кінця в його напрямі, тоді дійсно вийде, що автор суперечить сам собі. Але якаж тоді користь з такого автора котрійнебудь стороні — як тій, що воює проти епikleзи, так тій, що воює за епikleзою? Автор, що суперечить сам собі, тратить авторитет.

В дійсності Іван Золот. цілком не суперечить собі. З його висказів можна заключити лише стільки, що він знає Христові слова в літургічному каноні і цінить їх, а знає також епikleзу і цінить її — не вдаючися в подробиці догматичного відношення між ними.

Св. Григорій з Нісси (около †385) пише: „Слушно віримо, що ще й нині божим словом освячений хліб перемінюється в тіло Бога-Слова... Сей хліб, як каже апостол, освячується божим словом і молитвою, і не через спожиття стається тілом Слова, але зараз перетворюється Словом в тіло, як тільки кажеться Словом (*εἰρηται ὑπὸ τοῦ λόγου*), що „се є тіло мое.“²⁾

Св. Григорій Богослов (†389 або 390) в письмі до єпископа Амфілоха: „Не забувай молитися за мене, коли ти через слово осягнеш Слово, коли ти при безкровному заколюванню заколюєш тіло і кров Господа жертвеним ножем його слова.“³⁾

¹⁾ De sacerdotio lib. III, с. 4. (Норре, стр. 30—31). Подібно й на інших місцях у тій самій творі і в інших (De coemeterio et cruce, num. 3).

²⁾ Myss. Orat. Cat. с. 37. (Норре, стр. 233).

³⁾ Epist. 171. (Норре, стр. 233).

В обох останніх цитатах уже сама поетична гра словами не дозволяє нам потягнути якісь точніші висновки про відношення між Христовими словами й епikleзою в акті евхаристійного переествлення. Колиж то в Літургії „божим Словом (Христом) кажеється, що се є тіло мое“? Чи саме тоді, коли священник вимовляє ті слова? Або може тоді, коли Христос, убоганий — щоби послужитись словами Івана Золот.— „довгою молитвою“ (розумій: епikleзою) священника, приступає до ділання, й каже (себто здійснює се): се є тіло мое? — Зі слів Григорія з Нісси не можна відповісти на ті питання, бо його слова тільки загально сказані. Зрештою сам автор, коли каже, що „хліб освячується божим словом і молитвою“, дає нам зрозуміти, що йому ані в думці виключати епikleзу.

Годиться згадати, що старинні християнські автори під „божим словом“ часто розуміли б о ж у с и л у, божий декрет, щоби те й те сталося — отже „боже слово“ тут є тільки антропоморфізмом. Так, а не инакше, треба розуміти „боже слово“, котрим Бог світ сотворив, як про се на підставі традиції навчаємо вірних у церкві і в школі.

В такому значінню вживаємо „боже слово“ тільки в однині. Не говоримо, що Бог сотворив світ своїми „словами“, тільки своїм „словом“. Число многе кладе силу саме на слова в вузькому значінню, й виходило би, що Бог сотворив світ своїми „словами“, а не своєю силою. Христос на Тайній Вечері, устанавляючи Евхаристію, висказав більше слів і навіть більше речень, а не тільки одно слово. Якщо отже св. Отці висказуються, що евхаристійне переествлення здійснюється „божим словом“, або поетично „жертвним ножем Христового слова“ (в однині), то нема змоги зрозуміти: що властиво вони розуміють — чи Христову силу, чи його слова й чи саме ті, які західна богословська школа вважає за форму Евхаристії? Христос сказав не тільки „Прийміть, їжте, се є тіло мое... се є кров моя...“, але також „се робить на мій спомин.“ Отсі останні слова є також „божим словом“ тай то дуже важним — рішаючим. Тими словами Христос дав приказ, значить, що дав і силу апостолам і їх наслідникам сповняти Пресв. Евхаристію.

Отже також ті слова можна розуміти під виразом Григорія Богослова, що священник сповняє Евхаристію „жертвним ножем Христового слова“, чито взагалі під виразом св. Отців, що евхаристійне переествлення наступає „Божим словом“ (значить на приказ Христа і його силою — так, як се він розпорядив).

Чи треба наводити ще більше місць зі св. Отців, щоби утвердити наш погляд на відношення св. Отців до епikleзи? Ми вибрали саме найсильніші місця, які звичайно наводяться авторами, котрих метою є: зі св. Отців доказати,

що не епikleза, тільки Христові слова мають переествлюючу силу в Літургії. А всежтаки, як переконуємося, се годі доказати зі св. Отців, бо св. Отці ніколи не висказували своїх слів в противенстві до епikleзи.

Якби одначе хтось без огляду на се обстоював противний погляд, то мав би неякийбудь „оріх розгризти“. В дійсности є більше таких місць у св. Отців, де або на рівні ціняться Христові слова й епikleза, або навіть могло би здаватися, що саме епikleзу треба вважати за форму Евхаристії.

Норре наводить чимало таких місць. Про Іринейа дослівно так говорить: „Er weiss einerseits um einen *λογος Θεου*, durch welchen der gemischte Kelch und das irdische Brod die Eucharistie des Leibes und Blutes Christi werden,¹⁾ schreibt aber andererseits denselben Erfolg einer „*ἐκκλησις τοῦ Θεοῦ*“²⁾ zu“³⁾. Св. Василій Вел. виразними словами приписує „велику сулу“ (*μεγάλην τὴν ἰσχύον*) словам епikleзи в літургічному освячуванню предложених дарів.⁴⁾

Про Івана Золот. ми вже згадували.

Св. Єфрем (†383) пише: „non ab ipso sacerdote ex pane fieri posse corpus, sed ab alio; hic autem est Spiritus sanctus; sacerdotem itaque velut mediatorem solummodo manus attollere, labisque preces et orationes quasi supplicem servum offerre“⁵⁾ — „Precibus sacerdotis sanctique Spiritus adventu panis fit corpus, vinum sanguis.“⁶⁾

Св. Кирило Єрусал.: „потім призиваємо чоловіколюбивого Бога, щоби зіслав св. Духа на предложені дари, щоби він зробив хліб тілом Христовим, а вино кровю Христовою; бо все, чого св. Дух діткнеться, освячує й перемінює.“⁷⁾ „...евхаристійний хліб по епikleзі св. Духа не є вже звичайним хлібом, але Христовим тілом.“⁸⁾ „...евхаристійний хліб і вино перед епikleзою (привинанням) святої і славної Тройці є звичайним хлібом і вином, але по скінченню епikleзи хліб стається тілом Христовим, а вино кровю Христовою.“⁹⁾

Св. Атаназій Алексан. (†373) говорить про „поживу (Евхаристію), освячену божим словом і молитвою.“¹⁰⁾

¹⁾ Advers. haeres. V. 2, § 3.

²⁾ Ibid. IV, 18. § 5.

³⁾ Hoppe. o. c. стр. 20—21.

⁴⁾ De Spiritu sancto, cap. 27. (Hoppe, стр. 26).

⁵⁾ Explanat. in Ezech. (Hoppe, стр. 30).

⁶⁾ Sermo de ss. et vivificantibus christianis sacramentis. (Hoppe, стр. 30).

⁷⁾ Catech. myst. V, num. 7. (Hoppe 32—33).

⁸⁾ Ibid. III, n. 3.

⁹⁾ Ibid. I, n. 7.

¹⁰⁾ Comment. in Matth., tom. XI, 14.



22. 282.



Львівська державна наукова бібліотека

№ 2938

Теофіл, один з наслідників Атаназія на александрійському престолі, проти Орігена так пише: „Dicit enim, Spiritum sanctum non operari ea quae in anima sunt, nec ad irrationalia pervenire. Quae asserens non recogitat, aquas in baptisate mysticas adventu sancti Spiritus consecrari, panemque dominicum, quo Salvatoris corpus ostenditur (*ἀναδείκνυται*) et quem frangimus in sanctificationem nostri et sacrum calicem... per invocationem (*διὰ τῆς ἐπικλήσεως*) et adventum sancti Spiritus sanctificari“¹⁾

Прокль (†446), шестий наслідник Золотоустого, дає такий коментар до епikleзи: „такими молитвами приход св. Духа випрошували, щоби він божеською своєю присутністю предложений для освячення хліб і вино, змішане з водою, здійав і явив (*ἀποφῆνῃ καὶ ἀναδείξει*) дійсним тілом і кровю Господа нашого Ісуса Христа.“²⁾

Незвичайно сильно акцентує важність епikleзи св. Ніль (†450 або 451): „Я так розумію і божественну тайну, що перед молитвою священика і приходом св. Духа предложені дари є звичайним хлібом і звичайним вином, але по тих страшних (словах) епikleзи і по приході живототворчого і благого Духа, котрому треба кланятися, те, що на св. престолі, вже не є звичайним тілом і звичайним вином, але є тілом і цінною кровю Христа Бога.“³⁾

Евтихій, сучасник Григорія Великого (580—604), протестує проти звичаю клячання підчас великого входу на Літургії, бо предложені дари „ще не є освячені священичою епikleзою“.⁴⁾

Навіть західні Отці Церкви знають про епikleзу і приписують їй при літургічному освяченню дарів „велику силу“ (як Василій Вел. висловлюється). Св. Амброзій — той сам, що так сильно акцентує значіння Христових слів „се є тіло мое — се є кров моя“, на інших місцях висказується про епikleзу зовсім подібно, як наведені східні Отці Церкви. Ось його слова: „Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus.“⁵⁾ Певна річ, що він під словами „mysterium sacrae orationis“ має на думці епikleзу, про що деінде виразно говорить: „Quomodo igitur (Spiritus) non omnia habet, quae Dei sunt, qui cum Patre et Filio a sacerdotibus in baptismo et in oblationibus invocatur?“⁶⁾ Христові слова („verba consecratoria“) є тільки простим ствердженням, а не молит-

¹⁾ Epist. Theophili paschal. II. (Hoppe, стр. 35—36).

²⁾ *Περὶ καρδόσεως τῆς θείας λειτουργίας* (Hoppe, стр. 44—45).

³⁾ Epist. ad Philipp. Scholasticum. (Hoppe, стр. 45).

⁴⁾ Цитує Hoppe, стр. 45.

⁵⁾ De fide lib. IV, cap. 10, n. 124.

⁶⁾ De Spiritu sancto lib. III, cap. 16, n. 112.

вою (oratio, preces), неможливо отже, щоби Амброзій виключно їх розумів під „mysterium sacrae orationis“.

Оплат (IV. ст.), виступаючи проти донатистів, пише: „Quid enim est tam sacrilegum, quam altaria Dei, in quibus et vos aliquando obtulistis, frangere..., quo Deus omnipotens invocatus sit, quo postulatus descenderit Spiritus sanctus, unde a multis pignus salutis aeternae et tutela fidei et spes resurrectionis accepta est?“¹⁾

Отже находимо в св. Отців по одній стороні такі вискази: „Sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur“ (св. Амброзій); по другій стороні: „Precibus sacerdotis santique Spiritus adventu panis fit corpus, vinum sanguis“ (св. Єфрем). На перший погляд могло би здаватися, що kwestія про слова евхаристійного освячення в тих часах щойно розвивалася, й між св. Отцями панували суперечні погляди. Ба, алеж а) такі самі „суперечні“ погляди находимо також в одних і тих самих Отців; б) натомісць ніде не находимо ні найменшого сліду, щоби Христові слова акцентовано в противенстві до епikleзи, або противно: слова епikleзи в противенстві до Христових слів.

Св. Отці, говорячи про евхаристійне освячення, не ставили ніяких теорій, тільки мали перед очима текст літургичного канону своїх Літургій (деколи навіть тих самих слів вживають, що приходять в епikleзі, як *ἀλοφύρη—ἀναδείξιη*), і лише переповідали той текст, тай раз (якщо хотіли доказати можливість, зглядно правдивість переєствлення) акцентували Христові слова в каноні, то знов (коли їм ходило про чисто літургичний момент освячення) акцентували епikleзу. Воно й зовсім правильне. Що св. Отці акцентували Христові слова, се самозрозуміле. А якжеж не мали акцентувати епikleзи, коли саме підчас епikleзи священник благословляє предложені дари і просить Бога, щоби їх „зділав і явив“ тілом і кровю Г. Н. Ісуса Христа? Отже акцентуючи епikleзу, св. Отці тільки переповідали те, що сама Літургія каже. Ще раз підносимо, що св. Отці не видумували нічого, тільки так говорили, як сама Літургія каже. Не треба ніякої філософії, щоби се зрозуміти,— противно: треба бути філософією (теорією) засліпленим, щоби сього не розуміти.

Виходить отже, що зі св. Отців можна лише стільки доказати про проблему літургичного освячення, що св. Отці а) знають про Христові слова в літургичному каноні, і цінять їх; б) знають також про епikleзу, і цінять її — навіть виразно приписують їй „велику силу“.

¹⁾ De schismate Donatist. lib. VI, 1.

Але чи Христові слова становлять „повну і одну форму Евхаристії“, або противно: чи таку форму становлять слова епikleзи, сього — як одного, так другого — зі св. Отців не можна доказати, бо св. Отці взагалі не гляділи під тим кутом на акт літургічного освячення, лематична опозиція між словами Христа і епikleзою для них взагалі не існувала.

Значить, що в їх висказах нема дійсного й властивого еквіваленту для нашої „форми Евхаристії“.

Треба одначе потягнути розмеження між старшими й пізнішими Отцями Церкви таї церковними письменниками. Граничну точку — для лекшого перегляду — можемо зрівнати з граничною точкою старих і середних віків. Доти між представниками Церкви панувала єдність щодо епikleзи, а десь від того часу стає помітним роздвоєння.

Проблема літургічного освячення зачинає ферментувати, спеціалізуватись, і одні з представників Церкви переєствлюючу силу вже виразно приписують Христовим словам, а другі — епikleзі. Десь у VI. ст. сталася під тим оглядом просто епохальна подія: в Римі усунено епikleзу з літургічного канону.

Така зміна, очевидно, не могла бути випадкова. До того часу в Римі мусів розвинути погляд, що епikleза в Літургії не тільки зайва, але й звідлива. (Се опісля подрібніше розглянемо.)

Самозрозуміле, що по тій зміні на Заході, куди тільки сягали римські впливи, вже став прийматися зовсім формально спрецизований погляд, що Христові слова в Літургії мають переєствлюючу силу самі про себе, а епikleза є тільки акцидентом. Вистарчить навести св. Ізидора з Севілли (†636), який знає про епikleзу, бо в його часах вона ще містилася в мозарабській (іспанській) Літургії, а всежтаки найвиразніше вчить: „De substantia sacramenti sunt verba Dei a sacerdote in sacro prolata ministerio, scilicet: hoc est corpus meum“.¹⁾

Тут уже не може бути ніякого сумніву. Се вже не загально тільки висказані слова Амброзія „sermone Christi sacramentum conficitur“, де ще не знати, чи під тим „sermo Christi“ розуміти силу Христову, чи його приказ, чи його свідство, чи Христові слова з епikleзою, чи без епikleзи? Ізидор севільський говорить уже точними філософічними термінами „de substantia sacramenti“, що опісля в схолястиків дістало назву „forma sacramenti“. Ось щойно тут находимо властивий еквівалент для „форми Евхаристії“, одначе моментальність переєствлення ще не є виразно піднесена. Вправді, остаючи вірним загальному поглядові св. Отців, св. Ізидор, помимо свого погляду, що тільки слова Христові є „de sub-

¹⁾ Epist. ad Redemptum archidiaconum. (Hoppe, стр. 239).

stantia sacramenti“, евхаристійне переєствлення приписує св. Духови: „haec autem (себто хліб і вино) dum sunt visibilia, sanctificata tamen per Spiritum sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt“.¹⁾ Між західними богословами ще через довший час полишилась була думка, як пам'ятка по епиклезі, що літургічна жертва переєствлюється діланн'ям св. Духа. Заступали отсю думку Теодульф з Орлеану, Агобард з Ліону, Пасхазій Радберт, Гонорій з Autun, Гільдебєрт з Tours, св. Гільдегард, Вільгельм Дуранд і ин.²⁾ Одначе епиклеза в їх очах уже страшила ту „велику силу“, яку приписували їй св. Отці до VI. ст. також на Заході.

Вже на 100 літ перед Ізидором Цезарій, архієпископ з Арлес (502—542) у Галії, так само виразно (хоч ще без філософічних термінів) заступив погляд, що Христові слова самі про себе мають у Літургії переєствлюючу силу.

Він так пише: „Invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbi sui secreta potestate convertit, ita dicens: Accipite et edite, hoc est corpus meum... Pari potentia in spiritualibus sacramentis verbi praecipit virtus, et rei servit effectus...“

Quando benedicendae verbis coelestibus creaturae sacris altaribus imponuntur, antequam invocatione sancti nominis consecrentur, substantia illic est panis et vini, post verba autem Christi corpus est Christi. Quid autem mirum est, si ea quae verbo potuit creare, possit verbo creata convertere?“³⁾ Цезарій акцентує силу Христових слів, як таких, піддаючи їм майже магічний характер („secreta potestas“). Тома з Аквіну опісля сей погляд підтвердив (Summa Theol. III. q. 88. art. 4). Опозиція між „магічною“ силою Христових слів та між моральною вартістю священника (котрий виголошує ті слова), між сакраментальною властю священника і між його прошенням, вираженим у епиклезі, з часом мусіла також на Сході розвиватись — находити на думку. Отже не дивно, коли також на Сході з часом найшлися такі представники Церкви, котрі акцентували силу Христових слів в Літургії незалежно від епиклези.

Іван Маро, антиохійський патріарх (в VII. ст.) в своїй „Expositio ministerii oblationis D. Jacobi apostoli“, так характеризує Христові слова в Літургії: „mystica narratio ac vivifica, consecratoria verba, quibus corpus et sanguis Salvatoris nostri conficitur et substantiae mutantur... Igitur statim atque sacerdos ex persona Salvatoris

¹⁾ De ecclesiast. officis lib. I, c. 18 (Hoppe, стр. 250).

²⁾ Вчисляє їх Норре на стр. 250—251.

³⁾ Ном. 7. de Pascha (Норре, стр. 239).

nostri verba haec profert: hoc est corpus meum, panis in corpus Domini nostri et vini mixtum in ejusdem pretiosum sanguinem transmutantur, etiamsi species remaneant¹⁾.

Монофізитський єпископ Іван з Дари (VIII. ст.) називає Христові слова „preces deificae“: „Incipit autem qui ministrat et repetit preces deificas, corpus scilicet efficientes et sanguinem Dei. Preces vero deificae sunt, quae a pontificibus laudatae sunt, et mysticis ministeriis inserta secundum evangelium et apostolum. Evangelium enim dicit: accepit Jesus panem, benedixit...“²⁾

Не є виключене, що отся струя з Риму передісталась на Схід. Се навіть дуже правдоподібне.

В тім самім часі на Сході вже усталився й противний погляд, якого православна Церква до нині придержується,— а саме: що евхаристійне переєствлення наступає підчас епikleзи діланням св. Духа. Усталив сей погляд не хто инший, а сам св. Іван Дамаскин († около 750. р.).

Слушно замічує Hoppe, що отсі пояснення Дамаскина „beanspruchen eine hohe Bedeutsamkeit, weil sie als das zusammengefasste Resultat der wissenschaftlichen Lehrentwicklung der ersten acht Jahrhunderte, welche ja in ihm ihren Abschluss erreicht, betrachtet werden müssen“.³⁾

Також Руснак признає, що „тѣмъ важнѣе ученіе св. Іоанна Дамаскина, что онъ уже систематически занимается богословіемъ“.⁴⁾

Ось виклад Дамаскина:

„Якщо слово боже живе й успішне (efficax, Євр. 4, 12) і Бог усе сотворив, що хотів; якщо він сказав: нехай станеться світло, і сталося; нехай станеться звід небесний, і стався; якщо словом Господа небеса утверджені й подихом його вся їх сила...; якщо його волею саме Слово (Logos) сталося чоловіком і з чистого та непорочного лона святої і заедно Діви без людського співділання утворилося тіло: чи отже не може він хліб перетворити в своє тіло, а вино з водою в свою кров? Він сказав в первопочині: нехай земля видасть зі себе зелену траву, й до нині, бо дощ приходить (τὸ ὕετοῦ γενόμενον), ростить її, змушуючи й скріплюючи її божеським приказом. Бог сказав: се є тіло мое, і: се є кров моя, і: се робить на мою память, і його всесильним приказом (розпорядженням) се діється, доки він не верне (бо так він сказав: доки він не верне); і приходить дощ на

¹⁾ Cap. 30. in Aloys. Asseman. cod. lit. t. V. (Hoppe, стр. 237).

²⁾ Commentar. in cap. II. eccles. hierarch. S. Dionysii. (Hoppe, стр. 237).

³⁾ О. с. стр. 46.

⁴⁾ О. с. стр. 149.

новий засів через епikleзу, (приходить) осінююча сила св. Духа (*καὶ γίνεται δυνάμις τῆ κοινῆ ταύτη γεωργία διὰ τῆς ἐπικλήσεως, ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις*). Бо як Бог усе, що зділав, зділав силою св. Духа, так і тепер ділає силою св. Духа, що перевищує природу і тільки для віри се понятливе. Як се має статися, каже Пресв. Діва, коли я мужа не знаю? Ангел Гавриїл відповідає: Св. Дух зійде на тебе і сила Вишнього осінить тебе. І тепер питаєш, як хліб стає тілом Христовим, а змішане вино кровю Христовою?

І я також тобі кажу: св. Дух сходить і ділає те, що перевищує слово і розум¹⁾

Точно так само виказується Дамаскин і на інших місцях: хліб і вино перетворюються в Христове тіло і в Христову кров „через епikleзу і прихід св. Духа“.

Опісля подрібніше розважимо отсей глибокий виклад Дамаскина, а покищо піднесемо тільки головні його моменти: а) Дамаскин акцентує не слова Христові, як такі, але діло Христове — себто установлення Пресв. Евхаристії влучно з приказом „се робить на мій спомин“, (як Бог у першій сказав, нехай земля видасть зі себе траву, і земля постійно слухає його слова, подібно й Христові слова „се є тіло моє...“ мають постійну силу); б) одначе щоби се діло нині для нас принесло плід, то з одного боку треба нового божого акту (як треба дощу для росту трави) — себто приходу св. Духа на предложені дари, а з другого боку треба нашої співпраці (як треба хліборобови управляти поле, щоби родило), що діється в епikleзі; в) отже епikleза є сутна в процесі евхаристійного переествлення — освячення в Літургії настає саме підчас епikleзи і задля неї (бо завдяки їй сходить св. Дух на предложені дари і переествлює їх). Св. Нікифор (†828) отсей погляд Дамаскина вже називає „найпевнішою вірою“.²⁾

Ось так на Заході і на Сході майже в тім самім часі зовсім непомітно розвинулись протівні погляди на епikleзу — властиво: на процес евхаристійного переествлення. Кажемо „непомітно“, бо в практиці навіть тоді, коли наступив роздор між церковним Сходом і Заходом, отсі погляди не приходили до вислову — ані Схід не обвинював Римлян у тому, що їх Літургія не важна, ані Захід не обвинював православних у тому. Піднесене протівенство й доси не вийшло поза рамці чисто шкільних протівенств.³⁾

* * *

1) De fide orthodoxa lib. 4, c. 13. (Норре, стр. 46—48).

2) Antirrhethica contra Eusebium cap. XLV (Норре, стр. 45).

3) Тільки на Соборі в Фльоренції 1439 р. Церква, як така, забирала слово про се, а як і оскільки, про се буде мова опісля.

Певно кождей неабияк здивується, коли тепер наведемо висновки, до яких дійшов о. Руснак по розваженню тих місць зі св. Отців, що відносяться до епikleзи — зглядно до процесу літургичного освячення.

„Отсюда слѣдуетъ, что мнѣніе несоединенныхъ богослововъ объ освящающей сылѣ епиклизиса есть мнѣніемъ болѣе поздныхъ столѣтій, ученіе же св. Матери Православно-Католической Церкви всегда тоже самое, т. е. оно приписываетъ силу пресуществленія исключительно словамъ Спасителя: „Сіе есть тѣло мое“ и „Сія есть кровь моя“¹⁾

„I. Всѣ св. Отцы — безъ исключенія учать, что пресуществленіе честныхъ даровъ совершается словами Спасителя: „Сіе есть тѣло мое“ и „Сія есть кровь моя“.

II. Нѣтъ ни одного св. Отца, который предполагалъ бы, что освященіе хлѣба и вина производится „не“ словами Іисуса Христа: „Сіе есть тѣло мое“ и „Сія есть кровь моя“.

V. Слѣдовательно ни одинъ св. Отець не учить, что пресуществленіе хлѣба и вина совершается епиклизисом“.²⁾

Ані одна з тих тез не є стійна (III. і IV. тези пропускаємо, бо вони нічого не кажуть). Розмеження, яке ми потягнули між старовічними й середновічними св. Отцями і церковними письменниками, є наше, і нехай свідчить само про себе. На всякий випадок, хочби до яких льогічних скрайностей річ натягати, не можна всіх св. Отців без виїмку зачисляти до визнавців тої думки про епikleзу, яка то думка з бігом часу поширилася на Заході, але й донині не дочекалась здогматизовання. Навіть у деяких, нині вже догматичних річах, між св. Отцями ще не було повної згоди; а приписувати всім св. Отцям без виїмку думку, яка є тільки шкільною думкою (*sententia theologorum*), тай приписувати її св. Отцям всупереч історичним матеріалам — се є або грубою наївністю, або грубою тенденційністю. Друга теза о. Руснака наскрізь софістична (*heterozetesis*). Авжеж він засадничо розправляє про епикаезу, саме її вартість піддає під сумнів і таки відкидає її, отже він мав би доказати: що св. Отці — так само, як він — учать, що літургичне освячення хліба і вина здійснюється без епikleзи — чито: „не“ епikleзою. Але між старовічними св. Отцями нема ні одного такого, котрий сього вчив би. Отже *retorqueo argumentum!* Як далше справа розвинулася, се вже для нас відоме.

Якимже способом о. Руснак міг прийти до таких висновків? Він страшенно дешево купує свій товар... Всякий наймарніший позір він уже бере за „доказ“; де тільки який

¹⁾ О. с. стр. 156.

²⁾ Ibid. 160—161.

св. Отець наводив Христові слова, хочби й не ті, які для о. Русснака саме потрібні, се Др. Руссак — без огляду на все інше — вже бере як „доказ“, що сей св. Отець з ним однаково думає. Для ілюстрації наведемо бодай одно місце:

„Климентъ Александрійскій пише: „Ядите, говоритъ, мою плоть и пійте мою кровь. Эту то собственную пищу по-даетъ намъ Господь, раздавая (свою) плоть и (свою) кровь.“ Этими словами Климентъ одночасно высказує и то, что какъ Іисусъ Христосъ, приємъ хлѣбъ, сказавъ, что это есть плоть, самъ пресуществилъ хлѣбъ въ св. свое тѣло, такъ и теперъ, при употребленіи этихъ самихъ словъ, существо хлѣба перемѣняється въ тѣло Христове, а вино въ Его кровь.“¹⁾ Деж тут слова „се є тіло моє — се є кров моя“, котрі саме і виключно для о. Русснака потрібні?²⁾ Де тут згадка про те, яким способом літургічне переєствлення наступає? де виключення епиклези?... Нічого нема, а о. Руссак всежтаки на-ходить усе, що йому потрібно. Де знов св. Отці надто ви-разно акцентують важність епиклези, там Др. Руссак те місце про-пус-кає. Так пр. говорячи про відношення св. Василя Вел. до епиклези (на стр. 141—142), цілковито за-мовчує його слова, що епиклеза „має велику силу“, а зате наводить такі слова св. Василя, які до епиклези ні пришити, ні прилатати.

Авжеж найбільшу мороку мав о. Руссак з Дамаски-ном, щоби навіть його накрутити на своє. Так попереставляв тай попропускав його характеристичні слова, що приходиться читачеві хіба тільки раменами здвигати... Те місце, де Да-маскин говорить про епиклезу, як про „новий засів“, цілко-вито пропущене... Як назвати такий спосіб „доказування“ — а ще до того в справах віри? Хто надто дешево купує то-вар, сей або себе, або других обманує..

Мабуть ні один латинський автор не упорався з епikleзою так безкритично, як уніят о. Руссак. Психологічно зро-зуміле, чому саме уніяти, коли хочуть „пописатися“ своїм „чи-стим і повним“ католицизмом, дуже часто грішать тенден-ційністю, безкритичністю, — чито загалом „дешевістю“.

Згадаємо ще одного такого — Д-ра Мікуляша, велико-варадинського крилошанина. Ось як він собі легко радить, щоби переперти свою тезу: „Caeterum cum in pluribus orientalium Liturgiis, prolatis Christi verbis, populus immediate fateatur, se credere vere esse corpus Christi, quod a sacer-

¹⁾ Ibid. стр. 141.

²⁾ Слова „се є тіло моє“ і „їжте моє тіло“ не є — особливо зі становища о. Русснака — рівнозначні. „їжте тіло моє“ — се означає вже скінчену консекрацію, а „се є тіло моє“ означає саме консекрацій-ний процес.

dote consecratum est, ut videri potest apud Renaudotium variis in locis, praesertim t. I. pag. 517, perspicuum est, Orientales non credere invocationem Spiritus Sancti, quae in illorum Liturgiis subsequitur, necessariam esse ad valorem consecrationis, eo minus esse formam consecrationis¹⁾

Здається, що тим справа вирішена, як кажеться, „одним почерком пера“... Але се а) тільки дрантивий софізм, коли прикмету деяких членів приписується всім членам того роду, хоч справа ясна, що вони тої прикмети не мають. б) Д-р Мікуляш покликається тут на канон етіопської Літургії (після Renaudot-a), але — яка іронія для о. Мікулаша! — отсей канон якнайнаглядніше підтверджує виклад Дамаскина про епikleзу. Священик євангельськими словами згадує Тайну Вечеру, і по Христових словах „Hic panis est corpus meum... in remissionem peccatorum“ нарід відповідає:

„Amen. Amen. Amen. Credimus et certi sumus, laudamus te, Domine Deus noster, hoc est vere, et ita credimus, corpus tuum“. А по словах „Similiter calicem... pro redemptione multorum“ нарід відповідає: „Amen. Vere est sanguis tuus, credimus.“

Священик (зараз потім): „Et quotiescumque id feceritis, memoriam mei facietis“.

Нарід: „Mortem tuam annuntiamus, Domine, et resurrectionem tuam sanctam credimus, ascensionem tuam et adventum tuum secundum, rogamus te, Domine Deus noster, hoc vere ita esse credimus“.

Священик (зараз потім): „Nunc etiam, Domine, memoriam agentes mortis et resurrectionis tuae, offerimus tibi hunc panem et hunc calicem, gratias agentes tibi... Rogamus te, Domine, et deprecamur te, ut mittas sanctum Spiritum et virtutem super hunc panem et super hunc calicem, faciatque utrumque corpus et sanguinem Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi“.²⁾ На підставі контексту очевидна річ, що те „hoc est vere corpus tuum — vere est sanguis tuus, credimus“, що нарід доповідає, відноситься не до предложених дарів, але до євангельського оповідання про Тайну Вечеру, про що найвиразніше свідчать: а) те третє „hoc vere ita esse credimus“, яке відноситься до Христової смерті, воскресення й другого його приходу; б) слова священика, які творять епikleзу. Признає те й той сам Renaudot, на котрого книжку Д-р Мікуляш покликається: „Diximus in notis ad hunc Liturgiae locum, *ἐπιφώνεμα* illud (зн. відповідь народу „credimus vere ita esse“) non tam ad confessionem verae re-

¹⁾ Dr. Mikulas: Liturgiae S. Joannis Chrys. interpretatio — M. Varadini, 1903. pag. 133 (Руссак, стр. 100).

²⁾ Renaud. o. c. T. I. Стр. 490.

alisque praesentiae corporis Christi, quam ad approbationem et fidem totius orationis ex Evangelio contextae, videri referendum¹⁾ Згадавши Тайну Вечеру й розбудивши віру вірних, священник переходить до теперішньої („nunc etiam...“), і просить, щоби св. Дух перетворив предложені дари в тіло і кров Христову. Отся зв'язь вповні раціональна. Вперед треба вірити, що Христос на Тайній Вечері дійсно перетворив хліб у своє тіло, а вино у свою кров, і треба д у х о в о з л у ч и т и с я з тою першою, корінною Тайною Вечерею, щоби приступити до теперішнього літургічного освячення in concreto.

II

Східні Літургії й епikleза

Очевидна річ, що всяка шкільна теорія про епikleзу — згідно про літургічне переєствлення — повинна бути узгоджена з текстами старинних Літургій. Вона повинна впливати з тих текстів, бо ж її ціллю є не щось иншого, як раціоналізувати (т. з. шкільним способом представити) те, що літургічні тексти представляють життєвим способом. Не сміє отже шкільна теорія робити насильства Літургії, викривляти або підважувати ті елементи, які Літургія наводить і акцентує. Авжеж ми повинні вчитися правильної християнської віри від творців літургічних текстів (між якими перші з цілою певністю були апостоли), а не, щоби ми їх учили тої віри... І та теорія буде найліпша, котра буде в найбільше природній і повній гармонії з усіма текстами старинних літургічних канонів.

Ось таку засаду ставимо на чолі наших розважань літургічних текстів. „Lex orandi est lex credendi“.

Насамперед мусимо точніше усталити, що треба розуміти під епikleзою. В наших Літургіях епikleза так представляється:

В Літургії Василя В.: „Тебѣ молимся и Тебе призываемъ, Святе святыхъ, благоволеніемъ Твоея благодати пріити Духу твоему Святому на ны и на подлежащія дари сїя, и благословити я и освятити и показати —

(священник благословлячи хліб:) Хлѣбъ убо сей самое честное тѣло Господа и Бога и Спаса нашего Исуса Христа,

(благословлячи чашу:) Чашу же сїю самую честную кровъ Господа и Бога и Спаса нашего Исуса Христа,

(благословлячи обое:) Излїяную за животь мїра и спасенїе.“

¹⁾ Ibid. стр. 228.

В Літургії Івана Золот.: „Єще приносимъ Ти словесную сію и безкровную службу, и просимъ и молимъ и мили ся дѣемъ: низпосли Духа твоего святаго на ны и на предлежащія дари сія —

(*священикъ благословлячи хлѣбъ*):) И сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа твоего,

(*благословлячи чашу*):) А еже в чаши сей, честную кровь Христа твоего,

(*благословлячи обоє*):) Преложивъ Духомъ твоимъ святымъ.“

Тропар „Господи, иже пресвятаго твоего Духа“, разом зі своїми стихами, всунений у первісний текст епikleзи десь аж по XII. століттю.¹⁾

Його зміст дуже влучно годиться зі змістом епikleзи, і приписаним трьом поклонам при епikleзі надає більшу драматичність. Слова „преложивъ Духомъ твоимъ Святымъ“ питомі тільки Літургії Івана Золотоустого, відки пізнійше передісталися також до Літургії Василя Вел.²⁾

Священик по виголошенню Христових слів і по згадці Христових страстей, смерті, воскресення й другого його приходупросить „Господа“, щоби зіслав св. Духа „на нас і на предложені дари“ і щоби ті дари перетворив в тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа. Ось се зміст і змісл епikleзи.

Насувається питання: Якжеж мається справа з епikleзою в інших Літургіях? Чи епikleза є в усіх Літургіях? Чи її льогічний вигляд всюди такий самий, або може инакший?

Св. Отці, як ми бачили, не дають нам оконечного пояснення епikleзи, бо старші властиво тільки повторюють те, що в літургічному (своєму) каноні находили, а пізнійші (св. Ізидор з Севілли і св. Іван Дамаскин), бодай як здається, суперечать собі. Мусимо отже самі розважити літургічні старинні тексти, й шукати розвязки.

За найстарші уходять т. зв. „Літургія Апостольських Конституцій“ і Літургія св. Апост. Якова, що була Літургією давньої ерусалимської Церкви. В першій з тих Літургій епikleза коротка, без усякої драматичної акції.

„...tibi regi et Deo panem hunc et calicem hunc offerimus... et poscimus te, ut super haec dona in conspectu tuo pro-

1) Гл. Dom F.—J. Moreau, O. S. B.: Le Liturgies Eucharistiques. Bruxelles—Paris, 1924. Стр. 144.

2) Грецький (православний) Служебник, виданий патіяршою типографією в Царгороді 1895. р., має такі тексти епikleзи, як ось ми їх навели (без тропаря „Господи, иже пресвятаго твоего Духа“).

posita placate respicias, tu, qui nullius indiges Deus, et beneplacitas in eis ad honorem Christi tui, atque supra hoc sacrificium mittas sanctum tuum Spiritum, testem passionum Domini Jesu, ut exhibeat (*ἀποφύνη*) panem hunc corpus Christi tui et calicem hunc sanguinem Christi tui, quo participes illius ad pietatem confirmentur, remissionem peccatorum consequantur, diabolo eiusque errore liberentur, Spiritu sancto repleantur, digni Christo tuo fiant, vitam aeternam impetrent, te illis reconciliato, Domine omnipotens“. ¹⁾

Вираз „явити“ предложені дари тілом і кровю Г. Н. Ісуса Христа без усякого сумніву значить те саме, що „створити“, „здлати“, як се в Літургії Василя Вел. виходить з контексту. Так ясує сей вираз і Renaudot, один з найкрасших знавців східних Літургій: „Secundum illas regulas, cum in una Graeca legimus *ποιήσῃ*, in alia *ἀποφύνη*, in alia *ἀναδείξῃ*, dubitare non licet, quin eandem omnes significationem habeant, nempe verae realisque transmutationis, quae efficiat dona proposita aliquid esse, quod prius non erant, et ut in ipsa Liturgia dicitur, invisibilia ex visibilibus“. ²⁾

Се і є сущною прикметою епikleзи, що в ній просимо Бога, щоби він (зісланням свого св. Духа) предложені дари „переложив“, себто переєствив, перетворив в тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа.

Між авторами, що писали про епikleзу, стрічаються деколи смішно плиткі й невірні погляди про саму суть епikleзи. Так пр. пише Bickell: „Noch wären endlich einige Worte über die Anrufung des heiligen Geistes zu bemerken. Es ist schwer begreiflich, wie man aus dieser ganz einfachen Sache, die nur schismatischer Trotz zu einer Waffe gegen die Kirche zu verwenden strebte, eine so grosse Schwierigkeit gemacht hat. Denn wenn man die Formel der clementinischen Liturgie unbefangen betrachtet, so leuchtet ein, dass sich wenigstens in ihr die Epiklese gar nicht auf die Wandlung bezieht. Denn hier wird der heilige Geist nicht gebeten, die Oblata in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln, sondern sie als solche „erscheinen zu lassen.“ Nun werden die Elemente zwar in Christi Leib und Blut transsubstantiirt, treten aber eben nicht als solches in die „Erscheinung“. Sollte also durch diese Worte die Wandlung bewirkt werden, so würde der heilige Geist um etwas gebeten, was gar nicht erfolgt.“ ³⁾ Слушно глузував собі Renaudot (*1646 †1720) з таких авторів, одначе вони

¹⁾ Цитує Др. Руснак, стор. 29—30.

²⁾ О. с. Т. I, pag. 221.

³⁾ Messe und Pascha — von Dr. Gustav Bickell, ausserordentl. Professor der oriental. Philologie zu Münster. Mainz 1872. Стр. 138.

якось не беруть собі того до серця: „Illius igitur orationis (себто епikleзи) sententiam diversis interpretationibus, quarum stare nulla potest, circumvenire, Ecclesiam prodere est, ne quid recentiorum quorundam Theologia detrimenti capiat.“¹⁾ Золоті слова! Ми ще покличемось на них і на інших місцях. Літургія св. Якова має довгу і драматичну епikleзу, бо і діякон і нарід беруть у ній участь (вона виголошувалась не тихо, як у нас, але голосно). По згадці Христової смерті, воскресення і другого його приходу голосить:

„D i a c o n u s : Quam terribilis est haec hora! Quam tremendum tempus istud, dilecti mei, quo Spiritus vivus et sanctus ex excelsis sublimibus coeli advenit, descendit et illabitur super Eucharistiam hanc in sanctuario positam, eamque sanctificat! Cum timore et tremore estote, stantes et orantes. Pax nobiscum sit et securitas Dei, Patris omnium nostrum, clamus et dicamus ter: Kyrie eleison.

Sacerdos inclinatus dicit Invocationem Spiritus sancti: Miserere nobis Deus, Pater omnipotens, et mitte Spiritum tuum sanctum, Dominum vivificantem, qui tibi throno aequalis est et Filio aequalis regno, consubstantialis et coaeternus; qui locutus est in Lege et Prophetis et Novo Testamento tuo; qui descendit in similitudine columbae super Dominum nostrum Jesum Christum in Jordane flumine; qui descendit super Apostolos sanctos in similitudine linguarum ignis.

Populus: Kyrie eleison (ter).

Sacerdos: Ut adveniens efficiat panem istum corpus vivificum, corpus salutare, corpus coeleste, corpus animabus et corporibus salutem praestans, corpus Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi: in remissionem peccatorum et vitam aeternam accipientibus illud.

Populus: Amen.

Sacerdos: Et mistum quod est in hoc calice, efficiat sanguinem Testamenti Novi, sanguinem salutarem, sanguinem vivificum, sanguinem coelestem, sanguinem animabus et corporibus salutem praestantem, sanguinem Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi: in remissionem peccatorum et vitam aeternam suscipientibus illum.

Populus: Amen.

Sacerdos: U sint nobis et omnibus, qui ex illis accipient, iisque communicabunt, ad sanctitatem animarum et corporum...“²⁾

Форма епikleзи, що находиться в наших Літургіях Василія Вел. і Івана Золот., коли вилучити з неї тропар „Го-

1) О. с. Т. II, pag. 93.

2) Renaudotius o. с. Т. II, pag. 32—33.

споди, иже пресвятаго твоего Духа“ з його стихами, становить наче „перекутню“ чито типову форму всіх варіантів епиклези в східних Літургіях. А епиклеза приходить у всіх Літургіях християнського Сходу, як се видно з літургічних текстів, що їх видав Renaudot, і як він сам про се свідчить: „Haec est insignis illa Oratio, quam omnes Orientales Liturgiae repraesentant, qua demum pronunciata, omne divinum consecrationis opus perfectum et consummatum esse intelligitur“. ¹⁾

Є тут Літургії s. Basilii, s. Chrysostomi, s. Gregorii, s. Cyrilli, s. Ap. et Ev. Marci, Xysti Papae Romani, s. Clementis Romani, s. Julii Papae Romani, s. Petri principis Apostolorum, s. Joannis Evangelistae, duodecim Apostolorum, quam ordinavit Lucas Evangelista, s. Ignatii і т. д.

Др. Руснак (на стр. 34) наводить „Отрывокъ коптской анафоры“ як примір, де в східному літургічному каноні немає епиклези. Зачинається той „отрывокъ“ словами: „Qua enim nocte te ipsum traditurus...“, а кінчиться словами: „Quotiescumque enim manducaveritis panem hunc et biberitis hunc calicem, annuntiabitis mortem“. Др. Руснак зсилається притім на Петровського Александра: „Лит. Вост. Церкви, С. Петербургъ 1897. Приложение III., стр. 60.“ Сього автора я не маю під рукою, алеж тут ходить тільки про фрагмент, а фрагмент не може мати ніякої доказової сили тим своїм місцем, якого він не містить. Renaudot має три повні коптійські Літургії, св. Василя Вел., св. Григорія і св. Кирила, однак у всіх є — а дотого дуже розвинена, драматична — епиклеза.

При Літургіях св. Діонизія Ареопагіта і св. Марути Др. Руснак наводить тільки Христові слова, ні словечком не згадуючи про епиклезу, що в них міститься, і ликує: „Этотъ текстъ является отчетливымъ и рѣшительнымъ доказательствомъ учения св. Матери Православно-Католической Церкви, учащей, что пресуществление даровъ происходитъ при произношеніи словъ Іисуса Христа, а не епиклизиса“ (стр. 35).

А прецінь ті Літургії належать до того типу, що має широко розвинену й драматичну епиклезу.²⁾ Що більше! Др. Руснак сам наводить епиклезу з Літургії св. Григорія Наз.: „Tu, Domine... mitte super nos gratiam Spiritus tui sancti, qui sanctificet et transferat haec dona proposita in corpus et sanguinem salutis nostrae. Et hunc quidem panem facias corpus tuum sanctum, Domine Deus et Salvator noster Jesu Christe... Et rursus hunc calicem—sanguinem pretiosum

¹⁾ Ibid. Т. I., pag. 218.

²⁾ Гл. Renaudotius о. с. Т. II., pag. 205—206 і 263—264.

Testamenti tui novi...“ І заключає: „Здѣсь також є нѣть епиклизиса св. Духа, но умоляється Спаситель Ісусъ Христосъ. Эта литургія является примѣромъ такъ називаемаго призыванія къ Ісусу Христу“ (стр. 35).

