

III. ДЖЕРЕЛА

DOI 10.33294/2523-4234-2020-30-1-66-83

Сабат П. В.

Запровадження Вселенського Синодика у Київській Русі в неділю Торжества Православ'я та його формування у церквах Володимирового хрещення впродовж століть

Розкрито розуміння слова “Синодик”, а зокрема “Вселенський Синодик”. Представлено коли він був складений та на основі чого. Поданий час його першого вжитку у церковній практиці. Вказано коли він, як церковно-канонічний документ роль якого полягала захищати та представляти богослов'я правдивої віри “православ'я” з'явився на теренах Київської Русі.

Виявлений час перекладу Вселенського Синодику із грецької мови на слов'янську. Зауважено, що спочатку Вселенський Синодик в Київській церкві був абсолютно однаковий з грецьким в редакції, а потім поступово почав доповнюватись вже виключно місцевими елементами (Київської церкви). Названий митрополит Київський, котрим була складена слов'янська редакція Вселенського Синодика.

Простежені етапи формування Вселенського Синодика в слов'янській традиції в Київській та Московській церкві. Виявленні перші друковані видання його в тріодях до могилянської та до ніконовської реформи. Охарактеризована редакція його, що міститься в могилянській та ніконівській тріоді. Названо кому із духовних осіб згідно синодального рішення РПЦ було дозволено звершувати Вселенський Синодик.

Наголошено, що в радянський період, чин анафемствування практично не звершувався, а в неділю Торжества Православ'я його замінювали подячним молебнем з окремими молитвами “Про навернення тих, хто перебуває поза Православною Церквою”, хоча за цей період і було проголошено кілька нових анафем в РПЦ.

Зауважено, що Вселенський Синодик (або чин Православ'я) є унікальним у своєму змісті, оскільки зумів поєднати два несумісні та протилежні церковні поняття – анафему і благословення, та втілити їх разом у літургійне життя.

Виявлено, що в сьогоденні Вселенський Синодик – це молебень у неділю Православ'я в РПЦ, ПЦУ. Досліджено, що його структура в РПЦ, ПЦУ із незначними змінами бере свій початок із потвердженої редакції Святійшим Синодом РПЦ в 1766 р.

Обґрунтовано, що молебень в неділю Православ'я мав би бути переосмислений не тільки в РПЦ, щодо вживання анафем, але також і в ПЦУ щодо редакції тексту. Наголошено,

що у його редакції в сьогоднішні в РПЦ, ПЦУ мав би бути поставлений особливий акцент на догматі іконопочитання заради якого власне повстав Вселенський Синодик у Церкві в IX ст.

Заявлено, що в УГКЦ таке богослужіння мало би також звершуватися в сьогоднішні в кафедральних соборах правлячим архієреєм.

Ключові слова: Синодик, Вселенський Синодик, чин Православ'я, молебень в неділю Православ'я, неділя Торжества Православ'я, анафема, Київська церква

Актуальність дослідження полягає у відображенні об'єктивної реконструкції історичного процесу, присвяченого вивченню запровадження Вселенського Синодика в Київській Русі та його формуванню в церквах Володимирового хрещення в ході століть.

Метою статті є висвітлити та проаналізувати практику запровадження Вселенського Синодику в Київській Русі та його формування і звершення в церквах Володимирового хрещення в ході століть.

Щодо дослідження зародження, розвитку та поширення Вселенського Синодика в церквах Володимирового хрещення то на сьогодні маємо лише написанні загальні замітки від таких дослідників: Ф. Успенський [1], К. Нікольський [2], А. Синайський [3], А. Преображенський [4], А. Троїцький [5], Г. Дебольський [6, с. 87–94], Ю. Катрій [7, с. 96], В. Дергачев [8], І. Дергачева [9] та ін. Ніхто із дослідників не розглядав його розвиток та формування в церквах Володимирового хрещення в ході століть застосовуючи порівняльний аналіз, а також не подавав богословський коментар на його частини, що вважаємо за потрібне представити у даній статті.

Наукова новизна. Вперше буде представлено на основі друкованих джерел (зокрема, постних тріодей) розвиток та формування Вселенського Синодика в церквах Володимирового хрещення в XVII– початку XXI ст.

Вступ

Перша неділя Великого Посту в Східній церкві називається Неділею Православ'я [10]. Слово “православ'я” (походить від грецького терміна “ὀρθοδοξία”) означає правдиву віру і правдиве шанування Господа Бога [7, с. 93], а православним є той, хто визнає цю правдиву віру та звершує істинне, тобто правдиве поклоніння Богу та прилюдно вшановує святі ікони: Господні, Богородичні та святих.

Неділю православ'я в Східній церкві установив і наказав святкувати собор у Константинополі в 843 р. Основними положеннями цього собору було:

- 1) представлення старозавітних пророцтв про Ісуса Христа і Пресвяту Богородицю;
- 2) представлення історії іконоборства, як ересі від найжорстокіших її форм до ліберальних;
- 3) проголошення шанування ікон та відлучення іконоборців від Церкви;
- 4) проголошення похвали та вічної пам'яті ревнителів ікон і православ'я [11, с. 215].

Ці соборові рішення були прийняті на основі рішень VII Вселенського собору та стали підсумком усіх семи Вселенських церковних соборів де іконоборців піддавалося анафемі, а іконопоклоніння визнавалося законним [12, с. 223]. На соборі також був укладений догматично-канонічний документ під назвою “Sunodikovni (Синодик)” про шанування в Церкві ікон.

Під словом “синодик” в Церкві розумілося згадування померлих і співання їм вічної пам’яті. Існували три різних типи цього джерела в Київській церкві по змісту, формі та напрямку, а саме: Вселенський Синодик, поминальник (пом’яник) та пом’яник із синодальними передмовами [8; 9, с. 9–17].

Вселенський Синодик був складений в 843 р. на основі протоколів VII Вселенського собору в пам’ять боротьби з іконоборцями та звершуваний архієреєм в першу неділю Великого посту [9, с. 9]. До наших днів він дійшов під назвою: “Молебен в неділю православ’я” [13, с. 417–429]. Поминальник (пом’яник) – це дуже давнє церковне джерело; власне кажучи – це записник, який подає імена живих і померлих осіб для поминання на церковних службах [9, с. 11]. Пом’яник – це також давнє, проте слов’янське церковне джерело, він із синодальними передмовами говорить про долю душі після смерті і доводить необхідність поминання в Церкві померлих [9, с. 17]. Він спочатку був суто канонічним актом, який відлучував від участі в таїнствах церковних та від спілкування дану особу із іншими вірними, тобто мав суто дисциплінарний характер [10].

Церковне торжество Православ’я із тріумфальним святкуванням вперше влаштувала імператриця Теодора в 843 р.; так “від Церкви Богородиці у Влахернах – колишньої твердині іконоборців до Софійського собору [14, с. 78]” слідувала процесія із хрестами та іконами очолювана патріархом Методієм та імператрицею Теодорою і придворними, а в самому храмі Св. Софії в Константинополі був зачитаний вперше Вселенський Синодик. Спочатку вважали, що це святкування перший раз було звершене 19 лютого 842 р. [8, с. 93]; проте згідно останніх досліджень воно було святковано 11 березня 843 р. в першу неділю Великого посту [15] та іменоване “Торжеством Православ’я”.

Перша неділя Великого посту в українських церквах Київської традиції є до сьогодні днем пам’яті торжества і прослави ікон Господніх, Богородичних і святих. Вона пригадує вірним, що в цей день іконоборців було піддано анафемі, а іконопочитання визнано не тільки законним, але і благоугодним в Східній церкві. У цей день в церквах Київської традиції оспівується православ’я, яке було спільним для цілої Церкви Христової Сходу і Заходу першого тисячоліття, і яке полягало в перемозі над ересю іконоборства та іншими, які наносили шкоду Церкві Христовій [7, с. 93]. Із цього випливає, що святкування Торжества Православ’я в першу неділю Великого посту в Східній церкві спочатку не полягало в протиставленні до Католицької церкви, бо почалося воно тільки після розколу Церкви на Східну і Західну в 1054 р. [10].

В українських православних церквах до сьогодні в першу неділю Великого посту звершується молебен в неділю православ’я, тобто Вселенський Синодик,

але вже зреформований; редакція його тексту відрізняється в РПЦ (УПЦ МП) від ПЦУ.

Вартує підкреслити, що хоча сьогоденні українські церкви Київської традиції є розділені, проте вони повинні плекати скарб єдиної, нерозділеної Церкви першого тисячоліття, а тим скарбом є вшанування святих ікон та святкування Торжества Православ'я [16]. Потрібно не забувати, що «антонімом до слова «православний» у тому контексті було не слово «католик», а «еретик», «іконоборець» [16]».

Історія запровадження Вселенського Синодика в Київській Церкві

Київська Русь внаслідок прийняття християнства в 988 р. отримала із Візантії всю літургійну спадщину. Існує припущення, що Вселенський Синодик, як церковно-канонічний документ роль якого полягала захищати та представляти богослов'я правдивої віри (православ'я) з'явився на теренах Київської Русі одразу після Володимирового хрещення [17, с. 83], оскільки свято Торжества Православ'я було улюбленим в Київській церкві [18, с. 7], тому вона не могла не мати Вселенського Синодику, який представляв вчення соборів, які відстоювали та захищали євангельське одкровення про Богочоловічність Христа, та вшанування священних ікон.

Тріодь рукописна слов'янська постна до складу якої входив Вселенський Синодик була перекладена із старогрецької мови на слов'янську свв. Кирилом та Методієм (або їхніми учнями), та впроваджена у літургійне життя Київської церкви [19]. Вона, як можемо констатувати, була перекладена вже на початку X ст. [20, с. 140]. Із того часу Тріодь редагували, а її текст звіряли з грецьким текстом [21].