Авжеж у тій епиклезі просить священник — так само, як і в наших Літургіях, щоби „Господь“ зіслав свого св. Духа, і через нього переєстив предложені дари.

Кожгож треба розуміти під „Господом“? Певно Бога взагалі (без дистинкції осіб). Деякі Літургії тут більше висуювають на чільне місце Бога—Отця, інші знов Бога—Сина. Алеж се не становить ніякої догматичної ріжниці, бо отсе висунення то першої, то другої Божої особи не є „per exclusionem“, тільки „per abstractionem“.

Ще більше безкритичним показується др. Руснак на стр. 44—45 (в нотці), де наводить текст Літургії св. Івана Золот., як вона находиться в сирийській мові: „Sacerdos inclinatus dicit Invocationem Spiritus sancti: Per supplicationem ad te factam, Domine Deus pater omnipotens, Spiritus tuus et virtus tua sanctificatrix requiescat super hoc sanctum, et sanctificet oblationes istas, et habitet super hoc vinum et fiant unum corpus et sanguis unigeniti Filii tui per virtutem tuam et Spiritus tui sancti.“

Sacerdos: Exaudi me.

Populus: Kyrie eleison (ter).

Sacerdos elevans vocem: Corpus quidem hoc Christi Dei nostri fiat in pignus vitae aeternae...“

І заключає Др. Руснак: „Этотъ текстъ призыванія является доказательствомъ ученія, что пресуществленіе происходитъ только при помощи словъ Спасителя, ибо въ немъ есть просьба не объ освященіи хлѣба и вина въ Тѣло и Кровь Христовы, но о ниспосланіи св. Духа, въ залогъ вѣчной жизни, въ исполненіе обѣщаннаго...“ В кожій Літургії по епиклезі слідує просьба, щоби тіло і кров Г. Н. Іс. Христа були для нас тим, на що вони Спасителем установлені і назначені — „во оставленіе грѣховъ, въ приобщеніе святаго твоего Духа, во исполненіе царствія небеснаго...“ (Івана Золот.) Алеж отся точка нашої просьби не вичерпує епиклези. Першою і властивою точкою епиклестичної просьби є: щоби Бог (через св. Духа) предложені дари переєстив в тіло і кров Ісуса Христа. А отся просьба найвиразнійше висказана також в сирийському тексті Літургії Івана Золот. (et sanctificet... et fiant...).

Тим ми заразом щораз подрібнійше пізнаємо характер епиклези. В деяких Літургіях є подвійна епиклеза: одна перед словами Христа, друга по тих словах. Так пр. в Літургії св. Кирила Алекс. зараз по „Sanctus, Sanctus, San-

ctus“ священник молиться: „Vere pleni sunt coeli et terra gloria tua sancta per Filium tuum unigenitum, Dominum, Deum, Salvatorem et Regem nostrum omnium Jesum Christum. Imple hoc sacrificium tuum, Domine, benedictione, quae a te est, per ilapsum super illum Spiritus tui sancti, † amen, et benedictione benedic, † amen, et purificatione purifica, † amen, haec dona tua veneranda proposita coram te, hunc panem et hunc calicem.“¹⁾

Подібно в Літургії св. Марка: „Sacerdos mysteria sancta signaculo crucis signat, dicens:

„Plenum enim revera est coelum et terra gloria tua per manifestationem Domini et Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi, fac, o Deus, ut plenum quoque sit hoc sacrificium benedictione tua, per adventum sanctissimi Spiritus tui.“²⁾

Ріжниця між тими превентивними епikleзами й між властивими епikleзами, що слідує по Христових словах, є та, що отсі другі є логічно тай інтенційно сильніші. Превентивною епikleзою щойно зачинається, а властивою епikleзою остаточно завершується акт освячення; отже її логічний змісл можна би так віддати: ось саме тепер, Господи, в цілости освяти предложені дари — себто „переложи“ їх в тіло і кров Г. Н. Іс. Христа. З того то приводу у властивих епikleзах правильно приходять сильніші вирази: „proposita dona purificentur et transferantur ...Et hunc panem quidem faciat corpus Christi... Et hunc calicem faciat quoque sanguinem pretiosum testamenti novi“ (в Літургії св. Кирила); „ut eos sanctificet et consecret... et faciat panem quidem corpus, calicem autem sanguinem novi testamenti“ (в Літургії св. Марка).

А в превентивних епikleзах правильно проситься Бога тільки о благословення й очищення предложенних дарів, але не о „переложення“ (переєствлення). За таку превентивну епikleзу може уходити в нашій Проскомидії молитва „Боже, Боже нашъ... самъ благослови † предложеніє сіє и пріими є въ пренебесный твой жертвенникъ“, як також „проскомидійна молитва“ по великому вході, де просимо Бога „вселитися Духу благодати твоея благому въ насъ и на предлежащихъ дарѣхъ сихъ“ (св. Івана Зол.), „призри на ны, Боже, и виждь на службу сію нашу и пріими ю...“ (св. Василя).

Саме з тексту нашої Літургії, де логічність акцій незвичайно послідовно переведена, стає вповні ясно, що

¹⁾ Renaudotius o. c. T. I. pag. 45.

²⁾ Ibid. pag. 139.

превентивна епikleза відноситься до властивої епikleзи тільки як інтенція до самого (наміреного) акту.

Такий самий тип Літургії з подвійною епikleзою представляє нам папірус єгипетського монастиря в селі Der-Balyzeh,¹⁾ який має повну превентивну епikleзу на тому самому місці, як і дві, щойно згадані, єгипетські Літургії; по словах „Sanctus, Sanctus...“ зараз слідує в ньому превентивна епikleза: „Reple nos gloria tua, quae apud te est, et mittere dignare Spiritum Sanctum tuum in has creaturas et fac panem quidem corpus Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, calicem autem sanguinem Novi Testamenti...“

А по наведенню Христових слів має отся Літургія всі ознаки й властивої епikleзи, хоч її слова на папірусі не даються в цілості відчитати. „Mortem tuam annuntiamus et resurrectionem tuam confitemur et de pressam... (тут дальший текст, судячи після аналогії всіх інших Літургій, без сумніву був такого змісту: св. Духа, щоби предложені дари зділав тілом і кровю Г. Н. Ісуса Христа, і щоби нам були отці) doni tui in virtutem Spiritus sancti, in confirmationem et augmentum fidei, in spem futurae vitae aeternae...“²⁾

Отже ні найменшої підстави не має мірковання Дра Руснака: „Эта литургия характеризуется тѣмъ, что въ ней епиклизисъ находится перед словами освященія.“³⁾ Вона характеризується тільки тим, що належить до типу Літургій з двома епikleзами, який то тип розвинувся й удержувався саме в Єгипті.⁴⁾

Вправді в превентивній епikleзі Літургії „Der-Balyzeh“ приходить сильний вираз „fac“ (panem quidem corpus...); алеж то й у властивих епikleзах не у всіх приходять однаково сильні вирази. Так пр. в несторіянській Літургії св. Адея і Марія епikleза виходить льогічно слабша: „Et veniat, Domine, Spiritus tuus sanctus, et requiescat super oblationem hanc... et eam benedicat et sanctificet, ut sit nobis, Domine, ad propitiationem delictorum...“⁵⁾

А в Літургіях Теодора Інтерпрета і самого Несторія епikleза виходить куди сильніша: „Et veniat, Domine, gratia Spiritus sancti, habitetque et requiescat super oblationem hanc, quam offerimus coram te, et sanctificet eam et faciat eam,

1) Се рукопис, знайдений 1907. р. в Der-Balyzeh під Asiut в горішнім Єгипті, а походить з VII. або VIII. ст.

2) Наводить др. Руснак на стр. 25—26.

3) Ibidem. Тої самої думки є також Ks. Lisowski (: Słowa Ustanowienia, стр. 107.).

4) Ks Lisowski згадує ще одну таку єгипетську Літургію з двома епikleзами — Літургію Серапіона з Трмуіс. (Ibid. стр. 275).

5) Renaudotius o. c. T. II., pag. 586.

panem scilicet et calicem hunc, corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, transmutante ea te, et sanctificante per operationem Spiritus sancti..." (Літург. Несторія).¹⁾ Подібно в Літургії Теодора Інтерпрета (де одначе нема виразу „transmutante ea“).

Отся еластичність висловів в різних текстах епikleзи вповні зрозуміла. а) Требаж мати на увазі, що в перших трьох християнських століттях Літургії ще не були списані, і священники служили їх на память. А притім не придержувалися сервілістично одного тексту, але розтягали молитви в міру свого натхнення й уміння. Коли отже Літургії в пізнійших віках стали списуватися, то вже кожда більша місцевість мала прийнятий свій спеціальний тип Літургії — значить, що й в епikleзі витворилися різні варіанти.²⁾ б) Віра в „букву“, чито в слово, як таке, була чужа цілій християнській старовині, як вона є чужа св. книгам нового Завіту. Написано ж, що Бог зробив нас „слугами нового Завіту, не букви, а духа; бо буква вбиває, а дух оживляє... А де дух Господній, там свобода“ (II. Кор. 3, 6—18).

Тому то творці літургічних канонів не вважалися словами, як такими, тільки „духом“ — себто змислом чито самим предметом, який висказували то такими, то инакшими, то довшими, то коротшими словами. Чи отже в тексті епikleзи приходять кілька різнородних термінів, щоби себе взаємно доповнювати, як пр. у нашій Літургії св. Василя В. „благословити“ — „освятити“ — „показати (явити)“ — „переложити“, чи приходять тільки один термін „явити“, змисл епikleзи остає той самий: священник просить, щоби Господь зіслав св. Духа на предложені дари — в тій цілі, щоби хліб і вино сталися тілом і кровю Г. Н. Ісуса Христа.

Зрештою загал літургічних текстів свідчить про сенс поодиноких текстів. Загал Літургій найвиразніше на світі каже, що суцшною точкою епikleзи є: просьба, щоби Бог зісланням св. Духа перетворив хліб і вино в тіло і кров Ісуса Христа. Отже всі поодинокі Літургії, в котрих священник просить Бога о зіслання св. Духа на предложені дари, щоби їх „явити“ як тіло і кров

¹⁾ Ibid. pag. 627.

²⁾ „...faktem pozostanie, że wprawdzie przez trzy pierwsze wieki nie było jeszcze ani ksiąg, ani urzędowego, w pewne przepisy uchwyconego, a więc stereotypowego rytu, że jednak istniała podkreślenia godna jednolitość we wszystkich wielkich Kościołach, i to od samego początku, o ile stwierdzić można. Była to wszakże jednolitość co do rzeczy więcej typowa, a mniej co do formy szczegółowa, chociaż w niejednych przypadkach wyrazy używane były te same. W teorji każdy biskup modlitwy sprawiał, jak chciał lub umiał. Stąd napotyamy na lżejsze odmiany we wspólnych formach powszechnie używanych“. Ks. Władysław Hozakowski: Dzieje mszy świętej, Poznań 1914, str. 51. (Ce переклад з англійського: The mass — a study of the roman liturgy — by Adrian Fortescue.)

Г. Н. Ісуса Христа, можуть мати на тому місці (в епиклезі) тільки той самий змісл. Воно й дійсно дуже дивно виходить, коли ріжні, зрештою поважні, автори на всякий спосіб намагаються обійти правдивий змісл епиклези бодай у Літургії „Апостольських Конституцій“ (називають її також Літургією св. Климента, папи римського), і вираз „явити“ толкують так, мовби тут ходило про се, щоби св. Дух поміг нам живо повірити в присутність Христового тіла і крові під видом хліба і вина...

„Der heilige Geist solle das Brot als den Leib uns erkennen lassen, zu unserer Ueberzeugung bringen“ (Hefele); „Die Epiklese der alten Liturgie ruft den heil. Geist... dass er erscheinen mache dieses Brot als den Leib... durch seine Einwirkung werden die Gläubigen Brot und Wein als den Leib und Blut Christi erkennen“ (Probst); „Ostende panem esse corpus, significat: ostende per effectum salutarem in mentibus nostris istum panem sanctificatum non esse panem vulgarem sed coelestem“ (Bellarminus).¹⁾ Ба, алеж текст Літургії „Апостоль. Конституцій“ говорить про зіслання св. Духа на предложені дари — „supra hoc sacrificium (supra hanc hostiam, *ἑσθίαν*) mittas sanctum tuum Spiritum“, щоби їх явити тілом і кровю Ісуса Христа, а не про зіслання св. Духа на нас, щоби ми повірили... Пощо отже св. Дух має сходити на хліб і вино, коли його акція після наведених авторів не має бути спрямована на хліб і вино, тільки на наш розум? Текст дальше говорить також про св. Духа, яким ми наповнимося, але не безпосередно, тільки через св. Причастія: „quo participes illius (тіла і крові)... Spiritu sancto repleantur“. Отже проситься в тій епиклезі, як і у всіх інших, щоби св. Дух зійшов на предложені дари, і їх змінив в тому напрямі, щоби вони „явилися“ тілом і кровю Г. Н. Ісуса Христа — так, щоби були в силі причасників наповнити св. Духом... Тут нема інших логічних можливостей, як тільки та одна: що тут проситься о переєствлення предложенних дарів, і вираз „явити“ значить не інше, а „зділати“, „перетворити“.

І пощож взагалі обходити сей ясний і з усіми Літургіями згідний змісл? Золоті слова Renaudot-a: „...Ecclesiam prodere est, ne quid recentiorum quorumdam Theologia detrimenti capiat.“

Тут ми вже можемо приступити до окончного усталення характеру епиклези. Др. Руснак твердить, що: 1) епikleза в деяких Літургіях приходить перед словами Спасителя; 2) що в деяких Літургіях вона складається „только изъ общихъ молитвъ о помощи св. Духа“ (стр. 23); 3) що „чинъ призы-

¹⁾ Всіх тих наведених авторів цитує Руснак на стр. 30—31 в нотці.

ванія св. Духа на предлежачіє Дары настолько не схожъ въ всѣхъ восточныхъ литургіяхъ, что невольнo зараждаеть въ душѣ каждаго безпристрастнаго изслѣдователя сомнѣніе въ своемъ „апостольскомъ“ происхожденіи“ (стр. 48).

І знов ніодно з тих тверджень не е стійне. Про 1) вже ми все сказали, що треба. Про 2): В дійсности епikleза у всіх Літургіях: а) має строго той самий логічний змісл: просьба о зіслання св. Духа на предложені дари, щоби ті дари завдяки сьому стали тілом і кровю Г. Н. Ісуса Христа; б) навіть те саме місце займає епikleза у всіх Літургіях: по евангельському тексті, що відноситься до Тайної Вечери, правильно продовжується Літургія в тому зміслі, що ось ми тепер згадуємо страсти, смерть, воскресення і другий прихід Ісуса Христа, і хочемо те совершити, що нам Христос приказав, себто Пресв. Евхаристію, і саме тут слідує епikleза; в) по епikleзі сейчас наступає просьба, щоби нам (причасникам) освячені дари були на всяку благу „пользу“. Про 3): якщо епikleза не є апостольського походження, то що взагалі в Літургії і на яких підставах можна вважати за таке, що є апостольського походження? Ніякої іншої часті в Літургії нема, котра так типово й постійно, без усякого виімку, повторялась би у всіх Літургіях, як саме епikleза. Якщо із „несхожости“ ріжних епikleз, як сього Др. Руссак хоче, треба би вносити про неапостольське походження епikleзи, то а fortiori з тої самої рації треба би заключати, що взагалі Літургія не є апостольського походження, бо між текстами Літургій є без порівняння більше несхожости, як між ріжними текстами епikleзи... Так приходимо до абсурду, й ті, котрі католицьку науку боронять з такою остентаційною „вірнопреданністю“, в дійсности усувають їй ґрунт зпід ніг... Дійсно „Ecclesiam prodere est, ne...“

Зрештою, якщо ходить про літургічні тексти, то — як побачимо — епikleза сильнійше й виразнійше зрслася з конструкцією Літургії, аніж навіть Христові слова „се є тіло мое — се є кров моя.“ І якщо епikleза не є апостольського походження, то виголошування Христових слів в Літургії — з тих самих причин — також не є апостольського походження.

З певністю апостольського походження є те, „quod semper, a omnibus et ubique“ находилося в Христовій Церкві. До таких елементів в християнських богослужбних текстах, як жидівські слова „амінь“, „алилуя“, грецьке „*ᾠδὴ ἐλεῖσον*“, „*ὕψω στήθεσιν τὰς καρδίας*“ (горѣ имиѣмъ сердца) і т. ин., належить також епikleза в літургічному каноні. Вона і історично і логічно є органічним членом самої сути Літургії. І хочби десь найшовся якийсь старинний літургічний кодекс, котрий дійсно не містив би

епіклези ¹⁾, то сей спорадичний випадок не мав би ніякої доказової сили contra.

Так пр. існуючі випадки німих людей не можуть бути доказом на се, що чоловік з природи є безмовним еством, бо правильна людська природа наглядно свідчить про те, що чоловік є промовним еством. Отже й при ясованню епikleзи треба придержуватися того, що правильно й суцільно, а не щоби якимись рідкими й марними, а переважно тільки позірними (або й навіть штучно вишуканими) виїмками штучно розбивати отсю історичну і логічну правильність.

* * *

По тім усталенню характеру епikleзи можемо приступити до її раціоналізованя. Історія природничих наук повчає нас, що до діла треба братись дуже обережно і без усяких упереджень. Атже бували випадки, де якась природнича теорія (як пр. астрономічна теорія Птольомея) мала за собою, як здавалося, всю наглядність, а всежтаки не була стійною. Взагалі в таких випадках рішаюче є вихідне становище, бо воно дає „nervus probandi“ для аргументації, і звичайно аргументи щойно ex post вишукуються для оправданя занятого становища. Так пр. вперед застосовано гільморфізм до св. Тайн, а щойно опісля вишукувано подрібні рації.

Слід нам отже покищо абстрагувати від всяких історичних становищ і аргументів, що відносяться до епikleзи, бо тільки так зможемо бути вільні від усяких евентуальних упереджень. Як літургічні тексти—своїм укладом, своїм текстом—дозволяють зраціоналізувати епikleзу? Ось се буде для нас перший етап в пошукуванні слушного становища для зраціоналізованя епikleзи. Нехай Літургія свідчить сама про себе. А вислід щойно опісля порівнаємо з усіми історичними пояснюваннями епikleзи: чи він видержить критику з усіх можливих сторін, чи ні?

1. Перше, що кождому неупередженому дослідникови літургічних текстів (покищо обмежуємось на східні Літургії) впадає в очи, се те: що акт літургічного освячення кінчається епikleзою. Так кажуть усі літургічні тексти без виїмки у. Зовсім щиро свідчить про се

¹⁾ Ks. Dr. Lisowski (Słowa ustanowienia, стр. 275), з покликом на „Wyd. Chaîne: La consécration et l' épiclese dans le missel éthiopien, Rome, 1910, 14—17, 22—25“, згадує дві такі етіопські Літургії: св. Діви і св. Григорія з Александрії. Не міг я сього перевірити, бо не міг дістати цитованого автора. Алеж ks. Lisowski каже (ibid.) про Літургію Адея і Марія, що в ній нема епikleзи, хоч вона там в дійсности є (ми її вже наводили)...

й Renaudot: „Itaque in eo tantum omnes consentiunt, quod Gabriel Patriarcha paucis explicavit: pronuntiata scilicet Invocatione, factam esse et completam consecrationem panis et vini in corpus et sanguinem Christi Domini“.¹⁾ На підтвердження цього Renaudot наводить вискази старих східних теологів. Так щоїнно згаданий Гаврійл, александр, патріарх, в своїм Служебнику пише: „Sacerdos dictis his verbis „et hunc panem“ tres cruces super oblatam in eodem verbo formabit, antequam dixerit „efficiat ipsum corpus sanctum“, quae cum pronuntiaverit, perficitur et efficitur corpus Christi, illud ipsum quod accepit ex Maria Virgine etc... Et deinde Sacerdoti non licet vel unam benedictionem formare...“²⁾ Але вже й св. Отці виразно се твердили (св. Кирило Алекс., св. Ніль). Якщо отже епikleзою акт літургічного освячення кінчається, то з того логічно слідує, що епikleза є частию того акту. Але якою частию: чи суцною, чи може тільки акцидентальною, додатковою? Сенс будови Літургій недвозначно каже, що епikleза є суцною частию освячення.

а) Епikleза знаходиться у всіх Літургіях без виїмку — на тому самому місці і в тому самому характері.³⁾ Отже індукційно треба вважати епikleзу за суцну часть літургічного освячення, бо те, що приналежить всім членам якогось роду, є родовою, чито для всіх членів суцною прикметою.

б) Аж до епikleзи предложені дари називаються в Літургії „хліб і вино (зглядно: чаша)“; в епikleзі проситься, щоби Бог „hic et nunc“ перетворив „сей хліб і вино“ в „тіло і кров“ Г. Н. Ісуса Христа, а по епikleзі дари вже не називаються „хліб і вино“, але виразно „тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа“, „освячені дари“, „страшні небесні Тайни“...

в) Те саме кажуть зовнішні символічні позначки освячування. До епikleзи і підчас епikleзи — в різних Літургіях на різних місцях — предложені дари знаменуються знаком св. хреста, але по епikleзі ні в одній Лі-

¹⁾ О. с. Т. I. pag. 231.

²⁾ Ibid pag. 224.

³⁾ Renaudot тільки про одну Літургію (Адея і Марія) твердить, що вона має епikleзу перед словами Спасителя (Т. II. pag. 599). Але ж та Літургія в його виданні взагалі не має слів Спасителя, а якби вони мали в ній знаходитися, то їх місце було би перед епikleзою, бо так контекст каже (про се буде пізнійше мова). Зрештою Петровський твердить, що в старинній Літургії Адея і Марія власно на тім місці, де у всіх інших Літургіях є епikleза, знаходиться рубрика: „священик, прибулизившись до святого престола, підносить руки до неба і призиває св. Духа, котрий сходить з небес і освячує тіло і кров Христову“ (наводить Др. Руснак на стр. 38).

тургії нема вже такого знаменування — в деяких Літургіях (як у наших) відтепер власно тими дарами благословиться вірних.

г) Льогічна будова Літургії така, що до епikleзи найвисшою ціллю всіх молитов є переествлення дарів, а по епikleзі — достойне причастя. Отже се понад усякий сумніясне, що епikleза є суцною частю літургічного освячення. Очевидно Літургія рішає отсю квестію „de facto“, а не „de iure“: так, а не инакше, річ мається в Літургії *κατ' ἐξοχήν*; а чи епikleза належить до освячення а б с о л ю т н о, т. зн. чи без епikleзи не може наступити евхаристійне переествлення ніде й ніколи — про се Літургія мовчить; відповідь на се питання треба би шукати з інших розважань.

2. Літургія нічого не знає про моментальне освячення чито переествлення. Просьби про освячення чергуються — в різних Літургіях ріжно — від самого початку Літургії (пр. у наших Літургіях вже в Проскомидії) аж до епikleзи включно. Значить, що на підставі будови Літургій освячення, чито його вислід: переествлення, треба вважати за процес, що довше требає, а не за моментальний акт. Православні — тому, що вони при своєму раціоналізованню епikleзи придержуються Літургії як критерія — є тої думки, що „починаючи від Проскомидії, від таємного родження Христового на св. дискосі-яслах, евхаристійні елементи вже перестають бути звичайним хлібом і вином, хоч вони ще не є освячені в Тіло і Кров Спасителя, а тільки — відповідно до православної термінології — „передосвячені“.¹⁾ Якби одначе шукати за найважливішим моментом у тім процесі, то після свідоцтва Літургій, що в деяких навіть виразними словами піднесене, тим моментом є саме епikleза. Пригадаймо собі, як у Літургії св. Якова (що ми вже цитували) діякон відзивається до вірних: „*Quam terribilis est haec hora!*...“ Подібно в Літургії Ігнатія, антиохійського патріарха: „*Diapous: Quam timenda est haec hora!*“ (слідую епikleза)²⁾. Так само в Літургії Матея Пастиря,³⁾ Мойсея Ваг Серпае.⁴⁾ Еквівалентом того є слова в Літургії Василя Великого в молитві перед епikleзою: „дерзающе приближаемся святому твоему жертвеннику“. Зрештою воно так виходить і без тих

¹⁾ Константин Керн: „Историчный развѣй текста епikleзи в Літургії св. Івана Золот.“ (по сербськи). Міститься в часопису „Християнски Живот“ (Сремски Карловци) 1926, стр. 407.

²⁾ Renaudotius o. c. Т. II. pag. 529.

³⁾ Ibid. pag. 348.

⁴⁾ Ibid. pag. 393.

виразних слів. Тільки треба собі усвідомити, що в старині епikleза (або бодай найважнійші її речення) г о л о с н о вимовлялась, а нарід доповідав „амінь“. Пр. в Літургії Апост. Марка священик, кінчаючи епikleзу, „*elata voce: et faciat panem quidem corpus. Populus: Amen*“.¹⁾

Квінтесенція цілого літургічного молення находила саме тут свій вислів. Христові слова в кожній Літургії наводяться в їх історичному звязку, і без усякого пояснення, без додаткових зглядів вони виступають як історичний підклад Літургії; а слова епikleзи виступають як теперішнє повторення Тайної Вечери. Отже момент теперішнього освячення сама Літургія виразнійше вяже з епikleзою, як зі словами Христа, які *primo sensu* відносить до Тайної Вечери, а щойно *secundo sensu* до теперішнього евхаристійного освячення.

3. Літургія сама з себе нічого не знає про „формулу освячення“. Слідує се вже з того, що Літургія розуміє освячення як процес, що довше триває. Рубрики про „форму освячення“ внесені в літургічний текст на Заході щойно під впливом схоластичної науки про форму й матерію при Пресв. Евхаристії.) Супроти того факту на підставі Літургії годі твердити, що епikleза, хоч вона є найважнішим моментом у процесі літургічного освячення, становить формулу чито форму літургічного освячення чито переєствлення. А *fortiori* треба се віднести до Христових слів „се є тіло мое — се є кров моя“. Ніодна Літургія не освячує дарів тільки епikleзою або тільки Христовими словами, ані не каже, що взагалі можна би таким способом освятити дари. Якби творці літургічних канонів дійсно вірили, що Христові слова становлять консекраційну формулу, яка в цілости освячує хліб і вино, то було би не лиш нонсенсом, але навіть згіршенням: вже по виголошенню сеї формули просити Бога о перетворення „сього хліба й вина“ в тіло і кров Ісуса Христа. Річ дійсно так мається, як її Rauschen розуміє: „Wenn mit dem Aussprechen der Einsetzungsworte die Konsekration vollendet ist, hat die Epiklese keinen Sinn“²⁾.

Всі Літургії в процесі освячування наводять постійну чергу моментів: а) подяку чито хвалу Богови за його велич і добродійства (се основується на евангельському тексті про Христа на Тайній Вечері, що він „віддав хвалу“); б) згадку про Тайну Вечеру з наведенням Христових слів, які він вимовив при установах Пресв. Евхаристії; в) згадку про Христову смерть (як се сам Христос приказав), во-

¹⁾ Renaud. o. c. T. I. pag. 141.

²⁾ Rauschen: Eucharistie 1910, стр. 126. (Цитує ks. Lisowski: Słowa ustanowienia, стр. 290).

скресення, вознесення і про другий його прихід (отсю часть з давен-давна названо „а н а м н е з о ю“, себто: згадуванням); г) заяву, що тепер ми, надовязуючи до Христової Тайної Вечери,¹⁾ Богу приносимо жертву („Твоя отъ твоихъ Тебѣ приносимъ о всѣхъ и за вся“); д) просьбу о зісланні св. Духа, щоби він своїм діланням перетворив предложені дари в тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа (епіклеза); е) просьбу, щоби нам отся жертва була „во трезвеніе души, во оставленіе грѣховъ...“

Ось з тих моментів складається сущна часть ново-завітного жертвоприношення — після свідоцтва будови всіх Літургій. Значить, що кожда з тих частей є сущна для літургійного жертвоприношення; а кожда, крім останньої, сущна для літургійного освячення дарів. І тут слід піднести, що Літургія рішає отсю справу „de facto“, а не „de jure“: Літургії не знають инакшого освячення дарів, як тільки таке, котре наступає ізза сповнення вичислених моментів; а чи можливе є евхаристійне освячення й поза Літургією, без усіх тих моментів, на се треба би шукати розвязки з инших розважань.

Що епіклеза виступає (чи точнійше: виступала в старині, коли голосно вимовлялась) як найважнійший момент в процесі освячення, се не тяжко зрозуміти. „Конець діло хвалить“ — каже народна приповідка. В процесі родження чоловіка найефектовнішим є сам акт народження, чого подрібнійше не треба ясувати. З аналогічних причин і епіклеза є найважнійшим моментом у процесі літургійного освячення.

4. Всі східні Літургії в епіклезі просять саме о зісланні св. Духа на предложені дари, щоби його діланням ті дари переествилися в тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа. Св. Отці достаточо ясують, чому се так є. Творці літургійних канонів певно так само, як і св. Отці, що писали про отсі канони, понимали евхаристійне переествлення як нове народження чи то воплочення Христа „на дискосі“ під видами хліба і вина. Відповідні слова св. Івана Дамаскина ми вже наводили. Тут наведемо бодай слова Золотоустого: „Ти бачиш на престолі те саме тіло Христа, котре мудрці бачили вяслах лежаче; не бачиш матери, котра його на руках держить, зате бачиш священника, що стоїть біля нього, і св. Духа, що в цілій повні сходить на предложені дари“²⁾.

¹⁾ У всіх Літургіях на тому місці є зворот від історичного евангельського моменту до теперішнього, а від того, що Христос зділав, до того, що ми робимо і хочемо робити: „Поминающе убо, Владико, и ми...“ (Васил. В.); „Et nunc etiam, Domine, memoriam agimus...“ (Літургія св. Григорія); „Nunc, Deus Pater omnipotens, annuntiamus mortem...“ (св. Кирила); „Nos quoque, Domine, infirmi et peccatores servi tui, gratias agimus tibi...“ (Ксиста папи); і т. п.

²⁾ Ad. I. Cor. h. 24. n. 4. (Цитує Dr. Ferdinand Probst: Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster in W. 1893. Стр. 193.)

Подібно висказувалися й західні Отці. (Се і є одно з найвимовнійших свідоцтв на те, що християнська старина, починаючи від апостольських часів, мала ту саму віру про евхаристійне переествлення, яку й нині мають католицька і православна Церква: те переествлення є таке правдиве і дійсне, яке правдиве і дійсне було воплощення Ісуса Христа від Преч. Діви, а не лиш символічне, позірне, „чисто духове“, як се уявляють собі різні протестантські корифеї.) А що ангел сказав до Преч. Діви: „Дух святий зійде на тебе і сила Вишнього осинить тебе“ (Лук. 1, 35), отже аналогічно також „на дискосі“ Христос воплочується діланням тої самої сили — сили св. Духа.

На підставі індукції „per enumerationem simplicem“, яка ще й підкріплена сильною аналогією з Євангелія, виходило би, що для епikleзи є суцenne призивання як раз св. Духа, що без тої адреси літургічне переествлення не може наступити. Послідовно з того виходило би, що в Римі суцньо попусували Літургію, коли усунули з її епikleзи саме отсю точку. Алеж східна Церква ніколи не ставила такого закиду римській Церкві; противно: вона завсіди признавала її Літургію за важну. А що римська Церква признає свою Літургію за важну, се само собою ясне. Отже тим справа вирішена, бо її (сеж одна з найбільше життєвих справ Церкви) має право рішати Церква, а не вчені, як такі. Значить, що адреса в епikleзі саме до св. Духа не є для епikleзи абсолютно конечна — не належить до сути епikleзи, тільки до її вицвіту.

А тепер слід нам, що шукаємо теорії, найти льогічне оправдання для того практичного вирішення як західної, так східної Церкви. Вперше можна би шукати розвязки тим шляхом, щоби піддати під сумнів аналогію між Христовим воплощенням „на дискосі“ й воплощенням з Преч. Діви: мовляв, се два зовсім відмінні, неподібні до себе акти, отже ніпричим відкликуватися до св. Духа в акті літургічного переествлення. Ба, але тим звернулись би ми проти цілої чесної християнської старовини, зводячи нінащо найвимовніше її свідоцтво про дійсність літургічного Христового воплощення чито переествлення дарів. Се було би непобожне, немудре й небезпечне — тай яким правом ми се робили би? А всежтаки є автори, котрі радять собі саме в той спосіб, що підважують аналогію, про яку говоримо. Так пр. Dr. Ferdinand Probst, зрештою дуже поважний автор літургічних творів, каже: „Jedoch auch auf das Opfer wirkt er (der heil. Geist) ein, aber nicht um Brod und Wein zu verwandeln, das geschieht durch Christus vermittelt der Einsetzungsworte, sondern um demselben die Gabe der Heiligung mitzuteilen und

so durch dasselbe die Seelen zu heiligen.“¹⁾ Значить, що нема аналогії між родженням Христа Спасителя від Преч Діви і між воплоченням Христа „на дискосі“, бо тут—після Probst — не св. Дух, але сам Христос своїми словами dokonує переествлення дарів. А св. Дух додає до скінченого вже сього сакраментального акту спеціальну ласку, щоби тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа причасникам вийшли на освячення... І тут сей автор, як видно, намагається обійти правдиве значіння епikleзи, одначе безуспішно, бо епikleза, як знаємо, на се випрошує св. Духа, щоби предложені дари саме його діланням перетворилися в тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа. Значить: тим шляхом нема виходу з трудности.

Але є ще один шлях. Звернімся до євангельського тексту, заналізуємо слова ангела Гавриїла „Дух святий зійде на тебе“, а все нам проясниться — зискаємо більше, ніж у першому моменті можна би сподіватися. В св. Письмі говориться про св. Духа то в імперсональнім, то в персональнім значінню. Коли цар Давид (в 50. псалмі) просив „духа твого святаго не отими отъ мене“, то він певно не мав на думці св. Духа, як третьої божої особи, бо в Старім Завіті отсе таїнство віри ще не було відкрите. Значить, що дeneбудь у Стар. Завіті говориться про св. духа (божого), там треба (бодай *primo sensu*) розуміти св. духа імперсонально. Ангел Гавриїл і до Преч. Діви не міг говорити про св. Духа в іншому значінню, бо він говорив до неї в тій цілі, щоби вона його зрозуміла тай успокоїлась; а Преч. Діва ще нічого не знала про св. Духа, як третю божу особу. Отже висказ ангела про „святого духа“, що зійде на Преч. Діву і осінить (запліднить) її, *primo sensu* треба розуміти в імперсональному значінню.

А якжеж се значіння представляється подрібніше? Приходимо до того поняття то на підставі процесу абстракції, то на підставі деяких аналогій зі зміслового світа. Бог завсіди остає трансцендентний супроти сотвореного світа, не змішується з тим світом під оглядом свого ества (субстанції, есенції), а всежтаки божя сила сходить у сферу сотвореного світа: вона сей світ сотворила, піддержує його безнастанно, і додатково сходить в людські душі, як ласка, очищує їх, просвічує, освічує... Ось саме отсю божу силу, що виходить від Бога, вже в Старому Завіті розуміли як „божого духа“, „Господнього духа“, „святого духа“... Таких місць у Старому Завіті повно. Пр. „дух божий зносився над водами“ (Бит. 1,2); „дав Бог свого духа на них“ (Чис.

¹⁾ Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform von Dr. Ferdinand Probst, Prälat, Domherr und o. ö. Professor an der Universität Breslau. Münster i W. 1893, Str. 193.

11,29); „дух Господній на мені“ (Іса. 61,1). Первісно певно присвічували тут аналогії зі зміслового світа: як пр. роса невидимо зноситься над землею, подібно дух божий зносився над водами; як людський дух спричинює дихання і виходить з чоловіка в формі невидимої пари — „дух“ походить від „дихати“, так само spiritus від spirare¹⁾, — подібно й з Бога виходить його дух, тай ділає в світі... Словом: божий дух, понятій імперсонально, означає орган божого ділання.

Якщо отже ангел Гавриїл виразно парафразує свій висказ про св. Духа словами „сила Вишнього“ (осинить тебе), то не може бути сумніву, що сей його висказ бодай *primo sensu* треба брати в імперсональному значінню.

Одначе по dokonанім новозавітнім обявленню, що в Бозі є три особи, що третьою особою є св. Дух, виявилось, що „божий дух“, понятій імперсонально — як орган божого ділання, в засаді є тотожний зі св. Духом, понятим персонально. Доказ сього маємо вже в нікейсько-царгородським символі віри, де кажеться про св. Духа, що він „говорив через пророків“. Дамаскин вже поставив був загальну богословську засаду: „Бог усе, що зділав, зділав силою св. Духа“ (вже цитоване). А в Літургії Діонізія Барсаліба в епиклезі кажеться про св. Духа: „*qui omnia Ecclesiae sacramenta perficit adventu suo*“.²⁾

Отже з огляду на аналогію між народженням Ісуса Христа від Преч. Діви і його воплощенням „на дискосі“ в епиклезі не мусить бути відклик до персонально понятого св. Духа. Вистарчить відклик до імперсонально понятого св. Духа. А коли річ так мається, то ясно, що в епиклезі взагалі не мусить бути відклик до св. Духа; вистарчить, щоби був відклик до божої сили, до божої ласки, чи то до Бога взагалі. Але якщо є виразний відклик до св. Духа персонально, тоді в епиклезі міститься більше таїнственної правди — тому ми й назвали отсю адресу „вицвітом епиклези“.

Виходить, що в Римі не нарушили сути епиклези, коли усунули з неї відклик до св. Духа. Зрештою про се ще буде мова, коли возьмемо під розгляд римську Літургію.

Щойно тут можемо належно зрозуміти баламутство, в яке попадає Др. Руснак, коли про Літургію св. Григорія Наз. висказується, що в ній „нема епиклези св. Духа“ і що вона „являється приміром т. зв. призивання до Ісуса Христа“.

З того, що несущне в епиклезі (адреса до св. Духа, ріжні вирази...), Др. Руснак зробив суцenne, і в той спосіб

¹⁾ Примір зі св. Письма: „Все, чий дихаючий дух життя був у ніздрях його, ... погубло“ (Бит. 7,22).

²⁾ Renaudot. о. с. Т. II., pag. 449.

ніби розбиває загальний і постійний характер епikleзи, на-ходячи аж 7 ніби суцно різних типів епikleзи (Літургії без епikleзи, епikleза до Ісуса Христа і т. и.).¹⁾ В кожній зі східних Літургій епikleза звернена до Бога (Господа), а до св. Духа, хоч і розуміється його персонально, звернена вона лиш як до органу божого ділання. Чи отже епikleза так стилізована: „Ти, Господи, зішли св. Духа на предложені дари, і зроби (ти зроби) їх тілом і кровю...“, або так: „Ти, Господи, зішли свого св. Духа на предложені дари, і нехай він (св. Дух) перетворить їх в тіло і кров...“ — се має те саме богословсько-льоґічне значіння, бо св. Дух тут — бодай принципно — розуміється як орган божого ділання.

5. Якжеж подрібніше зраціоналізувати на підставі літурґічних текстів відношення епikleзи до Христових слів у процесі евхаристійного освячення? Як ту звязь — свідомо, чи хочби тільки півсвідомо — розуміли творці літурґічних канонів, коли саме так, а не инакше, уложили найважніші части в каноні, що вперед ідуть Христові слова, а потім епikleза?

Христос Господь приніс дві жертви Богу небесному: одну — кроваву — за нас, але без нас; другу — безкровну — за нас, але не без нас. Вправді обі ці жертви в сути річи ідентичні, бо безкровна жертва своїм способом представляє і повторює кроваву Христову жертву на хресті, всежтаки між ними є бодай така ріжниця, як пр. між божими особами. Се Бог Син воплотився, а не Бог Отець, хоч Бог Син і Бог Отець одно й те саме божество. Кровава жертва є в цілости Христова. А безкровна жертва є Христова і наша.

Кроваву свою жертву Христос адресував до Бога-Вітця: „Отче, в руки твої передаю духа мого!“ (Лук. 23, 46). А безкровну свою жертву адресував і безнастанно адресує в Літургії до нас: „Прийміть, їжте... ..пийте...“

Кровавою жертвою Христос щойно здобував божественні дари для нас,²⁾ а безкровною жертвою розділює ті дари між нас. (Жертви завсіди і всюди приносились Богу людьми, або щоби дякувати Богу за вже одержані дари, або щоби випрошувати від Бога нові дари.)

Коли Христос дав приказ апостолам „се робіть на мій спомин“, то тим заразом дав їм знати, що се буде їх „діло“

¹⁾ О. с. стр. 48.

²⁾ Вправді Пресв. Евхаристію установив Христос Господь перед своєю смертю на хресті, одначе се була тільки частинна часова антиципація, бо Христові муки зачались саме від Тайної Вечери. Зрештою се найвмовніше свідоцтво на те, що Христос добровільно віддав своє життя за нас, бо вже перед своєю смертю дав апостолам їсти своє тіло й пити свою кров у формі Пресв. Евхаристії.

— їх „жертвоприношення“: вони мають се робити, без них те діло не буде зроблене.

Вправді на Тайній Вечері, при самому установленню Пресв. Евхаристії, апостоли були в першій частині сього діла — себто при акті переествлення — тільки пасивні.

Переествлення на тій першій Тайній Вечері було в цілості Христовим ділом — і щодо наміру (інтенції) і щодо акції психічно-фізичної і щодо надприродної. Воно инакше тут і не могло бути, бо апостоли були ще несвідомі цілої справи.

Пресв. Евхаристія принципіально призначена не для адорації, але для споживання. Виходить се вже з тих слів, якими Христос обіцяв,⁴⁾ як і з тих, котрими установив Пресв. Евхаристію. Не каже Христос „почитайте отсей хліб і вино, як мене самого“, але „їжте... ..пийте“. Значить, що причастя є суцною частию новозавітного жертвоприношення. І ось саме в ту часть втягнув Христос апостолів вже на Тайній Вечері: роздав їм своє тіло і свою кров, щоби спожили. Тим апостоли активно виступили вже при самім установленню Пресв. Евхаристії: вони згодилися спожити Пресв. Евхаристію з тою вірою, якої Христос від них вимагав (що се не хліб, але тіло Христове...), і дійсно спожили її. А хто при якомусь ділі активно виступає, се тим самим стається його ділом — бодай частинно. (Для Христової жертви на хресті не було потрібно ані наміру, ані згоди, ані якоїнебудь співраці апостолів.)

Оскількиж більше є „нашою“ та новозавітна жертва, що її приносимо в Літургії! Сеж наша — *rag excellence* — служба Богу. Тут ціла психічно-фізична акція є наша, а тільки надприродна акція остає Христова. Наша є інтенція (і переествити і спожити предложені дари), наш хліб і вино, наші молитви, наше рецитовання слів, наша акція... Без тої акції Христос не приступить до ділання, й не буде переествлення. Значить, що ми є „*conditio sine qua pop*“ для літургічного переествлення; а що та „*conditio*“ ділає, тому ми — чито наша акція — є „*causa sine qua pop*“ для літургічного переествлення. Словом: літургічна жертва се наша жертва — наша жертва: Христос. Хоч ми й не є „*causa totalis*“ тої жертви, то всежтаки маємо таке право й обовязок уважати її за нашу, як пр. мати має

⁴⁾ „Я хліб живий, що зійшов з неба. Коли хто їсть сей хліб, житиме по віки, а хліб, що дам, се моє тіло за життя світа... Хто їсть тіло моє і пє мою кров, має життя вічне... Бо моє тіло се правдивий корм, а моя кров се правдивий напій. Хто їсть тіло моє і пє мою кров, в мені перебуває, а я в нім.“ (Йоа. 6, 51—56).

право й обов'язок уважати дитину за „свою“, хоч мати також не є „causa totalis“ дитини. І батько має право та й обов'язок ту саму дитину вважати за „свою“ — а до того ще й Бог, бо він створив душу тої дитини і взагалі створив людську природу, яку родичі передали дитині. Не тільки якусь частку дитини має мати право вважати за свою, але цілу дитину, бо мати дає життя цілї й дитині. Так само й батько і Бог, як Творець. Аналогічно і ми маємо право цілу евхаристійну жертву вважати за свою, хоч і Христос має те саме право. Ті права взаємно не суперечать собі, але саме доповнюють ся. Не менше право маємо вважати нашу літургічну жертву за „нашу“, як старозавітні люди вважали свої жертви за „свої“. Їх жертвою було ягня, теля, голуб..., а нашою жертвою є Христос. Ані ягня, ані теля, ані голуб, ані вогонь, що розкладав ті жертви Богу на славу, не є творивом чоловіка, але Бога. Аналогічно в нашій новозавітній жертві тіло і кров Ісуса Христа не є людським творивом (ділом), але божим.

Певна річ, що творці літургічних канонів ¹⁾ були свідомі того, що евхаристійне жертвоприношення є нашою жертвою Богу. В усіх Літургіях отсе переконання найшло свій вираз, так пр. у іншій Літургії св. Івана Золот. „приносимъ Ти словесную сїю и безкровную службу“. Евхаристійна жертва тут означена як „служба“, котру ми приносимо Богу, а се в слов'янських народів східного обряду так сильно приймалося, що Літургію названо „Службою Божою“ (себто: нашою службою Богови).