Близько 1070 р. ігуменом Печерського монастиря в Києві Теодосієм Печерським був прийнятий монастирський устав за зразком ктиторського типика Алексєєвського монастиря в Константинополі, який був близький до студійського [22, с. 169]. Цей новий устав за грецькою традицією включав також і звершення богослужб за книгою Тріоддю Постною до складу якої входила також служба на неділю Торжества Православ'я, а при соборнім служінні з архієреєм і звершення Вселенського Синодика де проголошувалася вічна пам'ять поборникам православної віри та звершувалося анафествування відступників [8, с. 18–19]. Прийнято вважати, що цей устав на своїх початках використовувався в Київській Русі [8, с. 18]. В той же час відомий збережений список уставу введеного в Печерському монастирі Теодосієм Печерським, що належав Благовіщенському монастирю в Новгороді подає тільки загальні вказівки, щодо служби Торжества Православ'я в першу неділю Великого посту не згадуючи при цьому Вселенський Синодик [23, с. 159–161].

Про існування Вселенського Синодика в Київській церкві дізнаємося із «Повісті временних літ», яка говорить про внесення імені Феодосія у синодик за наполяганням митрополита Теоکتиста так: «В літо 6616 [1108]. ...вложив Бог у серце архімандриту ігуменові Печерському, почав понужати Феоктист

князя Святополка вписати Федосія в синодик, як волю Божу. Святополк був радий, пообіцяв зробити це і знати життє його. І почав Святополк вивчати життє Федосія і звелів вписати його в синодик, що і зробив митрополит, вписавши його в синодик. І повелів митрополит у всіх єпископіях вписати Федосія в синодик. Усі ж єпископи із радістю вписали і поминають його на всіх соборах” [24, с. 439].

Закономірним є свідчення про внесення у Вселенський Синодик першим Феодосія (Теодосія) Печерського працею якого в Київській церкві появилася устав, а через нього в літургійну практику увійшов і Вселенський Синодик [8, с. 20].

Спочатку Вселенський Синодик в Київській церкві був абсолютно однаковий з грецьким в редакції, а потім поступово почав доповнюватись вже виключно місцевими елементами Київської церкви [25] (чи пізніше церквами київської традиції).

В. Дергачов припускав, що оскільки Київську митрополічу катедру спочатку займали переважно греки, тому вони вживали до половини XII ст. для богослужінь грецький текст Вселенського Синодика, додаючи до нього місцеві київські поминання святих і також навіть місцеві анафемствування єретиків [8, с. 20–21].

Взяття Царгороду хрестоносцями в 1204 р. і труднощі в літургійному спілкуванні із грецькою Церквою дало поштовх до поширення та вагомого значення слов'янських мов у літургійній практиці; так, у той же час на прохання болгарського царя Борила створюється переклад Вселенського Синодика, який приймають на соборі в 1211 р. у Тирново із додатком “проти богомилів”; також в Сербії на соборі в Жиче 1221 р. архієпископ Сава Сербський обнародував текст перекладу на сербську мову грецького Вселенського Синодика із додатком, в якому вказані підданні анафемі прихильники “бабунської віри” [8, с. 22]. Часові межі здійснення перекладу Вселенського Синодика із грецької мови на слов'янську – аналогічні болгарському і сербському перекладу [8, с. 22]. Правдоподібно Володимирський собор 1274 р. вперше потвердив переклад Вселенського Синодика із грецької на слов'янську мову включивши до нього деякі статті, які виражали київську специфіку того часу [8, с. 24].

Рукописні слов'янські тріоди пісні в своїх редакціях (попри те, що подають Вселенський Синодик) не подають ідентичного тексту даного синодика, бо цієї ідентичності неможливо було досягнути у рукописній практиці [8, с. 19–29]. Про історію його використання в Київській церкві та ті зміни і доповнення, які були зроблені в домонгольський період відомо дуже мало. Перше свідчення про розсилку списків Вселенського Синодика в Київській церкві відомо із грамоти митрополита Кипріяна, що була дана псковському духовенству після 1395 р. [8, с. 25]. Дослідниця Т. Афанасьєва підкреслює, що митрополитом Кипріяном була складена слов'янська редакція Вселенського Синодика [26, с. 25].

В історії розвитку Вселенського Синодика в слов'янській літургійній традиції можна спостерегти такі три етапи:

перший етап – рукописна редакція, що існувала в різних подібних типах;

другий етап – домогилянська та доніконовська редакція, що вживалася у практиках київських та московських;

третій етап – поява т. зв. “могилянської редакції” в Тріоді пісній в 1640 р. [27, с. 324–332], що набула поширення в львівських та київських виданнях; та першої друкованої редакції в РПЦ у ніконовській редакції в Тріоді пісній 1656 р. [28, арк. 201 зв.–225 зв.], що дістала поширення в московських, а пізніше синодальних виданнях.

Вартує підкреслити, що перед звершенням Вселенського Синодика, як у рукописній слов’янській традиції так і передмогилянській, могилянській, а також у ніконовській редакції існував ще припис перед тим звершувати канон св. Теодора Студита процесійно з священними іконами.

Цей канон в Київській церкві, як подають джерела звершувався під час процесійної ходи до місця звершення Вселенського Синодика, як при патріаршому богослужінню в Константинополі, місцем якого служив собор Св. Софії [29].