Старозавітний жрець мав від Бога вже готову форму своєї жертви (ягня, теля, голуба...), коли ставав до жертвоприношення, і мав тільки одну задачу: просити Бога, щоби приймив ту жертву. А ми в Новім Завіті, коли стаємо до жертвоприношення, маємо тільки природну форму нашої жертви — хліб і вино, а надприродну — властиву — її форму мусимо щойно від Бога впросити. Отся надприродна форма се разом найбільший дар для нас від Христа.

Чи тільки впросити? Як ми взагалі могли би потрапити на таку думку і як важилися би просити Бога о щось такого, якщоб Христос не був установив сеї надприродної форми новозавітного жертвоприношення і якщоб не був дав нам приказу і власти се „робити“?

Ось саме свідомість отсеї подвійности, що новозавітна жертва є і Христовим ділом і нашим, подиктувала творцям літургічних канонів саме такий уклад, який дійсно є, а не инакший.

¹⁾ В дійсности є тільки один і той самий літургічний канон, питомий усім Літургіям. Всежтаки є різні редакції того канону, і саме в тім значінню говоримо про „літургічні канони“ в числі багатьох.

Христос установив евхаристійну жертву, він — щоби образowo висловитися — раз на завсіди засадив той корч, що нам родить евхаристійні овочі. Наша жертва, що її хочемо принести, основується на історичній Христовій Тайній Вечері як на своєму корені. Ось тому в літургичнім каноні євангельські слова, що відносяться до установлення евхаристійної жертви, з а й м а ю т ь перше місце. Корінь завсіди попереджає овочі... Євангельські слова мають своє призначення не лише супроти Бога, але й супроти вірних, бо мають викликати в вірних свідомість евхаристійної жертви і віру в правдивість сеї жертви (що в деяких літургіях, як ми вже бачили — в етіопській Літургії, — виразно зазначене).

Се Христос зробив і робить — се його діло, щоби так сказати, „*motu proprio*“. А тепер приходить черга на наше діло в процесі літургичного освячення: приносимо Богу хліб і вино в їх природній формі („*твоя отъ твоихъ...*“), і просимо, щоби Бог (через св. Духа) перетворив їх в надприродну евхаристійну форму, щоб ми могли стати причасниками тіла і крові Г. Н. Ісуса Христа, і так осягнути всякі духові добра (епіклеза).¹⁾

Чи ж можна в іншій формі відноситися людям до Бога з такою ціллю? Хоч ми й маємо приказ від Христа, хоч і маємо (священники) власть сповняти Пресв. Евхаристію, хоч те сповнювання важне „*ex opere operato*“, а всежтаки — по всім правилам ніжного релігійного почування й розуміння — не годиться до Бога тут приступати в іншій формі, як тільки в формі покірливої просьби: „*и просимъ и молимъ и милися дѣемъ, низпосли Духа твоего Святаго...*“ (Івана Золот.)

У всіх інших св. Тайнах священник (згл. єпископ) заступає Христа, стягає ласку з неба не для себе, але для других (тих, що приймають св. Тайни). Тому форма прошення не мусить входити в суть тих св. Тайн. А в Літургії священник стягає ласку з неба передовсім для себе самого. Тут він не тільки заступає Христа, але разом є він тим потребуючим, благаючим чоловіком, що має замір доступити невисказаної божої ласки. Отже з того титулу, як Літургія каже, форма горячої просьби мусить входити в суть жертвоприношення.

З тої самої рації у всіх Літургіях священник, щоби його просьба (епіклеза) була гідна, просить Бога,

¹⁾ Виходить зі сказаного, що се була би разяча непослідовність, якби епіклеза находилася перед словами Спасителя, як сього хочуть ті, що Христові слова вважають за виключну форму Евхаристії. Що іншого превентивна епіклеза — вона є тільки інтенцією, котра відноситься до будучого діла; а властива епіклеза відноситься до теперішнього діла.

щоби не зважав на його гріхи; щоби очистив його гріхи і щоби зіслав на нього св. Духа... Так пр. в Літургії св. Кирила (перед епikleзою): „Populus: Secundum misericordiam tuam, Domine, et non secundum peccata nostra... Sacerdos: Neque propter peccata mea aut immunditias cordis mei deprives populum tuum adventu Spiritus tui sancti“.¹⁾ В нашій Літургії „низпосли Духа твого Святого на нас“ і тропар „Господи, иже пресвятого твого Духа“ разом зі стихами „Серце чисто...“. „Не отверзи мене...“²⁾

Щойно тепер зможемо відповісти на питання: яку функцію — на підставі літургічних текстів — сповняє епikleза в процесі літургічного освячення?

Не потребуємо шукати за відповіддю, бо дав її вже св. Іван Дамаскин. У своєму поясненні він базувався саме на літургічному тексті, зважав на те, що сама Літургія каже, а не шукав засад для розв'язки в якійсь, відорваній від Літургії, метафізиці.

Наводженням евангельських слів в літург. каноні ставимо на евхаристійний ґрунт, що його Христос сотворив раз на завсіди, відкриваємо із землі виноградний корч, що його Христос засадив раз на завсіди. Сей корч має в собі цілу форму і всі соки для зродження плоду — винограду. Але щоби се сталося, потрібно з одної сторони нашої співпраці: принесення дарів і прошення, щоби їх Бог — нам на освячення (через св. Причастя) — переествив; а з другої сторони потрібно нового акту Божої творчої сили (отже сили св. Духа). Все те діється в тій літургічній частині, яка слідує сейчас по Христових словах, а кінчається епikleзою.

І власно підчас епikleзи цілий акт жертвоприношення вже настільки зрілий, що плід „виходить“ з винородного корча — так, що ми вже можемо його споживати. Се тільки образове пояснення. Алеж годі подати точне метафізичне пояснення, бо процес переествлення — се „таїнство“ віри.

Очевидно: таке образове пояснення можна підтягати до якогось максимум і мінімум. Максимум було би те образове пояснення, яке ми, слідуючи за Дамаскином, подали, де епikleза остаточно спричинює утворення грозня на винородному корчі. А слідує образове пояснення могло би служити як мінімум: Дитина в лоні матери вже вповні розвинена. Але якщо щасливо не вийде на світ, себто: якщо не народиться, то ніщо з неї не буде. Можна би поняти, що функція епikleзи в літургічному процесі переествлення є ана-

¹⁾ Renaudotius o. c. T. I. pag. 46—47.

²⁾ Ясно з того, що нема рації викидати сей тропар і повертати до первісного вигляду епikleзи в наших Літургіях.

льоґічна до акту народження дитини; а функція Христових слів анальоґічна до уформовання дитини в лоні матери. Тут епikleза тільки відчиняла би нам дорогу, або браму, щоб ми могли досягнути до тіла і крові Г. Н. Ісуса Христа. Не можна заперечити, що також отся думка є розумна.¹⁾ Для звірят, хочби вони й спожили Пресв. Евхаристію, тіло і кров Ісуса Христа були би замкнені — себто без усякої користі. В звірячому організмі Пресв. Евхаристія ділала би не як тіло і кров Ісуса Христа, тільки як хліб і вино.

Треба щирю правду признати, що літурґічні тексти освідчаються за першим — тим максимальним поясненням, яке подав Дамаскин, бо в епikleзі проситься о перетворення хліба й вина в тіло і кров Ісуса Христа, а не о приступ до них.²⁾ До всіх рацій і свідоцтв, що ми їх в тій справі навели, додамо ще свідоцтво німецького католицького церковного лексикону: „Dass diese Epiklese zunächst und in erster Linie eine Bitte um Konsekration ist, dürfte ebenso sehr ausser Zweifel stehen“.³⁾

Отже виходить, що після пляну будови Літурґії в процесі переествлення є суцні і Христові слова і епikleза. Христові слова вимовляє священник, як заступник Христа; а епikleзу в імені Церкви, оскільки вона складається з вірних, що благають Бога о ласки.⁴⁾ Треба просто дивуватися, що творці літурґічного канону так субтально, точно й повно відчули і зрозуміли акт евхаристійного переествлення. Бере мене спокуса припускати, що один з перших і найбільше впливових тих творців мусів бути Ап. Павло, той божий і людський ґеній, якого інтуїції, що відносяться до психольогії і льогіки Христової віри, становлять і становитимуть невичерпані керниці для розвою теольогії по віки вічні.

І тут повторюємо, що Літурґія отсю справу рішає фактично, а не абсолютно. А схолястична теорія про форму Евхаристії розуміє справу абсолютно.

¹⁾ Цікаво, що на сю думку не попав ні один латинник, хоч вона для їх становища була би дуже придатна.

²⁾ О се — своїм способом — проситься в Літурґії Василя Вел. (вже по освяченню дарів) „и да не моихъ ради грѣховъ въ збраниши благодати Святаго твоего Духа отъ подлежащихъ даровъ“.

³⁾ Wetzler und Welte's Kirchenlexikon, II. Auflage, IV. Band, Freiburg in Br. 1886. Стр. 696.

⁴⁾ Отже се противне духови Літурґії, коли в нас від часу замостського Собору завівся звичай, що вірні встають саме перед епikleзою. Повинні клячати аж до „Достойно естъ“. Клячання є виразом нашої недостойности і покірливости, а епikleза є саме найвищим льогічним виразом сього в Літурґії. Наш звичай введений в тій цілі, щоби уняти ріжнилися від православних. Ба, але задля сеї рації не годиться нам ломити зміслу самої Літурґії. Sunt certi denique fines!

Розгляд сього абсолютного становища відкладаємо аж на кінець нашої студії. Одначе не можемо поминути, щоби еже тут не відповісти на одну трудність, до якої доводить схолястичне абсолютне сформування квестії про літургічне переєствлення. Згаданий „Kirchenlexikon“ кінчає свій реферат про епikleзу ось якою квестією: „Dass die Epiklese zunächst und in erster Linie eine Bitte um Konsekration ist, dürfte ebenso sehr ausser Zweifel stehen. Weshalb stellt aber die Kirche in so verschiedenen Liturgien eine solche Bitte um Konsekration, nachdem diese letztere bereits vollzogen ist? was war und was ist hierbei ihre leitende Absicht? Eine sichere Antwort könnte auch hier wieder nur auf Grund einer dem Texte zur Erläuterung dienenden, geschichtlich festen Tradition erteilt werden.“¹⁾

Якщо абстрагувати від схолястичного сформування квестії, яке а рїгїі приймає засаду про моментальне освячення та про сакраментальну, з кількох слів зложену, формулу, і якщо поставити квестію так, як ми її поставили на самому вступі: „котрими літургічними словами предложені дари — хліб і вино — освячуються до того ступня, що вже перестають бути звичайним хлібом і вином, а стають тілом і кровю Г. Н. Ісуса Христа — так, що їх вже можемо споживати?“ — коли так сформулувати квестію, то піднесена трудність цілковито уступає, а „провідний згляд“ (leitende Absicht) Церкви, як ми бачили, дається прекрасно зясувати, і взагалі все остає просто в ідеальній згоді.

Стають для нас зрозумілими вискази св. Отців — без усяких натягнень. „В заступстві стоїть священник, що виголошує ті слова. Але сила і ласка є божі. Се тіло мое — каже. Се слово переображує дари“ (св. Іван Золот.). Так! Священик, заступаючи Христа, виголошує Христові слова, і ті слова переображують дари: вони дають жертві спеціальну (надприродну) природу, як кождий корінь дає спеціальну природу своїм овочам (корінь вишні родить вишні, корінь груші родить грушки...); вони після вимог тої природи („форми“ в Аристотеля) пускають в рух цілу акцію евхаристійного Христового родження. „Бо як слова, що їх Бог сказав, є ті самі, котрі нині священник говорить, так і жертва є та сама“ (св. Іван Золот.). З тожсамости Христових слів Іван Золот. заключає про тожсамість — значить: про одноприродність — нашої жертви з Христовою жертвою. Але деж тут заключення про доконаність нашої жертви по вимовленню Христових слів? про моментальність освячення? про консекраційну коротку формулу? Немає в Івана Золот. такого заключення. „Стоїть священник, що стягає не вогонь,

¹⁾ Ibid.

але св. Духа, він довго молиться... щоби ласка впала на жертву." (св. Іван Золот.).

Як бачимо, Дамаскин знаменито поняв св. Отців, що його попередили. Христові слова і епikleза в акті евхаристійного освячення взаїмно доповнюються. І як треба, то можна казати, що Христові слова освячують літургічні дари; а як треба, то можна казати, що літургічні дари освячуються епikleзою. Се так, як пр. коли кажемо, що Бог є тим, котрий дав життя чоловікови; і коли кажемо, що родичі дають життя чоловікови. Коли ходить про доконаність літургічної жертви, то св. Отці найвиразнійше кажуть: „по скінченню епikleзи хліб стається тілом Христовим, а вино кровю Христовою“ (св. Кирило Єрус.).

Чи можливі є ще яснійші слова? Факт остає фактом. Якщо хто з теологів не признає, що після будови й льогіки Літургії освячення кінчається щойно епikleзою, то епikleза стає для нього незрозуміла й не вигідна. В своїому раціоналізованню літургічних текстів він приневолений *ὁὐ ἴπτω λόγον κρείττω ποιῆν* — себто: видвигати слабші рації проти сильніших. А людське життя таке, що завжди найдуться такі слабші рації contra, як пр. колиб хто хотів доказувати, що чоловік є з природи безмовне ество, і покликувався би на такі рації: що чоловік родиться безмовним, що є багато людей німих, і саме тих треба брати за рішайучий критерій... Зі зрозумілих виїмків правило, а з правила загалний виїмок — вправді можна робити, алеж се не є дорога до правди. А так поступають ті теологи, котрі а) всякими манівцями обходять властивий змісл епikleзи; б) котрі вдоволяються всякими марними позорами, що ніби промовляють проти апостольського походження епikleзи;¹⁾ в) котрі за всяку ціну хочуть знайти первісну епikleзу перед Христовими словами в Літургії (себто: властиву епikleзу хочуть звести на превентивну), і вірять, хочби тільки одному, фрагментови саме на тому місці, де він нічого не каже,²⁾ а не

¹⁾ Найкрасше порадив собі ks. Lisowski: „Epikleza w dzisiejszem pojęciu, t. j. modlitwa, umieszczona po słowach ustanowienia, najprawdopodobniej nie istniała w epoce przednicejskiej“. Słowa ustanowienia o. c. str. 113. А в II. ст. св. Іриней, як ми бачили, говорить про епikleзу в Літургії в тім самім значінню, в яким і ми нині говоримо про неї.

²⁾ Ось як тріюмфує ks. Lisowski з приводу відкриття фрагменту „Der Balyzeh“: „Niezmiernej (!) wagi dla naszego przedmiotu jest ten fakt historyczny, że epikleza z prośbą o konsekrację w najdawniejszej znanej nam liturgji stoi przed słowami ustanowienia. Tem samem odpada argument teologów schyzmatycznych, że epikleza w liturgiach wschodnich zawsze znajdowała się dopiero po słowach Chrystusowych, czego do 1907. r. nie można było zaprzeczyć“. (Ibid. str. 108.) А цей фрагмент, як знаємо, має всі позначки властивої епikleзи, хоч сама епikleза в цілости не дається відчитати.

дають віри цілій плеаді повних літургічних текстів з усіх сторін світа; г) котрі не хочуть бачити епikleзи в Літургії, в якій вона дійсно міститься; д) ті, для котрих епikleза аж така невідгідна, що хотіли би її усунути з Літургії, як н. пр. Rauschen, котрий каже: „darum kann eine richtige Lösung der Epiklesenfrage nur darin bestehen, dass die Epiklese, wenigstens in ihrer hergebrachten Gestalt, gestrichen wird.“¹⁾.

В сторону тих всіх теологів мусимо сказати:

Епikleза нето, що нестрашна, але пре-чудна, — тільки дозвольте Літургію зраціоналізувати самою Літургією, а не засліплюйте себе непевними метафізичними засадами а priori.

6. Як на підставі літургічних текстів мається справа з Христовими словами „се є тіло мое — се є кров моя“, що їх західна школа вважає за „повну і виключну форму“ Пресв. Евхаристії?

На Тайній Вечері Христос сказав до апостолів: „Робіть се на мій спомин“ (Лук. 22, 20). Якби був Христос сказав: „сі слова, які я вимовив, і ви вимовляйте при евхаристійному служенню, бо тільки вони мають освячуючу силу“, то — розуміється — всі Літургії по всі часи якнайскрупультніше наводили би саме ті слова, і певно вже від апостольських часів (очевидно спершу на підставі устного передання) виріжнено би ті слова бодай так, як се є в наших католицьких службениках, де Христові слова „се є тіло мое — се є кров моя“ правильно випечатані товстїйшим друком, а перед ними подана рубрика, що Христові слова становлять „форму освячення“.

Христос сього не сказав — але чи взагалі міг був дати такий приказ? Якщо йде про божу всемогучість, то на поставлене питання, очевидно, треба дати стверджуючу відповідь. Але з огляду на змісл цілої Христової науки треба дати заперечуючу відповідь. Требаж піднести, що Христос установив сім св. Тайн, і якби був уложив незмінну формулу для Пресв. Евхаристії, то так само повинен був би уложити аналогічні формули для всіх інших Тайн. А тоді віра в букву чито в слово займала би визначне місце в християнській релігії. Така віра, що є тільки я л о в и м ф о р м а л і з м о м, була питома фарисеям, алеж ціла Христова наука зверталась проти сього формалізму фарисеїв. Не на вітер говорив і не свою думку висказував ап. Павло, коли писав, що Бог зробив нас „слугами Нового Завіта, не букви, а духа; бо буква вбиває, а дух оживляє... А де дух Господній, там свобода“ (II. Кор. 3, 6—18). Се змісл цілої Христової науки.

¹⁾ О. с. *ibid.*

І тому Христос тільки загально сформулював свій приказ: „се робить“. „Се“ — значить: те діло з тим змістом. (Аналогічно поступив Христос і щодо інших св. Тайн.)

Вже між евангелистами нема повної слівної згоди, коли віддають те, що Христос сказав при установленню Евхаристії, а є тільки згода сенсу. Так у Матейя (26, 26—28) читаємо:

„взяв Ісус хліб і поблагословив і переломив і дав своїм ученикам і сказав: Прийміть і їжте, се є тіло моє. І взяв чашу, віддав хвалу і подав їм, кажучи: Пийте від неї всі, бо се є кров моя Нового Завіта, що за многих проливається на відпущення гріхів“.

В Марка (14, 22—25):

„взяв Ісус хліб і, поблагословивши, переломив і дав їм і сказав: Прийміть, се є тіло моє. І взявши чашу та хвалу віддавши, дав їм і пили з неї всі. І сказав їм: Се є кров моя Нового Завіта, що за многих проливається“.

В Луки (22, 17—20):

„І взяв чашу, віддав хвалу і сказав: Возьміть її і розділіть між себе... І взяв хліб, віддав хвалу і переломив і дав їм, кажучи: Се є моє тіло, що за вас дається. Робіть се на мій спомин. Так само і чашу по вечері, кажучи: се є чаша, Новий Завіт у крові моїй, що за вас проливається“.

Євангелист Іван не описав сеї події, зате находимо її опис в ап. Павла (I Кор. 11, 23—25): „Господь Ісус тої ночі, котрої був виданий, взяв хліб і віддавши хвалу, переломив і сказав: Се є тіло моє, що за вас (є ломане), се чинить на мою памятку. Так само чашу по вечері, кажучи: Ся чаша се Новий Завіт в моїй крові, се чинить, скільки разів питимете на мою памятку“.

Як бачимо, Матей і Марко опускають слова „що за вас дається“ (тіло); Павло опускає слова „що за многих проливається“ (кров); Лука каже „що за вас“... (кров); тільки Матей наводить „їжте“ і „на відпущення гріхів“, а також заходить різниця між словами „се є кров моя Нового Завіта“ і „се є чаша — Новий Завіт у моїй крові“.

Зрозуміла річ, що творці літургічних текстів старалися вірно віддати євангельські слова, всежтаки розуміли новозавітну „свободу“, й дещо додали, а дещо опустили з євангельських слів — в тій цілі, щоби євангельський сенс повніше віддати. В наших Літургіях зібрані вирази з поодиноких євангелистів і уложені в ідеальну цілість, котра віддає все, що наводить євангеліє, але нічого більше.

А є Літургії, в котрих стрічаються куди більші зміни. Так пр. в Літургії св. Климентія, папи римського: „Nis est sanguis meus, qui confirmat testamentum mortis et a e, qui pro vobis effunditur et pro multis datur et divi-

ditur ad propitiationem delictorum, remissionem peccatorum et vitam aeternam¹⁾ В Літургії Евстатія, антіох. патріярха: „Hoc est corpus meum, quod vos et omnes suscipientes illud fideles praeparat ad vitam aeternam²⁾ (Анальоґічно щодо крови.)

В Літургії св. Марути: „Accipite, manducate, credite et certi estote, atque ita praedicate et docete: quod corpus meum hoc est, quod pro salute mundi fraggitur, et illis, qui comedunt illud et credunt in me, dat expiationem peccatorum et vitam aeternam³⁾ (Анальоґічно щодо крови.) Подібно в Літургії св. Петра⁴⁾ і Якова Барадата.⁵⁾ Але є й такі Літургії, в котрих нема Христових слів „се є тіло мое“ — „се є кров моя“, а знаходиться в них тільки льогічний еквівалент тих слів. Всі вони⁶⁾ були в уживанню Сирійців-Якобітів. Так у Літургії Томи гераклійського: „Accipit panem et vinum, benedixit, sanctificavit, fregit, et deditque Apostolis suis dicens: accipite, utimini, et ita facite. Et cum hoc accepertis, credite et certi estote, quod corpus meum editis et sanguinem bibitis in memoriam mortis meae facientes, donec veniam⁷⁾ Очевидно, що слова „certi estote, quod corpus meum editis...“ супонують змисл слів „се є тіло мое“, бо як можна їсти тіло, якщоб воно не було тілом?

В Літургії Матея Пастиря цілком нема Христових слів щодо крови: „Similiter et calicem vitae... deditque etiam illum mysterio suo initiatis, commendavitque illis, ut ex eo omnes communicarent quodque in eo salus bibentibus illum esset declaravit, cum euterentur in conscientia pura ad expiationem delictorum, remissionem peccatorum et vitam aeternam⁸⁾

В Літургії Діонизія Барсаліба: „Qui cum ad passionem salutarem paratus esset, panem quem accepit, et benedixit, et sanctificavit, et fregit, et corpus suum sanctum vocavit eum in vitam aeternam illis, qui illud acciperent.. Et calicem, quem miscuerat vino et aqua, benedixit, et sanguinem suum pretiosum perfecit illis, qui illud accipiunt in vitam aeternam⁹⁾

1) Renaudotius, o. c. T. II, pag. 189.

2) Ibid. pag. 235.

3) Ibid. pag. 263.

4) Ibid. pag. 147.

5) Ibid. pag. 334.

6) Я тут маю на приміті тільки збірку Renaudot-a.

7) Ibid. pag. 384.

8) Ibid. pag. 348.

9) Ibid. pag. 449.

Renaudot у своїх поясненнях¹⁾ згадує, що деякі сирійські кодекси Літургій ап. Петра і Ксиса папи римського також не мають Христових слів „се є тіло мое“, „се є кров моя“. В першій відповідне місце так представляється: „...et dixit: accipite, manducate in remissionem peccatorum et vitam aeternam. Amen. Similiter calicem ... et dixit eis: Accipite, bibite ex eo vos omnes ad veniam delictorum et vitam aeternam. Amen“. В другій: „Cum vero passioni proximus esset, in pane, qui ab ipso benedictus, sanctificatus, fractus et divisus Apostolis sanctis fuit, corpus suum vivificum dedit nobis ad vitam aeternam. Amen. Similiter et in calice, qui ab eo signatus, benedictus et datus Apostolis sanctis fuit, sanguinem suum propitiatorium dedit nobis ad vitam aeternam. Amen“.

Для теорії, що Христові слова „се є тіло мое — се є кров моя“ є повною і виключною формою Пресв. Евхаристії, тут стоїть така альтернатива: або видати обоснований, а до того церковною властю потверджений осуд, що всі Літургії, в котрих не виголошувано слів „се є тіло мое — се є кров моя“, були неважні; або виказати, що отсі літургічні кодекси, в котрих нема слів „се є тіло мое—се є кров моя“, є тільки хибно переписані, а після їх взору Літургії в старій католицькій Церкві ніколи не відправлялися. Але як одна, так друга часть сеї альтернативи доводить до просто непоборних трудностей.

Renaudot радить собі так, що пристає на другу часть наведеної альтернативи — сі кодекси поповані переписувачами: „Itaque non temere, sed maximis rationum momentis affirmare non dubitamus, tres illas Liturgias corruptas esse non tam certo consilio, quam librorum culpa, cujus conjecturae rationes multae sunt, haud equidem contemnendae.“²⁾ (Renaudot на цьому місці згадує тільки про три такі Літургії—ап. Петра, Ксиса папи і Діонизія Барсаліба; алеж опісля наводить ще дві такі Літургії: Томи гераклійського і Матея Пастиря; отже всіх таких Літургій є пять у його збірці.)

До того покликується на засаду „maximo testium inter se consentientium numero, fidem potiore, quam duobus aut tribus adhibendam, juris certa regula est“.

І продовжає: „Omnes porro Graecae Liturgiae, non minus quam latinae; Coptitarum sex, Aethiopum duodecim, Nestorianorum tres, Syrorum plusquam triginta, verba Christi integra representant: ex illis igitur, non ex tribus singularibus, quam usus rarissimus est, vera lectio peti debet.“³⁾

¹⁾ Ibid. pag. 82—83.

²⁾ Ibid. pag. 83.

³⁾ Ibid.



Якби глибше не призадуматись над справою, то можна би вдоволитись тим, що Renaudot каже, й піти даліше. Але — спробуймо призадуматись над справою. Похибка переписувачів? а) Не забуваймо, що се літургічні кодекси, з котрих правилися Служби Божі. Вправді переписувач міг помилитися, і хибно переписати навіть таке важне місце в Літургії, як Христові слова, але абсолютно не міг такий попсований кодекс бути в літургічному уживанню, бо його певно справили би ¹⁾. б) Переписувач міг помилитися пр. при словах, що відносяться до хліба, але щоби зовсім аналлогічно помилився також при словах, що відносяться до вина (крови), се неправдоподібне. в) Не ходять тут тільки про один кодекс і не тільки про один тип Літургії, але про різні кодекси, з різних місць, які представляють п'ять різних типів Літургії. г) Чи не дивне, щоби в тих кодексах були толеровані такі разячі „похибки“ саме на найважливішому місці в Літургії, а в цілій збірці Renaudot — а нема ніодної Літургії, де текст епіклези був би подібно попсований? Які чим се пояснити? Самим недоглядом переписувачів певно що ні. Ось саме тому ми вгорі й сказали, що епіклеза сильніше зрослася з текстами Літургії, аніж Христові слова „се є тіло мое — се є кров моя“. д) Похибки переписувачів правильно вносять в текст якесь логічне змішання попереднього тексту зі слідуєчим. А в тих п'ятох кодексах не лише що не слідно такої похибки (*lapsus calami*), але видно повну логічну звязність і заокругленість: кодекс своїми словами переповідає те, що Христос сказав.

Вправді в текст Літургії ап. Петра, щоб його доповнити, можна би всунути Христові слова: „accipite, manducate“ — тут можна би вставити далші Христові слова: „се є тіло мое, що за многих дається“ — „in remissionem peccatorum et vitam aeternam. Amen“. Але інші чотири кодекси мають такі тексти, що їх годі було би подібним способом доповнити, бо ані їх граматична форма, ані логічне викінчення сього не знесли би. Значить, що тут нема ніякої похибки в переписуванні, але кодекси саме так стилізовані на тому місці. е) Ніпричому тут був би відклик на „disciplina arcani“, бо се кодекси з пізніших віків, коли „disciplina arcani“ вже не обов'язувала, тай зі самого тексту ясно, що кодекси не придержуються її. Вже саме спи-

¹⁾ Renaudot згадує, що знайшов два такі справлені кодекси, де Христові слова дописані після євангельського тексту. Але якби тут дійсно йшло про похибку переписувачів, то рішучо в сі кодекси повинні би бути справлені. Справки, які знайшов Renaudot, певно походять з пізнішого часу, і не можуть бути доказом на се, що після несправлених кодексів не відправлялася Літургія може й цілі сотки літ.

сання літургічного кодексу ломить „дисципліну агсані“, а коли в каноні кажеться: „panem... †benedixit, †sanctificavit, †fregit et corpus suum vocavit“ (в Літургії Діонизія Барсаліба), так се виявлення цілої тої тайни, яку „disciplina агсані“ зборонювала виявляти. Не менше виявлення, як колиб були написані Христові слова: „се є тіло мое...“ ж) Також ніпричому тут відклик до герменевтичної засади, на яку вказує Renaudot. Такий відклик був би ратующий тільки тоді, якби кодекси, про котрі мова, були нечиткі на квестіонованих місцях, або без логічної звязлості. Алеж вони вповні читкі і логічно заокруглені — так, що тільки самі про себе можуть свідчити.

Тисячі білих людей не є доказом на се, що Негри не можуть існувати, бо Негри в дійсности існують, і самі про себе свідчать...

з) Можна би шукати виходу з трудности тим шляхом, що Якобіти нарочно попусвали свої Літургії; одначе се не є стійне, бо в їх уживанню є також такі Літургії, котрі мають цілі Христові слова, наведені в директній формі. Зрештою Renaudot свідчить: „Nempe quia Jacobitae, cum ab Ecclesia secesserunt, sacramenta ritusque sacros Ecclesiae Catholicae proprios servaverunt, gnari traditionis Apostolicae, a qua satis commendabantur: illorum vero formam, antiquitus traditam, pervertere et abolere, sacrilegio proximum visum illis fuisset“. 1)

и) Отсі типи Літургії були в уживанню не в якійсь країні, що далеко від християнського світа, але в Сирії, де християнство вперше зачало цвисти: де вдержалася найстарша, ерусалимська, Літургія (ап. Якова); де зібрано найбільше літургічних кодексів (Renaudot згадує більше як 30).

Чи отже сирійські кодекси, про які мова, не мають усіх знамен за собою, щоби їх уважати за свідоцтво: що в давній католицькій Церкві відправлялися також Літургії того типу, який представляють отсі кодекси? Якщо пригадаємо собі, що в перших трьох християнських віках Літургії не були списані, що відправлялися на память, що було багато неписьменних священиків, які й св. Письмо знали тільки з устного передання, що новозавітних св. книг не було в кожній громаді (парохії) — якщо те все прикличемо собі в память, то чи зважимося твердити: а) що всі священослужителі в цілій християнській старовині мусіли бути свідомі того, що Христові слова „се є тіло мое — се є кров моя“, під загрозою неважності Літургії, мають бути на Літургії висказані в тій самій граматичній формі, як вони наведені в євангелію? що форма висказання сих слів має рішати про цілу містерію Пресв. Евхаристії? що не досить віддати змісл Христових слів в індириктній формі, — хоч

1) Ibid. pag. I. (Dissertatio).

і написано в св. Письмі, що Бог зробив нас служителями не букви, але духа; хоч Христос Господь сказав: „що звяжете на землі, буде звязане на небі“; хоч не було ніякої такої догми в Церкві, котра зобов'язувала би їх до виголошування Христових слів в директній формі; хоч ще й донині ведеться в Церкві спір про те: чи слова „се є тіло мое — се є кров моя“ дійсно є повною й виключною формою Пресв. Евхаристії, чи ні? б) Чи зважимося твердити: що всі Літургії, котрі відправлялись на взір сирійських — ніби „попсованих“ — кодексів, були неважні?

Зрештою таке твердження було би нерішаюче, доки не проголосила би його церковна власть, бо се до неї, а не до теоретиків, належить видавати мериторичний суд в таких квестіях. А того мабуть ніколи не дочекаємося — власно з піднесених рацій.

На всякий спосіб тут найшлося широке поле, що лежить поза плотом західної теорії про форму Евхаристії. Отся теорія завузька — вона не може обняти того поля. Зате виклад Дамаскина обіймає й те поле з евхаристійного життя Христової Церкви. Дамаскин не акцентує форми Христових слів, тільки евхаристійне діло Христове і його сенс. Чи скажеться в Літургії „hoc est corpus meum“ чи „et vocavit panem corpus suum“ — се те саме діло й той самий сенс: Христос хліб замінив у своє тіло. Тим священослужитель стає на евхаристійний ґрунт, відгортає евхаристійний корч і т.д., як се ми зясували.

Одначе вповні можна усунути трудність, що про неї мова, шойно покликком на епikleзу. Треба завважати, що епikleза має той самий логічний змісл, що й Христові слова: „се є тіло мое — се є кров моя“. Проситься в епikleзі, щоби Бог (через св. Духа) „сей хліб“ (евангельське „се“) перетворив „в тіло Христове“ (евангельське „тіло мое“), а „се вино“ в „кров Христову“. Отже хоч деякі старинні Літургії не містили Христових слів „се є тіло мое—се є кров моя“ в їх історичному звязку, то всежтаки вони не обходили їх цілком, бо наводили їх в епikleзі — вправді не в тій граматичній формі, в якій їх Христос висказав, одначе точно в тім самім логічнім значінню. А тим у кожній Літургії, без усякого виімку, повторюється те саме, що Христос Господь зробив на Тайній Вечері і що апостолам приказав робити: те саме діло з тім самім логічним сенсом—перетворення хліба й вина в тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа.

Але — щоби все так складно вийшло, треба епikleзу зачислити до сущної частини освячення — треба їй признати те значіння, яке їй Літургія дає.

Для схолястичної теорії про форму Евхаристії невідгдний є навіть такий тип Літургії, який представляють Літургії св. Апостола Петра, св. Марути, Якова Барадата, де Христові слова приходять у сполуці зі словами священника „*credite et certum habete, quod hoc est corpus meum*“. Про сей тип ks. Lisowski каже: „*chociaż forma konsekracji jest bardzo zmieniona, jednak prawdopodobnie jest ważna*“.¹⁾ Отже не „певно“, тільки „правдоподібно“. Невелика потіха була би для тих християн, старих католиків, що літургізували після сього типу, якби воскресли й довідалися, що вони приносили Богу тільки правдоподібно важні жертви... Чи ж можна в таких загальних, а таких есенціональних річах вдоволитися правдоподібністю? Схолястична теорія домагається директної форми Христових слів як „*conditio sine qua non*“, бо така внутрішня логіка поняття „сакраментальної формули“: се мають бути слова—так само висказані, як їх Христос висказав, бо тільки в тій формі вони є „божеськими словами“, які мають переествлюючу силу.

Але чи се дійсно можливе, щоби саме граматична форма була рішаюча для божої сили? Оконечну відповідь на се питання відкладаємо на сам кінець розвідки.

* * *

Західні автори звичайно не роблять собі поважнійшої трудности з тих сирійських типів Літургії, котрі не містять Христових слів у директній формі. Вони до річи підходять уже з готовими метафізичними засадами, які їм переказала їхня (західна) шкільна історія, хоч творці тих метафізичних асад—старі схоластики—не мали ані поняття про історію літургічних текстів і їх численних варіантів.

А прецінь насамперед треба би переглянути історію евхаристійного християнського життя, усталити факти, й дати собі раду з ними, і щойно так підходити до метафізики. Ks. Dr. Lisowski²⁾ згадує тільки три такі Літургії (ті, що їх по імені наводить Renaudot), але не вглиблюється в саму річ, вдоволяючися поясненням Renaudot-а. „*W każdym razie*“, каже ks. Lisowski, „*nie należy tych braków tłumaczyć w duchu niektórych teologów, iżby odprawiano mszę bez słów Chrystusowych*“. Ба, але тут ходить про історичні факти, і годі вдоволитися таким загальним „*ceterum censeo*“, котре факти лише є неперевіреними, а впливає тільки з метафізичної орієнтації а пріогі.

Др. Руснак згадує тільки про одну таку Літургію, якої, як він каже, „особенностью является то, что в ней нѣтъ словъ Спасителя, установившаго тайную вечерю“.³⁾ Але й не-

¹⁾ Słowa ustanowienia str. 214.

²⁾ Ibid. str. 213—215.

³⁾ О. с. str. 36—37.

відповідну Літургію собі вибрав і тільки побіжно справився з нею. Се несторіянська Літургія св. Адея і Марія (Renaudot називає її *Beatorum Apostolorum composita a s. Adaeo et s. Mari*). З її тексту годі певно заключити: чи вона не має Христових слів задля свого типу, чи тільки з вини переписувача. Renaudot і тут заступає свій загальний погляд: „In codice Eliae, quem secuti sumus, defectus est, cum tota verborum Christi recitatio praetermittatur descriptoris culpa“¹⁾.

На всякий спосіб певна річ, що ці слова не є опущені з причини „disciplina arcani“, як се Руссак думає, бо й тут мають місце ті самі рації, що ми їх вже вгорі навели. Ось слова, які в тій Літургії евентуально мали би заступати Христові слова: „*Servi tui humiles, imbeciles et infirmi, qui congregati sumus in nomine tuo, nuncque stamus coram te et accepimus cum jubilo formam quae a te est, laudantes, glorificantes et exaltantes, commemoramus et celebramus mysterium hoc magnum et tremendum, sanctum et divinum passionis, mortis, sepulturae et resurrectionis Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi*“ (зараз слідує епikleза). Можливо, що по тих словах мав би приходити євангельський текст, як він приходив у других двох несторіянських Літургіях (Теодора Інтерпрета і самого Несторія).

Але годі не доглянути, що наведені слова своїм способом переповідають євангельський текст, а до того вже згадують муку, смерть і воскресення Спасителя, що правильно в Літургіях слідує по наведенню Христових слів. Значить: їх льогічне заокруглення не є таке, котре конечно домагалось би євангельського доповнення, ба навіть більше промовляє за виключенням євангельських слів. На всякий спосіб епikleза також у тій Літургії знаходиться на своєму питомому місці—по згадці Христової смерті й воскресення.

Др. Руссак каже: „В настоящее время употребляется (отся Літургія) греко-католическими халдеями и малабарцами“²⁾, і на тому кінчить. А се незбязк може змити читача, що ніби катол. Церква дозволяє таку Літургію без Христових слів відправляти, чим західна теорія про форму Евхаристії, очевидно, була би *ipso facto* повалена.

Зате Renaudot більше вміє сказати про се. Він раз-ураз нарікає, що „editores Romani“ позмінiali оригінальні тексти східних Літургій, особливо на тих місцях, де знаходяться Христові слова і епikleза: „*Omnes etiam Liturgias Romani editores duobus praesertim locis reformaverunt: in forma verborum Christi et in invocatione Spiritus sancti*“³⁾.

¹⁾ Ibid. pag. 587.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. pag. VIII. (Dissertatio).

„Observandum porro est in Missali Chaldaico, Romae edito, formam verborum illorum penitus immutatam eo consilio, ut Latinae responderet“.¹⁾ „At in aliis prope omnibus Liturgicis officiis, quae Romae edita sunt, maxime in versionibus, nova prorsus et ab autorum mente lectio substituta est“.²⁾ Щоби дати образ, як виглядають ті зміни, продовжує Renaudot: „Commissum id maxime in Missali edito ad usum Maronitarum, qui ex multis Jacobiticis Liturgiis conflatus est. In eo enim omnes Invocationis formae in hanc sententiam commutatae deprehenduntur: *Et hunc panem, corpus videlicet Christi, faciat nobis prodesse sumentibus ad remissionem peccatorum et vitam aeternam. Et hunc calicem, sanguinem pretiosum Christi, faciat nobis prodesse etc.* In Codicibus vero manuscriptis illarum, omnium Liturgiarum et aliarum, quos habuimus, nihil simile legitur, sed simplex, eique quam exposuimus sententia: *ut adveniens Spiritus sanctus efficiat panem quidem corpus Christi, calicem ejus sanguinem etc.*“.

Подібно зреформовано в римським (латинським) виданню епikleзу в етіопській Літургії³⁾. А малябарську Літургію стрінула та сама доля в руках латинських реформаторів. „Lusitani censores multa incaute damnaverunt“, нарікає Renaudot: змінили форму Христових слів і усунули епikleзу.⁴⁾ І щойно так справлена отся Літургія уживається Халдеями й Малябарцями східно-католицької віри.⁵⁾ Під адресою тих римських видавців і цензорів Renaudot написав болючі, але остерігаючі слова: „O praeclaram emendatricem veteris Theologiae, Philosophiam, quae si sola audiatur, inconsulta traditione, vix quidquam erit in antiqua disciplina, quod erroris suscipione careat; oratio vix ulla, quae non scateat haeresibus“⁶⁾. І знов кажемо — золоті слова! Диференціяція між тим, що латинське, й тим, що загально католицьке, по східному роздорі дуже поволі й тільки з трудом розвивалась. Цензори, на котрих Renaudot нарікає, латинство ідентифікували з католицтвом, і тому мали таку вузьку міру для того, що загально католицьке.

З признанням треба піднести, що нині вже не ті часи, і в Римі видаються вповні поправні східні Літургії. Атмосфера прочистилась і очищується, а для того—один з перших — немало заслужився саме Renaudot.

¹⁾ Ibid. pag. 80.

²⁾ Ibid. T. I. pag. 222.

³⁾ Ibid. pag. 509.

⁴⁾ Ibid. T. II, pag. 565—567.

⁵⁾ Малябарці (індійські Несторіяни) приступили до унії з католицькою на синоді в Діямпер 1599. р. Lusitania se Португалія.

⁶⁾ Ibid.

Західні Літургії й епikleза

Нині в цілій західній Церкві є лиш один обряд — римський. Тільки в Медіоляні (т.зв. амброзіянський обряд) і в Толедо (т.зв. мозарабський обряд) остали, дуже обмежені й зроманізовані, рештки тих обрядів, що колись були без порівняння більше розповсюднені на Заході, аніж римський обряд.

Головними центрами, в котрих витворилися основні типи Літургії, були три первісні натріярші резиденції: Антіохія, Александрія і Рим.¹⁾ (Царгород переймив свою Літургію від Антіохії.)

Для нас важна ось яка квестія: Чи Рим зараз з початку витворив якусь свою питому Літургію, в котрій евентуально — могло би не бути епikleзи? На жаль, про римський обряд з перших трьох віків менше знаємо, як про інші.²⁾ Отже на поставлену квестію мусимо шукати відповіді шляхом розумовання.

Се певне, що в перших трьох віках в Римі Літургія відправлялася в грецькій мові, як загалом на цілому Заході.³⁾ Боже Провидіння так повело історію людства, що Христову віру для першого її опрацювання віддало найгеніяльнішому і найкультурнішому народови — грецькому. Найбільше вимовним символом того факту є, що всі новозавітні св. книги, крім евангелія св. Матея, написані в грецькій (геленістичній) мові. І Александер Македонський і Римляни своїми воєнними походами несвідомо послужили тій цілі.

Через Александра Великого грецька мова поширалася на Сході і в Єгипті, а через Римлян на Заході. Інтелігентніші верстви ріжних народів поприймили грецьку мову і культуру, а з тим також грецького духа. Саме отсе для нас важне, а легко зрозуміле. Ми, Українці, з життєвого досвіду знаємо, як то зі спольщенням Німці і Українці цілком переймаються „польським духом“.

Подібно мусіло діятися також зі згеленізованими Римлянами, Жидами тай варварами. Вони продовжали грецьку культуру і відчували після її своєрідних акордів. Тому воно й оправдане, коли ми сказали, що боже Провидіння віддало Христову віру для першого її опрацювання грецькому наро-

¹⁾ Треба знати, що Александрія в I. ст. по Христі була щодо числа душ другим містом у римській імперії (резиденція Птоломеїв). Антіохія була третім містом (резиденція Селевкідів). Рим був першим містом.

²⁾ Fortescue — Hozakowski o. s., стр. 70.

³⁾ Одні думають, що грецька мова була церковною мовою в Римі до другої половини III. ст.; інші — що вона була там церковною мовою аж до кінця IV. ст. (Hozakowski, стр. 117).

дови. Хоч геленісти й не були родженими Греками, алеж вони жили духовним надбанням грецького народу й далше розвивали те надбання — таки в його грецькому стилі. З тої преміси можна виснувати ось які, для нас важні, заключення: В перших віках християнства, в віках розцвіту геленізму, а) найбільше творчими центрами в Христовій Церкві мусіли бути ті міста, що були найсильнішими центрами геленізму, а се Антіохія і Александрія; б) всяке творення в Церкві йшло полінії геленізму, т. зн. згідно з грецьким духом.

З тих знов висновків можна вилушити відповідь на нашу згорі піднесену квестію: Чи Рим зараз з початку витворив був собі якусь своерідну Літургію?

На підставі наведених преміс мусимо дати заперечуючу відповідь. В християнській геленістичній культурі Рим, як загалом Захід, був радше відбірною стацією, аніж надавчою. Під тим оглядом не міг Рим конкурувати з Антіохією або Александрією, як загалом Захід зі Сходом. Вистарчить згадати, що аж до IX. ст. всі вселенські Собори відбувалися на Сході. Зі Сходу, в грецькій мові прийняв Рим християнство, в грецькій мові й удержував його у себе, отже послідовно треба думати, що Рим і свою первісну Літургію також прийняв зі Сходу, а не витворював собі своєї оригінальної Літургії. Очевидно в Римі могли з часом повставати нові редакції первісної прийнятої Літургії, могли повставати нові молитви, одначе в геленістичному стилі — доти, доки у Римі геленізм панував. Подібно діялося в тих часах у всіх більших містах, бо текст Літургії був ще пливкий. Алеж тип оставав той самий.

За сим промовляє й инший, дуже знаменний факт. Ще в 416. р: папа Інокентій I. жалувався в листі до Декентія, єпископа в Eugubium (Gubbio) в Умбрії, в римській провінції, що навіть там не уживають римського обряду.¹⁾ Захід не йшов за Римом в обряді. „Przedewszystkiem stwierdzić musimy fakt nieprawidłowy i wyjątkowy, że aż do VIII. wieku zachód nie stosował się do ogólnej zasady, wedle której w obrządkach liturgicznych i ich używaniu rozstrzyga przynależność do patrijarchatu. Nikt przecież nie poddawał w wątpliwość, że papież w Rzymie był patrijarchą całego zachodu. A jednak Kościoły inne zachodu nie używały rytu rzymskiego.“²⁾ „Syrja szła za Antjochją, Egipt za Aleksandrją, środkowe i południowe Włochy oraz Afryka za Rzymem. Północne Włochy-Gallja, Brytanja, Hiszpanja były dzierzawami patrijarchatu rzymskiego. Czemuż tedy nie używały obrzędu swego patrijar-

1) Fortescue—Hozakowski o. c. str. 90.

2) Fortescue—Hozakowski, o. c. str. 91.

chatu — jak to się działo zwykle gdzieindziej w Kościele? W każdym razie — jak wypadła by odpowiedź — wiemy, że go nie używały. Aż do szóstego mniej więcej wieku owe kraje zachowały swoje własne zwyczaje liturgiczne, które przysły do nich ze wschodu“.¹⁾

Річ стане зрозумілою, як тільки визволимося від анахронізму, котрим автори, що пишуть про історичні суспільні загадки, дуже часто грішать. Треба собі здати справу з того, що в перших віках не було в Церкві того дисциплінарного почуття й вироблення, яке пізніше розвинулося. Спільна жива віра і спільні ідеали заступали тоді в переважній частині дисципліну згори (як се пр. і нині є в Жидів).

Сирія не тому йшла в обряді за Антіохією, що Антіохія, як патріярхат, дисциплінарно накінула їй свій обряд, тільки тому, що Антіохія „полонила“ її своєю творчістю, життєвою висшістю. Папа Інокентій I. в 416. р. тільки жалувався перед підвладним йому єпископом — опісля прийшла инакша мова: диктат згори. Якби був Рим у перших віках творчим літургічним центром, то з цілою певністю був би потягнув за собою бодай значну частку Заходу. А що дисциплінарним способом після тодішніх понять і при звичаєнь не годилось того робити,²⁾ тому за Римом пішли тільки ті, котрих спільна історична доля злучила з Римом: середуща й полуднева Італія та й Африка.

Т. зв. галліканський обряд походив з Антіохії. Французький історик Duchesne поставив теорію, що сей обряд через Медіолян, який у IV. ст. був митрополією північної Італії, передістався до Галлії, а відти до Іспанії і до Британії. Се мало статися щойно в IV. столітті. Duchesne вказує на медіолянського єпископа Авксентія (355—374), що походив з Кападокії, як на того, котрий приніс антіохійський обряд до Медіоляну.³⁾

Однак ся теорія не є переконуюча. Авжеж у II. ст. був у Ліоні в Галлії дуже діяльний єпископ, що походив з Малої Азії, св. Іринеї. А перед ним був там єпископом Потин, також з Малої Азії, що як столітний старець за царя Марка Аврелія (178 р.) був замучений. Якщо міг Авксентій прине-

¹⁾ Ibid. стр. 73.

²⁾ Ks. Lisowski цілком потонув в анахронізмі, коли пише: „Rauschen opowiada, że na Zachodzie w IV. i w V. w. przyzwyczajono się uważać słowa ustanowienia za konsekracyjne, a ponieważ temu pojęciu sprzeciwiała się epikleza, więc ją usunięto. Na to jednak zgodzić się niepodobna, bo czyżby papież rozwiązał był trudności codo epiklezy, gdyby był usunął ją z kanonu rzymskiego, a pozostał w innych kanonach zachodnich i anaphorach wschodnich?“ (Słowa ustanowienia, стр. 252—253). Про церковні відносини в IV. і V. ст. ks. Lisowski судить на зразок пізньої дисципліни в Церкві.

³⁾ Fortescue—Hozakowski, o. c. стр. 93.

сти на Захід антиохійський обряд, то чому не могли були цього зробити вже Потин і Іринея? До IV. ст. в Медіолянній та у Галлії вже мусів бути якийсь обряд. Міг він бути тільки геленістичний, бо так було в тих віках у цілій Церкві. Отже еп. Авксентій уже знайшов східний обряд у Медіолянній... Початки галліканського обряду рішучо треба покласти бодай на II. ст. (часи Потина і Іринея), бо інакше рахунки не будуть складатися.

І от приходимо до ясної полянки в лісі історії: Північна Італія й Галлія (а від них Іспанія й Британія) прийняли свій обряд з Антіохії. А що Рим ще не був витворив свого оригінального обряду, а його обряд ріжнився від галліканського, так се нам вказує, що Рим мусів приймати свій первісний обряд з Александрії (так само Африка). Є й інші позначки, котрі вказують на се. Тимто й могли інші західні Церкви боронити свого обряду перед Римом: ви приймали обряд з Александрії, а ми з Антіохії. Ані се не ваше (ваш витвір), ані те не наше, але все зі Сходу, відки й віра наша походить... Вже в тих перших віках єпископи дуже совісно перестерігали і боронили традиції своїх Церков, чого клясичним зразком є спір про святкування Пасхи.

Отже коли маємо на увазі перші три, або й чотири століття, то з цілою певністю можемо заключати, що римська Літургія в своїх основних частях була така сама, як і всі східні Літургії. Авжеж сама схема римської Літургії й дотепер така сама, як схема східних Літургій. Значить, що в римській Літургії мусіла бути також епikleза — та й така, яка була в східних Літургіях.

Маємо на се й позитивні докази. Про епikleзу в африканській Літургії свідчать: Опат в IV. ст. (його слова ми вже наводили) і Фульгенцій (також з IV. ст.), який пише: „*Jam nunc etiam illa nobis est de Spiritus sancti missione quaestio revolvenda: cur scilicet, si omni Trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostrae munus sancti Spiritus tantum missio postuletur?*“¹⁾

Також у св. Августина стрічаються слова, з яких можна догадуватися, що вони відносяться до епikleзи: „*Non sanctificatur, ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei.*“²⁾

Про епikleзу в первісній римській Літургії позитивно свідчать слова папи Гелазія, які ми вже наводили: „*Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem coelestis Spiritus*

¹⁾ Lib. II. ad Monimum (Hoppe, стр. 37).

²⁾ De trinit. lib. III. c. 4. (Hoppe, стр. 249—250)

invocatus adveniet...?” На іншому місці той самий папа говорить (подібно до св. Августина): „... in divinam transeunt Spiritu sancto perficiente substantiam“. ¹⁾

В „Сакраментарі“ Льва Вел. (440-461) находимо молитву, що приходить при приготуванні літургійних дарів (наша проскомидія): „Mitte, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, qui haec munera praesentia (предложені дари) nostra tuum nobis efficiat sacramentum et ad hoc percipiendum nostra corda purificet“. ²⁾ Це просто ідеальна, однак скорочена, епikleза. Вона зраджує, що формальна епikleза (така, яка є в східних Літургіях) була складовим елементом також римської Літургії. Вправді вона тут стоїть у проскомидії, однак для неупередженого ясно, що вона є таким відгуком властивої епikleзи, як пр. кожда неділя є відгуком воскресення Христового. Вона дає нам зразок: якою молитвою римська Церква в тих часах доконувала літургійного освячення. Це виходить тим певніше, що такою самою молитвою (= епikleзою) доконувано літургійного освячення в усіх інших Церквах. Зрештою, як побачимо, непоборним доказом на це, що епikleза існувала в первісній римській Літургії, є нинішній текст римської Літургії.

Що епikleза находилася в давній галліканській і мозарабській Літургії, на це є не лиш сторонні свідчення, але й самі реліквії тих епиклез. Норре зібрав ті пам'ятки, а ми тільки для приміру наведемо кілька.

Ось взір епikleзи з давньої (з V. ст.) галліканської Літургії: „Recolentes igitur et servantes praecepta unigeniti, depraecamur, pater omnipotens, ut his creaturis altario tuo superpositis spiritus sanctificationis infundas, ut per transfusione(m) caelestis adque invisibilis sacramenti panis hic mutatur in carne(m), et calix translatus in sanguine(m) sit totius gratia, sit sumentibus medicina...“ ³⁾ По всіх наших виясненнях мусимо сказати, що це просто взірцева епikleза.

В „Missale Gothicum“ (з часів Каролінгів) в свято Обрізання: „Haec nos, Domine, instituta et praecepta retinentes, suppliciter oramus, uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris, ut fiat nobis eucharistia legitima in tuo Filii tui nomine et Spiritus sancti, in transformationem corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi, Unigeniti tui, per quem omnia creas creata benedicis, benedicta sanctificas et sanctificata largiris...“ ⁴⁾

В мозарабській Літургії (Missale mixtum з 1500 р., in secundo Dominico post octavas Epiphaniae): „Ob hoc quaesu-

¹⁾ De duabus in Christo naturis (Hoppe, ibid.).

²⁾ Цит. Lisowski: Słowa ust. стр. 253.

³⁾ Hoppe, о. с. стр. 71.

⁴⁾ Ibid. стр. 72—73.

mus famulantes, ut oblationem hanc Spiritus tui permixtione sanctifices et corporis ac sanguinis Domini nostri Jesu Christi plena transformatione conformes; ut hostia, qua nos redemptos esse meminimus, mundari a sordibus facinorum mereamur...“¹⁾

Отже первісно всі Літургії на світі мали епikleзу — на тому самому місці, з тим самим логічним змістом. Про противний погляд, що ніби первісна римська Літургія не мала епikleзи, нема що й говорити. Се погляд — недоносок.

* * *

По черзі насуваються нам квестії: а) Коли в Римі усунено епikleзу з Літургії? б) З яких причин? в) Які наслідки потягнула отся зміна в римській Літургії?

На першу квестію можемо дати відповідь на підставі позитивних даних. Лист папи Гелязій свідчить, що в 492—496 рр. епikleза ще находилася в римській Літургії. Останньої перерібки римського літургічного канону доконав папа Григорій Вел. (590—604), і в його редакції сей канон дійшов аж до наших днів.²⁾

Значить, що в літургічній редакції Григорія Вел. вже не було епikleзи. Отже епikleзу усунено десь в VI. столітті. Чи се зробив Григорій Вел., або може вже Гелязій (що не є виключене, а йому традиція також приписує перерібку літург. канону), се для нас неважне. Канон Псевдо-Гелязійського сакраментаря (що походить з VI. або VII. ст.) вже не має епikleзи.

Не має її ні Псевдо-Амброзієва книжечка „De sacramentis“, яку вважають за ще старшу (її повстання приписують то IV., то V., то VI. столітті). Вона вже зовсім свідомо звертається проти епikleзи, приписуючи літургічне переєствлення виключно Христовим словам. Місце, де мала би бути в римській Літургії епikleзеса книжечка ось як передає: „Et sacerdos dicit: Ergo memores gloriosissimae ejus passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum adscensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae; et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech“.³⁾ Мовби радиркою лиш здебільша витерте слово, так властива епikleза визирає із цього тексту. Слово „хліб“, яке належить до логічно-граматичної

¹⁾ Ibid. стр. 79.

²⁾ Fortescue—Hozakowski o. c. стр. 125.

³⁾ Fortescue—Hozakowski o. c. стр. 121.

суті епikleзи (бо в кожній епikleзі предложені дари називаються ще „хлібом і вином“), і тут приходиться, тільки додано до нього апозицію „святий“ (так воно і в нинішнім римським каноні).

А ще більше характеристичною є фраза „et petimus et precamur“, якою зачинається епikleза в єгипетських Літургіях: „rogamus et obsecramus“ (Літур. св. Кирила); „rogamus et deprecamur“ (Літур. александрійська св. Василя); „rogamus et adoramus“ (Літур. коптійська св. Василя); „rogamus et obsecramus“ (Літур. св. Марка). Сирійські Літургії мають на тому місці зовсім іншу фразу, а саме: „miserere nobis, et mitte (Spiritum tuum..)“. Це загальна фраза. А якщо донеде й приходиться „obtestor et deprecor“ (Літ. св. Євстатія антиохійського), то всежтаки в звуці з „misericordia“ і „miserere mei“.

Отже фраза „petimus et precamur“ в фрагменті римського канону після наведеного взірця недвозначно каже, що на тому місці первісно була епikleза — й то після єгипетського (александрійського) взору. З того приводу, що автор книжечки „De sacramentis“ ворувався на творі св. Амброзія († 397) „De mysteriis“, деякі автори приписують „De sacramentis“ св. Амброзієви або якомусь його ученикови. Одначе взір „вирадированої“ епikleзи понад усякий сумнів каже, що книжечка „De sacramentis“ могла повитися щойно тоді, коли в римській Літургії вже не було епikleзи—щонайскорше в VI. столітті.

Кс. Lisowski вважає книжечку „De sacramentis“ за „найстаршу памятку медіолянської Літургії.“¹⁾ Але що сам автор книжечки каже про римську Церкву „cujus tyrum in omnibus sequimur et formam“,²⁾ то фрагмент літургічного канону, що його находимо в тій старинній книжечці, без обиняків слід уважати за зразок тодішнього римського канону, а не медіолянського.

А що в нинішньому римському каноні епikleза находиться в инакшій перерібці, то з того слідує, що епikleза в римському каноні дізнавала ріжних перерібок.

Якщо ще зважимо на те, що під римським впливом з часом стали переробляти (затирати) епikleзи також у медіолянській, галліканській і мозарабській Літургії (і то мабуть кожний єпископ на свою руку), то не подивуємося, коли в ріжних памятниках находимо найріжніші деформації епikleзи. Так пр. в одній Літургії з IX. або X. ст. замість первісної епikleзи читаємо:

¹⁾ Słowa ustanowienia стр. 247—248.

²⁾ Гл. Fortescue-Hozakowski стр. 120.

„Haec facimus, haec celebramus, tua, Domine, praescepta servantes, et ad communionem invisibilem hoc ipsum, quod corpus Domini sumimus, mortem Domini nuntiamus. Tuum vero est, omnipotens Pater, mittere nunc nobis unigenitum Filium tuum, quem in quaerentibus sponte misisti... ejus nunc corpus tribuans in salutem. Per eundem Christum Dominum nostrum...“¹⁾

Є навіть нелюгічні деформації епikleзи. В галліканській Літургії: „Expletentes sacrosancta caerimoniarum solemnia... precamur mente devota te, Majestas aeterna, ut operante virtute panem mutatum (!) in carne, poculum verum (!) in sanguine, illum sumamus in calice, qui de te fluxit in cruce ex latere“²⁾; в мозарабській Літургії: „majestatem tuam supplices rogamus ac petimus, ut... sic hoc sacrificium respicere et sanctificare (!) digneris, quod est verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi Filii tui... ut sumentibus“...³⁾

Хоч тут виразно зазначено, що хліб є вже тілом Христовим, а вино — кровю, всежтаки ще проситься Бога, щоби освятив ті дари... Яка нелюгічність!

Деякі автори (як пр. ks. Lisowski) беруть такі пізніші, zdeформовані епikleзи за оригінальні, і — очевидно — висновують невідповідні заключення про епikleзу. Алеж для того, хто вміє думати, ясно понад усякий сумнів, що ці пізніші, zdeформовані епikleзи своїм місцем у Літургії, своїми характеристичними фразами й словами і своїм змістом вказують на первісну властиву епikleзу, якої вони є деформаціями.

* * *

Всім zdeформованим епikleзам у західних Літургіях спільні два моменти: а) вони уникають відклику до св. Духа чи то просьби о зіслання св. Духа і б) уникають — щоби так сказати — „твердого“ виразу, який знаходиться в усіх властивих первісних епikleзах: зроби (переложи, яви...) хліб сей тілом Г. Н. Ісуса Христа, а се вино (сю чашу) — кровю.

Зате ad а) находимо відклик до всіх трьох божих осіб в теологічному порядку — так, що св. Дух займає останнє місце (в „Missale Gothicum“); або відклик до Бога Вітця, щоби зіслав свого Сина, з цілковитим поминенням св. Духа, (очевидно, що тут первісно була мова про зіслання св. Духа, бо в церковно-теологічній мові є питома фраза про „зіслання“ або „зсилання“ св. Духа, а не про „зсилання“ Сина). Ad б)

¹⁾ Muratori, Liturgia romana vetus I, 133. (Цитує ks. Lisowski: Słowa ustanowienia, стр. 248.)

²⁾ Mabillon: De Liturgia gallicana. (Цитує ks. Lisowski ibid. стр. 279.)

³⁾ Цитує ks. Lisowski ibid.

всюди стрічаємо „мякші“ фрази, які лиш фігуративно й тільки здалека говорять про переествлення: „ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum“ („De sacramentis“); „ut fiat nobis eucharistia legitima... in transformationem corporis et sanguinis Domini nostri“ („Missale Gothicum“); або загалом оминається сей момент, і просяться Бога тільки о причастіє правдивого тіла і крові Ісуса Христа: „ut operante virtute... illum sumamus in calice, qui de te fluxit in cruce ex latere“.

Для того, хто вміє думати, ясно, що се не якісь такі оригінальні логічні композиції, котрі тільки припадково оминають відклик до св. Духа і тверду фразу „*fac rapem hunc corpus*“, але що вони доцільно оминають ці два моменти. Штучність і нелогічність в повязанню думок тут і там аж надто ясно зраджують отсю доцільність.

Епikleза в нинішньому римському каноні, як побачимо, так само доцільно оминає піднесені два моменти.

Так ось дійшли ми до того місця, де нам уже слід шукати за причинами тої зміни в римській Літургії. На жаль, історія не записала нам ніяких позитивних даних, що відносились би до сеї квестії. Отже нема иншої ради, як розв'язати квестію шляхом розумовання.

Ми вже вислідили ті два моменти, котрі послужать для нас дорогосказом.

Якаж могла бути причина, що в Римі стали вважати за вказане, щоби оминати відклик до св. Духа в найважнійшій часті Літургії?

Передовсім треба завважати, що така причина не могла одного дня появилися, тай вже досягнути своє, але мусила розвиватися через кілька століть. В Церкві такі зміни чито нові погляди дуже повільно розвиваються. Маємо повчающий примір саме з тих часів на „*Filioque*“. Вперше „*Filioque*“ було визнане на партикулярних синодах в Толедо в 447. і 589. роках. А в римській Церкві в символ віри прийнято „*Filioque*“ щойно в XI. століттю¹⁾, хоч уже папа Лев Вел. (440—461) в листі до Тургібіуса каже про св. Духа: „*qui ab utroque procedit*“.²⁾

Причина, за якою шукаємо, як на загал, могла би мати своє жерело або в високих спекуляціях, або в практичних обставинах. Перша часть альтернативи відпадає, бо в тих часах (V. і VI. ст.) на Заході не було високої теологічної науки. А якби була якась така книжна теологічна струя, котра довела би до таких важних змін у Літургії, то Греки без сумніву були би на неї щось зі сво-

¹⁾ Kirchenlexikon o. c. IV. B. стр. 1492.

²⁾ Hefele: Concilengeschichte o. c. II. B. стр. 37. (нотка).

його становища відповіли. А Греки навіть підчас роздору не піднесли нічого такого проти Римлян.

Слід отже шукати за тою причиною в практичних обставинах, які піддали богословським кругам у Римі саме таку думку, а з думки поволі виробився погляд—без писаних трактатів, тільки з уст до уст, з покоління на покоління.

Нові погляди зясувалися в Церкві — тим практичним (а не шкільним) шляхом—звичайно як реакція проти еретиків. Якіж се могли бути еретики, з огляду на котрих у Римі вважали за відповідне не ставити св. Духа на чільне місце в епиклезі? Всі позначки вказують на монтаністів.

З кінцем II. ст. монтаністи удалися до Риму, а в Африці найшли визначного сторонника — Тертуліяна. Вдержалися аж до VI—VII століття. Отже се саме часи, що відповідають нашій комбінації. Монтаністи голосили нове обявлення, нову віру, яка мала відноситися до християнства так, як мужеський вік до діточого. Се „віра Паракліта (св. Духа)“. Значить, що св. Дух висший від Христа...

Се в католиків мусіло викликати як усь своєрідну опозицію до св. Духа—часами, як се в боротьбі буває, може й пересадну. Дійсно з тих часів маємо коротесеньку памятку про таку опозицію. Якийсь Римлянин, що був сучасником папи св. Дамаза (366—384), каже, що священство св. Духа є низше від священства Христа, а в римській Літургії се не на місці, коли св. Духа називається найвисшим священиком: „Similiter et Spiritus sanctus quasi antistes sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt“.¹⁾

Ось і нитка, щоб її слідом відмотати клубок. Сміло можна припускати, що епиклеза в тих часах також у Римі вимовлялася голосно. Чи не могли монтаністи захитувати віру в католиків ось такою аргументацією: Авжеж ваша Літургія сама каже, що священство св. Духа висше від священства Христа. По Христових словах в епиклезі ви просите о зіслання св. Духа, щоби він переєствив предложені дари...

Отже священство св. Духа висше від священства Христа. Загалом св. Дух висший від Христа; Христос тільки промощував шлях для св. Духа, для його ери... Що такі розмови мусіли бути в Римі, про се свідчить наведений фрагмент саме тим, що він займає просто противне становище, яке без своєї опозиції було би незрозуміле. Квестія про відношення між „священством“ — чито загалом: між „престіжем“—Христа і між „священством“ (престіжем) св. Духа пішла в курс. Воно зовсім природне й теологічно оправдане,

¹⁾ Находиться в „Quaestiones veteris et novi testamenti“, цитує: Fortescue-Hozakowski o. c. стр. 119.

коли між правовірними в Римі з часом розвинулася подрібніше скристалізована свідомість, що новозавітна Церква — се „Христова Церква“ *per excellentiam*. Крім теологічних рацій, у Римі мусіла не мало заважити також та свідомість, що римська Церква має свої прерогативи від Христа, а не від св. Духа, котрий „*flat, ubi vult*“ (се остільки поправне, оскільки зверталось проти монтаністів). Нічого отже дивного, що в Римі витворилася могуча тенденція, щоби ратувати престиж Христа, загрожений монтаністичною ідеологією. Де отже св. Дух у Літургії виступав сам про себе, що могло би було — хочби тільки позірно — притемнювати престиж Христа, там те місце справлено так, що або св. Духа наводиться на третьому місці після порядку осіб у Пресв. Тройці; або замість відклику до св. Духа висунено відклик до Христа; або загалом усунено відклик до св. Духа. В римській Літургії св. Дух ніде не виступає одинцем.

В парі з тим ішло свідоме вивисшування Христа на кожному кроці. Сею логікою перенята ціла (нинішня) римська Літургія. Находимо у ній фрази про Христа, яких метою є саме вивисшити Христа, а яких нема в східних Літургіях.

Так пр. у „Gloria“: „*Tu solus Dominus. Tu solus Altissimus, Jesu Christe*“.

В каноні: „*Per ipsum, cum ipso et in ipso*“ (про Христа). Лиш деякі римські молитви кінчаться возгласом (де віддається честь усім трьом божим особам), а частійше закінчення є: „*Per Christum Dominum nostrum*“.

„*Sanctificator*“ се звичайний атрибут для св. Духа. А в римській Літургії читаємо: „*Veni sanctificator omnipotens Deus*“. Вираз „*sanctificator*“ зраджує, що й тут первісно мусів бути відклик до св. Духа. (Сі слова знаходяться на тому місці в римській Літургії, яке заступає нашу проскомидію. В „Сакраментарі“ Льва Вел., як ми бачили, дійсно знаходиться відклик до св. Духа в проскомидії.) Всежтаки в римській Літургії всюди задержана повна теологічна коректність: вивисшування Христа є тільки динамічне, а не градативне, — без усякого ущербку для інших двох божих осіб.

Оскільки мені відомо, всі богослови, що писали про епikleзу, гляділи на переведену зміну в римській епikleзі як на відорваний факт — одинокий у своїм роді. Тому й не зуміли вони кинути дійсно пояснюючого світла на римську епikleзу.

Так пр. Fortescue пише: „*Zdaje się być prawdą, że jednym z powodów, może najgłówniejszym do przekształcenia i zmian w układzie kanonu mszalnego (римського) było usunięcie (z dogmatycznych niewątpliwie pobudek) inwokacji Ducha św. t.j. epiklezy*“.¹⁾

¹⁾ О. с. стр. 130.

А ми вже доси відкрили, що отсі зміни не доторкалися самої тільки епikleзи, але загалом цілої Літургії. І походили вони не з догматичних мотивів (як Fortescue думає), але з психологічних. Не з того приводу в Римі перероблювано Літургію, мовби її первісний текст був догматично хибний, тільки з того приводу, що тодішні папи—ідучи за поняттями й інтенціями, які в Римі ввійшли в силу, — вважали, що поправки будуть ліпші, більше відповідні, аніж був первісний текст.

Сей новий римський (льоґічно-теолоґічний) стиль не обмежився тільки на Літургії (що зовсім зрозуміле). Святу Тайну миропомазання св. Письмо якнайвиразнійше вяже зі св. Духом. Відповідно до сього повстала геленістична формула: „*Signatus domibus Pneumatis 'Ariov*“ — „Печать дара св. Духа“. Доки в Римі панувала геленістична Церква, доти без сумніву й там була та сама формула в ужиттю¹⁾. А опісля в Римі прийнялася зовсім неподібна формула: „*Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis — in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*“.

Вже на перший погляд ясно, що ся формула доцільно уложена в „римському стилі“. Замість „печати дара св. Духа“ висунено туг „печать Христа“—„*signum crucis*“. А щоби притій Тайні не оминати св. Духа цілком (бо так не годилось би з богословських рацій), згадується й св. Духа, одначе в порядку Пресв. Тройці. Легка гра латинських слів (*signo — signo — confirmo, crucis — salutis*) вказує на те, що отся формула не є перекладом з грецького ориґіналу, але самостійним латинським витвором. Значить, що вона могла повстати щойно тоді, коли латинська мова в Римі вже була літурґічною мовою.

Історичні дані маємо про уживання сеї формули в західній Церкві щойно з VIII. століття.²⁾ А геленістичну формулу вже I. царгородський вселен. Собор (381. р.) наводить як загальну і самозрозумілу (в кан. 7.).³⁾

Само собою насувається, що також „*Filioque*“ сформулувалося в тих самих ідеоґічних обставинах: щоби тим

¹⁾ Що воно так було в африканській Церкві, на се маємо позитивні свідцтва з II. і III. ст. Тертуліян (в II. ст.) пише, що по хрещенню „*manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum*“ (De bapt. 8.). Ще яснійше говорить Кипріян (в III. ст.), бо навіть згадує слово „печать“: „*Dieses wird jetzt auch bei uns beobachtet, dass Alle, die in der Kirche getauft werden, damit sie durch unser Gebet und durch die Handauflegung den heiligen Geist empfangen und mit Siegel des Herrn besieget werden*“ (Fr. 73, ad Jubajan. цит. „Ludwig Donin: Der äussere Gottesdienst oder das grosse katholische Kirchenbuch, Wien 1865, стр. 138). А що Африка в обряді йшла за Римом, отже в тих віках також у Римі мусіла бути та сама формула миропомазання.

²⁾ Kirchenlexikon о. с. IV. В. стр. 1513.

³⁾ Hefele Conciliengeschichte о. с. II. В. стр. 27.

вивисши ти Христа — то проти монтаністів, то проти аріянів (якими на Заході в тих часах — в V. і VI. ст. — були Готи, Вандали й Льонгобарди). Якщо св. Дух походить також від Сина, то св. Дух узалежнений від Сина, отже Син своєю прецеденцією вивисшений супроти св. Духа (се проти монтаністів); а тим самим Син більше зближений до Бога Вітця, бо становить з ним спільне жерело для св. Духа (проти аріянів).

Ідеологія монтаністів у західній Церкві з віками пішла в непамять.¹⁾ Але західна Церква й донині відзначається динамічним вивисшуванням Христа — і так воно вже остане на віки, бо се ввійшло в духову структуру західної Церкви. Приклонювання голови при вимовленню імені „Ісус“, прилякування при вимовлюванні „вплотившагося“, печатання імені „Ісус“ товстийшим друком у церковних книжках, а передовсім інтензивно й екстензивно зможене почитання Тіла Христового (Евхаристії) є характеристичними позначками сього. Св. Духа посунено на його „третє“ місце в цілім римським богослуженню.²⁾

* * *

Вже по написанню майже цілої отсеї розвідки став я шукати за історичними даними, котрі підтвердили би мій здогад, чому в Римі усунули св. Духа з усіх тих місць, де він виступав оди н ц е м. І дійсно вдалось мені знайти такі дані. На одному з римських Соборів, що відбулися за папи Дамаза (366—384), рішено: „*nullo modo Spiritum se-paraamus, sed perfectum in omnibus, virtute, honore, majestate, deitate, cum Patre conveneremus et Filio*“.³⁾ На тому

¹⁾ В XII. ст. Йоаким з Фіоре започаткував був подібну науку „евангеліє св. Духа“ (одначе без примішки маніхейського ігностицизму).

²⁾ Навіть у свято Сошествія св. Духа римські молитви, що походять з давніших віків, не висувають св. Духа одинцем, тільки в його залежності від інших двох божих осіб. Приміром: „*Sancti Spiritus, Domine, corda nostra mundet infusio: et sui roris intima aspersione fecundet. Per Dominum nostrum Jesum Christum in unitate eiusdem Spiritus sancti*“ („*Missale Romanum*“, *Postcommunio*). Точно так само говориться на інших місцях. Виїмок становить тільки гимн „*Veni, sancte Spiritus*“, бо тут св. Дух виступав одинцем. Алеж сей гимн походить з пізніших середніх віків (з віків розцвіту схолястичної теології, коли антимонаністичний настрій пішов у непамять), про що свідчать: його поетичний метр після акцентів і засада римів. Перші дві стрічки сього гимну так виглядають: „*Veni, sancte Spiritus — Et emitte coelitus — Lucis tuae radium. — Veni, pater pauperum, — Veni, dator munerum, — Veni, lumen cordium*“. В текстах, що походять з найдавніших віків, оскільки я знайшов, приходить св. Дух одинцем тільки на одному (незначному) місці в обряді хрещення: „*Exi ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui sancto Paraclyto*“.

³⁾ I. D. Mansi: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae MDCCLIX. T. III. стр. 154.*

Соборі (378. або 379. р.) було 163 учасників (стільки є підписів), між якими багато було східних єпископів. Всежтаки на Сході отсе рішення не витиснуло своєї печати в богослужебних текстах, а на Заході його формально перевели в цілім богослуженню. Не тяжко відгадати, чому так сталось. Очевидна річ, що рішення „*nullo modo Spiritum separamus*“ відносилось до метафізичних спекуляцій, а не до літургічних текстів, які взорувались на св. Письмі, а св. Письмо дуже часто наводить св. Духа одинцем.

На Сході обряд оставав той самий, отже й не було причини переробляти літургічні тексти. А в Римі, коли стали переробляти свій первісний геленістичний обряд на римський, то переробили й богослужебні тексти після засади: „*nullo modo Spiritum separamus...*“ Значить: поняли отсю засаду також як літургічну. Одначе тим лиш половично поладнано справу, бо св. Письмо мусіло остати незмінене.

Якіж раці подиктували Отцям римського Собору таке рішення?

З одної сторони Македоній і Аполінарій учили, що св. Дух є менший від Сина,¹⁾ а з другої сторони монтаністи вчили, що священство св. Духа більше від священства Христового. Практичний римський дух найшов такий вихід з того антагонізму, щоби св. Духа ніде не ставити одинцем, тільки в порядку Пресв. Тройці.

Про се в Римі в тих часах мусіли частійше й подрібнійше розправляти. На се є ще одно свідоцтво — фрагмент з актів римського Собору, що відбувся також за папи Дамаза.²⁾ Як перша точка, був там поставлений виклад про св. Духа: „*primum agitur de Spiritu Sancto*“. Сей виклад придержується тої самої засади, що св. Духа не годиться наводити одинцем: „*Spiritus enim Sanctus non est Patris tantummodo aut Filii tantummodo, sed Patris et Filii Spiritus. Scriptum enim est: Si quis dilexerit mundum, non est Spiritus Patris in illo. Iterum scriptum est: qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. — Nominato itaque Patre et Filio intelligitur Spiritus Sanctus, de quo ipse Filius in evangelio dicit: quia Spiritus Sanctus a Patre procedit et—de meo accipiet et annuntiabit vobis.*“³⁾ Маємо тут найстарше жерело для „*Filioque*“. Якщо євангельським способом передати льогічний зміст слів „*Patris et Filii Spiritus*“,

¹⁾ Св. Григорій Назіян. пише про Аполінарія: „*Illud scire necesse est Apollinarem, quamvis divinitatis nomen Spiritui Sancto dederit, vim tamen divinitatis minime retinuisse*“. Mansi o. c. стр. 479.

²⁾ Історики не знають, до котрого з тих римських Соборів, що відбулися за папи Дамаза, сей фрагмент зачислити.

³⁾ Mansi o. c. стр. 462. Перші два цитати зі св. Письма тут не зовсім щасливо дібрані, бо в них *primo sensu* треба розуміти св. Духа імперсонально.

то воно вийде: „qui a Patre Filioque procedit“. Ясно, що засада „nullo modo Spiritum separamus“, застосована також до Літургії, підважила й зі свого боку епikleзу в римській Літургії.

* * *

Розв'язка отсеї першої нашої проблеми (: з яких причин на Заході усунуено відклик до св. Духа в епikleзі) разом кидає світло на другу нашу проблему: з яких причин при перерібці первісного тексту епikleзи на Заході оминали твердий вираз „*fac panem hunc — corpus*“. Для ідеології й тенденції вивиснення Христа супроти св. Духа було се відповідне, щоби ціле значіння епikleзи в акті переєствлення пересунути на Христові слова.

Не св. Дух, але Христос є той, що освячує предложені дари своїми власними словами, які священник вимовляє в його імені. (Очевидно й тут ходило тільки про динамічне вивиснення Христа супроти св. Духа, а не про позитивне виключення св. Духа від участі в літургічному переєствленню. Атже римська Літургія придержується засади: „*pominato Patre et Filio intelligitur Spiritus Sanctus*“.) А якщо головний момент в акті літургічного переєствлення пересунений на Христові слова, то в епikleзі вже не міг залишитися твердий вираз „*fac panem hunc — corpus*“. Сеж льогічне „*conditio, sine qua non*“. В епikleзі могли залишитися тільки якісь „мякші“ просьби, що відносяться до переєствлення, як пр. щоби Бог приказав ангелови (чи ангелам) занести жертву на небесний престол—і до того подібні.

Виступали при тій зміні й інші мотиви. Донатисти, що зявилися в Африці в початках IV. ст., учили, що важність св. Тайн (спеціально Тайни хрещення) залежить від моральної вартости священника. Св. Августин (†430), поборюючи донатистів, відповів їм: „*Christus est, qui baptizat*“; він є той, що властиво уділює св. Тайни, а священник є тільки його заступником. Значить, що св. Тайни, як се опісля схолястики сформулували, важні „*ex opere operato*“, а не „*ex opere operantis*“.

Якщо віднести формулу Августина до Літургії, то вона виглядатиме ось як: *Christus est, qui consecrat*. Безперечно, що також отся думка в тих віках назрівала на Заході.

Одначе не без зикзаків і не нагло. А се з двох причин. а) Не було еретиків, котрі заатакували би саме отсю точку (важність евхаристійного освячення). б) Бодай висші уми в Церкві і бодай півсвідомо мусіли розуміти, що заходить велика ріжниця між іншими св. Тайнами і Пресв. Евхаристією. Як се ми вже зясували, в Літургії священник випрошує ласку (дар) від Бога передовсім для самого себе. Отже моральна вартість священника тут більше вимагана, аніж при інших св. Тайнах. Коли ще зважимо на те, що в пер-

ших християнських віках моральний ідеал був незвичайно живий, то зрозуміємо, що виразне застосування поняття „*ex opere operato*“ до Літургії могло дозрівати тільки зикзакувато й повільно. Ще св. Єронім (†420), що через кілька літ (382—385) був секретарем папи Дамаза, противився думці про евхаристійне освячення „*ex opere operato*“, коли так каже: „*sacerdotes quoque, qui eucharistiae serviunt et sanguinem Domini populi ejus dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes eucharistiam imprecantis facere verba, non vitam* (т. зн. думаючи, що евхаристію роблять слова, а не життя священика, котрий літургізує), *et necessariam esse tantum solemnem orationem et non sacerdotum merita, de quibus dicitur: Et sacerdos, in quo fuerit macula, non accedet offerre oblationes Domino*“.¹⁾

Усунення „твердого“ виразу з римської епikleзи могло наступити щойно тоді, коли в Римі вже загальним став погляд „*ex opere operato*“, застосований також до Літургії, — і не без його впливу. Форма прощення (суцно злучена з епikleзою не є в ідеальній згоді з поняттям „*ex opere operato*“ хіба тільки там, де сама річ диктує її, як при св. Тайні елеопомазання (де проситься передовсім о з д о р о в л я для хорого, а те прощення не завжди мусить бути вислухане).²⁾

І якщо не мається в свідомости, що в акті літургічного освячення священик є не лише заступником Христа, але й тим благаючим вірним, що бажає досягнути невисказаної ласки, то „форма прощення“ тут може теологів разити.

Є латинські автори, котрі виразно підносять сей закид проти епikleзи. Так пр. кард. Вона, пишучи проти Кавасили: „*ac si verba Christi ad conficiendum sacramentum inefficacia forent, aut forma Eucharistiae depreciatoria sit*“.³⁾

Важність св. Тайн „*ex opere operato*“ супонує спепляльну власть у того, хто їх уділяє, — священичу власть. Епikleза — тому, що має форму прощення, сама собою, своїм льогічним виглядом, не підчеркує священичої власти.

Сей мотив, ще й у пізніших віках, зле настроював західних теологів до епikleзи. Маємо на се просто клясичне свідоцтво. На Синоді в Діампер (1599 р.) латинські місіонарі справляли несторіянську Літургію. Викинули з неї епikleзу, як подали, ось з якої рації: „*Ibi apparet sententiam orationis esse, quod sacerdos invocat Spiritum qui descendit de coelo, et consecrat corpus Christi, non ipse sacerdos. Cum vero sacerdos ipse sit qui vere consecrat, Christi tamen verbis, et non suis, ne occasio detur errori, dicendum*

¹⁾ Commentar. in Sophon. cap. 3. (Норре, стр. 44).

²⁾ Римська (загальна) форма св. Елеопомазання виглядає ось як: „*Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti per sensus*“.

³⁾ Card. Vona in Rerum Liturg. 1 c.13. n. 4. (Руснак о.с.стр.60.в нотці.)

est: manus suas pure protendit in coelum, et consecrat (священик) corpus et sanguinem Christi; — aliaque verba (себто: епіклеза) omittenda¹⁾

Автори сих слів певно не хотіли вивисшувати священика понад св. Духа, тільки хотіли сказати, що епіклеза не підчеркує священничої влади, й тому треба її опустити (усунути).

* * *

Зміни в римській Літургії і їх причини, що ми їх доси навели, ще зовсім не вичерпують предмету. Пояснення історичних (людських) фактів, які вони не були би, доти не є остаточне (без решток), доки не є переведена реконструкція, згідно: аналіза, того „духа“, що був загальною причиною тих історичних фактів, або образцево: що був ґрунтом, на котрому виростили ті історичні факти. Такі є вимоги рівня нашої нинішньої психологічної свідомості.

Якщо отже хочемо повести розв'язку нашої проблеми „до кінця“, то мусимо зреконструувати духа римської Церкви від її початків аж до тих часів, коли сей дух осягнув своє повне виспеціалізування. Найдемо тут просто „керницю пояснень“ не тільки для нашої властивої (вузько понятої) проблеми, але й для зрозуміння латинського обряду загалом, для зрозуміння суцільних різниць між грецьким і латинським обрядом, східного роздору і т. п.

На жаль, католицькі автори, оскільки мені відомо, не підходять до тих квестій із цього (психологічного) боку. Розумію їх, розумію й свій почин. Небезпечна се дорога — легко можна стягнути на себе підозріння раціоналізму. А до того психологічна аналіза се секціонування, а секціонування організмів, що є в цупкім зв'язку із святими річчями, се одіозне діло, бо легко може викликати згіршення — в тих, котрі ще не досерли до висшого рівня психологічної свідомості.

Але — чим була би нинішня медицина без секціонування людського організму, а які спротиви були в історії щодо того секціонування?!

Розвій науки має свої права, бо хоч у першому моменті, як здається, дещо нам відбирає (наші пересуди, котрі ми вважали за „ненарушимі“), то опісля дає нам правдиве збогачення духа, або й практичні користи.

Що в Церкві людське, се можна і треба пояснювати людськими причинами. Правда, Дух Святий веде Церкву і її життя, одначе, як каже богословська засада, „*gratia non destruit naturam, sed perficit*“. І тому всі християнські народи задержують у Церкві свій психічний характер, який їм природа дала. І Жиди і Греки і Римляни задержали в Церкві свій

¹⁾ Renaud. o. c. T. II. pag. 603.

природний психічний характер — убагороднений, доведений до рівня „sentire cum Christo“, всежтаки вірний собі.

Слід нам тепер ближше приглянутися ріжницям між природними народними характерами, що виступали в первісній Церкві.

З самого початку, як се видно зі св. Письма, апостоли насаджували Христову віру в жидівських громадах, розсіяних по римській імперії. Значить, що й дух у Церкві, оскільки йде про людські річи, був жидівського покою. Але вже в тих апостольських часах геленістична (з бувших поган зложена) Церква дає про себе знати: її відрухи дають причину до вибору діяконів (Дія. 6, 1—7) та до апостольського Собору (Дія. 15, 1—32). Новий тип християнина, задекретований тим Собором, приніс свободу для розмаху геленістичного духа. А вінжеж був „грядучий“, що зараз у поапостольській добі мав стати правилом у цілій Церкві. По збуренню Єрусалима (70. р.) жидівський дух тратить навіть свою історичну основу і поволі затрачується в Церкві, а геленістичний дух стає пануючий. Маємо й історичні пам'ятники сеї перемоги. „Наука дванадцятьох апостолів“, книжечка, що імовірно повстала зараз у поапостольських часах, ще пронизана жидівським духом. Вона ставить ідеал для християнина: „Якщо отже можеш двигати ціле ярмо Господне (зн. всі Мойсееві приписи), то будеш звершеним; а якщо не можеш, то сповняй, що можеш.¹⁾ А „Лист Варнави“ — книжечка, що повстала десь на переломі I. і II. ст., вже звертається проти жидівських категорій у християнським життя. Так само лист св. Ігнатія антиохійського († 107) до Магnezіян: „Се перевертність визнавати Христа, а жити по жидівськи.“²⁾

Обі ті психіки, жидівська й грецька, в тій сфері, яка нас обходить, були дуже зближені до себе — як релігія до філософії. Абстрактна правда була життєвим живчиком обох тих психік. Тут був головний їх життєвий інтерес і їх талан. Тільки що жидівська психіка відзначалася інтуїціями, підбираючи до них приміри з обявлення або й з життя (Ап. Павло се геніяльний тип такої психіки): а грецька психіка відзначалася філософічною аналізою, логічним порядком у думанню, наводженням логічних рацій.

Власть, виріжнювання влади, самої про себе понятої, право, як таке, се для обох тих психік було мовби чуже. Не їх інтерес, не їх талан. Тому то отсі вдачі не були організаторськими (очевидно: на

¹⁾ Pisma Ojców Kościoła. T. I. Poznań 1924. Str. 31.

²⁾ Ibid. Str. 219.

більшу скалю). Жиди й донині не мають спільної релігійної організації: кожда їх громада (кагал) незалежна, а сполучує їх тільки жива релігійно-національна свідомість.