У IX ст. звичаєм було в святкові дні звершувати процесію перед Божественною літургією в Константинополі, в неділю Торжества Православ’я вона мала особливий сенс, оскільки чисельне духовенство, яке брало в цьому участь, разом із патріархом засвідчувало перемогу православ’я над лженауками, а несення ікон в процесії утверджувало правдивість догмату іконопочитання [14, с. 78–79]. Про це говорить до сьогодні нам також і слов’янський синаксарій богослужіння утрени на цей день так:

Сїє оубѣдѣвши царица, превѣрдовася сѣлѡ, и кз патріархѡ посылаетъ, всѧ люди собрати съ честными крѣты, и со стѣими ѡбразы, въ великѡю црковь: ѡкв да оутварь стѣихъ ѡбразѡвъ сѣй ѡдѣстѧ, и новѡе вѣжїе чѣдо всѣмъ познано вѣдетъ. И оубѡ всѣмъ вскорѣ въ црковь собравшимся со свѣщамы, и царица съ сыномъ прїиде. И лїтїи тѧмъ бывшей, со стѣими ікѡнами, и вѣжественными и честными деревесы крѣтными, и сїеннымъ и вѣжественнымъ євѡлемъ, даже и до глаголемагѡ поприща ѡзыдоша, Гдїи помилѡй, взыванѡе. И такъ пакы въ црковь возвратившесѧ, вѣжественнѡю лїтѡр҃гїю совершиша. Возстѧвленнымъ стѣимъ и чѣтнымъ ікѡнамъ ѡ предреченныхъ стѣихъ мѡжєй, проповѣданнымъ оубѡ бл҃гочестивымъ и правослѧвцымъ: противнымъ же и нечестѡвѡщымъ, и стѣихъ ікѡнъ чєрти не прїєманѡщымъ, ѡреченнымъ, и преданнымъ проклѡтїю. И ѡтолѣ ѡпредѣлиша сїи стїи исповѣдницы, лѣтномѡ сїце семѡ сїенномѡ торжествѡ вывати, да не когда и пакы въ тожде слѡчєстїє впадємъ. Нєизмѣнный ѡбразє Очїй, мѡтѡми стѣихъ твоихъ исповѣдникѡвъ, помилѡй насъ. аминь. (л. рїи) [30].

Канон св. Теодора Студита правдоподібно звершувався процесійно вже у Константинополі при патріаршому богослужінні у храмі Св. Софії бл. 1000 р. патріархом Сергієм II, який замінив імена єретиків та захисників православ’я на нові, а також окрім молитов у храмі запровадив відбувати процесію в знак віднови іконопочитання [31, с. 348].

Сьогодні вже доведено науковцями, що даний канон належить авторству св. Методія, а не св. Теодора Студита, як його іменують джерела, а його текст подає анафеми на єп. Феодора і Лізіка та ін., які містить також у собі і Вселенський Синодик.

Канон св. Методія разом із практикою його здійснення під час процесії, як уже було сказано вище, увійшов у XVII ст. в друковані літургійні тексти Київської та Московської церкви, а потім, в кінці XVIII ст., перестав звершуватися в РПЦ.

Важливо підкреслити, що Вселенського Синодику (чину Православ'я) в XVII–XVIII ст. не друкувалося у деяких виданнях тріодей київських, московських та львівських, можливо через те, що його дозволено було звершувати тільки єпископу в кафедральному соборі. Проте деякі видання його друкували, як наприклад київське 1715 р. [32, арк. 160 зв.–164 зв.] чи друкували окремо від Тріоди пісної, як в РПЦ. Однак у новій редакції, що вийшла в 1767 р. під назвою: “**ПОСЛАДОВАНИЕ ВЪ НЕДЕЛЮ ПРАВОСЛАВІА**” [33, арк. 1–12 зв.] де вже не існувало припису звершувати процесійно канон св. Методія перед здійсненням Вселенського Синодика (можливо через повторення в ньому тих самих анафем, що і “в чині чи тяжкості співу під час ходу процесійного” [10]).

Формування складових частин Вселенського Синодика у церквах Володимирового хрещення в XVII – XX ст.

Вселенський Синодик правдоподібно практикувався подекуди і в Унійній церкві аж до XX ст. Це можна припустити із того, що хоча Замойський Синод 1720 р., який забороняє деякі практики для Унійної церкви, щоб таким чином відрізнитися від православних не говорить нічого про даний чин. Також і послання митрополита Афанасія Шептицького 1738 р., яке говорить про виправлення богослужбових книг, серед яких і Тріодь пісна 1717 р., де міститься даний чин під назвою “**ПОСЛАДОВАНИЕ ВЪ НЕДЕЛЮ ПРАВОСЛАВІА НА ПРОКЛАНІЕ ЁРЕТИКОВЪ**” [34, арк. 163–167 зв.], нічого не говорить про виправлення вказаного чину [35, с. 9–11]. Проте даного чину вже не зустрічаємо в унійній Тріоді пісній почаївській 1744 р. [36, арк. 253–263], хоча в Тріоді пісній львівській 1753 р. він ще міститься під назвою “**ПОСЛАДОВАНИЕ ВЪ НЕДЕЛЮ ПРАВОСЛАВІА НА ПРОКЛАНІЕ ЁРЕТИКОВЪ**” [37, арк. 149–164].

Православний дослідник А. Хойнацький в кінці XIX ст. писав, що Синодик соборовий в УГКЦ є не що інше, як той же чин Православ'я в Православній церкві проте його редакція є іншою, у ній анафемствуються патріарх Михайло Керулярій, Лютер, Кальвін та ін., а вічну пам'ять проголошується на першому місці папам римським, а також митрополиту Київському Ісидору [38, с. 204–207].