З огляду на боже Провидіння воно було вповні доцільне, що в тих перших віках у Христовій Церкві домінуючою була саме така психіка, котра була розкохана в абстрактній правді. Поширювання християнства в перших трьох століттях се була свого роду революція, сполученна з тяжкими переслідуваннями, а в таких відносинах ідеально зорганізована церковна власть і не могла би була остоятися й не могла би давати стільки користи (відпорности та одушевлення), скільки давала посвята для самої правди Христової віри. (В „підземеллю“ ніколи нема ідеальної організації, нема власти, як такої, за те тут живі ідеали заступають подрібно розвинену організацію.) Одначе се не могло так остати на завсіди. Коли Церква вийшла з підземелля, коли Христова віра стала пануючою, дивним збігом обставин покликав Бог третій психічний талан в первісній Церкві — римський організаційний талан.

Первісна християнська Церква в Римі складалася переважно з напливових елементів, з людей різних націй (що в Римі, як у центрі „світа“, опинилися то добровільно, то поневолі). Були се низші класи суспільности, які сполучувала в одно Христова віра, геленістична мова й те почуття, що ті визші шари римського населення радше почувалися жертвами властивого Риму, аніж його представниками.¹⁾ Представниками пануючого Риму, його традицій і аспірацій і взагалі його властивої психіки були тоді висші верстви — ті поганські.

Неоднакове було суспільне положення християн і правдивих Римлян (поган), неоднакові були також їх аспірації. Християни були поставлені мовби поза скобки держави (як н. пр. духовенство в теперішній большевії); Римляни були властодержці, державники, що виконували власть, шукали її і „розчитувались“ у ній, а християни шукали правди й спасення. Два зовсім інші духові світи! Рим був представником „старого — поганського — світа“, а „нова — Христова — віра“ мала змінити сей старий світ і створити новий. Рим був для християн „сей світ“, а християни „не від світа сього“. Зрозуміле отже, що християнська громада в Римі мусіла почуватися опозиційно до психічних категорій Риму.

Такий стан був, як не мож більше, підходим ґрунтом для геленістичного духа в римській Церкві. В гелені-

¹⁾ „Gminy chrześcijańskie złożone z wszelkich narodów miały charakter kosmopolityczny, antynarodowy“. (Pisma Ojców Kościoła, o. c. T. II. Str. XV). „Językiem greckim mówili w Rzymie wszyscy peregrini — przybysze“. (Ibid. Str. XXXIX).

стичній мові прийшло християнство до Риму, новозавітні св. Книги були написані геленістичною мовою, се була мова інтернаціональна — наче відорвана від світа (бо Греки не були пануючим народом), отже була вона в повній гармонії з „відорваною“, абстрактною правдою, яка була життєвим ідеалом християн. З геленістичною мовою панував у первісній римській Церкві і геленістичний дух.

Папа Климентій I. (92 — 101) в своїм листі до Коринтян представляється як чистий тип геленістичного крою. Хоч справа, яку він хотів залагодити (ворохобня Коринтян проти своєї єрархії), сама собою підходила під дисциплінарне поступовання, Климентій реагує на неї в формі (довгого) „теоретичного“ моралізовання. Хоч місцями й доторкається юридичних моментів, всежтаки стилізує їх не юридично („приказуємо“, „рішаємо“, „заряджуємо“...), тільки морально („так треба робити, бо хто так не робив би, сей провиниться супроти Бога“). Ось одно таке місце з його листу: „А якби деякі не послухали того, що Бог через нас сказав, нехай знають, що допускаються провини й наражуються на немалу небезпеку, а ми будемо вільні від того гріха“ (с. 57).

Ніде традиція не така сильна, як у Церкві. Хоч до християнської Церкви з бігом часу приступили були маси коринних Римлян з висших верств, хоч геленізм щораз більше затрачувався на Заході, одначе в римській Церкві він ще жив — силою традиції. Алеж се так не могло остати по всі часи. Рим був надто важний і своєрідний в історії людства, щоб християнство могло було обійти його без його психічної імпренації. І Провидіння потребувало природного таланту Риму для красшого забезпечення християнства в нових суспільно-державних відносинах, які витворилися в Європі по упадку римської імперії. Константин Вел. переніс свій царський престол з Риму до Візантії. Які там не були би дійсні заміри царя Константина, одначе історія показала, що отсе його діло в своїх наслідках перевисшало всякі людські мірковання. З Візантії зробив Константин „новий Рим“, і тим самим порішив долю геленізму й романізму раз на завсіди. Повінь геленізму, що була залляла цілу римську імперію, стала на Заході опадати, а на Сході найшла для себе нове — найбільше озеро: Візантію — таки під боком грецького народу. Причинилась до сього й вандрівка народів, яка на Заході знищила старосвітську геленістично-романську культуру, здерла геленістичну політуру з душ, і оставила їх такими, якими вони були з своєї природи. Рим поволі став обтрясатися з геленізму — вперед у життя, а потім і в Церкві; а Візантія затрачувала свою романістичну доміш-

ку і в життю і в Церкві, і з „римського царства“ нарешті стала „грецьким царством“. ¹⁾ Византії присудило Провидіння, щоби репрезентувала й зберігала християнський геленізм аж до свого упадку (1453. р.). Византія не витворила християнського геленізму, вона його унаслідила. В тому й крився живчик своєрідного консерватизму в культурному життю Византії. Очевидно маємо тут на приміті головно Церкву. Східна Церква й дотепер відзначається консерватизмом.

Чимало істориків не розуміє сеї, що так скажу, „функції“ Византії, і підходить до византійської культури із зовсім хибного становища — мовляв: що Византія се „виродок“ Риму. А правда така, що Рим був „поневолений“ геленістичною культурою, яку опісля затратив, а Византія виросла, жила й відцвіла на тлі християнської геленістичної культури.

Дивні є історичні аналогії між „старим“ і „новим Римом“ (Византією). Старий Рим панував щось понад 1000 літ і Византія панувала саме стільки. ²⁾ Рим уляг вандрівці поганських народів, Византія улягла експансії магометанських народів.

Однак підчас вандрівки народів упав тільки поганський Рим, а християнський Рим став саме відроджуватися і віродився. Провидіння присудило йому в християнстві найбільшу будучність.

В IV. і V. ст. затрачувалася і затратилася в римській Церкві духовна опозиція до Риму. Рим зі своїм поганством уже не був пануючий, зате пануючою стала християнська віра. А дотого цісарі не сиділи в Римі, але в Византії. Папа Лев Вел. уратував 452. р. Рим перед Гунами, а 455. р. перед Вандалами. Се найвиразніший симптом тодішніх соціальних відносин у Римі. Папа став першою особою в Римі навіть під громадянським поглядом. Папа представник Церкви і zarazом представник Риму.

Прийшов час, коли римська Церква усвідомила собі, що вона є представительною і спадкоємницею Риму...

Зародок сеї свідомости був zarazом зародком смерти не тільки для геленістичної мови в римській Церкві, але

¹⁾ Найдовше в византійському царстві задержалася сама назва „Ромеї“ (Римляни), що була державною назвою для підданих того царства (аналогічно, як „Австрійці“).

²⁾ Очевидно треба взяти 326. р., коли Константин осів у Византії, як розмежну точку. (Рим від 754. р. перед Хр. до 326. р. по Хр. — отже 1078 років; Византія від 326. р. до 1453. р., якщо відчислити 57 років пановання „східного латинського царства“ в Византії, отже 1070 років. Так само довго існувала папська держава: від 755 р. до 1870 — отже 1115 років. Навіть відновлений титул „римського цісаря“ на Заході існував щось понад 1000 років: від 800 до 1806.)

й для геленістичного обряду — чито взягалі „духа“. Християни-Римляни почувалися собою, й стали активним елементом у Церкві після свого власного психічного стилю. Рим перебував велику обрядову еволюцію, змінюючи первісний геленістичний обряд на свій питомий (римський або латинський), достосовуючи його в усьому до вимог свого психічного стилю. Сей процес тривав через кілька століть. У такій психічній диспозиції включувався живчик поступовости, чим західна Церква — в порівнанні із східною — й дотепер відзначається.

Якжеж представляється сей римський психічний стиль?

Кождий, хто скінчив гімназію, знає, що Греки вславилися філософією й поезією (взагалі мистецтвом), а Римляни були славними жовнярами й правниками — державниками. Та сама вдача остала в спадщині по старім Римі й новому — християнському, коли його душа стала свідомою самої себе. Одначе й геленізм полишив свій слід у душі християнського Риму. Як жидівська психіка ввійшла в склад християнського геленізму, так християнський геленізм увійшов в склад християнського романізму. Поганський грецький загал (так само, як римський) мав дуже узмисловлені релігійні поняття (богів уявляв собі як людей); а від жидів-християн втягнув в себе християнський геленізм субтельно одуховлені релігійні поняття, що мало й різні практичні наслідки (в урядженню Церкви, в формованню церковних практик). Те одуховлення перейняв християнський Рим від християнського геленізму.

Кінець кінцем, по перебутій новій кристалізації в християнстві, римський психічний стиль так різнився від психічного стилю християнського геленізму, як різниться реалізм від романтизму (містицизму) в літературі. Вдатно підхопив отсю різницю Волод. Соловєв: „Західна Церква, вірна апостольській місії, не злякалася зануритися в болото історичного життя. Будучи довгий час, бо цілі віки, одиноким живлом морального ладу й умовою культури поміж варггарськими племенами Європи, вона взяла на себе весь клопіт так зовнішньої управи, як і духового виховання сих племен з їх незалежною вдачею і з їхніми жорстокими інстинктами. Віддаючися сій тяжкій роботі, вона — подібно св. Николаєви в казці — не так дбала про зверхню чистоту, як про дійсні потреби людства... Там на Заході хотіли ужити всіх сил божих і людських на користь всесвітнього діла, тут на Сході зберігали лиш свою чистоту. Ось головна різниця між обома Церквами й найближша причина їхнього розділу.“¹⁾

¹⁾ Волод. Соловєв: Росія і вселенська Церква. Переклав свящ. Волод. Герасимович. Львів 1903. Стр. 4.

Нас інтересують глибші верстви сих двох психік. Римська психіка реалістична, отже сильнійше звязана з конкретним світом, аніж геленістична. Гравітація до конкретности, безпосередність, наглядність, практичність, відміреність, короткість, рішучість у виступах, живі й подрібно зріжничковані поняття й почування, що в'язуться з властю, урядовість — ось се категорії, якими реагує реалістична римська душа на життя-буття. Се її вдача, се її талан.

Грекови „розв'язувався язик“, коли він розважав правди віри. Тут він відкривав багатство понять і виразів. Н. пр. „с'їдай на престол'ї слави и призрайяй бездны, безначальне, невидиме, непостижимо, неизм'яне, Отче Господа нашего Ісуса Христа“ (з Літургії Василя Великого).

А Римлянинови аналогічно „розв'язувався язик“, коли говорив про правничі проблеми. Н.пр. „Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae permissionis, statuti, ordinationis, mandati, praescripti, concessionis, indulti, declarationis, voluntatis, decreti et inhibitionis infringere, vel ei ausu temerario contraire“. ¹⁾ А р'їогі можна бути певним, що в цілій грецькій церковній літературі нема такого уступу. Послідовно римська Церква має найкраще вироблений канонічний кодекс.

Ріжниці між духовенством і світськими вірними, як також між священником і єпископом у західній Церкві гострійші, нагляднійші, аніж у східній Церкві. Використані для сього ріжні елементи. В західній Церкві священник безженний (отже ізольований від суспільности, неподібний до світських вірних, які з правила ведуть і мають вести родинне життя); б) Літургію відправляє в незрозумілій мові для суспільности, а до того тихо; в) вірні причащаються під одним видом. А єпископ висший від священника не тільки тим, що рукополагає, але й тим, що миропомазує.

Взагалі західна Церква відсепарована від мірян — як військо, і в аналогічній цілі: щоби легше здобувати (християнізувати) світ. Навіть загальний тип монастиря в західній Церкві має ту саму ціль. На Сході монастир се місце, де люди, що покинули світ, „спасаються“. На Заході монастир се твердиня Церкви, призначена для здобування світа. Тому то на Заході так багато ріжнородних монаших чинів, бо є дуже ріжнородні позиції в здобуванні (християнізованню) світа: одні монахи проповідують, другі виховують молодь, треті є професорами, четверті місіонарями і т. д. А на Сході

¹⁾ З розпорядження Пія V. (з 1570. р.) щодо „Missale Romanum“.

всі монахи мають одну ціль — „спасатися“, тому й нема тут множенства монаших чинів.

Також ереси свідчать про те саме. На Сході головні ереси були „теоретичні“: відносилися до логічних рацій віри (аріанізм, македоніанізм, несторіанізм, монотелетизм, іконоборство...). А головні ереси на Заході були „практичні“: відносилися передовсім до рацій церковної власти, і заперечували устрій Церкви (вальдензи, альбігензи, Гус, Лютер, Кальвін, англіканці, старокатолики...).

В західній Церкві є виразне й різке розрізнення між „ordo“ і „missio“ (jurisdictio) в дійствованню священника, чого в східній Церкві нема. Сповідь в західній Церкві розуміють як „actus judicialis“, а в східній як „actus medicinalis“.

Колиж приглянутися обрядовим ріжницям, то й тут відкріємо, що вони мають своє жерело в відмінних психіках. Гравітація до конкретности в Римлян, а гравітація до ідеї у Греків були і є тими психічними жерелами, що довели до головних обрядових ріжниць на Сході й на Заході. В сумніві: чи Христос Господь ужив на Тайній Вечері квасного чи безквасного хліба, римська вдача зовсім природно рішилася за безквасним хлібом. Тим хліб, призначений для Евхаристії, виріжнений від звичайного хліба (анальогічно священник целібатом виріжнений від інших людей). Душа, що гравітує до конкретности, хоче не тільки абстрактно думати про предмет, але й змислово уявляти собі його і — якщо можна — таки живцем бачити (чути, переживати) його. Виріжнення евхаристійного хліба послідовно повела латинська вдача аж до останніх можливих меж: замість хліба стали на Заході вживати субтельного оплатка, гарно витятого в формі кола, а на ньому витиснений розпятий Христос. Так і видно, що се не звичайний хліб, але божественний. З тих самих психічних мотивів завелось на Заході відкривання й виставлювання Найсв. Тайн та обношування їх при церковних походах.

З певністю й те динамічне вивисшування Христа, про яке ми згадували, тут має свій ґрунт, на котрім вирросло. Св. Дух не дається конкретно уявити, а Христос — Богочоловік — дається. Коли на Заході кланяються на „вплотившагося“ і „Слово сталося тілом“ то тому, що ось Син Божий зявився між нами, прийняв конкретну форму, яка сильно промовляє до західної вдачі.

На Заході взагалі взяв верх культ Евхаристії — з психологічного становища без сумніву задля її конкретности. (Тим ми зовсім не заперечуємо, ані не підважуємо теологічних рацій сього культу. Одначе ті самі рації були і є також на Сході, бо Схід і Захід від віків однаково розуміли Пресв. Евхаристію, а всежтаки на Сході инакше уформу-

вався культ Евхаристії.) В латинській Літургії властиво річ мовлять. Відправа тиха, мова незрозуміла, молитви короткі, вірні орієнтуються по рухах священика, священик підіймає освячені дари на показ вірним, дзвінки дзвонять, органи грають (не людський, начеб небесний голос), престол в цілості відслонений і якнайбільше обставлений прикрасами, кивот великий і впадає в очи. Літургія тут се містерій, на котрій складаються головню вальори річий.

На Сході взяв верх культ божого слова. І слово говорить. Відповідно до сього літургічна мова мусить бути зрозуміла для народу, відправи голосні, багаті в слова, вірні беруть визначну участь у відправі, Євангеліє (книга) зазнає спеціального культу: воно представляє навчаючого Христа, тому мусить знаходитися на престолі. Його гарно оправляють, підносять на показ вірним, дають його вірним цілувати. Саме отсей культ Євангелія є символом цілого обряду в східній Церкві. А в західній Церкві Євангеліє, як окрема літургічна книга, взагалі не існує.

Грецька душа, богата думками й фантазією, втікає від конкретности в царство ідей. І саме тим шляхом вона інсценізує літургічний містерій.

Святилище відгороджене іконостасом (се певно на зразок старозавітного храму — жидівський вплив). Царські врата підчас освячення зачинені, евхаристійний хліб і перед (на великім вході) і по освяченню для вірних заслонений. Тут треба думати, щоби містерій усвідомити собі, очима його не видно.

На Сході поняття „престол“ і „свадилище“ нерозривно сполучені, тому нема престола без святилища. А тому тільки один престол у церкві. На Заході взагалі нема святилища, а є тільки престоли. На Сході одна Літургія на одному престолі в однесу дні. Отся засада „єдности престола і Літургії“ без сумніву уформувалася на Сході під жидівським впливом (у Жидів було дуже сильно розвинене поняття єдности в звязку з релігією: один Бог, один храм, одно святилище, один обряд...). Її заступає вже св. Ігнатій антіохійський († 107. р.): „Старайтеся отже проте, щоби мати тільки одну Евхаристію (Літургію). Бо тільки одно є тіло Господа нашого Ісуса Христа і тільки одна чаша в єдности його крови, тільки один престол“.¹⁾ В дійсности Захід придержується тут річевих вальорів, а Схід ідейних. Чим більше відправлених Літургій, тим більша їх річєва вартість (перед Богом); а єдність Літургії підносить її велич, спільність усіх вірних і т. ин.

„Opusculum contra Francos“, грецький твір з часів перед роздором, між иншим закидує латинянам, що вони „в своїх

¹⁾ В листі до Флядельфіян, с. 4.

церквах уживають розпяття не мальоване, а різьблене¹⁾, що „на Різдво Христове дозволяють, щоби бомби експлюдували біля престола, щоби могли сміятися“, що „в днях страстного тижня гасять свічки і роблять землетрясення в церквах: в крісла, дошки, мури молотками бють і фляшки розбивають“.²⁾ Також між символами й символістичними акціями в латинському й грецькому обряді заходить та сама різниця, на яку ми вказували. Латинські символи реалістично-безпосередні (своєю формою близькі дійсности). Удавати в Церкві землетрясення на згаданий лад се для Грека надто безпосередне, й тому се його разить. Грецький хрест своїми рівними раменами неподібний до дійсного Христового хреста, а латинський наслідує приблизну форму Христового хреста (долішне рамя довше). Дотого латинники люблять великі хрести (пр. на ризах), а в нашому обряді з правила уживається малого хреста (якщо хрест великий, як придорожний, то на ньому намальоване мале розпяття) — з тих самих мотивів. Безпосередний символ для Грека загрубий. Тому то статуї в грецькій Церкві не могли удержатися. А в західній Церкві саме статуї найбільше впадають в очи (престоли правильно украшені статуями). Малярський стиль в західній Церкві не різниться від стилю світських образів: образ тут хоче наслідувати дійсність. Не те в грецькій Церкві: византійський стиль святих ікон доцільно не хоче наслідувати дійсности. Ікона має тут призначення, щоби унагляднювала святість, побожну задуму, аскетизм, надприродність — і саме тому зриває з конкретними вимогами природного ладу.

В східній Церкві вже в давних віках, навязуючи до євангельського *Λόγος*, стали почитати Христа під символом „Святої Мудрости“ (*Ἁγία Σοφία*, катедра в Царгороді, посвячена на славу сеї „Святої Мудрости“). А в західній Церкві в найновіших віках (в XVII. і XVIII. ст.) приймився культ Христа під символом „Серця Христового“. Там домінує ідея, тут конкретне зображення.²⁾

Ось так грецька вдача розвинула подрібно урядження церкви, в усьому остаючи вірною собі. А латинська вдача зробила те саме, але після своїх власних вимог. Ми нині не повинні дивуватися, що воно так. Власне ми є покликані зрозуміти: чому воно так? А коли багато теологів ще й нині

¹⁾ Гл. Aurelius Palmieri O. S. A.: *Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae graeco-russicae)*. Т. II. Prolegomena. Florentiae 1913. Стр. 27-28.

²⁾ На Заході були спроби івести культ і інших конкретних річий, що були в звязку з Христом. Так св. Берnard голосив набоженство до св. Гробу, св. Катерина з Сієнни поширювала набоженство до Крови Господньої (гл. Набоженство до Найсвятішого Серця як підручник для священників уложив Григорій Хомишин, єпископ станіславівський. Станіславів 1920. Стр. 66). Одначе сі набоженства не могли приймитися, бо вони надто відорвані від Христа, як особи.

—в часах, коли фізіологія й психологія дійшли аж до клітин — не розуміють цього, то тільки тому, що вони рівень знання нашого віку ще не змогли застосувати до церковних справ. Знаємо нині, що кождий чоловік має індивідуальний уклад ліній на пальцях і на долонях, і чого не діткнеться, несвідомо лишає сліди тих своїх ліній на річах. Не инакше воно діялося і діється також у Церкві — очевидно тут входять в гру психологічні індивідуальні „лінії“.

Щойно на сьому місці можемо подати окончне пояснення, задля яких причин пересунули в Римі головний консекраційний момент з епikleзи на Христові слова? Хоч епikleза, як се ми вже підносили, має той самий сенс, що й Христові слова (щоби предложений хліб став тілом Христовим, а вино кровю), одначе для вдачі, яка незвичайно чутка на логічні й психологічні рації, що вжуться з властю, Христові слова мають спеціальний німб — саме тому, що вони Христові (як у війську „царське, королівське слово“; важний тут сам факт — навіть без огляду на сенс). Коли в римській Церкві дух геленізму уступив місце духови романізму, латинська психічна вдача, чутка на рації власти, зовсім послідовно стреміла до пересунення головного консекраційного моменту з епikleзи (яка складається з людських слів) на Христові слова, і з часом перевела таку зміну в своїй Літургії. В тому латинська вдача найшла свій повний вираз: безпосередність акції (Христос говорить слова освячення, а священник є тільки орудником), якнайбільше зближення до історичної дійсности (як на Тайній Вечері, так і в Літургії), піднесення священничої власти (священник виконує свою консекраційну власть, як пр. суддя проголошує вирок).

Маємо на се дуже повчаючу аналогію. В східній Церкві за найбільшого святого вважають Йоана Хрестителя. Основується се на даних, що їх находимо в св. Письмі. „Бо буде великий перед Господом... Духом Святим наповниться ще з утроби своєї матері“ (Лук. 1, 15). „Істинно кажу вам, між уродженими з невіст не вийшов більший над Йоана Хрестителя“ (Мат. 11, 11). Йоан Хреститель удостоївся бути Предтечею Христа, хрестив Христа, був великим аскетом і поніс мученичу смерть за оборону божого закону. А в західній Церкві за найбільшого святого вважають св. Йосифа, опікуна Христового, хоч про нього св. Письмо каже лиш стільки, що він був „праведний і не хотів її (Преч. Діви) ославити“ (Мат. 1, 19). Якже се? І ідуть спори між православними й західними теологами, а ми уніяти не знаємо: що нам тут робити, бо Йоана, як найбільшого святого, передала нам традиція, а св. Йосифа передає нам католицький Захід.

Мериторично осудити, котрий з тих двох святих більший, се — як думаю — для людей неможлива річ. Не тільки

тому, що се божа тайна, але й тому, що сі два святі не на-
ходяться на одній лінії: кождий з них є святий в иншому
стилю. Власно про сі стилі й іде. Ми і знов мусимо повер-
нути до реалізму і містицизму.

Для містичного духа східної Церкви св. Йоан Хрест.
є найбільший святий, бо він є найбільший святий в мі-
стичному стилі. А для реалістичного духа західної Цер-
кви св. Йосиф є найбільший святий, бо він є найбільший
святий в реалістичному стилі. Про св. Йосифа каже
св. Письмо ще одно коротке слово, якого ми в горі не на-
вели, а саме, що він був „муж її“ (Преч. Діви). Св. Йосиф
виконував батьківську власть над Ісусом Христом,
він був головою св. Родини. Ось у тому його те най-
більше відзначення, яке для латинської вдачі, чуткої на
рації і консеквенції власти, є більше притягаюче.

* * *

Не могу тут здержатися, щоби бодай кількома словами
не доторкнулися східного роздору, сеї найбільшої трагедії
в історії Церкви. Богато, дуже багато історичних пересудів
про причини східного роздору назбиралося по обох сторо-
нах. Думаю, що наспів час — наш час розвиненої історичної
критики й субтельної психологічної аналізи — для ревізії
тих історичних пересудів. Не особи — Фотій, Керулярій, чи
взагалі царгородські патріярхи, але витворені відно-
сини були тим властивим чинником, що довів до роздору.
Особи були тільки орудниками; якби не були саме ті, то бу-
ли би найшлися инші. Авжеж були й такі особи, котрі спе-
речали сей роздор, були й змагання до єдності, які хвилею
вінчалися успіхом, а всежтаки не спинили й не зліквідували
роздору. Видно з того, що витворені відносини переросли
всякі особи.

На ті відносини, бодай спершу, з цілою певністю скла-
далися також політично-національні відносини, нещасливі для
Византії, а щасливі для Риму (упадок власти царгородського
цісаря, засновання нового римського цісарства..).

Одначе ті витворені відносини, котрі ділали й спершу
і через цілу історію тай тепер ділають, є суцільно церкво-
ного характеру, а вони мають своє жерело в тих психічних
ріжницях, що ми їх старалися заналізувати. Якби в Римі
християнський геленізм не був спершу пануючий, якби там
були відразу витворили свій римський обряд, то історія Цер-
кви була би зовсім инакше уложила. А що Рим поступенно
виломлювався згід геленістичного урядження Церкви, і по-
ступав у своєму напрямі, як йому диктувала його психіка,
а Греки, як спадкоємці християнського геленізму, вважали
геленістичне урядження Церкви за єдино легальне,

бо воно було первісне і признане тодішніми вселенськими Соборами (на котрих власне Греки мали перевагу), то з того між Греками й Римлянами витворилося таке відношення, яке було і ще й нині є між нашими „твердими (консервативними) Русинами“ і між Українцями під національним поглядом. Греки були консерватисти, й уперто боронили первісної традиції, а Римляни були поступовці. Відносини були тим більше дразливі, що се було на церковному полі, де традиція з природи річи святійша, як деінде. Взаїмне посуджування, незрозуміння й невизрозуміння, брак „спільної мови“ (спільних психологічних категорій) — ось се довело до роздору. Фотій підніс 6 закидів проти латинян, Керулярій 22, „Opusculum contra Francos“ також 22. Palmieri каже про ці закиди: „Haec enumeratio luce clarius meridiana cordatis viris pandit fuitiles quidem causas auctores schismatis semel atque iterum excogitasse, ut suas seditiones probarent, ac disruptae unitatis ecclesiasticae crimen a seipsis averterent“.¹⁾ На мою думку се з ґрунту річи хибний погляд (тому, що він все кладе на особи). Се правда, що грецькі закиди не є ані систематично уложені, ані не є всі однаково характеристичні (при тодішньому стані психологічної свідомости воно й не могло бути инакше), одначе вони тут і там трафляють засадничі обрядові ріжниці. І се безсумнівна правда, що ці ріжниці до живого озлоблювали Греків.

Фермент, що довів до роздору, не зачався в часах Фотія, але кілька віків вчасніше. Характеристичні ріжниці в поглядах виступили між представниками західної і східної Церкви вже на I. вселен. Соборі (325. р.): західні були за celibатом клиру, східні були противні тому. Те саме, але ще в острійшій формі, виявилось на трулянському (царгородському) Соборі в 692. р.²⁾

Слушно говорить Lübeck: „Schon die älteste Kirche hatte nicht ein Bild vollendeter äusserer Einheit aufzuweisen vermocht. Zwischen der Kirche des Morgen- und der des Abendlandes, zwischen der griechischen und der lateinischen Orthodoxie bestanden vielmehr soviel Verschiedenheiten des Charakters und der Sprache, der Anschauungen und der Gebräuche, dass bei aller Einheit in der Lehre ein tiefgehender Dualismus schon die junge Christenheit beherrschte, Romanismus und Hellenismus gaben beiden Teilen ihr Gepräge“. „Sie (поздоп) ist vielmehr als der äussere Abschluss einer mehrere Jahrhunderte

¹⁾ О. с. Стр. 29.

²⁾ Там рішено (кан. 13): „В римській Церкві мусять ті, котрі хочуть дістати діаконат або пресвитерат, обіцяти, що здержуватимуться від подружого співжиття зі своїми жінками. Одначе ми дозволяємо їм, згідно з апостольським канонам (кан. 6), продовжувати подруже співжиття“. Hefele о. с. В. III. Стр. 333.

hindurch dauernden und stets sich mehrenden Entfremdung zwischen den beiden Kirchen anzusehen, als der schrille Schlussakkord, in welchem uralte Gegensätze, Reibereien und Missverständnisse ihren potenzierten Ausdruck fanden“.¹⁾

В тих часах ще не були ясно і вповні потягнені розмеження між догмою, обрядом і дисципліною. Щойно схолястики своїми метафізичними розважаннями посунули отсю справу вперед. Православні — тому, що схолястика не ввійшла в склад їх духа — й дотепер не мають такого ясного поняття про те розмеження, як католики. Греки на цілий комплекс елементів у Церкві гляділи під традиційно-догматичним кутом, і саме тому обрядові й дисциплінарні ріжниці в західній Церкві представлялись їм як ріжниці в сфері догм.²⁾ Зрештою ціле нещастя було в тому, що спершу був один обрядовий дух і однакова дисципліна в цілій Церкві, а потім Греки бачили, як на Заході витворюється відмінне урядження Церкви. Годі правду скривати: якби нині щось такого діялося в якійсь часті Церкви, то й нині — при всім нашім теологічнім освідомленню — повторилась би та сама распря. Свідком для сього факту, що в нашій уніятській Церкві й менші ріжниці доводять до огірченого тертя.

Як у таких відносинах промощувати дорогу до реставрації давньої єдності між східною й західною Церквою? Вишукувати сотенні ріжниці, підтягати їх під догматичне значіння й роздмухувати їх, щоби тим оправдати своє становище, се вправді „цісарська дорога“ (найбезпечніша й найпоплатніша), одначе саме тою дорогою Греки дійшли до роздору... Тай нас, католиків, вона не заведе до ціли. Думаю, що слід нам вигладжувати ріжниці, які в історії витворилися між східною і західною Церквою, щоби вони представлялися не як суперечности, котрі взаємно виключаються, тільки як противенства (contraria), котрі можуть побіч себе істнувати під спільним знам'ям догматичної католицької віри. Се резон унії, бож унія має в собі погодити церковний Схід з церковним Заходом. Отся моя розвідка про епі-

¹⁾ Dr. Konrad Lübeck: Die christlichen Kirchen des Orients (Verlag der Jos. Kölschen Buchhandlung, Kempten und München). Стр. 2. і 14.

²⁾ Православні ще й донині так глядять на сю справу. Так пр. під сю пору, коли се пишу, в найновішому числі православного часопису „Духовний Сіяч“ (Варшава ч. 7. з 1928. р.) читаємо:

„Східна Церква захувала свято та непорушно свої догми та каниони, які усталили Всесвітні Собори Церкви та які опиралися на твердих і, по самій ідеї своїй, непорушних підвалинах євангельських істин та науки апостольської, — західня Церква крок за кроком почала змінювати догми (!) Всесвітніх Соборів та запроваджувати нові (!), без жадних до того підстав“ (стр. 91).

клезу власне має за ціль подати зразок такого погодження в одній, з усіх спірних найсубтельнійшій і найхарактеристичнійшій, квестії.

* * *

Які наслідки потягнуло в римському каноні усунення епikleзи? Яка нинішня конструкція того канону? Чи епikleзу усунено в цілості, чи тільки перероблено її? В нас лиш рідко хто знає римську Літургію, тому мусимо навести більше цитатів з неї, щоби наші висновки набрали більшої наглядности.

Римська Літургія не має окремої проскомидії. Проскомидійна частина всунена в склад самої Літургії по „Credo“. В тій то частині знаходиться молитва, що може ухитити за першу превентивну епikleзу. „Veni sanctificator omnipotens aeternae Deus, et bene † dic hoc sacrificium tuo sancto Nomini praeparatum. Per intercessionem beati Michaelis Archangeli stantis a dextris altaris incensi, et omnium electorum suorum, incensum istud dignetur Dominus bene † dicere, et in odorem suavitatis accipere. Per Christum Dominum nostrum. Amen“.

В самім каноні приходять ще дві превентивні епikleзи, з котрих остання має вигляд формальної епikleзи. Отже всіх превентивних епиклез у римській Літургії є аж три. Ось як чергуються в римському каноні молитви, що стоять у льогічному відношенню до епikleзи. „Te igitur (тим канон починається), clementissime Pater, per Jesum Christum Filium tuum, Dominum nostrum, supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas, et benedicas haec † dona, haec † munera, haec † sancta sacrificia illibata“.¹⁾ (Слідє „commemoratio pro vivis“, за що, в якій цілі жертву приносяться. Потім слідє згадка святих — Преч. Діви, апостолів і т. д. — з просьбою о їх заступництво. Потім:)

„Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, Domine, ut placatus accipias: diesque nostros in pace disponas... Per Christum...“

Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, bene † dictam, ad † scriptam, ra † tam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris: ut nobis Cor † pus et San † guis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi.²⁾

Qui pridie quam pateretur, (Accipit Hostiam) accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas: (Elevat oculos ad coelum) et elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem tibi gratias agens, bene † dixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, et manducate ex hoc omnes. (Tenens ambabus manibus Hostiam

¹⁾ Се перша превентивна епikleза в каноні.

²⁾ Се друга превентивна епikleза в каноні.

inter indices et pollices, profert verba consecrationis secrete, distincte, et attente.)

Hoc est enim Corpus meum. (Prolatis verbis consecrationis, statim Hostiam consecratam, genuflexus adoratur; surgit, ostendit populo... Tunc detecto Calice, dicit:)

Simili modo postquam coenatum est, accipiens et hunc praeclarum Calicem in sanctas ac venerabiles manus suas: item tibi gratias agens, bene † dixit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, et bibite ex eo omnes. (Profert verba consecrationis secrete super Calicem:)

Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. (Genuflexus adoratur: surgit, ostendit populo.) Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatae passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in coelos gloriosae ascensionis: offerimus praeclarae Majestati tuae de tuis donis ac datis. (Jungit manus, et signat ter super Hostiam et Calicem simul) Hostiam † puram, Hostiam † sanctam, Hostiam † immaculatam, (Signat semel super Hostiam et semel super Calicem) Panem † sanctum vitae aeternae et Calicem † salutis perpetuae.

Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus Sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

Supplices te rogamus, omnipotens Deus: jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime Altare tuum, in conspectu divinae Majestatis tuae: ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Cor † pus et San † guinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen. (Слідє „commemoratio pro defunctis“, потім за живих „nobis quosque“. зi згадкою святих — без Преч. Діви.)

Per Christum Dominum nostrum. Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, (Signat ter super Hostiam et Calicem simul): sancti † ficas, vivi † ficas, bene † dicis, et praestas nobis. (Signat cum Hostia ter a labio ad labium Calicis, dicens:) Per ip † sum, et cum ip † so et in ipso (bis signat inter Calicem, et pectus) est tibi Deo Patri † omnipotenti, in unitate Spiritus † sancti (elevans parum Calicem cum Hostia, dicit:) omnis honor et gloria.

Per omnia saecula saeculorum“ (Слідую „Pater noster“, логання Гостії, причастя і т. д.)

Ми вже наводили докази, що первісна римська Літургія походила з Александрії. Тут можемо подати ще й інші докази. Римська Літургія має (сильну) превентивну епіклезу на тому самому місці, де її мають типові єгипетські Літургії. Поіменне згадування святих з просьбою о заступництво перед освяченням — це питома тільки типовим єгипетським Літургіям (св. Кирила, еван. Марка), а воно знаходиться також у римській Літургії. Сирійські Літургії таке згадування містять уже по освяченню (навіть сирійська Літургія еван. Марка). Є досить типових виразів у римській Літургії, які приходять тільки в єгипетських Літургіях. Н. пр. „sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae... jube haec perferri per manus Angelis tui (в VI—VII ст., як свідчить книжечка „De sacramentis“, тут стояло: „angelorum tuorum“) in sublime Altare tuum, in conspectu divinae Majestatis tuae“ (римська) — „Suscipe ea super altare tuum spirituale, coeleste... ad majestatem tuam coelestem, per ministerium Angelorum et Archangelorum tuorum sanctorum, sicut ad te suscepisti munera justi Abel et sacrificium patris nostri Abrahami“ (Кирила алекс.)¹⁾ „suscipe, Deus, in sanctum et coeleste et intellectuale altare tuum, in magnitudinem coelorum, per Archangelicum ministerium tuum.. ut suscepisti munera justi tui Abel, sacrificium patris nostri Abrahami“ (Еван. Марка).²⁾

„Quae omnia fecisti per tuam sapientiam, lucem veram, unigenitum Filium tuum, Dominum et Deum et Servatorem nostrum Jesum Christum, per quem tibi, cum ipso et Spiritu sancto gratias agentes...“ (еванг. Марка)³⁾ — „Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas... Per ipsum, cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria“ (римська); і т. ін. Отці молитви (фрагменти) знаходяться в єгипетських Літургіях перед освяченням, а в римській Літургії по освяченню. А вже й сама історія вказує на Александрію, як на те місце, відки Рим переймив свою первісну Літургію, бо саме з Александрією, як з найбільшим містом по собі і як зі своїм шпихлрем, Рим мав у перших віках християнства найживіші зв'язки.

Римська Літургія в порівнянні з єгипетськими, чито загалом зі східними Літургіями, представляється а) як скорочена (її молитви скорочені, а акція остала та сама, що й у східних Літургіях), а тому б) суха (без глибокої поезії й богословської філософії), в) як мозаїка. Нема в ній тої

¹⁾ Renaudot. о. с. Т. I. Стр. 42.

²⁾ Ibid. Стр. 136.

³⁾ Ibid. Стр. 131—133.

льоґічної тяглости. якою відзначаються східні Літурґії, але слідно в ній (у каноні) якесь льоґічне пірвання й перемішання (дві превентивні епikleзи в самім каноні, „Hanc igitur oblationem“ — „Quam oblationem“, „Supra quae“ — „Supplices te“, відклик до святих перед освяченням і по освяченню і т. ин.). Ясна річ, що се не ориґінальна така композиція римської Літурґії, тільки наслідки кількаразової перерібки спервісного тексту в тій ціли: а) щоби Літурґію скоротити, б) щоби усунути св. Духа, де він виступав одинцем, в) щоби усунути (властиву) епikleзу. Даймо слово авторови, котрого не можна посуджувати, що він має упередження до римської Літурґії, бо він кінчає свою студію про римську Літурґію ось яким апострофом: „niema w całym chrześcijaństwie tak czcigodnego rytu jak nasz rzymski“, „Żaden ryt wschodni, dzisiaj używany, nie jest tak archaiczny jak ryt mszy rzymskiej“. ¹⁾ А він так каже: „Uchodźcie powinno jak pewnik przez wszystkich uznany, że nasz kanon nie zachował tego kształtu, w jakim pierwotnie został ułożony; jest układem nowszym, jest nawet fragmentem; z dość wielką pewnością to powiedzieć możemy. Msza, dzisiaj przez nas odprawiana, znacznie jest skrócona; nietylko skrócona, ale i przekształcona“ ²⁾. „Na pierwszy rzut oka przy jakim takim badaniu albo tylko zastanowieniu baczniejszym spostrzedz można, że niema porządku właściwego w naszym kanonie obecnym, że jego części są jakoby jakoś poprzestawiane. Nie znajdziemy bowiem logicznego związku i następstwa w treści istotnej modlitw kanonu; każdemu te braki podpadną, a muszą podpaść, jeśli się porówna układ naszego kanonu i jego modlitw z anaforami rytu antjochjeńskiego i aleksandryjskiego“ ³⁾.

Сеї „brak jakoby należytego porządku w rozmaitych częściach jako składnikach kanonu“ ⁴⁾ римської Літурґії ріжні автори (Bunsen, Probst, Bickell, Cagin, W. C. Bishop, Batiffol, Baumstark, Buchwald, Drews, Cabrol..) старалися висвітлити, подаючи теорії про первісний римський канон і його зміни.

Чи з нинішнього тексту римської Літурґії можна докзати, що в первісній римській Літурґії находилась формальна епikleза? Без найменшого сумніву. Друга превентивна епikleза в римському каноні свідчить, що тако ж римській Літурґії був питомий елемент епikleзи в самім каноні. Судячи після египетських превентивних епиклез, можна бути певним, що також у римській (другій) превентивній епikleзі первісно мусів бути відклик до св. Духа.

¹⁾ Fortescue — Hozakowski, o. c. Стр. 200. — Завважуємо, що автор у своїй книжці не дає докзів на се своє твердження.

²⁾ Ibid. Стр. 158.

³⁾ Ibid. Стр. 102—103.

⁴⁾ Fortescue — Hozakowski, o. c. ibid.

В теперішньому римському каноні згадується св. Духа аж на самому кінці в порядку Пресв. Тройці („in unitate Spiritus sancti“). А може в первісній римській Літургії епikleза находилася тільки перед Христовими словами? Ні. В кожій східній Літургії по виголошенню Христових слів предложені дари, хоч акція освячення вже зачата, всежтаки ще називаються „хлібом і вином“ (в епikleзі), отже й уважаються тим. Коли в нашій Літургії священник виголошує „твоя отъ твоихъ Тебѣ приносимъ“, то під словами „твоя отъ твоихъ“ треба розуміти хліб і вино в їх природній (земській) формі. Ми приносимо Богу те, що можемо принести з земських плодів: хліб і вино (на зразок старозавітної жертви). До тіла і крові Г. Н. Іс. Христа граматична форма (в множині) „твоя отъ твоїхъ“ ніяк не підходить.

Нинішня римська Літургія має на тому місці инакшу льогіку: на „твоя отъ твоихъ“ (що так само приходить безпосередно по анамнезі, як і в нашій Літургії) вона вже приносить Богу тіло і кров Ісуса Христа: „Hostiam puram, Hostiam sanctam, Hostiam immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae et Calicem salutis perpetuae“.

Одначе є фраза на тому місці, котра зраджує, що первісна римська Літургія мала тут ту саму льогіку, що й усі східні Літургії. „...offerimus praeclarae Majestati tuae de tuis donis ac datis“.¹⁾ — Фраза „de tuis donis ac datis“, як уже завважано, ніяк не стосується до тіла і крові Ісуса Христа, тільки до земських плодів, що нам їх Бог дає для життя. Ся фраза своєю граматичною формою й редуплікацією означає многі й різнородні дари і тільки частину з них („de...“), а тіло і кров Ісуса Христа не підходять під таке поняття.²⁾ Значить, що первісна римська Літургія на „твоя отъ твоихъ“ також приносила хліб і вино в їх природній формі, а послідовно треба заключати, що оконечно освячувала дари щойно підчас епikleзи. Отже мусіла вній бути епikleза на тому самому місці і з тим самим зміслом, як у всіх східних Літургіях.

Є на се ще й інші дані. Вже по освяченню—після льогіки теперішньої римської Літургії — саме на тому місці, де в східних Літургіях находиться епikleза, приходять молитви, котрих льогічний сенс є такий самий, як сенс епikleзи: просьба о освячення предложенних дарів. „Supra quae propitio ac sereno

¹⁾ В єгипетській Літургії св. Марка: „Tibi, Domine, Deus noster, quae tua sunt, de tuis bonis haec proposuimus coram te“. Renaud. o. c. T. I. pag. 141.

²⁾ Признає се й Lisowski: „słowa de tuis donis ac datis“, które można zastosować do chleba i wina, a nie do ciała i krwi Chrystusowej“. Słowa ust. Str. 255.

vultu respicere digneris et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justissimi Abel...“ Така молитва перед освяченням, доки предложені дари є тільки хлібом і вином, має повний і ясний свій сенс. Але по освяченню? Якщо переповісти наведену молитву в її повній логічній залежності, то вона так представлятиметься: „Зволь ласкаво поглянути на отсе тіло і кров твого Сина і прийми сю жертву, як прийняв ти...“ Так само представляється й слідуюча молитва: „Supplices te rogamus, omnipotens Deus: jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu Majestatis tuae.“¹⁾

Lisowski пише про це: „Zrozumienie tych modlitw nasuwa ogromne trudności, niemal nie do rozwikłania... celebrans prosi, by Bóg spojrział mile na tą ofiarę na ołtarzu, jak niegdyś na ofiarę Abła, Abrahama, Melchizedeka. Jak to należy rozumieć? Przecież po konsekracji jest już na ołtarzu Najmilszy Syn Boży, w którym sobie Ojciec zawsze dobrze upodobał, i ten ma być porównany do ofiar Starego Zakonu?“²⁾

Західні автори, старші й новіші, загально так викладають зміст тих молитов, що в них проситься Бога не о предложені дари, тільки о ласки для нас. З огляду на ті освячені дари: „Oramus ergo, ut acceptabilis haec hostia sit placeatque pro nobis, ut, cum offerimus, quod placet, placeatur nobis Deus“ (Odo de Cambrai † 1113). Однак Hoppe вповні слушно відповідає на це: „Es ist unschwer einzusehen, wie hier überall (він наводить різні такі цитати) das Opferobjekt im offernden Subjekt verflüchtigt ist oder beide miteinander, jedoch wieder auf Kosten des Objekts, vermischt werden. Den strengen Wortlaut des Textes hat man willkürlich verlassen.“³⁾

Не може бути двох думок про те, що наведені дві молитви в римському каноні се рештки, а властиво сурогат первісної епиклези. Тим більше, що кінчаються просьбою, котрою кінчається епikleза в кожній східній Літургії: „ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii Tui Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur“.

Тай се ще не все. Найбільшою загадкою для всіх, що ясують римську Літургію, се знаменовання знаком хреста вже освячених дарів. Розходиться тут про перших 10 таких

1) Вправді й у нашій Літургії по освяченню просимо: „Яко да челоуколюбецъ Богъ нашъ, прїемъ я во святый и пренебесный и мысленный свой жертвенникъ, въ вою благоуханїя духовнаго, вознїспослетъ намъ божественную благодать и дар Святаго Духа, помолїмся“. Однак тут нема просьби: щоби Бог приймив освячені дари, тільки щоби, приймивши освячені дари, „зїслав нам свою божественну благодать і дар св. Духа“. Отже молилось тут за себе.

2) Słowa ust. Str. 255.

3) О. с. Стр. 103, подібно на стор. 108.

знаменовань, бо останні 5 робить священник не своєю рукою, але гостією, отже вони зрозумілі. Вже Petrus Damiani († 1072) в своїй „Expositio canonis missae“ журиться тими знаменованнями: „Nis oritur non praetereunda silentio quaestio, quare super hostiam benedictam et plenissime consecratam adhuc benedictionis signum exprimitur? Immo talia sunt quaedam subjuncta in canone, quae videntur innuere, quod non-dum sit consecratio consummata“. 1) Майже тими самими словами висказується про се й папа Інокентій III. Знаменовання знаком хреста має значіння „стягання божої сили“ на ту річ чи особу, що її знаменується, отже се знак благословення або освячування. Як отже се погодити, що в римській Літургії священник знаменує предложені дари ще й по освяченню, що виглядає, як колиб священник благословив чи освячував самого Христа? До річи каже Lisowski: „Jak to wytłumaczyć? Czy kapłan ma błogosławić ciało i krew Chrystusa, źródło wszelkiego błogosławieństwa i łaski?“ 2)

Ріжні автори старалися зясувати сей „sux interpretum“. Здебільша йдуть за Томою з Аквіну, котрий каже, що хрестні знаменовання не мають тут значіння благословення й освячення, тільки служать на се, щоби пригадувати силу хреста й спосіб муки Христа: „sacerdos post consecrationem non utitur cruce signatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandum virtutem crucis et modum passionis Christi“. 3) Maldonat видвигнув думку, що тими знаменованнями хоче Церква символічно сказати: ось тут є Христос — „haec est hostia sancta, hostia pura, hostia immaculata“. 4) Cornelius a Lapide ясує ті знаменовання так, що вони не відносяться до Христа „in se“, тільки до Христа, оскільки він є „victima postra“, а що „sacerdos major est sua victima“, отже може в Літургії благословити Христа. 5) Bossuet: що ті знаменовання властиво відносяться не до тіла і крови Христа Господа, але до тих, що мають їх прийняти в причастю.

Одначе, як Норре каже, такі пояснення не вдоволяли многих з Отців Тридентського Собору, коли висловили бажання, щоби усунути ті знаменовання: „Placeret multis, quod non fierent cruces super hostiam consecratam, ne videretur aliquid deesse ad suam sanctificationem“ 6). До сього не прийшло, бо ці знаменовання походять з непамятних часів, і — як такі — вони освячені постійною традицією.

1) Цитує Норре, стр. 98.

2) Ibid.

3) Sum. Theol. III, q. 83, art. 4.

4) Цитує Норре на стр. 111.

5) Цитує Lisowski: Słowa ust. Стр. 264—265.

6) Цитує Норре на стр. 110.

Lisowski, щоби оправдати наведену думку св. Томи з Аквіну, каже: „Przecież krzyż nie zawsze jest znakiem błogosławieństwa, ale ma też i inne znaczenie, n. p. przy słowach: „Deus in adiutorium meum intende“ — albo przy egzorcyzmach: „Exorcizo te, immunde spiritus, in nomine † Patris et Filii † et Spiritus Sancti †“. Krzyż więc jest znakiem wezwania wszechmocy Bożej, jest symbolem łaski Bożej...“¹⁾ А щож се благословення, як не „wezwanie wszechmocy Bożej“ або уділювання божої ласки?!

Хрестним знаменованиям, що приходять в римській Літургії по Христових словах, не можна без неприродних натягнень відобрати того значіння, яке вони мають завсіди й всюди. Авжеж хрестні знаменования перед Христовими словами мають просто визначне значіння освячування; а по Христових словах вони задержують те саме значіння, бо й тут у молитвах ще проситься о освячення предложених дарів. Вповні правильно й бистро заключає Норпе: „Die Segnung der Oblation ist nichts anderes, als in die Sprache des Symbols gekleidete Bitte um deren Konsekration. Die Kirche handelt nicht anders, als sie spricht. Konnte sie nach der durch Christi Wort bereits gesetzten Konsekration noch um letztere bitten, so konnte sie auch segnen. Das Eine ist die Konsequenz des Andern. Keineswegs also segnet sie Christum, sondern die munaera des Brotes und Weines, deren Konsekration sie erleht“.²⁾

Норпе виходить ціло проміж Скиллю й Харибду в той спосіб, що молитви, які в римській Літургії слідуєть по Христових словах, уважає за правдиву й формальну епиклезу, як про се думав вже Микола Кавасила. „Der Konsekrationsakt ist dort (в східних Літургіях), wie hier, liturgisch zu einer „solemnis oratio“, zu einem grossen Gebets- und Segensakte, zur Anrufung der schaffenden Gottesmacht, zur Epiklese des heiligen Geistes ausgewachsen. Der Konsekrationsmodus der römischen Kirche differirt weder textlich, noch rituell von dem der morgenländischen Kirchen“.³⁾

На всякий спосіб се певне, що ті молитви в римському каноні й знаменования остали як сліди по первісній епиклезі. Маємо на се просто клясичну анальоґію. В римській Церкві з перших віках миропомазанія уділяв свщеник зараз по хрещенню — так, як і в східній Церкві.⁴⁾ В пі-

¹⁾ Ibid. Стр. 264.

²⁾ Ibid. Стр. 208.

³⁾ Норпе, о. с. Стр. 209—210.

⁴⁾ „Anfangs wurde die heilige Firmung gleich nach der heiligen Taufe erwachsenen Kindern oder Erwachsenen gespendet“. (Der äussere Gottesdienst oder das grosse Katholische Kirchenbuch von Ludwig Donin, Wien 1865, стр. 138.)

знійших віках миропомазання задержано для єпископів, одначе в римському обряді хрещення донині остали виразні сліди первісного звичаю, коли священник зараз по хрещенню миропомазував. Ось се місце з „Rituale Romanum“: Зараз по хрещенню священник „*intingit pollicem in sacro chrismate, et ungit infantem in summitate capitis in modum crucis, dicens:*

Deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto, quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, (*hic ungit*) ipse te lineat chrismate salutis † in eodem Christo Jesu Domino nostro in vitam aeternam“.)“

Ся молитва, як видно, се уривок з тої молитви, що в нашому обряді приходить в Тайні миропомазання: „... Господи Боже вседержителю... иже и нынѣ благоволивый паки родити раба твоего новопросвѣщеннаго и невольныхъ грѣховъ оставленіе тому даровавый, сам владико... даруй тому и печать дара святаго... Духа...“

Психологічно зрозуміле, що перерібки святих (літургічних) текстів звичайно є тільки половичними. Святість тексту обмежує свободу рухів. Як взір нехай послужать ті ріжні здеформовані епиклези, що ми їх наводили. Тому то й при перероблюваннях (як уже сказано, мусіло їх бути кілька) римської Літургії залишено рештки по первісній епиклезі: молитви, що їх сенсом є просьба о освячення дарів, і хрестні знаменовання. Тільки так стає ціла справа ясною — без усяких решток.

Др. Руссак ставить квестію: „Можно-ли предполагать, что въ случаѣ присутствія въ римской литургіи епиклизиса, онъ былъ римскими отцами опущенъ?!“ — і дає відповідь, що „въ виду недостаточности доказательствъ мы подѣляемъ убѣжденіе авторовъ утверждающихъ, что въ римской литургіи, кромѣ выше воспроизведеннаго нами текста, дѣйствительно не было другого призванія, подобнаго нынѣшному епиклизису“.²) Такими авторами, на котрих тут Др. Руссак покликуюється, є: De Puniet, Batiffol, Varaine, Карабінов (Москаль)... До них пристає й Lisowski, подаючи як рацію: „bo czyżby papież rozwiązał trudności co do epiklezy, gdyby był usunął ją z kanonu rzymskiego, a pozostawił w innych kanonach zachodnich i anaphorach wschodnich? A przecież już od św. Jana Chryzostoma nauka o konsekracji jedynie mocą słów ustanowienia była też na Wschodzie ustalona, a zatem konsekwentnie potrzeba było usunąć też epiklezę z liturgij wschodnich“.³)

¹) Rituale Romanum usibus dioeceseos ad s. Hippolyti accommodatum. Hippolytopoli, 1787, стр. 29—30.

²) О. с. Стр. 53.

³) Слова ust. Стр. 253.

Не були отсі автори свідомі того факту, що римський обряд не є первісний, тільки розвинувся як перерібка з первісного геленістичного обряду. І власне сей новий „обрядовий курс“ у Римі довів також до перерібки первісної епikleзи — чито взагалі до перебудови літургічного канону. Всі св. доцтва і льогічні рації ясно промовляють за тим, а ніщо проти.

Загал авторів приймає, що в первісній римській Літургії була формальна епikleза. Деякі навіть намагаються відтворити первісну римську епikleзу. Н.пр. Buchwald реконструує її (з часів Льва I. до Григорія I.) ось як: „Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum filium tuum supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, supra quae propitio ac sereno vultu respicere et mittere digneris Spiritum sanctum tuum, ut fiat panis corpus et vinum sanguis unigeniti tui, et quotquot sacrosanctum Christi corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur.“¹⁾

Одначе се просто неможлива, а на щастя й зайва, річ, щоби точнійше відтворити первісну римську епikleзу (бо з часом скорочувано текст, переставлювано вирази, речення, цілі молитви...). Вистарчить, щоби загально виказати: в як о м у напрямі перебудовано римський канон.

Як се ми вже виказали, в усіх східних Літургіях епikleза становить головний момент у процесі літургічного освячення.²⁾ Так се мусіло бути й у первісній римській Літургії. Перебудову піднято в тому напрямі, щоби сей головний момент пересунути з епikleзи на Христові слова. А зроблено се так, що переставлено цілий канон: 1) молитви, які в первісній Літургії стояли перед Христовими словами й тільки підготовляли освячення („Supra quae“, „Supplices te rogamus“ і „Per quem haec omnia“), де вони й нині мають місце в єгипетських Літургіях, пересунено на місце первісної епikleзи, щоби були наче відгомоном головного моменту освячення. 2) Епikleзу, усунувши з неї відклик до св. Духа і твердий вираз „fac...“, пересунено на сам початок канону (що зраджує форма „supplices rogamus ac petimus“, яка в „De sacramentis“ ще стояла по Христових словах — в епikleзі), щоби вона зачинала процес освячення. 3) В той спосіб найшлися в каноні дві превентивні епikleзи

¹⁾ Цит. Fortescue — Hozakowski, о. с. Стр. 142.

²⁾ Признає се й Baumstark: „Es unterliegt keinem Zweifel, dass die endgültige Textgestalt der Epiklese in den morgenländischen Messen in ihrem Aussprechen, nicht in demjenigen der Herrnworte der Einsetzung, den genaueren Konsekrationmoment voraussetzt“. (Die Messe im Morgenland von Dr. Anton Baumstark. Kempten und München 1906. Стр. 146.)

(нинішня друга превентивна епikleза була вже спершу — на взір єгипетських — на тому самому місці). 4) „Unde et memores“ остало незмінене на своєму місці включно зі закінченням „offerimus praeclearae Majestati tuae de tuis donis ac datis“, як про це вже була мова. 5) „Hostiam † puram, Hostiam † sanctam...“ се уривок з первісної епikleзи, де приходили такі вирази на взір епikleзи в Літургії св. Якова: „corpus vivificum, corpus salutare, corpus coeleste...“ В „De sacramentis“ находимо майже ті самі вирази на місці, яке в усіх Літургіях займає епikleза: „hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae“. 6) „ut quotquot ex hac altaris participatione“, що було без сумніву закінченням первісної епikleзи, остало на своєму місці.¹⁾ 7) Хрестні знаменования, що мали місце підчас епikleзи, залишено дальше по Христових словах — тим більше, що дві часті з епikleзи („Hostiam † puram...“ і „quotquot...“) остали на своєму первісному місці, а в них приходили хрестні знаменования.

Так отже розірвано епikleзу аж на три часті, а четверту з неї цілком усунено.

Численні хрестні знаменования, що приходять по освяченню, кажуть здогадуватися, що римська епikleза мусіла бути доволі довга — так, що в ній повторялися вирази, котрі підходили під сенс хрестних знаменowań. Можливо, що вона — перед першою її переріркою — була амальгамом двох епиклез — єгипетської і єрусалимської. В Римі всі шляхи сходилися, отже не було би дивно, якби так було.

Остала нам тільки ще одна kwestія: Чи нинішня римська Літургія має епikleзу? Др. Руссак формулує отсю kwestію ось як: „Но епиклизисомъ ли надо считать“ молитви, що приходять у римській Літургії по Христових словах? І дає на неї „отвѣтъ отрицательный“. ²⁾ А Норре, як ми бачили, твердить, що й нинішня римська Літургія має (правдиву) епikleзу. Що отже на річі? Qui bene distinguit, bene docet. І тут треба доброго, а подвійного розрізнення: а) епikleза в історичнім значінню — і епikleза в абсолютнім значінню; б) епikleза, як незмінна „консекраційна формула“ — і епikleза, як консекраційна молитва з незмінним сенсом (хоч слова можуть бути ріжні).

Нинішня римська Літургія не має історичної, повної й правдивої епikleзи. Значить, що вона не має такого типу епikleзи, яка є питома всім східним Літургіям

¹⁾ Отже Buchwald доволі влучно відтворив давню римську епikleзу, хоч і змішав деякі гетерогенні елементи, а ще більше згомогених пропустив.

²⁾ О. с. Стр. 53.

і яка первісно находилася також у римській Літургії. Але чи той історичний тип літургійної епikleзи задля абсолютних теологічних рацій мусить бути незмінний? Іншими словами: Чи літургійну епikleзу треба розуміти як консекраційну формулу, в котрій не сміє змінитися ніодно слово?

Др. Руссак саме таку вимогу ставить до епikleзи, й тому не бачить її в деяких Літургіях, хоч вона там є.¹⁾ Але якби був ліпше приглянувся історичному матеріялові, то відкрив би, що в деяких Літургіях подібно нема консекраційної формули, зложеної з „незмінних“ Христових слів.

Суть епikleзи полягає не в незмінних словах, тільки в незмінному сенсі: літургійна епikleза се просьба Церкви (священника), щоби Бог hic et nunc своєю силою (св. Духом) перетворив предложені дари в тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа. Абсолютно річ беручи, епikleза не мусить слідувати по Христових словах, але може бути розкинена довкола тих слів і навіть могла би бути уміщена тільки перед Христовими словами (однак се було би менше логічно, бо се був би „відвернений порядок думання“). Чи в такому абсолютнім значінню нема епikleзи в нинішній римській Літургії? Ми бачили, що вона там є — розкинена довкола Христових слів. Норре має повну слушність — але під одною умовиною.

Щоби Літургію κατ' ἐξοχήν (значить: як східні Літургії, так римську) „очистити“ від усяких логічних непослідовностей і трудностей, то треба — не як Rauschen думає — епikleзу перечеркнути, але перечеркнути ту початкову метафізичну схолястичну засаду, котра каже: що процес евхаристійного переєствлення здійснюється „in instanti“ — в однім моменті.

Ніщо іншого, тільки отся засада кидає хибну перспективу на епikleзу в східних Літургіях, а в римській Літургії вона доводить до трудностей „niemal nie do rozwikłania“.

Західні автори, замість щоби заквестіювати отсю, що так скажу, руйнуючу засаду, ставлять її понад усякий запит, і виводять з неї метафізичні конструкції, що є Прокрустовим ліжком для Літургії κατ' ἐξοχήν. „Ecclesiam prodere est, ne quid recentiorum quorundam Theologia detrimenti capiat“ (Renaudot) — тут се підходить більше, як денебудь инде.

¹⁾ В дійсності таке поняття є спільне майже всім західним авторам, бо вони виходять від „незмінної консекраційної формули“, отже й на епikleзу глядять під тим кутом. Так пр. в догматиці Egger-a (Enchiridion Theologiae Dogmaticae Specialis, edit. VII, Brixinae 1911, на стор. 797) читаємо: „Transsubstantiatio non fit per ἐπικλησιν; quippe quae in precibus tantum Ecclesiae consistit, atque in diversis liturgiis diversa fuit“.

Ось як розумує Lisowski:

„Przeistoczenie dokonuje się momentalnie, *in instanti*. Cała substancja chleba i cała substancja wina w jednym momencie, a nie powoli i stopniowo, lecz odrazu przemienia się w substancję ciała i w substancję krwi Chrystusa Pana. Racje podaje św. Tomasz (ci racji rozważymy w śledującym rozdziale, тому їх тут опускаємо). Gdyby epikleza stanowiła wyłączną formę konsekracji, jak twierdzą niektórzy teologowie greccy i Schell, albo była współkonsekrująca ze słowami, jak uczyli Kabasilas, Marek efezki i wielu nowszych teologów schyzmatycznych, Makarios, Malcew, Goeken, albo wreszcie gdyby była *conditio sine qua non* przeistoczenia według opinii Catharina, Cheffontaines'a i ks. Maxa saskiego, to przeistoczenie nie mogło by nastąpić *in instanti*, bo miało by początek, koniec i czas trwania pomiędzy słowami a epiklezą. Raczej bardziej logicznem byłoby twierdzenie, że przeistoczenie dokonuje się mocą samej epiklezy, ale i w tym wypadku transsubstancjacja nie byłaby *instantanea*, bo temu sprzeciwia się sam tekst epiklezy“.¹⁾

Все те на карб св. Томи, який утвердив погляд, що евхаристійне переествлення абсолютно мусить здійснюватися в моменті. Побачимо, на яких основах се спочиває.

А тут мусимо ствердити, що ані східні Літургії, ані римська Літургія, самі з себе, своїм текстом, нічого не знають про моментальне переествлення. Як могла би римська Літургія по Христових словах ще просити о освячення предложених дарів і символічними знаками продовжати процес освячення, якщо б уважала переествлення за моментальний акт, що в цілості здійснюється вимовленням Христових слів? Якщо б редактори теперішнього римського канону бачили в ньому такі логічні труднощі, які бачуть ті, що виходять від наведеної схолястичної засади, то певно не були би вдоволилися таким укладом канону, який є, але переробили би його, щоб він підходив під засаду моментального переествлення. А вони могли не бачити тих труднощій тільки під тою одною умовиною, що не мали в свідомості засади про моментальність літургічного переествлення. Справа дійсно так мається, як її Норре розумів: „solempnis oratio“, а не „формула“, зложена з кількох слів, отсе спосіб, яким також римська Церква освячує предложені дари.

Тільки під тою умовиною очищується римська Літургія від всяких логічних труднощій. По Христових словах процес освячення ще довершується, ще требає, отже всі молитви і знаменовання дістають своє властиве, незломане й непереручене значіння.

¹⁾ Słowa ust. Стр. 282—283.

Алеж католицька Церква зараз по вимовленню Христових слів віддає предложеним дарам божеську почесть? Як се зрозуміти й узаasadнити? — Нічого лекшого. Єлисавета назвала Преч. Діву „Матірю Господа“ (Бога), хоч Преч. Діва ще не була породила Сина Божого... Але Пречиста Діва вже була зачала Божого Сина — значить: уже зачала бути його матірю.

IV

Епikleза з метафізично-богословського становища

При проблемі епikleзи треба відрізнити історично-літургічне становище й становище метафізично-богословське. Дотепер ми розглядали епikleзу з історично-літургічного становища. Нашою квестією було: Як Літургія сама про себе розуміє акт евхаристійного освячення, як його доконує? Які є варіанти в історичних літургічних текстах, що відносяться до акту евхаристійного освячення?

І прийшли ми до ось яких вислідів: а) Всі Літургії без усякого виїмку розуміють акт освячення як процес, що складається з різних моментів (згадка Тайної Вечери, Христових страстей, приношення предложених дарів, просьба о переествлення — себто: епikleза). А раціоналізуючи отсі моменти, ми переконались, що вони мають просто ідеальне своє богословське й психологічне узаasadнення. б) Загал Літургій, як східних, так і західних, у згадці про Тайну Вечеру наводить Христові слова і епikleзу. в) В римській Літургії епikleза розкинена довкола Христових слів, у східних Літургіях вона приходить по Христових словах. г) У деяких сирійських Літургіях Христові слова не є подані в оригінальній їх формі, тільки свобідно переповіджені.

З тих даних слідує:

а) Що між римською Літургією й східними Літургіями нема ніякого спору задля епikleзи. Літургії не спорять із собою, тільки теологи спорять. Літургії згідні з собою. Як Норре каже: „Die Epiklese, statt uns zu trennen, vereinigt uns“.¹⁾ Тим доходимо до відвічної, всім відомої правди: що ані східна Церква ніколи не робила закидів римській Літургії, ані західна Церква не робила закидів східним Літургіям. Отже „спір про епikleзу між Сходом і Заходом“ є виключно шкільний, теоретичний, а не літургічно-річевий.

¹⁾ О. с. Стр. 334.

б) Епikleза з історичного чито конкретного літургiчного становища належить до сути евхаристiйного освячення. Так каже будова всіх Літургiй без виїмку: процес освячення кінчається щойно епikleзою. Тому епikleза, як висказується Hoppe, становить „eine liturgische Notwendigkeit“.¹⁾

в) Отже предложені дари правильним літургiчним способом є окончено освячені щойно по епikleзі. А в якому стані освячення знаходяться предложені дари по вимовленню Христових слів? Lisowski каже: „Fidei proximum jest, że po wymówieniu słów: „to jest ciało moje — to jest krew moja“ natychmiast jest Chrystus Pan obecny pod postaciami chleba i wina“.²⁾ Без сумніву, що так, і вже можна предложеним дарам віддавати поклон, як Богу (cultus latrae), що Церква й робить. Одначе Lisowski не каже, чи тими словами вже скінчився (правильний) літургiчний процес освячення? Сама Літургiя каже: що ні. А з того слiдує, що по вимовленню Христових слів, щоби образцево висказатися, Христос у предложених дарах уже „зачатий“, але окончено ще не „народжений“. У римській Літургiї, де головний консекраційний момент спочиває на Христових словах, а найважніша часть епikleзи знаходиться перед Христовими словами, по вимовленню тих слів Христос уже ближший повному і оконченому народженню, аніж у східних Літургiях, де головний консекраційний момент — після будови тих Літургiй — спочиває аж на епikleзі. Одначе се становить тільки акцидентальну ріжницю, як н. пр. те, що деякі роди дерев приносять вперед квіт, а потім листя, а інші вперед листя, а потім квіт.

Тим, думаю, подані й засади для порішення конкретно можливих „casus-ів“. Як н. пр. відноситься до предложених дарів по вимовленню над ними Христових слів, коли з якоїсь причини Літургiю (нашу) годі дальше продовжати? Відповідь: так, як колиб вони були окончено освячені. Загальна засада, що відноситься до всіх св. Тайн, є така, що ділання св. Духа стосується до ділання священослужителя. Якщо н. пр. священослужитель скорше вимовляє молитви літургiчного канону, то й процес освячення скорше (т. зн. в коротшому часі) скінчиться. А якщо священослужитель уже вимовив в Літургiї Христові слова над предложеними дарами, а дальше задля якоїсь перешкоди не може продовжати Літургiї, то в таким виїмковим випадку задля людської немочі св. Дух може сам докінчити освячення, як н. пр. зелений овоч, зірваний з дерева, якщо є вже в відповідній фазі розвою, сам дозріває.

¹⁾ Ibid.

²⁾ О. с. Стр. 14.

Вимовлення Христових слів над предлженими дарами власне є критерієм тої „відповідної фази розвою“ для евхаристійного освячення. Інакше думати не маємо підстави.

Але чи не міг би священник самими Христовими словами, або навіть тільки вирваними словами „се є тіло мое — се є кров моя“, й поза Літургією доклати евхаристійного освячення? Ось се вершок тих вишуканих, теоретичних квестій, які впливають із теорем західних теологів, що „повну й виключну форму“ Евхаристії становлять Христові слова „се є тіло мое — се є кров моя“. Розв'язку сеї квестії відкладаємо на пізнійше, а тут завважаємо тільки се, що власне такі вишукані квестії з того обсягу найбільше розятрюють спір між західними й східними теологами.

До річи говорить Renaudot, котрий уже нераз став нам у прислузі: „Ipsi Graeci, si illos potius audiamus, quam illorum accusatores, non tam orthodoxam de verbis consecrationis doctrinam impugnant, quam quorundam theologorum latinorum sententias duas. Una erat, quod solis istis verbis „Hoc est corpus meum“ — „hic est sanguis meus“ consecratio ita perficeretur, ut a quocunque sacerdote prolata effectum haberent, etiam extra Liturgiam; altera, quod preces Ecclesiae, quibus illa (епіклеза) constat, piaе quidem forent, sed nihil ad consecrationem conferrent. Haec Graeci traditionis et auctoritatis veterum Patrum observantissimi admittere recusabant“.¹⁾

Головним і властивим жерелом логічних похибок і взаїмних осуджувань у спорі про епіклезу є те, що ані західні, ані східні теологи не розрізняють між становищем історично-літургічним і метафізично-богословським. Західні теологи стоять на метафізично-богословському становищі, і свої висновки відносять до Літургії, як колиб ті висновки впливали з Літургії. А східні теологи поступають саме противно: стоять на історично-літургічному становищі, і свої висновки абсолютизують, т. зв. уважають їх за такі, як колиб ті висновки впливали з метафізично-богословського становища.

Се загальна ріжниця між західними й східними теологами, тому ми на початку сеї розвідки й сказали, що саме погляд на епіклезу є дуже знаменним викладником цілої системи богословського думання на Заході й на Сході.

Через змішання нерівнорядних становищ квестія виходить хибно поставленою, а послідовно й відповіді виходять

¹⁾ О. с. Т. II. pag. 86.

хибними. Зілюструємо се на конкретному примірі. В третій своїй точці, формулюючи загально літургічне евхаристійне переествлення, Lisowski каже: „sententia certa jest to, że epikleza zupełnie nie należy do formy przeistoczenia, ani jako jej część istotna (forma partialis, inadaequata), ani jako pars integralis, ani nawet jako conditio sine qua non“.¹⁾ Алеж се висноване не з літургічних текстів (з їх льогіки, з їх рацій), тільки з метафізичних (своерідних) рацій, зовсім відорваних від духа й льогіки Літургії. Ті метафізичні рації (небавом стрінемося з ними в св. Томи) вдійности відносяться до абсолютного поняття евхаристійного переествлення, яке поняття абстрагує від усіх конкретних Літургій, і кажуть лише стільки: що в таким абсолютнім, нелітургічним поняттю евхаристійного переествлення епikleза не є суцною, складовою частю. Іншими словами: що поза Літургією можна би освятити хліб і вино самими вісьмома Христовими словами й без епikleзи, як про се пише Тома з Аквіну: „Unde dicendum est, quod si sacerdos sola verba praedicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret, ut haec verba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiamsi verbis praecedentibus hoc non recitaretur“.²⁾

Припустім, що сі слова Томи в цілости й безумовно правдиві, одначе з того ще зовсім не слідує: що та кож Літургія так мінімалістично, абстрактно, нерозвинено понимає акт евхаристійного освячення. З того, що для людського життя, абсолютно говорячи, вистарчає хліб і вода, зовсім не слідує, що загал людей живе тільки хлібом і водою, що інші поживи не причиняються до піддержання життя, або що Творець хотів, щоби люди жили тільки хлібом і водою... Ми вже знаємо, що Літургія вважає епikleзу за складову, суцну часть евхаристійного освячення. Отже висновок про епikleзу, що його подає Lisowski, не стосується до Літургії, тільки до уявленого випадку, який у дійности, як побачимо, ніколи не може стати реальним. А похибка полягає в тому, що Lisowski відносить сей висновок до Літургії.

Ще куди дальше пішов Др. Руснак у своїх окончних висновках про епikleзу: „догматически совершенно ясно, что епиклизисъ, т. е. слова призыванія Св. Духа, догматически можно безъ всякого ущерба пропустить. Пропускъ призыванія Св. Духа нисколько не можетъ мѣшать освященію св. даровъ“.³⁾ Те саме ніби мало би слідувати „съ нравственной точки зрѣнія“

¹⁾ О. с. Стр. 14.

²⁾ Summa Theol. III, q. 78, a. 1.

³⁾ О. с. Стр. 265.

і „съ точки зрѣнія пасторального“, „съ юридической точки, какъ съ всѣхъ прочихъ точекъ зрѣнія“. ¹⁾ Але якщо відрізнити літургічне становище від метафізичного, то стає ясно, що ті всі „точки“ о. Руснака відносяться до метафізичного, фікційного випадку евхаристійного освячення, а не до конкретно-літургічного, яке має свою „точку зрѣнія“. І тому супроти сеї літургічної „точки зрѣнія“ всі „точки“ о. Руснака се тільки містифікації, а до того дуже шкідливі — такі, як гріх, що помщується сам за себе. Воно дійсно не може остати без пімсти, щоби Літургію в найважнійшій її часті „ампутовати“ в ім'я сяких чи таких метафізичних засад, замість щоби в цілій покірливості старатися зрозуміти її духа і логіку. Викинути епikleзу з (нашої) Літургії! І що ж остане? В нашому літургічному каноні, крім у самій тільки епikleзі, ніде нема мови а) про теперішність моменту освячення, б) нема просьби о переєствлення. Отже по викиненню епikleзи в нашому каноні остало би тільки історичне переповідження Тайної Вечери, яке священослужитель мусів би в думці (інтенції) доповнювати, що воно відноситься до теперішности. Отже була би се якась калікувата Літургія, бо вона в самому акті переєствлення не наводила би виразними словами того, що священослужитель мусить бодай у думці згадати. Було би се — при найсвятійшому акті — якесь „капральське урядовання“ (годі м'якше сказати), а не вицвіт цілої психології служення Богу і взагалі побожности, бо священослужитель ні одним словом не висказував би просьби Церкви о божественний дар тіла Христового і його крови. (О уніе, бережися всяких поправок в ім'я метафізичного мудрагельства, а держися світлої твоєї традиції!) Що иншого в римській Літургії. Там є дві превентивні епikleзи в каноні, ба ще й по Христових словах чергуються просьби о освячення дарів. На жаль, сього о. Руснак не добачує й не розуміє — засліплений нестійними метафізичними засадами. Для нього справа так мається, що „Св. Мать Православно-Кафтолическая Церковь на Западъ поступила въ семь дѣлъ положительно, пропустивъ епиклизисъ“. ²⁾ Він в епikleзі шукає не сенсу, не літургічних рацій, і не розуміє тих рацій, тільки шукає чудодійних слів, як колиб царство боже було „в словах“, а не „в силі“. І тільки тому приходить він до висновків: „1. в западныхъ литургіяхъ нѣтъ формального епиклизиса, 2. гдѣ бы и кто бы въ текстѣ ни видѣлъ намекъ (іллюзію) на призываніе Св. Духа, всетаки употребляемыя,

¹⁾ Ibid.

²⁾ О. с. Стр. 266.

при цьому слова ніколи не тождественні со словами в епиклизісѣ восточнихъ литургій“. 1) Отже слова й тільки слова!

* * *

Норре подав розвязку квестії про епиклезу тільки з історично-літургічного становища. Про метафізичне становище — на самому кінці своєї книжки — тільки згадав тай то невірно.

Ось його слова: „Eines nur bedarf es dazu in der östlichen Kirche: das sie erkenne, wie der Epiklese nur eine liturgische, nicht eine faktische Notwendigkeit zukomme“. 2) Оправдано замічує о. Руснак, що „Дрґ Норре и пр. положительно провозглашают католическое учение, но объ епиклизісѣ выражаются всетаки неясно“. 3) Якаж се має бути „фактична конечність“? Коли призадуматися над наведеними словами, то стає ясно, що Норре, совісно придержуючися історично-літургічного становища, його фактів і його рацій, прийшов до висліду, що епиклеза є „літургічною конечністю“. Одначе з другого боку стояв він під непереможною супрематією схолястичної метафізичної теорії про „форму Евхаристії“, і піддався їй — без розбору її аргументів, чим очевидно попав у роздор сам із собою. Отся його „фактична конечність“ се ніщо иншого, як „абсолютна конечність“ схолястиків. І виходить, що епиклеза не є абсолютно конечна для евхаристійного освячення. А що те освячення практикується тільки в Літургії, то з того слідує, що епиклеза не є конечна для Літургії. Норре на деяких місцях так і виразно пише: „Feststeht, dass die Konsekration nicht durch die Epiklese geschieht“. 4) „Müssen wir... ihr (епиклезі) die Kraft der Konsekration entschieden absprechen“. 5) Якаж тоді та „літургічна конечність“, що належить епиклезі? В чому вона полягає? Одно другому противиться.

Щоби й ми не полишили проблеми епиклези в такій, остаточно невіршеній фазі як Норре, слід нам піддати аналізі шляхи й рації, котрі довели до схолястичної „форми Евхаристії“, й піддержують її так сильно, що й донині вона загально пануюча між католицькими теологами.

Як ми вже раз згадали, отся теорія розвинулася двома шляхами: а) приписуванням Христовим словам, як таким, переествлюючої сили; б) застосуванням до акту евхаристійного освячення науки Аристотеля про „форму“ чито „суть“ річи, в наслідок чого наступила сегрегація слів, що приходять у літургічному каноні, і моментів — задержуючи з одного й другого тільки абсолютне minimum.

1) Ibid. Стр. 54.

2) О. с. Стр. 334.

3) О. с. Стр. 54.

4) Ibid. Стр. 267.

5) Ibid. Стр. 292.



Ми вже наводили слова Цезарія з Арлес (502—542), де він приписує Христовим словам „таємну силу“ („*secrета potestas*“) і називає їх „небесними словами“ („*verba coelestia*“).

Около 300 літ пізніше подібно відзивається Florus Magister: „*In his verbis, sine quibus nulla lingua, nulla regio, nulla civitas, id est nulla pars Ecclesiae catholicae, conficere potest id est consecrare Sacramentum Corporis et Sanguinis Domini, ipse Dominus tradidit Apostolis ... et Apostoli generaliter omni Ecclesiae. Christi ergo virtute et verbis iste panis et calix ab initio consecratus est. Christi virtute et verbis semper consecratur et consecrabitur*“.¹⁾ Сі автори жили саме в століттях найменшої просвіти на Заході, то й не диво, що вони Христовим словам, як таким, приписують переествлюючу силу. Вони ще не вміли ставити субтельніших дистинкцій, бо для такого розріжнювання потрібна просвічена свідомість. Тома з Аквіну, хоч незрівняний майстер у дистинкціях, також приписує Христовим словам переествлюючу силу („*vis creata effectiva consecrationis*“, „*vis conversiva*“), подаючи рацію, чому він так думає: „*Cum Eucharistia sacramentum caeteris sit dignius, verba formalia sacramenti necesse est habere virtutem quandam creatam consecrationis effectivam*“.²⁾ Одначе, як каже Bartmann у своїй догматиці, „*der grössere Teil (схольстиків) mit Bonaventura, Albert, Alexander von Hales Gott-Christus, den Heiligen Geist als Ursache derselben (себто освячення) fasst*“.³⁾ І вповні оправдано.

Покликуючись на Ап. Павла, ми вже підносили, що віра в букву чи то слово, як таке, чужа Христовій вірі. А се значить, що Христова віра ніякому слову, як такому, не приписує надприродної іманентної сили. Св. Дух є той, що переводить надприродну акцію в св. Тайнах, а не слово, як таке. Се справи не змінє, що Евхаристія є найсвятійшою між св. Тайнами. Слова є тільки умовиною, щоби св. Дух приступив до ділання.

В звичайнім, практичнім життю вправді можна висказуватися, що Христос „своїми словами“ освятив хліб і вино на Тайній Вечері — так, як говоримо, що „сонце сходить“, або „заходить“. Подібно в відношенню до Літургії. Але коли стоїмо на метафізичному становищі, то мусимо розріжнення повести аж до кінця, і точно висловлюватися. На Тайній Вечері Христос освятив хліб і вино св. Духом, а словами „се є тіло мое — се є кров моя“ тільки дав льогічний вираз отьому освяченню. По запереченню пере-

¹⁾ In exposit. missae. (Цит. Dr. Joseph Theodor Franz: Der eucharistische Konsekrationsmoment. Würzburg 1875. Стр. 48.)

²⁾ Sum. Theol. III, q. 78, a. 4.

³⁾ Lehrbuch der Dogmatik von Dr. Bernhard Bartmann, II. B., Freiburg in Br. 1921. Стр. 336.

єствлюючої сили, яка мала би бути іманентною Христовим словам, се инакше не дається зрозуміти. Отже квестія тут може бути лиш така: Чи Христос вперед переєствив св. Духом хліб і вино, а потім дав вираз сьому словам? Чи рівночасно зі словами? Алеж отся квестія не має ніякого значіння для Літургії, бо в кождім випадку се абсолютно певне, що на Тайній Вечері, коли Христос вимовив слова „се є тіло мое — се є кров моя“, хліб і вино вже були переєствлені. А про щось иншого в Літургії нам і не може розходитися.

Христові слова „се є тіло мое — се є кров моя“ се можливо як найпростіше ствердження факту. Можна сміло припускати, що Христос доцільно оминав всякі вишукані слова й дивніші фрази (в роді якихось заклинань), щоби не давати приводу до витворення віри в слово, як таке.

Якби Христові слова мали іманентну переєствлюючу силу, то з того виходили би ось які логічні консеквенції: а) Христових слів не вільно було би перекладати; б) не вільно було би їх скорочувати; в) не вільно було би їх заступати иншими, хочби вповні рівнозначними, словами.

До психології „магічних слів“ (себто слів, яким іманентна якась надзвичайна сила) належить засада, що ті слова мусять остати абсолютно незмінені. Инакше тратять свій ефект. Вониж уходять за „клич (Losung) порозуміння“ між людьми й висшими (розумними) силами, які реагують тільки на точне вимовлення умовлених слів. Значить, що такі слова мусять бути висказані в їх оригінальний звуках, а не в перекладі на иншу мову. Так н. пр. і військовий клич (до жовняра на сторожі) треба сказати в оригіналі, а не в перекладі.

Але такому ноняттю незмінности Христових слів, що становлять форму Евхаристії, противиться ціла християнська традиція і пратика, бо ті Христові слова без усяких скрупулів вже від апостольських часів виголошуються в Літургії в ріжних мовах, ба навіть не дійшли до нас в оригінальній формі. Слів, яким іманентна якась незвичайна сила, не вільно скорочувати, вибирати з них лиш деякі, а инші опускати. Отже форму Евхаристії могли би становити тільки всі слова, які Христос висказав про хліб і вино на Тайній Вечері, і саме в такому порядку, як він їх висказав; а тих вісім вибраних слів, що їх схолястична теорія вважає за повну і виключну форму Евхаристії, не мали би ніякої сили. (Значить, що приписування Христовим словам переєствлюючої сили в дійсности йде в розріз із схолястичною теорією про форму Евхаристії.)

Отже конче треба би було усталити: котрі саме слова висказав Христос на Тайній Вечері, а таке усталення — су-

проти розбіжностей у св. Письмі — неможливе. (Ми тут обертаємося в атмосфері „віри в букву“, і наглядно переко-нуємося, яка вона чужа Христовій вірі, тай що значать слова Ап. Павла: „де Дух Господній, там свобода“, II. Кор. 3, 17).

Врешті, якби Христові слова мали іманентну переествлюючу силу, то третьою (мінімалістичною) консеквенцією було би те, що їх не вільно було би заступати якимись іншими, хочби вповні рівнозначними словами (як н. пр. замість „тіло мое“ — „тіло Христове“), не вільно було би переставити їх з директної мови в індиректну.

Ось тільки сеї останньої консеквенції придержується схолястична теорія про форму Евхаристії. А які докази на се дає?

Тома з Аквіну подає цілком правильну науку про релятивну змінність sacramentalних слів. Поставив собі квестиї: „*Utrum requirantur determinata verba in sacramentis*“ і „*Utrum liceat aliquid addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum*“ (Summa Theol. III, q. 60, art. 7 і 8), і так на них відповідає: „*Cum determinata sit sacramentorum materia, determinatae scilicet sensibiles res, multo magis oportet determinatam esse verborum in sacramentis formam*“ (ibid. art. 7). „*Forma verborum*“, як з дальшої аргументації видно, тут має те саме значіння, що „*sensus verborum*“. „*Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur id est, non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur*“,¹⁾ id est (пояснює Тома) *secundum sensum verborum, qui fide tenetur Et hic quidem sensus est idem apud omnes, licet non eaedem voces sint quantum ad sonum. Et ideo cujuscumque linguae verbis proferatur talis sensus, perficitur sacramentum*“ (ibid.). „*Verbis in quibus sacramentorum forma consistit addere quicquam aut detrabere non licet quo verus sensus corrumpatur*“ (ibid. art. 8). А розвиваючи отсю свою загальну відповідь, каже: „*Ad secundum dicendum quod verba pertinent ad formam sacramenti rationes sensus significati. Et ideo quaecumque fiat additio vel subtractio verborum, quae non addat aliquid aut subtrahat debito sensui, non tollitur species sacramenti*“.. „*Si autem sit talis transpositio quae sensum locutionis non variet, non tollitur veritas sacramenti, quia secundum quod Philosophus dicit, „nomina et verba transposita idem significant*“ (ibid.).

Виходить з тих аргументів, що форму св. Тайн творить властиво „*sensus verborum*“, а не слова,

¹⁾ Super Joan. tract 80, a med. Ось уже св. Августин виразно виступає проти віри в „слова з іманентною надприродною силою“.

як такі; й тому в різних Церквах можуть бути словні різниці в формі тої самої св. Тайни, одначе логічний зміст мусить бути один і той самий.

Се правильне, бо згідне з практикою й з усіма логічними раціями. Але Тома при формі Евхаристії зриває з сею загальною своєю наукою, й з форми Евхаристії робить виїмок. Західна формула хрещення звучить: „Ego te baptizo“... Східна: „Крещается рабъ божій“... А ще більші є різниці при формулах миропомазання і елеопомазання. При формі Евхаристії Тома виключає подібні різниці. Тут мусять бути Христові слова саме в тій формі, як їх Христос висказав: „benedictio consecrationis nunc perficitur per recitationem eorum, quae tunc (на Тайній Вечері) acta sunt; unde sicut nunc per haec verba non est facta consecratio, nec modo fieret“ (ibid. q. 78, art. 1).

Христовим словам, висказаним на Тайній Вечері, Тома, як уже знаємо, приписує переествлюючу силу. Ось тому він робить виїмок для форми Евхаристії. Але чому ж тоді вибирає з тих слів тільки „сутні“? Атже слова, котрі мають іманентну незвичайну силу, мають ту силу тільки всі разом, а не в раціональній сегрегації.

Якщо призадуматися над психологічно-логічними диспозиціями, котрі довели Тому до саме такої „виїмкової“ науки про форму Евхаристії, то найдемо таке пояснення: отя наука Тома є амальгамом спеціальної західної традиції й філософії Аристотеля про матерію і форму.

Христові слова, висказані на Тайній Вечері, як ми се вже пізнали, на Заході завсіди окружувано спеціальним німбом; з часом, у початкових середніх віках, коли критицизм був найменше розвинений, тим словам стали приписувати спеціальну силу — менше чи більше виразно — „переествлюючу силу“. Тома піддався тій могучій традиції; одначе з другої сторони, перенятий філософією Аристотеля, піддав зміст сеї традиції аристотелівському критичному сегрегованню по засадам „суті річи“. І так сполучив Тома два гетерогенні елементи, які в дійсности не даються сполучити, бо вони собі психологічно ворожі. А з того мусів повстати „виїмок“.