Жодних постанов не зустрічаємо проти даного чину в Унійній церкві в ході століть, але ймовірно тому через те, що його не практикувалося, тому він і не надрукований в останній виданій Тріоді пісній 1906 р. УГКЦ, що вийшла із благословення митрополита А. Шептицького [39, с. 156–179]. Не знаходимо його також в Молитвослові 1990 р. УГКЦ [40, с. 467–473].

Як можна спостерегти первісний текст Вселенського Синодика став основою для створення і розвитку окремого “**ПОСЛАДОВАНИЕ ВЪ НЕДЕЛЮ ПРАВОСЛАВІА**” чи “**ПОСЛАДОВАНИЕ МОЛЕБНАГО ПѢНІА ВЪ НЕДЕЛЮ ПРАВОСЛАВІА** [41]” в РПЦ та “Молебню в неділю Православ'я” в ПЦУ [13, с. 417–429; 42].

Історія формування складових частин Вселенського Синодика у церквах Володимирового хрещення в XVII–XX ст.

Вселенський Синодик в друкованих джерелах XVII ст. у слов'янській традиції в практиках київських та московських складався із чотирьох частин:

- 1) Прологу (чи передмови) в якому виражалося благодарення Богу за торжество православ'я;
- 2) Короткого викладу догматів православної віри (статей, що містили положення проти іконоборців);
- 3) Анафемствування еретиків та їхніх еретичних наук;
- 4) Проголошення вічної пам'яті усопшим поборникам православної віри і багатоліття живим.

Щоб краще пізнати ці чотири частини Вселенського Синодика ми їх коротко розглянемо, а також проаналізуємо їхнє формування в церквах Володимирового хрещення в XVII – початку XXI ст.

Перша частина Вселенського Синодику – це пролог. Він на думку проф. Ф. Успенського – торжественне слово, яке було сказане в день Торжества Православ'я 843 р. у храмі Св. Софії в Константинополі [43, с. 81]. Він (пролог) дає відчуття духу Церкви після повалення іконоборства, хоча і не належав до актів собору 843 р., але він вартий уваги, тому що був невід'ємною частиною Вселенського Синодика.

Пролог складався із трьох частин. В першій частині містилася подяка Богові за перемогу над іконоборцями, також розповідалося про іконоборство та його захисників, а також прославлявся Бог у Його Всемогутності. В другій частині подавалося розуміння людського серця, як храму в якому, немов на кам'яній таблиці можна написати благословення тим, хто виконує та шанує закон. У третій частині містилися прокляття тим, хто переступає закон, а також віддавалася прослава тим, хто захищали свою віру, як приклад для відступників, які завжди мають шанс покаятись [43, с. 82].

Потрапивши на слов'янські землі пролог був підданий перекладу, де почала з'являтися навіть певна богословська його невідповідність із оригіналом [43, с. 81], а з часом, в кінці XVIII ст. він і зовсім перестав вживатися в РПЦ.

Із вилученням прологу з Вселенського Синодику чи чину Православ'я, який був неначе гімном перемоги над ересями та положень проти іконоборців; він втратив свій історичний сенс подій, а набрав більше політичну ціль ніж церковну в московському царстві. Більше того в нього почали вноситися також імена політичних порушників у РПЦ [21], окрім церковних еретиків.

Друга частина Вселенського Синодику містила короткий виклад догматів православної віри, тобто подавала статті, що містили положення проти іконоборців. З прологом ці положення проти іконоборців представляли цілісну спасительну місію Церкви.

Положення проти іконоборців склалися із семи пунктів:

- 1) тлумачення догмату про іконопочитання через догмат про Воплочення;

- 2) визнання віри у досконалість та описуваність людської природи в Ісусі Христі;
- 3) значення ікони, як вираження та зміцнення православної віри;
- 4) шлях людини до богопізнання через ікону;
- 5) рівність почитання ікони Богородиці із символікою Старого Завіту та іконою Ісуса Христа;
- 6) шанування святих ікон, як неписане передання Церкви;
- 7) можливість бачення Бога у Новому Завіті [1, с. 6–9].

Кожен із цих пунктів завершувався триразовим виголосом слів “Вічна пам’ять”.

Третя частина Вселенського Синодика містила анафемствування еретичних наук. Для Візантійської літургійної традиції анафемствування було доволі звичним явищем у Вселенському Синодику. Практика вживання анафем у Вселенському Синодику переходить і в слов’янську літургійну традицію у практики київські та московські. Термін “анафема” (викляття) означало та означає до сьогодні відкинення християнина соборно Церквою від спілкування із іншими християнами та від святих Таїнств, окрім того заборону відвідувати храм та претендувати на християнський похорон. Анафема є відкиненням церковним, її не потрібно плутати із відлученням церковним, яке дається на певний термін християнинові; проте за менші проступки, як наприклад крадіжку, блуд чи хабар [44, с. 274]. Анафема застосовується в Східній Церкві, як вища церковна кара за важкі прогрішення: зрада православ’я чи упадок в ересь або схизму [44, с. 274–275]. Анафемі накладає Церква не з метою нашкодити тому, хто провинився, але з жалю та милосердя до всіх вірних, які можуть заразитися тією хворобою, як той, хто зрадив православну віру чи пішов всупереч науки Церкви [45, с. 11]. Зняття анафемі відбувається публічно, після покаяння анафемізованого, здійснюється церковною владою, яка і накладала викляття; також вона може бути знята і після смерті, звичайно церковною владою [44, с. 274–279].

Кількість анафем, які містилися у Вселенському Синодику в ході століть завжди коливалася, залежно від кількості ересей, які виникали на даній території проти православного вчення про Боголюдськість Христа, Пресвяту Богородицю та поклоніння святим іконам [44, с. 84].

В XVII ст. не бачимо відмінностей, щодо анафемствувань у Вселенському Синодику домогилянської редакції, що дістала поширення у львівських та київських виданнях; та ніконовської редакції, що була поширеною в московських, а пізніше синодальних виданнях.

В 1686 р., коли Київська православна церква увійшла до складу Московського патріархату їй був накинтий т. зв. “Синодальний обряд” і вона почала користуватися літургійними книгами РПЦ, а в той час Унійна церква в Україні почала зазнавати впливу західної богословської думки. Цей вплив відобразився практично у всіх сферах її життя: у богослов’ї, у літургійній та духовно-пасторальній практиці. Цей вплив навіть був відчутний і в анафемах Вселенського Синодика

де анафемствувалися вже згадані Михайло Керулярий, Лютер, Кальвін та ін. [38, с. 205]. В той же час поширення та практикування Вселенського Синодика в Унійній церкві впродовж століть залишається не до кінця дослідженим. Щодо нього маємо лише загальні згадки [38, с. 204–207] або початкові дослідження [46, с. 13].

У Вселенському Синодику або чині Православ'я в РПЦ до XVIII ст. було 20 анафемствувань і бл. 4000 імен тих, кого було проголошено еретиками [21].

Важливо зауважити, що на соборах 1666–1667 р. в РПЦ були піддані анафемі старообрядці, які не погоджувалися з перекладом літургійних книг і обрядів грецького зразка [44, с. 274–279]; у 1708 р. собором єпископів був підданий анафемі гетьман Іван Мазепа; 23 серпня 1718 р. імператорським указом Петра I (а не собором єпископів) був анафемований заколотник Степан Глебов [21]; також в 1713–1723 рр. під час судового процесу анафемі були піддані еретики-іконоборці Д. Тверітінов і його соратники [44, с. 274–279].

В РПЦ “Духовний регламент” Феофана Прокоповича, який був затверджений в 1720 р. став першим документом, що чітко визначив випадки в яких проголошується анафема [21]. Він передбачав анафему за богохульство, зречення віри та поширення еретичних учень. В цей час бачимо зближення РПЦ із державною владою та помітним домінуванням останньої, тому в “Духовному регламенті” передбачено також анафему державним злочинцям: самозванцям, заколотникам та зрадникам [10].

В 1766 р. Святійший синод РПЦ прийняв нову редакцію Чинопослідування в неділю Православ'я. Вона вийшла друком у 1767 р. в складі Тріоди пісної, над нею працював (виправляв і доповнював) митрополит Новгородський і Санкт-Петербурзький Гавриїл (Кременецький) [47]. З нової редакції було виключено багато імен – як тих, кому виголошувалася вічна пам'ять, так і тих, кого називали відступниками та розкольниками. Складена вона була на основі московської Тріоди 1656 р., за редакції патріарха Нікона, хоча є скороченою щодо оригіналу. Згідно синодального рішення РПЦ до її звершення зобов'язувалися всі єпархіальні архієреї в своїх кафедральних соборах [21]. В 1775 р. анафемі піддали Ємельяна Пугачова, проте перед смертю її було з нього знято [21]. В 1801 р. дане Чинопослідування в РПЦ було скорочене, у ньому вже перераховувалися ересі без згадки імен еретиків, проте були залишені два державні злочинці – Григорій Отреп'єв та Іван Мазепа [48]. У новій редакції Чинопослідування 1869 р. бачимо, що вони вже не зазначені [21]. Дане Чинопослідування в неділю Торжества Православ'я містило в собі читання Символу віри, виголошення анафемі і проголошення вічної пам'яті всім захисникам православної віри. В ньому було 12 загальних анафематизмів без згадування вже будь-яких імен державних злочинців [49].

В РПЦ до 1917 р. в Чинопослідуванні Православ'я містилося таких 12 загальних анафемствувань:

“Отрицающим бытие Божие и утверждающим, яко мир сей есть самобытен и вся в нем без промысла Божия и по случаю бывает: анафема.

Глаголющим Бога не быти дух, но плоть; или не быти Его праведна, милосерда, премудра, всеведуща и подобная хуления произносящим: анафема.

Дерзающим глаголати, яко Сын Божий не единосущный и не равночестный Отцу, также и Дух Святой, и исповедающим Отца, и Сына, и Святого Духа не единого быти Бога: анафема.

Безумне глаголющим, яко не нужно быти ко спасению нашему и ко очищению грехов пришествие в мир Сына Божия во плоти, и Его вольное страдание, смерть и воскресение: анафема.