Ще один аргумент, що розпадається на кілька подрібніших. Христові слова, що становлять форму Евхаристії, мусять бути висказані „ex persona Christi“, тому вони, хоч і не мають іманентної переествлюючої сили, не можуть бути заступлені якимись іншими словами. Сам Тома про се каже лише стільки: „Sed forma hujus sacramenti profertur quasi ex persona Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister perfectione hujus sacramenti nihil agit, nisi quod pro-

fert verba Christi“ (ibid.). Але автор, що подавав нотки,¹⁾ каже до тих слів Томи: „Itaque consecratio nulla foret, si sacerdos diceret: „Hoc est corpus Christi, hic est calix sanguinis Christi. Quia necesse est ut ex persona ipsius Christi verba proferat“.

Якщо йде про конкретну Літургію, то автор має повну рацію, бо того домагається текст Літургії. Але якщо йде про абсолютну можливість? Чому форма Евхаристії в абсолютному розумінні не могла би бути так стилізована, як епіклеза: „Господи, зроби се (сей хліб) тілом Христовим“?

а) Аргумент Томи: „ut detur intelligi quod minister in perfectione huius sacramenti nihil agit, nisi quod profert verba Christi“ — з одної сторони не є без застереження правдивий, з другої сторони він безсильний. Сей аргумент відноситься до конкретного літургічного освячення (а не до абсолютно подуманого). А в римській Літургії священник знаком хреста знаменує предложені дари — навіть по вимовленню Христових слів, отже не тільки „profert verba Christi“, але й „щось робить“: зовнішніми знаками символізує те, що надприродно діється з предложеними дарами. А не інакша функція священослужителя й при інших св. Тайнах (н. пр. при хрещенню поливає голову оглашеного, чим символізує обмиття його душі від гріхів).

Оскільки аргумент хоче сказати, що форма Евхаристії мусить бути такою, щоби давала зрозуміти, що переествлення настає не силою священника, але силою Христа, то форма епіклези куди красше відповідає сій вимозі, бо епіклеза виразними словами зазначає, що Господь доконує переествлення, а не священник.

Форма „се є тіло мое“ під тим поглядом, сама собою, власне невиразна, й щойно в думці треба її доповнювати, що се „моє“ не відноситься до священника, тільки до Христа.

б) Форма Евхаристії мусить бути висказа „в імени Христовім“ — отже „ex persona Christi“. — Nego consequentiam або (якщоб так хто думав) identitatem. Форми всіх св. Тайн виголошуються „в імени Христовім“, значить: силою і в намірі Христового установа, одначе з того не слідує, що форми св. Тайн мусять бути висказувані „ex persona Christi“. Отже з того титулу не можна робити виїмку для форми Евхаристії. Зрештою й автори ті, котрі ставлять сей, оспорюваний нами, аргумент, ставлять його тільки як „ratio convenientiae“, а не як „ratio necessitatis“.²

¹⁾ Я маю видання: Taurini, Ex Officina Eq. Petri Marietti, MCMXVII

²⁾ Так н. пр. Billot (De Ecclesiae sacramentis, Romae 1896, стр 487—49) говорить: „Denique non deest pulcherrima ratio convenientiae. Cum enim hoc sacramentum sit omnium excellentissimum, oportuit ut

Алеж для абсолютного становища такі рації не мають сили.

в) В формі хрещення мусять бути висказані слова: „въ имя Отца и Сына и Св. Духа“, бо сам Христос се приказав. Отже аналогічно форма Евхаристії мусить складатися з тих слів, які Христос висказав на Тайній Вечері, бо й тут маємо приказ від Христа: „Се робить на мій спомин“. — *Nego paritatem*. У першій випадку Христос дав по д р і б н о стилізований приказ, і тому сей приказ може бути тільки так нами сповнений, як він є даний. Зрештою тут ходить про назви божих осіб, які з природи річи не даються заступити іншими словами. А в другій випадку Христос дав тільки загально стилізований приказ. Абсолютно незмінне в тому приказі є тільки те, що ми вже попередньо зясували: „те діло з тим логічним зміслом.“ А епikleза точно віддає сей змісл.

г) Слова, котрими Христос установив св. Тайну Евхаристії, мають стверджуючу форму, отже форма Евхаристії мусить мати стверджуючу форму, а не може мати депрекативної форми. — *Nego consequentiam*. Тільки самому Христови випадало доконати евхаристійного освячення простим ствердженням, без просьби, але людям — по свідоцтву всіх Літургій без усякого виімку — се ніяк не випадає (рації вже для нас відомі). Римська Літургія (про неї головню розходиться) не ставить Христових слів самих про себе, але окружає їх просьбами о переествлення — так, що цілий акт освячення має визначно депрекативну форму. Отже під тим оглядом епikleза навіть красше відповідала би вимогам абсолютно понятої форми Евхаристії.

д) Наконєць можна би піднести ще й таку рацію проти депрекативної форми Евхаристії: стверджуюча форма вже сама собою дає зрозуміти, що акт переествлення дійсно доконався; а депрекативна форма, сама собою, може полишати сумнів: чи дійсно Господь вислухав священника.

Треба признати, що отся рація сильніша від усіх попередніх, одначе її вартість виключно психологічна. Для метафізичного становища, яке ми тут займаємо, вона не має ніякого значіння, бо св. Тайни здійснюються

forma proferetur, non ut in Baptismo, Confirmatione, Poenitentia etc., ex persona ministri, sed quasi ex persona ipsius Christi loquentis... Cum igitur in aliis sacramentis appareat minister et lateat sacerdos principalis, hic ex inverso, dispareret minister, ut agatur loquatur supremus sacerdos, qui solus oculis fidei praesens sistitur“.

Не можемо тут не звернути уваги на те, що для португальських богословів на Синоді в Діампер добрий був також цілком противний аргумент, коли ходило о усунення епikleзи: „Ibi apparet sententiam orationis esse, quod sacerdos invocatur Spiritum, qui descendit de coelo, et consecrat corpus Christi, non ipse sacerdos. Cum vero sacerdos ipse sit qui vere consecrat, Christi tamen verbis...“ (L. c.).

“ex opere operato”, без огляду на се: чи їх форма стверджує чи депрекативна.

Ось так приходимо до остаточного висновку, що нема ніякої стійної рації, щоби форму Евхаристії, коли її розглядаємо з абсолютного становища, ставити в якісь інші умовини, як форми інших св. Тайн, щодо релятивної змінності слів тих форм. Загальна наука Томи, що форму св. Тайн становить змісл слів, а не слова, як такі, відноситься також до форми Евхаристії. А з того невмолимий логічний вислід такий, що Христові слова і епikleза з точки погляду абсолютного, метафізичного становища є на рівних правах: як Христові слова, так і епikleза могла би бути „формою Евхаристії“ в абсолютному розумінню. Се тому, бо епikleза має точно той самий логічний змісл і ту саму інтенцію, що й Христові слова.

Якщо б отже се дійсно було правдою, що священник вимовленням Христових слів поза Літургією міг би konsekрувати хліб і вино, то міг би він сього доконати також вимовленням самої епikleзи.

З того чисто теоретичного заключення впливають ось які висновки з практичною вартістю:

1) Літургічний канон може бути або так стилізований, що головний konsekраційний момент спочиватиме на епikleзі (східні Літургії), або так, що він спочиватиме на Христових словах (римська Літургія).

2) Важні були сирійські Літургії, які в згадці про Тайну Вечеру тільки індиректно, а деякі й неповно, переповідали зміст Христових слів, бо вони зміст тих слів і їх інтенцію доповнювали в епikleзі.

3) Важні є також ті східні Літургії, в котрих епikleзу „справлено“ так, що в них проситься Бога, „щоби зділав, щоб сей хліб, себто тіло Христове, був причасникам на відпущення гріхів“ („Et hunc panem, corpus videlicet Christi, faciat nobis prodesse sumentibus ad remissionem peccatorum“). Отся просьба є сурогатом властивої епikleзи, бо вона а) Христові слова підтягає під значіння *hic et nunc*; б) скрито містить у собі також просьбу о переествлення.

4) Вправді важна, однак неправильна й негідна, була би така Літургія, котра в каноні ані перед Христовими словами, ані по тих словах не мала би ні сурогату епikleзи, (якою була би н. пр. наша Літургія, колиб з неї усунути епikleзу). Достосовання Христових слів до значіння *hic et nunc* мусів би священослужитель перевести в думці.

А щодо просьби о переествлення, то слід завважити, що неможливо подумати собі, щоби чоловік (правильного типу), коли приносить Богу жертву, або від Бога хоче осягнути

найбільшу ласку, не мав у душі просьбенного настрою (думок і почування). Саме отсей „просьбенний настрій“ був би сурогатом епikleзи, як н. пр. у німого знаки є сурогатом мови.

Але, як сказано, се була би негідна Літургія, бо в ній не висказували би ми того, що повинні би висказувати, і приходилось би Богу покривати се „вибаченням“.

5) Форма Евхаристії, зложена з Христових слів, понятя абсолютно, була би сильнійша під психологічним поглядом (Христові слова мають свій німб; стверджуюча форма). Зате епikleза, як абсолютна форма Евхаристії, була би сильнійша під логічним поглядом (її не треба би в думці доповнювати, що ходить о тіло Христове; zarazом висказує просьбу).

Загал східних і західних Літургій мудро сполучує ті одні і другі плюси, наводячи й Христові слова і епikleзу.

* * *

„Се є тіло мое — се є кров моя“ — чи отих вісім Христових слів, вибраних споміж усіх сказаних, дійсно становить повну і виключну форму Евхаристії? Тома з Аквіну відповідає на питання стверджуючо, і власне завдяки його опрацюванню сеї квестії (Sum. Theol. III, q. 78) і завдяки його авторитетови сей погляд приймився загально між католическими теологами. Одначе вже Duns Scotus († 1308) сумнівався в правдивість сього погляду. Ось його слова: „Hic est dubium, utrum praetermissis verbis praecedentibus per ista sola quatuor verba conficeret sacerdos. Dicitur, quod sic, quia ista sunt praecisa forma; alia sunt propter reverentiam vel propter orationem praemittenda. Sed contra istud arguitur, quia verba sacramentalia ex vi verborum debent significare illud, quod efficitur ex vi Sacramenti; ex vi consecrationis efficitur ibi esse verum corpus Christi; ergo verba sufficientia ex vi propria debent significare, illud ibi contineri: sed haec verba „Hoc est corpus meum“ prolata sine praecedentibus aut non significant absolute, quia *ly meum* significat referri ad personam ipsius loquentis; quia minister possit intendere, ut loquatur in persona Christi, non tamen propter hoc esset, quod *ly meum* demonstraret corpus Christi, sed corpus loquentis“.¹⁾

Сей закид вповні оправданий. Форми інших св. Тайн логічно заокруглені, мають повне, определене і ясне значіння. Вони повно, определено і ясно виражають те, „quod efficitur ex vi Sacramenti“, як каже Duns Scotus. А чотири вирвані слова „се є тіло мое“, самі про себе, не мають ані

¹⁾ Lib. IV.

повного, ані определеного, ані ясного значіння. а) Нема в них ні найменшої згадки про Христа; б) нема в них рації: чому те „мое“ має відноситися до Христа, коли правильна форма мови каже відносити се до священника; в) тому, що в них нема згадки про Христа, нема в них ніякої рації: на якій підставі і в яким значінню може священник предложений хліб називати й уважати „тілом“ (людським); г) а через те все їх сенс неясний і неопределений.

Щоби довести їх сенс до ясности й определення, то треба в думці заповнити всі їх льогічні луки. Але чи таке, льогічно невикінчене й неясне, речення може становити „виключну й повну“ форму Евхаристії? Чи й тут форма Евхаристії має бути виїмком? Чомуж при інших sacramentalних формах не заходить потреба такого додаткового доштуковання в думці? Власне з тої рації, що Евхаристія є „*sacramentum coeteris sacramentis dignius*“, її форма також має бути гідніша, — себто більше розвинена, як форми інших св. Тайн. Чомуж тільки ті чотири слова малиби становити форму Евхаристії? Тома подає тільки одну рацію: тому, що вони вистарчають... „*sed forma hujus sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transsubstantiatione consistit, puta cum dicitur: „Hoc est corpus meum“ (ibid.)*

В Літургії, в звязку з іншими словами, вони вистарчають, бо набирають ясного й точного значіння з контексту. Але самі про себе вони зовсім не вистарчають. А тут нам ходить саме про той випадок.

Як ми вже кілька разів підносили, Тома дійшов до своєї теорії про форму Евхаристії тим шляхом, що теорію Аристотеля про „форму і матерію“, як метафізичні складники всіх річий, застосував також до Тайни Евхаристії. „Форма річи“ се після Аристотеля суть (*essentia*) річи. А до сути річи доходимо так, що акциденци лишаємо осторонь, а задержуємо в поняттю тільки ті прикмети річи, без котрих вона не могла би остати тим, чим є. Тома так і поступає. Опускає слова „*Accipite et comedite*“, бо — як каже — „*in his verbis: Accipite et comedite, intelligitur usus materiae consecratae, qui non est de necessitate hujus sacramenti*“ (ibid). Таким робом Тома задержує тільки слова „*Hoc est corpus meum*“, бо саме вони означають (і здійснюють) субстанціяльну перемену, а в „формі“ св. Тайн має бути виражена тільки суть.

Щодо Христових слів, які відносяться до евхаристійної крови, то треба завважати, що Тома всі ті слова — так, як вони знаходяться в римській Літургії — бере за суцню часть форми Евхаристії. „*Quidam enim dixerunt quod de substantia formae hujus sacramenti est hoc solum quod dicitur: Hic est*

calix sanguinis mei, non autem ea quae sequuntur. Sed hoc videtur inconueniens, quia ea quae sequuntur sunt quaedam determinationes praedicati, id est, sanguinis Christi; unde pertinent ad integritatem locutionis. Et propter hoc sunt alii qui melius dicunt quod omnia sequentia sunt de substantia formae usque ad hoc quod postea sequitur: *Haec quotienscumque feceritis, quod pertinet ad usum hujus sacramenti*" (ibid. art. 3).

Хто знає духа Томи, для такого ясно: чому Тома тут саме так поступив. Він всюди в своїх спекуляціях узглядняв римську церковну практику. А що римська Літургія з Христових слів про евхаристійне тіло наводить тільки „*Hoc est corpus meum*“, а слова про евхаристійну кров передає повніше, ось тому Тома узгляднув обі ці формули. Всежтаки не міг цілком побороти свого раціонального стремління, і каже: „*Dicendum est ergo quod praedicta verba sunt de substantia formae, sed per prima verba, cum dicitur: Hic est calix sanguinis mei, significatur ipsa conversio vini in sanguinem*“ (ibid.).

Видавець пояснює це місце в нотці: „*Circa hanc quaestionem controversia est inter theologos. Partem affirmativam tenent plures et insignes Thomistae: negativam alii etiam Thomistae, et inter se de mente S. Thomae, qui videtur utrique sententiae favere* (слухно, бо одну Тома заступає на підставі традиції, другу на підставі спекуляції), contendunt. Sed nobis videtur probabilius haec sola verba: *Hic est calix sanguinis mei, vel Hic est sanguis meus, esse formae calicis essentialia*“. Спекулятивний момент переміг. Абсолютну формулу для крові зредаговано в стилі абсолютної формули для тіла Христового.

Та притім неспостережено змішано теоретичне, метафізичне становище з конкретним, літургічним. Для більшої ясності подамо примір. Мозок, доки є в злуці з цілим організмом, становить суцню часть організму. Алеж мозок, вилучений з організму, перестає бути тим, чим був у злуці з організмом, і стається не-мозком, розкладається.

Вісім Христових слів, котрі нас обходять, у злуці з цілим літургічним (спеціальнож: римським) каноном становлять осередок акту евхаристійного освячення, вони є найважливіші, як мозок є найважливішою частью організму. В тім значінню можна їх називати „формою Евхаристії“ — для легшого схоплення й вираження практичних нюансів. Алеж у такій злуці з цілим літургічним канонем в сих вісьмох словах спливаєтьс я логічний зміст цілого літургічного канону, (бо такий є логічний закон, що слова дістають своє повне, розвинене, ad hoc достоване значіння щойнов логічній злуці з іншими словами). Вимовляючи ті слова, вже маємо вповні означений і ясний їх

зміст: що тут повторюється містерія Тайної Вечери, що хліб стає Христовим тілом, а вино Христовою кров'ю з Христового установлення, що се „тіло і кров“ є на те, щоби їх вірні споживали „на відпущення гріхів“...

Всі Літургії про се конкретно свідчать, а всі теологи се підносять як samozрозумілу засаду, що при евхаристійному освяченню мусить бути повторене все, що Христос на Тайній Вечері зділав і сказав.

Атже маємо приказ від самого Христа: „Се робить на мій спомин“. Правда, як се вже знаємо, не ходить тут про слова, як такі, тільки про їх льогічний зміст. А чи слова „се є тіло мое — се є кров моя“, самі про себе взяті, дійсно віддають сей зміст? Вони в таким відділенню не мають звершеного значіння, а ходять ся в анальогічнім положенню, як мозок винятий з організму, і з немоці розпадаються — себто: переходять у льогічну безформність, неозначеність. Тома каже їх доповнювати „інтенцією“, т. зн. у думці. Ба, але таким робом цілу форму Евхаристії можна би стягнути на одно одніське слівце „се“, а решту треба би собі доповнити в думці... Як така форма була би вповні безсильна й нельогічна, так само безсильною й льогічно незвиненою є форма, зложена з вісьмох вирваних слів, — і з тих самих рацій: слова сеї форми не віддають того, що Христос висказав на Тайній Вечері над евхаристійним хлібом і вином.

Тома в своїй геніяльності красше поняв слабу сторону абсолютної форми Евхаристії, аніж ті, котрі відкидали переествлюючу силу, що мала би бути іманентною Христовим словам, як таким. Форма Евхаристії, зложена з вісьмох Христових слів, могла би тільки тоді бути важною, якби ті Христові слова мали іманентну переествлюючу силу. В таким випадку льогічне заокруглення і розвіннення зміслу тих слів було би тільки акцидентальною річю.

Тома доказує, що слова „Accipite, manducate“ не належать до сути евхаристійного освячення, отже й не мусять мати свого льогічного еквіваленту в формі Евхаристії. Інші теологи відносять се також до слів про кров „qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum“. Але... призадумаймось тільки! Призначення річи (*finis rei*), з огляду на котре переведена є ціла конструкція річи, належить до сути річи (се власно „ядро“ сути річи). До сути годинника належить, щоби показував (був у можности показувати) години, до сути ока належить, щоби було в силі бачити; в противному випадку се буде лихий годинник і лихе око: годинник — не-годинник, око — не-око.

Сам Христос виразними словами призначив Евхаристію на те, щоби вірні споживали її на відпущення гріхів. Се отже „конструкційне“ (саме тому Христос ви-

бирає хліб і вино — речі, які можна їсти і пити) призначення Евхаристії, а тому се належить до її суті.

І не тільки про се мусить бути згадка в важній формі Евхаристії, але й про те, що Христос установив Тайну Евхаристії, що Христос умер за нас (ломиться тіло, проливається кров); а дотого — бо тільки так випадає — треба висказати ще й просьбу Церкви о дар Пресв. Евхаристії.

Виходить, що важна форма Евхаристії мусить містити в собі всі ті моменти, які дійсно містять у собі кождий літургичний канон.

А з того висновки ясні:

1) Слова „се є тіло мое — се є кров моя“, взяті самі про себе, не тільки, що не є „повною і виключною“ формою Евхаристії, але взагалі не є ніякою формою Евхаристії. Тому не може бути й мови, щоби сею „формою“ можна важно консекрувати поза Літургією.

2) З тих самих рацій також епikleза, сама про себе, не становить важної форми Евхаристії.

3) Дійсно повною і виключною формою Евхаристії є літургичний канон, бо тільки в ньому сповнюється те, що після приказу Христа, після апостольської традиції і після основних вимог людської психології має бути конечно сповнене при евхаристійному освячуванню.

Отсі висновки стверджує загальна практика Церкви, а дотого й рації, що виходять з порівняння Евхаристії з іншими св. Тайнами. Церква завжди dokonувала евхаристійного освячення тільки на Літургії.

а) Консекрувати поза Літургією, навіть у скрайній конечности, Церквою зборонено (С.С. cap. 817). Зрештою, як аж тут може бути „скрайня конечність“? Ніколи така безвихідна або нагла, як при інших св. Тайнах (хрещення, сповідь, супружество), бо — як слушно завважує — Тома: „Nec est simile de baptismo, quod est sacramentum necessitatis; defectum autem hujus sacramenti (Евхаристії) potest supplere spiritualis manducatio, sicut Augustinus dicit“ (ibid.).

б) Евхаристія — се наче квіт св. Тайні квіт нашого релігійного життя. Наша жертва Богу, наш найбільший — невисказаний — дар від Бога. Тому вже й з того титулу її форма мусить бути розвинена, богата, довша. На її сповнення мусимо мати час, бо якщо нема часу, то не мусимо її сповняти.

в) Чин евхаристійного переествлення й причастія вже від апостольських часів названо „евхаристією“, себто „благодаренням“. А якіж психологічні моменти благодарення містились би і проявлялись би в тому чині, якби священник dokonував Евхаристії вісьмома стверджуючими сло-

вами „се є тіло мое — се є кров моя“? Акт благодарення включає в собі більше психологічних і льогічних моментів, і тому домагається ширшої „форми“ слів. Авжеж і сам Христос, установлюючи Евхаристію, сказав не тільки тих вісім слів, але всі, що з ними в звязку, а перед тим „благодарив“. Якщо отже сам Христос не довершив Евхаристії лиш тими сухими, стверджуючими вісьмома словами, то яким лицем ми, грішні люди, важились би сповняти Евхаристію махінально, сухо, ментально — вимовленням вісьмох стверджуючих слів, в котрих про Бога й божі річи ні згадки нема?!

г) Для установлення Евхаристії Христос вибрав святочну хвилю (Пасхальну Вечеру) й зібрав довкола себе більше число людей (усіх Апостолів). Відповідно до сього й форма Евхаристії повинна відзначатися святочністю, що не може статися без більшої скількості слів.

д) Певно не інші, тільки отсі наведені думки становлять основу тої відвічної практики Церкви, що вона ніколи инакше не здійснювала — й не дозволяла здійснювати — Пресв. Евхаристії, як тільки на Літургії. Таким способом дух Церкви, який є міродайний для її практик, вже від апостольських часів вирішив, що повною і виключною формою Евхаристії є літургійний канон.

Отже шукати за якоюсь короткою, з кількох слів зложеною, формою Евхаристії — се просто не має сенсу.

Не можна дивуватися, що сього не зрозуміли середньовічні схоластики, які — одушевлені філософічним раціоналізованням обявленої віри — всюди шукали абсолютних форм і вальорів („правил“). Але рівень нинішньої нашої свідомости домагається від нас більше всесторонньої критики.

* * *

Остала нам ще одна квестія: про ментальність евхаристійного освячення.

Тома наводить три рації, якими хоче доказати, що перествлення хліба і вина в тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа здійснюється в моменті. Ось вони: „*Respondeo dicendum quod aliqua mutatio est instantanea triplici ratione: una quidem modo ex parte formae, quae est terminus mutationis. Si enim sit aliqua forma quae recipiat magis et minus, successive acquiritur subjecto, sicut sanitas; et ideo quia forma substantialis non recipit magis et minus, inde est quod subito fit ejus introductio in materia; alio modo ex parte subjecti, quod quandoque successive praeparatur ad susceptionem formae, et ideo aqua successive calefacit; quando vero ipsum subjectum est in ultima dispositione ad formam, subito recipit ipsam, sicut*

diaphanum subito illuminatur; tertio modo ex parte agentis, quod est infinitae virtutis; unde statim potest materiam ad formam disponere, sicut dicitur Marci VII, vers. 34, quod cum Christus dixisset: Ephpheta, quod est adaperire, statim aperta sunt aures hominis et solutum est vinculum linguae ejus. — Ex his tribus rationibus haec conversio est instantanea, primo quidem quia substantia corporis Christi, ad quam terminatur ista conversio, non suscipit magis neque minus; secundo quia in hac conversione non est aliquod subjectum, quod successive praeparatur; tertio quia agitur Dei virtute infinita“ (ibid. q. 75, art. 7).

Перша заввага: Легко то було Томі говорити про ментальність переєствлення при тодішніх фізикальних поняттях, які накривалися зі звичайними людськими поняттями. Але для нас нині „абсолютний момент“ просто необчислимий і в практиці недосяжний. А вже нинішня фізика начисляє (при світляній енергії) 800 біліонів дрогань у 1 сек, т. зн. 1 секунду розкладає на 800 біліонів частин часу, отж моментів, а се ще не „абсолютні моменти“. І щож тут говорити про абсолютний момент? Його тільки Бог знає, а ми його схопити не всилі — ані в фізикальних махінальних акціях, а тим менше в психічних, свідомих (в біліоновій частині секунди ми не всилі собі нічого подумати).

Друга заввага: В другім своїм аргументі Тома покликуюється на примір моментального, точно кажучи „безчасового“, ділання, який примір бере з фізикального світа, а яким мало би бути поширювання світла. В його часах се був сильний аргумент. Але в наших часах фізика вже нараховує міліони літ, яких світло потребує, щоби перебігти від одної зорі всесвіта до другої (від великого мряковиння Андромеди світло йде до нас $1\frac{1}{2}$ міліона літ, від інших мряковин 10 або 20 міліонів літ, найдальші звізди нашої молочної дороги є від себе віддалені на 40.000 світляних літ).¹⁾... Нинішня фізика загалом не знає ніякого безчасового ділання (actio in instanti), бо всяке ділання, всякий рух, всяка зміна в природі накриваються з часом. І як не можна викрити „абсолютного моменту“, так само не можна ствердити безчасового ділання чи зміни.

Правда, в Бога все можливе, і нема ніякої розумної підстави виключати в Бога можливість безчасового ділання, одначе аргумент (третій) Томи є безсильний, бо заключає „a posse ad esse“, а в такім випадку „non est conclusio“. Тома каже: „unde statim potest materiam ad formam disponere“, але з того не слідує, що Бог дійсно так поступає в евхаристійному переєствленню.

¹⁾ Henseling R.: Kleine Sternkunde, „Kosmos“ 1922. Стр. 84.

Деінде Тома ставить отсей свій погляд категорично: „Deus propter suae virtutis immensitatem subito operatur“ (Quaest. disp. I. q. 4, art. 2). І відносить се до сотворення світа, твердячи, що „oportet omnino dicere, quod omnia simul creata sunt“ (ibid.); „mundus creatus fuit in primo instanti temporis“ (ibid. q. 3, art. 17): „per sex dies, in quibus dicitur Deus creasse coelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt, intelligitur non aliqua temporalis successio, sed cognitio angelica relata ad sex genera rerum divinitis producta“ (ibid. q. 4, art. 2). Чи треба в наших часах комунебудь грамотному доказувати, що Тома тут грубо завівся на своїй метафізичній засаді і її апікації? Фізичні науки говорять про міліони літ розвою (значить: божого творення) землі і її організмів, а не про сотворення „in instanti“.

Так остав нам ще тільки перший аргумент Томи. Він каже, що всяка субстанціяльна переміна (коли одна річ перетворюється в другу) мусить бути (абсолютно) моментальною з тої рації, що „субстанціяльна форма не приймає більше й менше“, і тому кожда річ, котра приймає якусь нову субстанціяльну форму, може її приймати тільки цілу на раз, а не частями й повільно.

Отся засада Томи так само нестійна, як і попередня, де він з покликком на безмежність божої сили, приписує Богови тільки моментальне (безчасове) ділання: Передовсім суперечить тій засаді досвід. У фізичному світі заходять найріжнійші субстанціяльні переміни, але вони всі відбуваються в часі, повільно. От так з яйця повільно розвивається пташа, з заліза повільно стає ржа, пожива повільно замінюється в кров, навіть смерть організму повільно наступає... „Моментально“ наступають тільки деякі хемічні сполучення (н. пр. вибух динаміту), одначе й тут моментальність є тільки релятивна, а не абсолютна.

Під льогічним оглядом засада Томи не є нічим иншим, як субтельним змішанням „льогічного порядку“ (ordo logicus) з „річевим порядком“ (ordo realis): питоменности льогічного порядку вона проєкціонує в річевий порядок, і находить їх там, хоч їх там нема.

В льогічнім порядку нема часу, нема повставання. З того приводу тут або щось є, або не є, або є таке, або инакше; тут виступають тільки чисті, звершені форми. Тому ті форми й не приймають „plus“ і „minus“: трикутник є тільки трикутником, а не є „більше“ або „менше“ трикутником; яйце є „яйцем“, а не є „більше“ або „менше“ яйцем і т. д.

Та зовсім инакше річ мається в річевім порядку, де заходить безнастанне повставання (зміна в тяглости — „in continuo“).

Тут заходять такі фази, де субстанції є в переходовому стані, й тому приймають „більше“ або „менше“. Яйце, в якому пташа вже вповні розвинулося, вже є менше яйцем, аніж було з початку. А пташа вже є більше пташатем, аніж було в перших фазах свого розвою. Мертве людське тіло є тим менше людським, чим більше розкладається. А в ембріоні людське тіло є тим більше людським, чим більше розвивається, т. зн. приймає організацію людського тіла.

Так пануть усі три аргументи Томи про моментальність евхаристійного переествлення, а тим самим паде й поняття „моментального освячення“. Вправді тим не доказано, що евхаристійне освячення мусить бути часове, але доказано, що воно не мусить бути моментальне, а може бути часове. Як у дійсности є, се треба висувати з інших рацій. Якщо тіло Христове через 9 місяців розвивалося в лоні Преч. Діви, то й для евхаристійного тіла не буде се *dedecens*, якщо здійснюватиметься в часі.

Для практики рішаючою є та засада, яку ми вже були піднесли: що божа сила в процесі евхаристійного освячення (як і в інших св. Тайнах) стосується до акції священослужителя. Священослужитель вимовляє слова освячення в часі, бо інакше й не може (в абсолютному моменті не можна вимовити ні одної букви), отже й божа сила переводить освячення в часі, т. зн. *successive*.

В практиці ми й не потребуємо поняття „моментального освячення“. Що більше, воно тут доводило би до нелогічних казусових практик, яким противилась би ціла наша душа — і чуття і розум.

Припустім, що священослужитель у римській Літургії дійшов аж до слів „*Hoc est corpus*“, і тут урвав, бо зімлів чи навіть умер. Чи тим був би хліб освячений, чи ні? Приймаючи моментальне освячення, треба відповісти, що тут ще нема ніякого освячення, бо божа сила ще не зачала ділати, отже предложений хліб остав звичайним собі хлібом. При такім поняттю божа сила „зачинає“ ділати щойно по вимовленню слова „*meum*“, і в абсолютному моменті переводить своє ділання.

Одначе християнська душа, котра не займається високими спекуляціями, тільки зважає на те, що в Літургії діється, сей „*casus*“ інакше порішить: вона уважатиме предложений хліб вже за „освячений“, чи в цілости чи не в цілости, але всетаки за „святий“.

Така спонтанічна реакція християнської душі вповні об-основана. А вже контекст попередніх слів римського канону с а м собою доповнює значіння вірваних Христових слів „*Hoc est corpus*“, що тут ходить про Христове тіло.

На всякий випадок слова римського канону аж до Христових слів „*Nos est corpus*“ (включно) без порівняння краще, повнійше й яснійше віддають змісл того, що діється в процесі евхаристійного освячення „*ex vi sacramenti*“, аніж слова „*Nos est corpus meum*“, взяті самі про себе. І якщо загал катол. теологів отсі чотири слова вважає за „повну і виключну“ форму Евхаристії, а така форма, як Тома Акв. каже, *sufficit ad perfectionem sacramenti*“ (*Sum. Theol. III, q. 78. art. 1*), так се а fortiori треба віднести до нашого „*casus-a*“.

При поняттю „моментального освячення“ ще куди в гіршім положенню була би наша Літургія, де головний консекраційний момент спочиває аж на епikleзі, бо про неї треба би собі думати, і в практиці так до сеї справи відноситися, що божа сила зачинає ділати щойно з вимовленням останнього слова в епikleзі (Духомъ) „Святымъ“, а до того моменту предложені дари не підпадають освяченню ні в найменшому ступні.

Мимоходом мусимо ствердити, що стилізація епikleзи не є противна поняттю „моментального освячення“, як се *Liowski* думає: „*Jeżeli więc słowa epiklezy mają być skuteczne, to muszą działać tak słowa pierwsze, jak i ostatnie, a zatem przeistoczenie nie odbywałoby się in instanti*“.¹⁾ Се заключення нестійне тому, що епikleза не має стверджуючої форми, тільки депрекативну, а божа сила не мусить (може, одначе не мусить) ділати підчас цілого тексту просьби, але щойно в останнім моменті її закінчення.

Всежтаки дух нашого літургічного канону (про римський ми вже давніше говорили) противний моментальному освяченню. Перед самою епikleзою (в повному її тексті) діякон говорить до священника: „Благослови, владико, святий хліб“. Значить, що Літургія вважає предложений хліб у тому моменті вже за освячений, хоч і не оконечно, не в цілости. Міг би хтось собі подумати, що прикметник „святий“ тут ужитий антиципативно — себто з огляду на освячення, що за хвилюнку наступить. Одначе церковна практика противиться такому розумінню. Між літургічними приписами (не лише нашої, але й православної Церкви) є й такі, з котрих се ясно виходить. Н. пр. отсей припис: „Подобаєть убо, аще служатъ іереи многія, якоже словеса Господня: Прїимите, ядите: и Пійте отъ нея вси: и Твоя отъ твоихъ: такъ и И сотвори убо хлѣбъ сей:—И еже въ чаши сей—преложивъ Духомъ Твоимъ святымъ: купно глаголати, а не предваряти коемуждо себѣ глаголати особъ“.²⁾ Льогічна підстава сього припису може бути тільки та одна, що божа переествлююча сила

¹⁾ О. с. Стр. 283.

²⁾ Гл. Служебникъ, С. Петербургъ, 1855, „Извѣстіе учительное“, лист сѣд.

зачинає ділати від Христових слів, і ділає аж до кінця епikleзи. Те саме поняття становить основу й інших приписів, як н. пр. „Аще же въ самомъ причащеніи познаеть сѣ (яко нѣсть вина во святой чаші, точію вода), да излїеть воду во нный сосудъ, въ чашу же да влїеть вино и мало воды, глаголя: И единъ отъ воинъ копїемъ, и прочая, и отъ словесъ начинаеть: Такожде и чашу по вечери, глаголя: Пїйте отъ нея вси“.¹⁾ Значить, що освячення починається від Христових слів, а кінчається епikleзою.

Збагнути, яким способом сила св. Духа переводить евхаристійне освячення, се людям не під силу. Всежтаки натура нашого розуму преться поняти сей процес бодай фігуративно, на взір фізичних процесів. Очевидна річ, що така метафізична концепція повинна бути в якнайкрасшій згоді з літургічним канонем, бо власне се її ціль, щоби пояснити сей канон.

Ось які концепції можна би видвинути:

1) Сила св. Духа починає ділати щойно по вимовленню останнього слова освячуючого тексту в каноні (чи се будуть Христові слова, чи епikleза, се тут байдуже), і переводить освячення в моменті (чи се буде абсолютний момент чи звичайний людський, се тут байдуже). А до того моменту сила св. Духа безчинна, отже хліб і вино остають вповні звичайним хлібом і вином аж до того останнього моменту.

2) Сила св. Духа переводить освячення *successive* й то так, що чимраз більше атомів хліба й вина перетворює в тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа. Освячення тут розвивалось би квантитативно, і щойно з вимовленням останнього слова освячуючого тексту були би всі атоми хліба й вина переествлені.

3) Освячення наступає *successive*, але з квалітативним розвоєм. Від самого початку освячення переествлююча сила св. Духа зачіпає всі атоми хліба й вина, і їх суцні прикмети (сили) поступенно замінює в суцні прикмети тіла Христового і Христової крові — подібно, як се діється з поживою, що перемінюється в кров... З вимовленням останнього слова переествлюючого тексту переествлення було би здійснене в цілости — під квалітативним поглядом.

4) Освячення здійснюється комбіновано — і сукцесивно і моментально (не в абсолютнім, а звичайнім людським розумінню). Так, як більше слів — зглядно понять — спливається в одно значіння. (На се треба часу, щоби вимовити — зглядно: почути — більше слів, а потім вони нагло — моментально — спливаються в одну логічну синтезу.)

¹⁾ Ibid. Лист сѣг

Переествлююча сила св. Духа від самого початку освячуючого літургічного тексту зачинає — на взір електрики — „кондензуватися“ довкола предложених дарів, з поступом освячуючого тексту чи мраз більше проникає предложені дари, окружуючи й дотікаючи їх атоми, а при кінці освячуючого тексту нагло перетворює субстанцію хліба й вина в тіло і кров Г. Н. Ісуса Христа (як скондензована електрика нагло замінюється в іскру)

До того ще треба додати, що переествлююча сила св. Духа від самого початку освячення має предестинацію доконати евхаристійного переествлення, яка предестинація по вимовленню Христових слів (також у нашій Літургії) стає вже абсолютною, і хочби Літургія по тих словах вже не могла продовжуватись, то предестинація переествлюючої сили св. Духа вже мусіла би бути (виїмково, неправильно) здійснена: евхаристійне переествлення було би здійснене, як се ми вже згадували

Тільки отся остання концепція стосується до слів і духа літургічного канону та й до церковної практики — тим більше, що процес переествлення розвивається відповідно до освячуючого тексту, отже повинен бути аналогічний до процесу льогічних синтезів. На її підставі можемо зрозуміти, як Церква (в нашій Літургії) на „Твоя отъ Твоихъ“ може приносити Богу хліб і вино в їх природній формі (як земські дари), а всежтаки вважає їх уже за „святі“, отже за освячені, хоч і не оконечно. В тім моменті предложені дари вже знаходяться під дотиком св. Духа з абсолютною предестинацією перетворення в тіло Христове і кров Христову, але покищо переествлення ще не є зrealізоване. Заходить тут та „половична фаза“, яка заходить при всякій субстанціальній зміні, а яку так тяжко приходиться людям схопити в її властивому вигляді.

Ми тут при кінці наших пояснень проблеми епikleзи. Bartmann у своїй догматиці каже: „Die bisherigen Lösungsversuche zur Epiklesefrage befriedigen wenig“.¹⁾ А ми до сих слів мусимо додати, що при метафізичних і психологічних антиципаціях, що на Зах ді від початків середніх віків стали прийматись, а схоластики (особливо св. Тома з Аквіну) їх ще виспеціалізували, убравши їх у наукову форму, проблема епikleзи загальом не дається вдоволяючо зясувати. Щось мусить упасти: або теорія про повну і виключну форму Евхаристії зложена з вісьмох Христових слів, або епikleза, бо вони взаїмно виключаються. Епikleза має за собою, як свої підвалини, історичні факти, всі Літургії, ясні і певні раці психологічні і богословські. А теорія про

¹⁾ О. с. Стр. 336.

абсолютну форму Евхаристії має за собою тільки філософські рації, відірвані від Літургії і її духа, і спеціальне (виїмкове, без загальної вартости) психологічне підложе.

Ми пішли тим шляхом, що піддали критичній аналізі саме ті філософські і психологічні антиципації, на котрих теорія про абсолютну форму Евхаристії ґрунтується. Треба було деякі засади, дистинкції, зіставлення, поняття, вальори опрокинути, а поставити нові — в и т в о р и т и н о в у п е р с п е к т и в у. Щойно таким робом проблема епikleзи стала для нас вповні виясненою.

Та побоюємося, що знайдеться чимало таких, котрі — задля засліплюючого привязання до традиційної перспективи — не знесуть легко такого перевероту. Одначе на се ми не могли зважати, бо се так буває при всяких переверотах традиційних поглядів, а Спаситель каже: „правда освободить вас“ (Йоа. 8, 32).

* * *

Само собою розуміється, що на Заході були й такі (католицькі) теологи, котрі відступали від науки Томи з Аквіну про форму Евхаристії. Хоч наша розвідка не має претенсій історичного характеру, щоби жерельно й подрібніше представити перипетії проблеми епikleзи в історії, то всежтаки й для нашої цілі буде корисно навести бодай найважніших таких представників „відмінної думки“ від загально прийнятої на Заході.

Ambrosius Catharinus († 1553), домініканин, архієпископ, визначний теолог, учив, що а) Христос на Тайній Вечері освятив хліб і вино не своїми словами, тільки внутрішнім актом своєї волі; б) слова „се є тіло мое — се є кров моя“ не мають переествлюючої сили („vis verborum“); (в на Літургії Христос здійснює переествлення на підставі свого завітування й угоди, якої сповнення залежне від вимовлення священиком слів установаження Тайни Евхаристії; г) отже ті слова мусять міститися в літургічному каноні; д) Христос на Літургії перетворює предложені дари в своє тіло і в свою кров з безмірної щедрости й ласки, чого pendent-ом з людської сторони є епikleза (просьба о переествлення); е) в римській Літургії епikleза (Quam oblationem) знаходиться перед Христовими словами, тому переествлення наступає зараз по вимовленню тих слів; у грецькій Літургії переествлення наступає аж по епikleзі.

Думку, що Христос на Тайній Вечері освятив хліб і вино внутрішнім актом своєї волі, а не своїми словами, вже перед Catharinus-ом заступали: Руперт, св. Анзельм, Одон з Самбраї, Інокентій III, Інокентій IV, Франц де Мадоніс, Гавриїл Вїєл, Годєфрїд Рїставієнсіс, Дуранд. До них прилучився й Cheffontaines

(в р. 1585), архієпископ, який так розумував, що Христос вперед дав апостолам хліб і вино зі словами „возьміть і їжте“, підчас чого хліб уже мусів бути переествлений, а щойно потім Христос сказав: „се є тіло мое“, отже освячення мусіло бути dokonане вже перед вимовленням слів: „се є тіло мое“.

Le Quien, домініканин, у своїм виданню творів Дамаскіна (в р. 1715) звертає увагу на те, що грецькі св. Отці приписували велике значіння епikleзі при освяченню дарів, і тому відкидає погляд Висаріона, начеб епikleза просила тільки о благодати для причасників.

Антоній Августин Тоутте, бенедиктинець, у виданню творів св. Кирила ерус. (в р. 1720) ще більше рішучо й виразно підносить вартість епikleзи в освяченню. На його думку дві причини ділають при переествленню: Христові слова, як *causa efficiens*, і епikleза, як *causa impetrans*. Священослужитель не може нараз відмовити одного й другого, тому *causa efficiens* у грецькій Літургії чекає зі своїм діланням, аж стане ділати й *causa impetrans*. А в римській Літургії, де епikleза знаходиться перед Христовими словами, *causa efficiens* сейчас ділає. Touttée нарікає — подібно до Renaudot-a: „*Verba haec (епikleза) detorquere ad effectus eucharistiae in nobis postulandos, ecclesiam luculentissimo, antiquissimo et constantissimo transsubstantiationis testimonio privare est... Invocationis sane in consecratione eucharistiae efficaciam quamdam esse, eamque non parvam*“.¹⁾

Подібно боронив епikleзи Le Guin, ораторіянець (в своїй книжці „*Explication de la Messe*“, виданій 1729. р.). Після нього літургічне освячення здійснюється „і Христовими словами і молитвою священослужителя“ — без огляду на се, чи та молитва (просьба) знаходиться по Христових словах, чи перед ними.

Hermann Schell в найновіших часах²⁾ видвинув думку, що існують дві консекраційні форми: в католицькій Церкві Христові слова, в православній — епikleза. В нашій уніятській Церкві, хоч наша Літургія не ріжниться від Літургії православної Церкви, консекраційною формою також мали би бути Христові слова. Рішаючим моментом — після Schell-a — є спеціальна й виразна інтенція Церкви.

Як багато зерен правди міститься в поглядах тих неприємних авторів!

Заввага до „інтенції Церкви“, як рішаючого чинника для форми Евхаристії: Schell змішав тут дві відмінні квестії. Перша квестія є літургічно-критична: Як Літургія

¹⁾ Цитує Lisowski о. с. Стр. 57. (в нотці).

²⁾ Hermann Schell: *Katholische Dogmatik*, Paderborn 1893. Bd. III. Teil 2. Стр. 539.

понамає акт освячення? Шо є „фоґмою Евхаристії“ після її льогічної будови? Власне отся квестія для нас важна, бо ми хочемо й маємо саме від Літургії навчитися правильно освячувати. Друга квестія є практично казуїстична: Як св. Дух, що доконує евхаристійного переествлення, стосується до інтенції священослужителя коли його інтенція не є вповні рівнобіжна з льогікою освячуючого тексту? Тут відповідь легка: Бог дуже поблажливий для всякої людської немудрости, якщо вона не походить з грішного жерела з недіблості, з гордості...). І тому має тут застосовання відома засада „ecclesia supplet“, а властиво „Deus supplet“.

Schell похибив у тому, що подав відповідь на другу, нами сформуловану, квестію — в тій вірі, що подає відповідь на першу квестію.

V

Православні й епikleза

Згадувати протестантські концепції евхаристійного освячення нам цілком не по дорозі. Зате для доповнення нашого горизонту треба нам подати, як православні теологи відносяться до епikleзи. В світлі наших пояснень кожний їх відрух уже буде для нас зрозумілий. Тому й вистарчить сумарично тільки згадати оті відрухи.