Неприемлющим благодати искупления Евангелием проповеданного, яко единственного нашего ко оправданию пред Богом средства: анафема.

Дерзающим глаголати, яко Пречистая Дева Мария не бысть прежде рождества, в рождестве и по рождестве Дева: анафема.

Неверующим, яко Дух Святой умудри пророков и апостолов и чрез них возвести нам истинный путь к вечному спасению, и утверди сие чудесами, и ныне в сердцах верных и истинных христиан обитает и наставляет их на всякую истину: анафема.

Отмещущим бессмертие души, кончину века, суд будущий и воздаяние вечное за добродетели на небесех, а за грехи осуждение: анафема.

Отмещущим все таинства святая, Церковью Христовою содержимая: анафема.

Отвергающим соборы святых Отец и их предания, Божественному Откровению согласная, и Православно-Кафолическою Церковью благочестно хранимая: анафема.

Помышляющим, яко православнии Государи возводятся на престолы не по особливому о них Божию благоволению и при помазании на царство дарования Духа Святого к прохождению великого сего звания на них не изливаются: и тако дерзающим против их на бунт и измену: анафема.

Ругающим и хулящим святых иконы, ихже Святая Церковь к воспоминанию дел Божиих и угодников Его, ради возбуждения взирающих на оныя ко благочестию, и ко оных подражанию приемлет, и глаголющим оныя быти идолы: анафема” [49].

Після жовтневої революції радянська влада почала чинити безчинства щодо РПЦ (злочини і гоніння). Після неодноразових закликів припинити безчинства патріарх Тихон в 1918 р. виголосив анафему на людей “...які творять криваві розправи над ні в чому не винними жертвами, без суду, нехтуючи правами та законністю” [21]. В 1922 р. анафема була виголошена повторно, у зв’язку з блюзнірством, яким супроводжувалася кампанія по вилученню з храмів церковних цінностей з метою начебто допомоги голодуючим. В тексті обох анафем не зазначались конкретні імена, але всім було зрозуміло, що вони адресувалися більшовикам, які чинили злочини проти Церкви [44, с. 278–279].

Загалом, в радянський період, чин анафемствування практично не звершувався. В неділю Торжества Православ’я його замінювали подячним молебнем з окремими молитвами “Про навернення тих, хто перебуває поза Православною Церквою”, хоча за цей період і було проголошено кілька нових анафем [21]. Так, 30 грудня

1959 р. Священний синод під головуванням патріарха Олексія I виніс постанову про анафемствування колишнього протоієрея та професора Ленінградської духовної академії Олександра Осипова, а також колишнього протоієрея Миколи Спасского та колишнього священника Павла Дарманського, окрім того, Євграфа Дулумана та інших православних християн, котрі відреклися від віри і Церкви та проголосили себе атеїстами [50]. Окремо РПЦ закордоном в 1970 р. був анафемствуваний В. І. Ленін, а 1983 р. – екуменізм [21]. В 90-х рр. XX ст. в РПЦ проголошення анафем знову було дозволене на архієрейському богослужінні в неділю Торжества Православ'я [10].

В новітній історії РПЦ анафема проголошувалися в 1993 р. учасникам жовтневих подій в Москві, пов'язаних з розстрілом Білого дому, та в 1997 р. колишньому митрополиту Київському та всієї України Філарету за вчинення розколу, а також колишньому священнику Глібу Якуніну – за антицерковну діяльність [44, с. 278–279].

Варто зауважити, що історія також знає приклади зняття анафем. Так, наприклад, у 1964 р. в Єрусалимі відбулося взаємне зняття анафем, між патріархом Константинопольським Афінагором та Папою Римським Павлом IV, які були накладені ще в 1054 р. і стали офіційною точкою відліку великого церковного розколу [21]. Зняття анафем не означає подолання всіх догматичних, канонічних та інших бар'єрів між даними церквами, але є кроком до початку діалогу. Також собором єпископів РПЦ в 1971 р. відбулося зняття анафем із старообрядців [44, с. 277].

Потрібно пам'ятати, що “Проголошення церковної анафемі – це завжди констатація вже звершеного самою людиною факту відступництва від Церкви. Анафема – це соборне свідчення того, що всі засоби та заклики до навернення і примирення з Церквою вичерпані, і людина свідомо та самостійно обрала свій шлях відчуження від церковної спільноти. Проте, навіть в такому випадку, вся внутрішня логіка церковних богослужінь, богослов'я та святоотцівського спадку незмінно свідчить про одне – немає гріхів непростених, а є тільки нерозкаяні! [21]”

Четверта частина Вселенського Синодика містить благословення, тобто проголошення вічної пам'яті усопшим хранителям православної віри і многоліття живим.

В XVII ст. не бачимо відмінностей щодо проголошення вічної пам'яті померлим хранителям православної віри і многоліття живим у Вселенському Синодику могилянської [27, с. 324–332] та ніконовської редакції [28, арк. 201 зв.–225 зв.].

В 1686 р. Київська православна церква увіходить в склад Московської патріархії та починає користуватися літургійними книгами РПЦ, а Унійна церква в Україні зазнає впливу західної богословської думки. Цей вплив навіть був відчутний і у проголошенні вічної пам'яті усопшим хранителям православної віри і у виголошенні многоліття живим у Вселенському Синодику, де на першому місці виголошувалася вічна пам'ять папам римським, також вічну пам'ять проголошувалося і митрополиту Київському Ісидору [38, с. 206]. Дане питання, щодо Унійної церкви залишається проте не до кінця дослідженим. Щодо нього маємо лише загальні згадки [38, с. 206].