Як сказано, православні теологи підходять до епikleзи з історично-літургичного становища. Се зовсім зрозуміле, бо православні не мають своєї „схолястичної філософії“, не мають спеціальних філософічних засад, котрі накидувались би їм то через шкільне виховання, то через авторитет, перетягуючи їх заразом на своє (метафізичне) становище. Оскільки православні в своїх поглядах на епikleзу тільки те кажуть, що Літургія, а нічого більше, остільки їх погляди — очевидна річ поправні.

Вже перед Кавасило — вправді тільки принагідно — висловлювалися про епikleзу Теодор, єпископ з Андиди (в XII ст.), і Теодор, єпископ з Мелітени († ок. 136), приписуючи їй таке саме значіння, яке приписували їй грецькі св. Отці. ба навіть такими самими словами а саме: що евхаристійне освячення здійснюється „*διὰ λόγον Θεοῦ καὶ ἐντέλεως — διὰ τῆς μυστικῆς εἰρηλογίας καὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιφοιτήσεως*“¹⁾.

Супроти сього висказ Lisowsk-oro: „P i e r w s z y m, który przypisywał epiklezie moc przeistoczenia, był Teodor, biskup z Andidy“,²⁾ є не на місці, бо на якій підставі автор уважає

¹⁾ Theodori Melitenioteae Ethicon l. VIII. (Migne, Patr. Graeca CXLIX, 947 B. 949 B. 953 A. Цитує ks. Lisowski o. c. Стр 15—16).

²⁾ O. c. Стр. 15.

сих двох грецьких церковних писателів за таких, котрі епиклезі приписують силу переєствлення, на тій самій підставі треба вважати й східних св. Отців за таких, а тоді Теодор з Андиди не буде „перший“. (Lisowski—очевидно—не признає, щоби котрийнебудь зі св. Отців приписував якусь силу епиклезі в акті евхаристійного переєствлення)

Проблему епиклези, як так у, перший з Греків розглядав Микола Кавасила († 1394), солунський митрополит, і щойно через нього справа набрала розголосу на Сході. Зробив се Кавасила в своїм творі *Ἐπιτηδεῖα τῆς Θείας Λειτουργίας* в ХІХ-тій розділі під заголовком (у лат. перекладі): „De iis in quibus Latini nos reprehendunt et ad reprehensionem responsio“. Отсей заголовок дуже знаменний: він свідчить, що Греки стали подрібнійше думати про епиклезу щойно за атаковані латинськими тольогами.

Кавасила наводить два закиди, що їх латинники ставили Грекам відносно епиклези: а) що Греки не признають переєствлення силою Христових слів; б) що в епиклезі просять о зайву річ, бо освячення вже здійснилося. Кавасила відповідає на ці закиди, що на форму освячення складаються два чинники: Христові слова і епиклеза. Ані самі слова установлення, ані сама епиклеза не вистарчають, щоби переєствлення наступило. Слова установлення мають виключно характер оповідання (*διηγηματικῶς*) і тільки потенціяльну силу, тому потреба епиклези, котра спонукала би отсю потенціяльну силу до акту. Епиклеза не зменшує сили слів установлення, бо не ті Христові слова, котрі священослужитель вимовляє *hic et nunc*, довершують переміни предложених дарів, але ті самі слова, що їх Христос вимовив на Тайній вечері, і тоді переєствили й тепер переєствлюють.

Такі великі вчителі, як Василій Вел. і Золотоустий, переказали нам отсю науку (автор тут мав на увазі передовсім Літургію Василія Вел. і Золотоустого), а ніюдин Апостол, ніюдин учитель Церкви не навчав, начеб самі Христові слова вистарчали для переєствлення. Кавасила вказує латинникам на молитву „*Supplices te rogamus*“ в їх каноні, яка—на його думку—сповняє функцію епиклези.

Митрополит Симеон († 1429), один з наслідників Кавасили, в своїй „відповіді Гавриїлови пентаполітському“ дає практичну вказівку по важність епиклези. На питання, що священникови робити, коли щойно при причастію завважав, що освятив порожню ашу, відповідає Симеон, що в такім випадку над чашою, вповненою вином, треба відмовити всі молитви аж до епиклези включно, бо без епиклези, тої печати св. Духа, нема ані переєствлення, ані жертви!).

1) Simeonis Thessalonicensis Responsa ad Gabrie-

Не потребуємо вже сього доказувати, що отся відповідь зі становища нашої Літургії, де ходить про конкретне освячення після її взору, вповні правильна. Хибною вона була би лиш тоді, якби її розуміти в абсолютнім значінню: що епikleза в кожній Літургії мусить бути саме така, як у нашій Літургії (на тому самому місці, мусить відноситися до св. Духа, мусить бути розвинена...).

На флорентійському Соборі (1439. р.) зійшлися представники східної й західної Церкви лице в лице, і дійшли до порозуміння в усіх спірних квестіях, крім у квестії про епikleзу. Греки сею квестією властиво були за с к о ч е н і, бо вона не містилася в програмі спірних точок, але виступила припадково при диспуті про безквасний хліб; як пише Lisowski (сі слова для нас дуже важні): „zauważyli Ojcowie łacińscy, że nie tylko co do materji, ale i co do formy Eucharystji różni się Kościół grecki od łacińskiego, gdyż w słowach ustanowienia prosi Boga o zesłanie Ducha św. celem przemiany darów ofiarnych w ciało i krew Chrystusa Pana“¹⁾. Дотого Греки не мали про акт евхаристійного переествлення настільки розвиненої і скристалізованої думки з готовими філософічними засадами, зіставленнями й дистинкціями, як її мали латинники, й мусіли обмежуватися на Літургії і традиції. Квестія дозрівала для них щойно підчас їх диспут і нарад на Соборі. В їх виступах так і видно незгармонізованість поглядів (поодиноких єпископів), нерішучість і недоповідження останнього слова.

В першій своїй заяві, яку зложили чотири митрополити (між ними й київський Ізидор) тільки в своїм імені (бо від решти єпископів не мали уповажнення) Греки позірно пристали на толкування епikleзи в дусі латинських теологів: „Fateri nos diximus, per haec verba transsubstantiari sacrum panem et fieri corpus Christi; sed postea, quemadmodum et ipsi dicitis „Jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum“, ita et nos quoque oramus dicentes, ut Spiritus Sanctus descendat super nos, et efficiat in nobis panem hunc pretiosum corpus Christi tui, et quod in calice isto est pretiosum sanguinem Christi tui, transmutetque ipsa Spiritu Sancto suo, ut fiat communicantibus in purgationem animae...“²⁾ Стилізація така, що ніби виходило би, що в епikleзі просимо тільки о плоди Пресв. Евхаристії в нас, а не о переествлення. Одначе стилізація виразно не виключає просьби о переествлення, ба навіть—скрито—супонує її. Оче-

1) Lem Pentapolitanum (Migne, Patres Graeci CLV, 830—952. Цитую Lisowski о. с. Стр. 17).

1) О. с. Стр. 17.

2) Mansi, о. с. XXXI. Стр. 1003.

видно, що латинська сторона не могла вдоволитися такою заявою то задля її приватного характеру, то задля неясности.

Папський теолог Іван Туггесметата, домініканин, з приказу папи (Евгенія IV.) мав дискусію про „форму Евхаристії“ на двох явних засіданнях Собору. Він—річ ясна—придержувався науки св. Томи з Аквіну, й жадав, щоби отся точка також була поміщена в декреті унії, на що й папа погоджувався. Але грецький цісар, Іван Палеолог, і грецькі єпископи ніяк не хотіли пристати на се.

З грецької сторони промовцем був Ізидор, київський митрополит.¹⁾ Він оправдував цісаря й єпископів, що вони не хочуть пристати на письменну заяву: Атже через стільки віків Греки відправляли Літургію не инакше, як нині, а від часів Василя й Золотоустого до нині ніщо в їх Літургії не змінилося, чомуж отже тоді, коли Греки були в єдності з Римом, ніхто не робив їм закидів, а щойно тепер латинники жадають від них, щоби оправдалися зі своїх консекраційних слів? Греки завсіди вірили, що те, що довершує Тайни, се Господні слова, а по вимовленню тих слів священник просить св. Духа, щоби зволив його слова зєдинити зі словами Христовими. Христові слова се наче насіння; насіння для зросту і видання овочу потребує світла, тепла й вохкості—а так і Христове слово потребує священника, престола й молитви, тої наче роси, конечної до зросту і видання овочу. Тому, що Греки, навіть прості люди, погоджуються в тім з латинниками, нема ніякої потреби поміщувати отсю точку в декреті унії; а для усунення всякого підозріння й сумніву Греки готові зложити устну заяву...

Зіткнулись тут Схід і Захід, і зовсім не здавали собі справи з того, як далеко відстають від себе їх способи думання, які власне в тій проблемі найвиразнійше виступають.

Туггесметата відповів Ізидорови, що Христових слів не можна порівнювати з насінням, що вони мають повну силу, й не потребують ніяких умовин і молитов для свого успіху, бо вони є „sempiternus“, що ділає й без престола, без риз і без молитов, щоби тільки священник вимовив їх з належною інтенцією...

Колиж Греки всетаки не змінили свого погляду, а цісар навіть взивав до повороту, і вже здавалося, що цілий Собор розібеться, папа згодився на устне тільки зложення декларації. Сю декларацію зложив Висаріон в імени всіх присутних Греків, у якій сказав: „...dicimus breviter: nos usos fuisse Scripturis et sententiis sanctorum Patrum, cognoscentes et avimadvertentes fragilitatem humani sensus... spretis humanis inventis... quoniam ab omnibus sanctis doctoribus Ecclesiae, praesertim ab illo beatissimo Joanne Chrysostomo, qui no-

¹⁾ Ізидор був родом Грек.

bis notissimus est. audimus verba Dominica esse illa quae mutant et transsubstantiant panem et vinum in corpus verum Christi et sanguinem, et quod illa verba divina Salvatoris omnem virtutem transsubstantiationis habent, nos ipsum sanctissimum doctorem et illius sententiam sequimur de necessitate .¹⁾ Видно, що тут останнє сло-во не доповіджене. Греки придержуються погляду Золотоустого — але як толкувати сей погляд у подробицях? Чи так, як латинські теологи, чи так, як грецькі? Lisowski виразно завважує, що на Соборі „u większości teologów greckich przeważało zdanie, że epikleza, jeżeli nie jest pars essentialis formy konsekuracynej, to przynajmniej jest condicio sine qua non“.²⁾

І з того приводу робить закиди Грекам, що в них був „brak szczerzej intencji do zawarcia unji“; що вони заслонювалися повагою Отців і східних Літургій „bez głębszego wnikienia w myśl tychże Ojców i w ducha swych liturgij ; a до того: що „z polecenia cesarza unikają szczegółowej dyskusji nad epiklezą“.³⁾ Більшою іронією автор мабуть не міг видумати для грецьких учасників на флорентійському Соборі, але рівночасно й для себе самого!

Авжеж для думачого ясно, що то не єпископи в тій справі слухали цісаря, (який не був ніяким теологом, і не міг визнаватися на суцільній квестії про епikleзу), але цісар слухав їх, а вони тільки заслонювалися цісарем — у тій трагічній ситуації. Закиди, що їх з обсягу сеї квестії *Turgrecremata* робив Грекам в дійсности відносилися не до Греків, як схизматиків, тільки до грецької Літургії, як такої. Зрозуміли се грецькі єпископи й дали сьому вислів устами митрополита Ізидора. Так, а не инакше, стилізує ці закиди й сам Lisowski: „zauważyli Ojcowie łacińscy, że nie tylko co do materji, ale i co do formy Eucharystji różni się Kościół grecki od łacińskiego, gdyż po słowach ustanowienia prosi Boga o zesłanie Ducha św. celem przemiany darów ofiarnych w ciało i krew Chrystusa Pana“.⁴⁾ Хтож то тут „просить“? Грецькі теологи, оскільки викладають віру? Ні, се сама Літургія просить, бо така, а не инакша, її стилізація стилізація, що незмінена переховалася від Золотоустого й Василя вел., а Василій виразно згадує, що не памятає ані в.н, ані його сучасники, хто зі святих її уложив і їм переказав... отже смага апостольських часів. А саме Василій каже: Хто зі святих оставив нам на письмі слова епikleзи, що: приходять при переествлюваню (*ἐπι τῆ ἀναδείξεσι*) хліба Евхаристії і чаші благословення? Миж не вдоволяємося

¹⁾ Mabillon: Museum Italicum, Parisiis 1687. Т. I. р. 2. Стр. 243. (Цит. Lisowski о. с. Стр. 22).

²⁾ О. с. Стр. 24.

³⁾ Ibid. Стр. 24.

тими (словами), котрі навів Апостол, або Євангеліє. але перед і по (тих словах) відмовляємо ще інші—як такі, що мають велику силу для містерії, котрі ми одержали з несписаної науки.¹⁾ Своїми словами Lisowski дає свідоцтво, що наглядне й правильне розуміння епіклези є лиш таке, яке не дається погодити зі схолястичною наукою про форму Евхаристії.

По виголошенню Христових слів, по „Твоя оть твоихъ“ грецька Літургія (а так само всі східні Літургії) в епіклезі називає предложений хліб „хліб сей“, і просить Бога, щоби він перетворив сей хліб у чесне тіло Христове. Всякі засади логіки, герменевтики психології і граматики дозволяють се місце тільки так розуміти, як читаєш. Слово „хліб“ не приходить тут само про себе, але в зіставленню зі своєю опозицією, якою є „тіло Христове“, і так усяка двозначність слова „хліб“ через те виключена. Так само слово „сотвори“ через отсю опозицію абсолютно ясне. Таке є логічне правило, що слова щойно через свою опозицію дістають вповні ясне і точно определене значіння. Епіклеза се просьба о переєствлення *hic et nunc*—і не лише просьба, але zarazом і сакраментальна акція: хрестне знаменованя предложених дарів. Всяке инакше толкованя се безсильне перекручуваня тексту—задля метафізичного упреждения.

І стояла перед грецькими єпископами на фльорентійському Соборі ось яка трагічна альтернатива: або остати вірними своїй Літургії, перенятій від Василя Вел. і Золотоустого і незмінній, або пристати на схолястичну науку про „форму Евхаристії“, й попасти в різьку суперечність зі своєю Літургією, зрадити її... Для представників грецької Церкви, яка незвичайно привязана до своєї традиції, вибір був ясний, хочби й за ціну зірвання Собору. Грецькі єпископи мусли се розуміти, що ніякі філософічні засади й концепції, хочби які блискучі, не можуть бути такі міродайнні, як їх старинна Літургія; і коли ті засади й концепції йдуть у розріз з їх Літургією, то їх ніяк не можна прийняти...

І сьому дали Греки вислів у декларації, що її зложив Висаріон: „...dicimus breviter: nos usos fuisse Scripturis et sententis sanctorum Patrum, cognoscentes et animadvertentes fragilitatem humani sensus... *s p r e t i s h u m a n i s i n v e n t i s*“

¹⁾ De Spiritu Sancto 27, 66 (Migne, Patres Graeci XXXII, 198). Lisowski (о. с. стр. 121—124) задає собі немало клопоту, щоби ніби доказати, що тут „ubocznie niewątpliwie zaznacza Bazyli, że słowa „u Apostola i w Ewangeljach“ zawarte mają moc konsekuracyjną“.—Разом з іншими молитвами в каноні—concedo; без тих молитов—nego. Зате найвиразнійше зазначає Василій, що епіклезя має „велику силу“ (*ισχυρ*, отже не „значіння“, але „силу“) в акті переєствлення, а схолястична наука про форму Евхаристії се виключає.

(відкинувши людські видумки)". Останні слова без сумніву відносяться головню до схолястичної науки про форму Евхаристії. Ні одним словом грецькі єпископи не дають зрозуміти, що пристають до сеї схолястичної науки, зате виразно зазначають, що вони є одної думки з Іваном Золотоустим. Очевидно тут представники грецької Церкви мали на увазі передовсім Літургію Золотоустого. Якнебудь і де-небудь висловлювався Золотоустий про Христові слова (ходить тут головню про його „De proditiōne Judae"), то а ргіорі ясно, що він не міг через те попасти в суперечність з Літургією, бо саме Літургія є засадничим викладником його погляду на функцію Христових слів і епikleзи в літургічному каноні. Власне тим своїм покликком на Золотоустого грецькі єпископи забезпечили себе, щоби не попасти в суперечність зі своєю Літургією.

Думаєш про се, й просто сльози тиснуться на очи, що в нашій уніятській Церкві майже до зєра змаліло отсе розуміння великих творців фльорентійської унії. А Lisowski каже про них, що вони заслонювалися повагою Отців і східних Літургій „bez głębszego wnikiennia w myśl tychże Ojców i w ducha swych liturgij“!

Міг би хто доказувати, що справа з епikleзою не представляється так трагічно, як ми її тут виложили. Авжеж на фльорентійському Соборі Turgregetata не жадав від Греків, щоби вони змінили текст своєї Літургії, щоби инакше сповняли євхаристійне освячення, аніж дотоді сповняли, тільки щоби инакше розуміли перебіг того освячення. Так само від нас, нинішніх уніятів, ніхто не жадав і не жадає чогось иншого, й епikleза стоїть ненарушена в нашій Літургії. Навіть поодинокі латинські автори, з виїмком таких рідких, як Rauschen, не жадають від нас усунення епikleзи з Літургії. Що більше, деякі навіть з ентузіазмом висловлюються про епikleзу, як н.пр. і сам Lisowski: „Nie usuwać, ale wyjaśnić ją trzeba“¹⁾ (як колиб творці літургічного канону укладали молитви на те, щоби їх вірні не розуміли, й щоби їх могли зрозуміти щойно по видуманню поплутаних теорій і по переученню стосів книжок!). „Oto prawdziwie mistrzowski genialny i psychologicznie uzasadniony sposób, w jaki Kościół św. zapomocą epiklezy przedstawia swym dziatkom jak najprzystępniej nieuchwytnę tajemnicę, dokonane wszechmocą Bożą w jednym momencie“.²⁾

Та се тільки формальна правда. А річева правда така, що схолястична наука про форму Евхаристії й епikleза, як уже сказано, взаїмно виключаються. Признати схолястичну науку про форму Евхаристії се зна-

1) О. с. Стр. 290.

2) Ibid. Стр. 316.

гить попасти в суперечність з нашою Літургією — невідклично. Пригадаймо собі, скільки то східних Літургій латинські місіонарі „справили“ так, що „вирадиували“ в них епikleзу, бо вона їх разила, заваджала їм. А в нас чи нема нічого подібного?

Чимжеж є той наш загальний звичай, що вірні на Літургії встають від клячання саме перед епikleзою, — чимжеж він є, як не чинним протестом проти епikleзи (що ніби освячення вже скінчилось, а епikleза є зайвим додатком)?! Є в нас священники, що епikleзу бігцем відмовляють, щоби чимскорше „позбутися її“, бо вона „заваджає“. Інші знов мають неспокійну совість, бо догматика так каже, а Літургія (епikleза) инакше. Роздор—тай годі! Супроти того воно зовсім не дивне, що той, хто твердо пристав до схолястичної науки про форму Евхаристії, підсуває вихід з трагічного положення: викинути епikleзу (Руснак)..

Але де поділась традиція східних Отців, творців фльорентійської унії? Або то може нинішнім уніятам уже не вільно займати становища тих Отців, і боронити цілості своєї Літургії? Яка догма сьому противна?

Марко Євгенік († 1451), ефеський митрополит, звісний ворог фльорентійської унії (був на Соборі у Фльоренції, але не хотів підписати декрету унії), по повероті до дому написав трактат про евхаристійне освячення, де вповні пристає до Кавасили. Висаріон († 1472) до смерті остав вірним унії (був кардиналом) і також написав трактат про евхаристійне переествлення („De ss. Eucharistia et quibus verbis Christi corpus conficiatur“), де старався грецький погляд якнайбільше зблизити до схолястичної науки, щоби задержати й тенор схолястичної науки і важність епikleзи.

Позірно се йому й удалося, і численні латинські теологи, старші й новійші, між ними й польські: Bilczewski і Lisowski, вважають його пояснення за наймудрійше. Висаріон приймає моментальність евхаристійного освячення, але з одної сторони вказує на те, що Церква хоче вірним розвинено (драматично) представити акцію евхаристійного освячення, тому в своїх молитвах (з освячуючим характером) звертається до всіх трьох Божих осіб зокрема, хоч у дійсності освячення є спільним ділом Пресв. Тройці; з другої сторони Висаріон вказує на те, що священник не може тих молитов вимовити в одному моменті, тому треба ті молитви так розуміти, як колиб були висказані в одному моменті—разом з Христовими словами: „...oportet (invocationes).. non tamquam in tempore in quo dicuntur, sed tamquam in tempore pro quo dicuntur ita intelligere, ac si tempus illud maneret minimeque difflueret.. Cum igitur pro tempore in quo illa Dominica verba dicuntur, invocationes etiam

posteriores fiant et ad illud referantur tempus, profecto et eodem haec ipsa dicta esse tempore existimanda sunt¹⁾)

Якщо критично поставитися до погляду Висаріона, то показується, що він зовсім не є в згоді зі схолястичною наукою, а до того він не розв'язує труднощі. Вправді Висаріон каже: „ipsa (verba Domini) dumtaxat, et non sacerdotales preces, tantum opus conficere dicenda sunt“.²⁾) Але як він це розуміє? Якщо слова Христові разом з іншими освячуючими молитвами, так це не є згідне зі схолястичною наукою. А якщо Христові слова, самі про себе, так тоді нема ніякої рації, щоби епikleзу підтягати під той момент, коли священник вимовляє Христові слова. Дальше стоїть квестія: Чи в тому моменті, котрий Висаріон має на думці, освячення в цілості вже dokonane, чи ні? Якщо так, то епikleза вповні зайва, й знов нема ніякої рації підтягати її під той момент. А якщо ні, то сей момент треба пересунути з Христових слів на епikleзу, чого й сам текст Літургії домагається, бо Христові слова наводить тільки в історичнім звязку, а щойно в епikleзі підтягає їх під значіння hic et nunc.

Зрештою, як ми переконалися, нема ніякої стійної рації, щоби процес освячення підтягати під один момент.

По флорентійському Соборі православні саме в наслідок контроверзії із латинниками переймили від латинників поняття про „моментальне переествлення“ та про „форму Евхаристії“ — вправді не в здефініюваній формі (як це є в латинників) і навіть не вповні ясно, всежтаки остільки, що під тим кутом стали реагувати на схолястичну науку. І стали — в опозиції до католиків — акцентувати саме епikleзу, начеб уважали її за „форму Евхаристії“, а Христові слова залишали наче в тіні.

Єремія II, царгородський патріарх (1572—1594), в своїх відповідях протестантам каже, що евхаристійне переествлення здійснюється епikleзою і ласкою св. Духа. В першій відповіді: „et nunc invocatione et gratia omnipotentis illius sacrorum rituum antistitis Spiritus, sacrarum precationum et divinorum oraculorum interventu panis quidem in ipsum Domini corpus, vinum vero in ipsum Domini sanguinem convertitur et transmutatur.“³⁾) У другій відповіді: „invocato et superveniente sancto Spiritu supra omnem naturae rationem transmutantur in corpus et sanguinem Christi.“⁴⁾) Подібно акцентує епikleзу „Православне ісповідання віри“ Петра Могили, київського митрополита (1633—1646),

¹⁾ Migne, De Sacramento Eucharistiae (Patres Graeci LXXXI, стр. 320).

²⁾ Ibid.

³⁾ Responsum primum Patriarchae (Hieremiae) pro Augustana Confessione. Liber qui vocatur iudex veritatis. Lipsiae 1758. Стр. 49.

⁴⁾ Ibid. Стр. 189, III.

котре ісповідання Синод у Ясах (1643 р.) признав за згідне в вірою православної Церкви. На питання: „Quot requiruntur ad mysterium? — там стоїть відповідь: „Tria: materia debita, sicuti sunt aqua, panis, vinum etc. juxta rationem mysterii; deinde sacerdos rite ordinatus aut episcopus; tertio invocatio Spiritus Sancti et forma verborum, per quae virtute Spiritus Sancti sacerdos consecrat mysterium, cum intentione debita ad consecrandum“.¹⁾ Бачимо, що Могіла оперує словами „materia“ і „forma“ на лад схолястиків. На питання про Тайну Евхаристії слідує відповідь: „...Quarto animadvertendum est ut sacerdos habeat talem intentionem tempore consecrationis, quod ipsa vera substantia panis et substantia vini transsubstantientur in verum corpus et sanguinem Christi per operationem Spiritus Sancti. Cujus invocationem facit tum temporis, ut perficiat mysterium hoc, orando et dicendo: Mitte Spiritum tuum Sanctum in nos et in haec proposita dona... Statim enim ad haec verba fit transsubstantiatio...“²⁾ Про Христові слова нема тут ні згадки! Виглядає, як колиб Могіла вважав епіклезу за форму Евхаристії в такім значінню, в яким латинські теологи вважають Христові слова за форму Евхаристії.

Всежтаки нема тут повної ачальогії, бо православні теологи ніколи не посуваються до тії скривленості, щоби вчити, що епіклеза є „повною й виключною“ формою Евхаристії, та що вона має переествлюючу силу й без Христових слів і навіть поза Літургією. Хоч отже й говорять на лад схолястиків, то їх слова треба инакше розуміти. Так н. пр. пише Тихон († 1783), єпископ вороніжський і елецкий:

„Вопросъ какая форма или совершение (Евхаристии)? Отвѣтъ: Слова сѣ: И сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа Твоего... и тогда хлѣбъ и вино прелагаются въ истинное тѣло и въ истинную кровь Христову дѣйствиємъ Святаго Духа“.³⁾

В опозиції до латинників, щоби всі консекраційні позначки пересунути на епіклезу та щоби літургію підтягнути під „моментальне освячення“, православні — бодай деякі і в дечому — „справляли“ старинні Літургічні звичаї, звязані з освяченням.

Так Герасим II, александр патріарх в 1702. р. приказав Христові слова вимовляти тихо, а епіклезу голосно.⁴⁾ А Гоар свідчить: „...propterea opinionis hujus autores vel se-

¹⁾ La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, texte latin inédit. Pontif. Institutum Orientalium Studiorum. Roma 1927. Стр. 56.

²⁾ Ibid. Стр. 61—62.

³⁾ Сочиненія Препосвящ. Тихона, єпископа воронѣжскаго и елецкаго. Изданіе II, Москва 1860. О тайнѣ святой Евхаристіи, стр. 9. (Цит. Руссака на стр. 65.)

⁴⁾ Гл. Lisowski o. c. Стр. 275.

quaces a contaciis sive missalibus libris et euchologiis, quibus potuerunt, eas abrasserunt rubricas, quae sacerdoti benedictione ad consecrationem verbis Domini faciendam praeuia uti praescriberent, ne ubi benedictionis factae certitudo extaret indubitatum subsecutae consecrationis haberetur argumentum".¹⁾ Ходить тут передовсім про усунення хрестних знаменовань підчас євангельських слів про Христа: „благословивъ, освятивъ, преломивъ“, які знаменовання в старинних грецьких Літургіях були в звичаю, а по фльорентійському Соборі православні стали їх опускати (нині всі православні опускають їх). Замість тих рубрик уведено нову, що по епиклезі каже священослужителеви робити три глибокі поклони.

Очевидно православні перевели ті всі інновації головно в тій практичній цілі, щоби показати, що предложені дари по виголошенню Христових слів ще не є освячені, й не належить їм почитання, як Богу. Алеж тим затерли вони ясні позначки сукцесивного освячення, якому чесна християнська старина — тому, що відносилася до тексту Літургії без усяких упереджень, дала найкраще свідцтво саме хрестними знаменованиями, як підчас епиклези, так і підчас євангельських слів про Христову акцію на Тайній Вечері.

В XVII. ст. між деякими православними богословами на Україні, а відти також на Московщині, приймився схоластичний погляд, що форму Евхаристії становлять Христові слова, — очевидно в наслідок польських впливів. Lisowski про се каже: „Metropolja kijowska, matka cerkwi rosyjskiej aż do XVIII wieku wierzyła i uczyła zgodnie z nauką kościoła łacińskiego“.²⁾ А Руснак: „Изъ нея (книги Григорія Мирковича: „О времени пресуществления св. даровъ“, гл. III.) почерпается подлинное русское учение, приписывающее пресуществление ч. даровъ всегда словамъ Спасителя“.³⁾ Сі автори виходять від заложення, що східна Церква так само, як західна, до роздору вірила, що Христові слова, самі про себе, без епиклези, освячують предложені дари, а щойно по роздрі православні теологи, щоби відрізнитися від західної теології, стали инакше вчити. Руснак так і пише: „Учение св. Матери Церкви о видѣ св. Евхаристіи какъ предметство (дідицтво) сохранилось и на Востокѣ. Но нѣсколько столѣтіями позже между богословами восточными несоединеными возникла мысль (но это не по мысли восточной церкви) о томъ, что формою св. Евхаристіи не только слова Спасителя, но и такъ называемый епиклезисъ былъ“.⁴⁾

¹⁾ Goar Jacobus: Euchologion sive Rituale Graecorum Venetiis 1703. Nr. 129 (Цит. Lisowski o. p. Стр. 274.)

²⁾ О. с. Стр. 33.

³⁾ О. с. Стр. 69.

⁴⁾ О. с. Стр. 58.

От ложна антиципація робить чоловіка сліпим навіть на факт, що перед його очима. Авжеж се знає кожний наш інтелігент, що в Академії Петра Могили в XVII. ст. учили схолястичної філософії, що саме в тих часах православні Українці приймали чимало латинських церковних звичаїв і поглядів. До тих поглядів належала також теорія про „форму Евхаристії“. Визнавці сеї теорії між православними богословами на Україні навіть оперували схолястичними термінами „*materia*“, „*forma*“, „*intentio*“ (як се ми вже бачили також у самого Петра Могили), а се недвозначно вказує на жерело.

В другій половині XVII. ст. звелася на Україні й Московщині завзята боротьба за схолястичну науку про форму Евхаристії і проти неї.¹⁾ До приклонників схолястичного погляду належали: Інокентій Гізель, Симеон Полоцький, Сильвестер Медведєв, Інокентій Монастирський, Димитрій Туптало, роствоцький митрополит, і ин. До противників належали: Епіфаній Славинецький, монах Евтимій, а їм на поміч прийшли 1685. р. два грецькі монахи, браття Лихуди, Йоанкії і Софроній (вслані східними патріярхами, щоби ратувати загрожену православну науку на Руси). Перемогу віднесли Лихуди, що ясували евхаристійне переествлення в дусі Кавасили. Синод у Москві 1690. р. під клятвою наказав читати твори Медведєва, а на нього, як непослушного сина православної Церкви, що уперто пропагував „латино-польські ідеї“, кинено анатему. В рік пізніше Медведєва стято (був обжалований, що належить до заговірників проти царевича Петра), але й Лихуди скінчили сумно, бо їх (в 1701. р.) заслано до іпатіївсько-костромського монастиря.

З оригінальних доказів, що їх находимо в згаданих православних визнавців схолястичної науки про форму Евхаристії, варта навести ось які: Медведєв аргументує, що словами Христа дійсно переествлюється хліб у тіло Христове, а вино у кров Христову, бо слова священника котрий вимовляє їх замість самого Христа, не були би правдиві, якби по вимовленню слів „се є тіло моє — се є кров моя“... хліб остав хлібом, а вино вином.²⁾ Наша відповідь: Христові слова в Літургії наводяться в історичному звязку, і — як такі — вони не мають того значіння, що їх річевий еквівалент мусить находится *hic et nunc*; щойно епіклеза (в нашій Літургії) підтягає ті слова під значіння *hic et nunc*, і тоді вони стаються правдивими у відношенню до предложених дарів.

¹⁾ Вичерпуючої описав отсю боротьбу Григорій Мирковичь: О времени пресуществления св. даровъ. Вильна 1886.

²⁾ Гл. Мирковичь о. с. Стр. 81.

Димитрій Туптало аргументує: „Римляни освячують Христовими словами, а що їх освячення важне, отже переествлення dokonують Христові слова... В Літургіях стоїть перед Христовими словами „благодаривъ, благословивъ, освятить“, ergo — *verba Christi sunt forma*“.¹⁾ На ці аргументи не потребуємо давати ніякої відповіді, бо вона вже міститься в нашому зясованню проблеми епikleзи.

Новіші православні теологи нічого нового не вносять у пояснення епikleзи з православного становища. Пишуть про евхаристійне переествлення без вичерпуючих метафізичних дистинкцій і зівставлень, тому їх погляди ще не є виспеціалізовані до кінця.

Так одні приймають, що освячення зачинається Христовими словами, а кінчається епikleзою: „по ученю православної Церкви пресуцествованіє св. даровъ только начинается со времени произношенія этихъ словъ Спасителя, а окончається оно въ то время, когда священникъ трижды благословляя св. дары...“²⁾

Інші приймають, що переествлення зачинається щойно початковими словами епikleзи: „Коли починається в Літургії переествлення і коли докінчується? — Переествлення зачинає здійснюватися в Літургії тоді, коли священослужитель починає молитися: „ниспосли Духа твоего Святого на ны...“³⁾

Загал православних не признає Христовим словам „переествлюючої сили“, а Мальцев признає її, але на свій лад (подібно, як Touttée): „In den Worten, mit denen der Herr die heiligen Geheimnisse seines Leibes und Blutes eingesetzt hat, ist eine allmächtige Kraft Gottes verborgen, die durch die Herabkunft des heil. Geistes infolge der Epiklesis zur Wirksamkeit geweckt wird“.⁴⁾

Все те без метафізичної підбудови, тільки отак „на око“. Всі засадничі консерватисти люблять абсолютизувати своє становище. І православні теологи, перевяті духом засадничого консерватизму, то менше, то більше виразно абсолютизують своє історично-літургічне становище. Так н. пр. твердить Мальцев: „Wenn in der römischen Messe das Gebet „Supplices rogamus“ nicht vorhanden, auch nicht anderweit eine nach dem Einsetzungsworten stehende Epiklesis ersetzt wäre, so müsste die ortho-

¹⁾ Гл. Мирковичъ о. с. Стр. 243.

²⁾ Алексій Лавровъ: Записки по предмету Закона Божіяго. Москва 1914. Стр. 48.

³⁾ Смирнов-Петрович: Изложено хриштянске православне вере. Загреб 1892. Стр. 122.

⁴⁾ Alxios Malcew: Liturgikon, Berlin 1892. Стр. 427.

doxe orientalische Kirche den römischen Messkanon be-
standen“.¹⁾

А Ілін таки категорично твердить: „Главнѣйшимъ изъ этихъ искаженій, дѣлающихъ Римскую Литургію безумовно неприемливою для Православія, надо отнестись изъясненіе въ литургическомъ чиновствѣ дованій призыванія Святаго Духа на предлагаемые Дары т. наз. Эпиклизиса“.²⁾

А се, як ми бачили, не є стійне.

Схолястичний погляд на „форму“ Евхаристії тому такий сильний, бо має до подробиць розвинену метафізичну підбудову.

Всякий інший погляд, щоби набрав сили, домагається того самого.

Закінчення

Практичною моєю ціллю було:

1) Оборонити нашу Літургію перед тенденцією, щоби викинути з неї епиклізу. По розпаді Австро Угорщини всі уніятські Церкви, що були в тій державі, найшлися в нових політично-суспільних відносинах. і — що зовсім зрозуміле — ведеться в них боротьба за нову кристалізацію ідей. Обі, противні собі, струї: латинізм і геленізм, що відвічно нуртують в уніятських Церквах, тепер сильно змоглися. В Галичині, на Підкарпатській Русі і в Югославії (стан румунської греко кат. Церкви мені невідомий) латинізація бере верх — не тому, щоби загал духовенства заступав його, тільки тому, що ті, котрі заступають його, мають більшу владу у Церкві. Або влада з уряду (як н. пр. єпископ супроти священників, священник супроти вірних), або бодай влада моральна: прихильники латинізму свої поняття й інновації завжди представляють як „висший (правдивий, чистий) католицизм“, заслонюються всякими авторитетами, й трудно з ними боротися. (Взір такої нерівної боротьби ілюструє собою також отся розвідка: о. Руснак використовує всю моральну силу католицької Церкви для своєї позиції, й воює не так льогікою, як власне тою моральною силою;³⁾ а моя позиція прикра й незавидна.) Заходить поважна небезпека, що в недалекій будучности латинізм тим способом здобуде рішучу й загальну перевагу в уніятських Церквах, а тоді з цілою певністю зможеться й спокуса, щоби вже раз рішучо обчистити нашу Літургію від „схизматичних решток“

¹⁾ Alex. Malcev: Die Sakramente der orthodox. katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1898. Стр. CLXI.

²⁾ Ильинъ: Къ проблемѣ Литургіи въ Православіи и Католицизмѣ. В книжці: Россія и Латинство. Сборникъ статей. Берлинъ 1923. Стр. 201.

³⁾ Зі зрозумілих причин я всі такі місця доцільно оминаю.

(як про се пишуть деякі польські теолоґи)¹⁾, передовсім, щоби викинути епikleзу. Ось такому „безумію“ хотів я перешкодити сею розвідкою.

Декому може здаватися, що таке побоювання безпідставне. Одначе психолоґічні тенденції мають свою внутрішню логіку, й уперто простують до свого кінця. В наших літурґіконах перед Христовими словами „Примите, ядите...“ вже уміщено рубрику, що се „слова освящающа и претворяюща хлѣбъ въ Тѣло Христово“, слова „сіе естъ тѣло мое“, „сія естъ кровь моя“ випечатані більшими черенками, а прийнятій звичай каже вірним вставати від клячання саме перед епikleзою. Се щойно половичне здійснення тенденції, противної епikleзі. При збільшенню латинизаційного курсу отся тенденція домагатиметься свого здійснення в цілости. Вправді, літурґічні тексти, як ми на своєму місці в книжці згадували, задля своєї святости й довговікової традиції не дозволяють, щоби їх цілком усувати. Але переробити їх так, щоби дістали зовсім инше значіння, як спершу мали, се логічно рівнається їх усуненню. Справити епikleзу так, щоби в ній затерти характер епikleзи — ось се мета тенденції, що противна епikleзі.

В книжці ми навели різні приміри „справлених“ (зн. затертих) епikleз, а тут на самому кінці — як остереження — підносимо, що й наші галицькі Вірмени (як загалом усі Вірмени уніяти) мають таку „справлену“ епikleзу. Ориґінальна вірменська епikleза дуже виразна, зовсім анальоґічна до нашої (з тою різницею, що священник три раз вимовляє освячуючі місця епikleзи). А в уніятів Вірмен вона виглядає ось як: „Der Priester neigt sich und betet still: Wir beten an und flehen zu Dir, gütiger Gott, sende über diese dargebrachten Gaben Deinen gleichewigen und gleich-wesentlichen heiligen Geist. Er erhebt sich, macht das Kreuz über die Opfergaben und schpricht im Stillen: Durch welchen du dieses gesegnete † Brot wahrhaftig zum Leibe unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi gemacht hast (!). (Dreimal wiederholt.) Und den gesegneten † Kelch wahrhaftig gemacht hast (!) zum Blute unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. (Dreimal wiederholt.) Durch welchen du dieses gesegnete † Brot und diesen Kelch wahrhaftig zum Leibe und Blute unseres Herrn und Erlösers Christi gemacht hast (!), sie verwandelnd durch Deinen heiligen Geist.“²⁾ Чи також наша Літурґія має дійти до анальоґічної оконечної „коректури“?

¹⁾ Гл. Кс. Dr. Jan Korzonkiewicz: Kirche und Schisma in Polen und Russland. В „Katholiken-Korrespondenz“ з 1925 р., ч. 10, стр. 213—217.

²⁾ Codex Liturgicus Ecclesiae universae. Curavit Herm. Adalb. Daniel, T. IV. Lipsiae MDCCLIII. Стр. 466. в нотці.

Для мене се представляється ніяк не зрозумілою, а просто лячною річю, щоби „справляти“ первісні східні католицькі Літургії саме в їх найсвятійших місцях в імени якоїнебудь метафізичної засади. Що перед чим має уступати й модифікуватися: чи Літургія перед шкільною теорією? чи теорія перед Літургією? Отся квестія для нас уніятів має практичне значіння, й пекучо домагається своєї розв'язки. Я подав таку розв'язку, яка раз на завсіди лишає нашу Літургію — і всі інші Літургії — в святім спокою.

2) По світовій війні в католицькій Церкві незвичайно живими стали старання для позискання східних, незєдинених християн. Можна сказати, що ціла католицька теологія розвивається нині в тому напрямі. *Signum temporis*.

І ось хотів я по щирости й в цілости представити західним теологам, які з природи річи є в'язані своїми традиціями (чи на се звертають увагу, чи ні), як виглядає зраціоналізована традиція східної Церкви — традиція, основана не на якихось сепаратистичних тенденціях, тільки на чистій Літургії, яка є католицькою.

Маю таку віру, що я заняв становище східних Отців, котрі заключили флорентійську унію. Вони ще не були так вишколені в тій проблемі, щоби посміли вдаватися в подрібну диступу із західними теологами на Соборі. Довго унія мусіла чекати, щоби змогла віднайти й заналізувати їх неподвіджене „слово“. Дотеперішні автори, уніяти, що писали про епikleзу, тільки повторювали те, чого навчилися від західних теологів. Здаю собі справу з того, що становище, яке я заняв, деякі назвуть „православним“, ідентифікуючи се зі „схизматичним“, щоби так одним словом „побороти“ його. Таким аргіогі відповідаю, що також наша Літургія є „православною“, а всежтаки вона не є „схизматичною“. Те, що правдиво католицьке, повинно впливати не тільки з західної церковної традиції, але й зі східної.

3) Дотепер написано про епikleзу вже стільки книжок, що з них можна би зложити поважну бібліотеку, а вислід, як Bartmann щиро признає, не вдоволяючий. Чи не трагедія? Атже трудність тут не в недостатчі фактів, тільки в недостаточнім зраціоналізованню фактів. Такий стан річи піддає думку: що тут мусить заходити якесь хибне заложення, освячене традицією, й тому неприступне для критичної аналізи. Инакше стільки авторів, давніших і новіших, чейжеж розв'язали би загадку епikleзи. А історія розвою природничих наук подає нам численні аналогії, де саме задля хибного заложення нераз через тисячі літ проблема не могла бути з'ясованою „до кінця“ (от хочби згадати астрономічну систему Птольмея, що основувалась на звичайній, як здавалося, наглядній обсервації небесних явищ, і систему Коперника).

Схолястична теорія про форму Евхаристії розвинулася без огляду на структуру східних Літургій, тому епikleза й стала таким „каменем преткновенія“ для неї. Дотого вона більше в'яжеться засадами аристотелівської метафізики, як структурою римської Літургії. А тому не є вона в ідеальній гармонії ані з римською Літургією.

Чи католицька наука має остати при тій заломаній лінії? Чи не є бажаною така теорія, котра була би в повній гармонії з усіми Літургіями? Ось се була моя ціль, щоби вишукати таку теорію.

Завважую, що я далекий від того, щоби накидувати Церкві свої погляди, висказані в тій книжці, а піддаю їх теологам під розвагу, *salvo Ecclesiae iudicio*.



Ч. 786/К. 1929.

Позволяється печатати.

Від гр. кат. Митрополичого Ординаріату у Львові.

Львів 1. лютого 1929.

† Андрей
Митрополит.

Зміст

	Стр.
Вступ.	3—6
I. Св. Отці, старинні церковні письменники і епikleза	6—27
II. Східні Літургії й епikleза	27—63
III. Західні Літургії й епikleза	64—107
IV. Епikleза з метафізично-богословського ста- новища	107—134
V. Православні й епikleза	134—147
Закінчення	147—150

СПОСТЕРЕЖЕНІ ДРУКАРСЬКІ ПОХИБКИ :

На сторони:	рядок:	випечатано:	має бути:
8.	10 (з дол.)	misterii	mysterii
15.	24 (з гори)	коже	кожде
18.	22 (з гори)	тілом	хлібом
21.	14 (з дол.)	Summa Theol. III. q.88	... q.78.
29.	4 (з гори)	pasionum	passionum
30.	5 (з дол.)	U	Ut
38.	28 (з гори)	текстом	зміслом
48.	22 (з гори)	иншій	нашій
57.	2 (з дол.)	quam	quarum
63.	11 (з дол.)	suscipione	suspicione
67.	9 (з гори)	Півнична	Північна
68.	4 (з дол.)	sanitificas	sanctificas
72.	3 (з дол.)	книжка	книжна
76.	7 (з гори.)	стано вить	становить
84.	в 2) нотці	754... 1078	753... 1079
116.	13 (з гори)	s	si
126.	18 (з гори)	отж	отже

ЗАВВАГА: рік смерті М. Кавасиля 1394 подав я за о. Руснаком (о. с. стр. 59); інші автори подають сей рік 1371.