Третя та четверта частина Вселенського Синодика в РПЦ [9, с. 11] та Унійній церкві [38, с. 204–207] впродовж століть зазнавала змін чи доповнень, це було пов’язано із подіями та їхнього розумінням в лоні згаданих церков.

Вселенський Синодик або чин Православ’я є унікальним у своєму змісті, оскільки зумів поєднати два несумісні й протилежні церковні поняття “анафему” і “благословення”, та втілити їх разом у літургійне життя [10].

Сучасна практика звершення Вселенського Синодика в церквах Володимирового хрещення

У першу неділю Великого посту в кафедральних соборах РПЦ та ПЦУ, в місці осідку правлячого архієрея єпархії, після Божественної Літургії звершується “**ПОСЛѢДОВАНИЕ МОЛѢБНАГО ПѢНІА ВЪ НЕДЕЛЮ ПРАВОСЛАВІА**” чи “Молебень в неділю православ’я”. Цей молебень проводиться архієреєм разом із священниками на середині храму, перед іконою Спасителя та Богородиці, яких заради молебню розміщують на аналоях, перед якими тримають рипіди вівтарні прислужники у стихарях. Цей момент нагадує подію 843 р., коли імператриця Теодора та патріарх Мефодій разом із усім церковним кліром на знак повалення ересі іконоборства проголосили Торжество Православ’я. Структура сьогоднішнього молебню в неділю Православ’я в РПЦ та ПЦУ з незначними змінами бере свій початок від потвердженої Святійшим синодом РПЦ в 1766 р. нової редакції, що вийшла друком у 1767 р., і над якою працював митрополит Новгородський і Санк-Петербурзький Гавриїл (Кременецький). Як бачимо, з XVIII ст. Вселенський Синодик почав звершуватися в РПЦ у новій редакції, нагадуючи своєю структурою молебень.

Як можна побачити при порівнянні, структура молебню ПЦУ [13, с. 417–429], на противагу РПЦ [41], має наступну відмінність: перестановка місцями щодо проголошення вічної пам’яті східним патріархам та поминання патріарха Філарета в ПЦУ, а в РПЦ – патріарха Кирила; у структурі ПЦУ відпуст перед піснею св. Амвросія [42], а в РПЦ – після неї [41]. На практиці при здійсненні даного молебню єпископи РПЦ (УПЦ МП) читають 12 загальних анафем та звершують анафему на патріарха Філарета, а також засуджують еклезіологічну науку “теорії гілок” та ересь екуменізму [51].

В УГКЦ у літургійному уставі взагалі немає припису щоб єпископ звершував даний молебень в неділю Торжества Православ’я, тому його тексту немає ні в останній, виданій з благословення митрополита А. Шептицького, Тріоді пісній 1906 р. [39], ні в Молитвослові 1990 р. [40].

Висновки

Для Церкви шанування святих ікон є догматом віри; котрий був прийнятий VII Вселенським собором в місті Нікеї у 787 р. Постанови цього собору, щодо священних зображень (ікон) зобов’язують християн:

- 1) розміщувати ікони в достойних місцях;

- 2) шанувати цілуванням, кадінням ладану та запалюванням свічок;
- 3) споглядати, бо вони підносять наш розум від образу до Первообразу.

VII Вселенський собор 787 р., який засудив ересь іконоборства і проголосив догмат про іконопочитання зауважує, що священні зображення (ікони) повинні знаходитися в достойних місцях, служачи для молитовного піднесення до Первообразу. Тому в оселях християн ікони повинні знаходитися в найкращих місцях, як колись говорили в народі – на покутті.

За догмат іконопочитання, що дає право шанувати священні зображення та ікони, багато православних єпископів, священників, монахів та мирян терпіли заслання, жорстокі гоніння та муки, віддали своє здоров'я та навіть життя, ставши мучениками та сповідниками в період іконоборства, який тривав на Сході близько ста років (приблизно з 730 р., за імператора Лева III Ісаврія, до цілковитого Торжества Православ'я 843 р., за часів правління імператриці Теодори) [7, с. 96–99].

Від ересі іконоборства Церква очищувалась кров'ю мучеників та ісповідників. Іконопочитання, як і майже всі догмати Церкви, кажучи словами апостола Павла: “Куплені дорогою ціною (1 Кор. 6, 20)”. Проте догмат іконопочитання має також і таке трактування – хула, або будь-який неблагочестивий і образливий вчинок стосовно образу (священного зображення) також підноситься до Первообразу. Саме так розцінювалися православними дії іконоборців проти ікон, і викликали протидію зі сторони віруючих, змушуючи ставати на захист ікон проти солдат імператора-іконоборця, за що і несли покарання. В історії Церкви є багато яскравих прикладів мужнього захисту священних зображень та ікон від хулителів та осквернителів.

В Східній церкві перша неділя Великого посту є особливою, оскільки в цей день згадується історична подія, яка відбулася в 843 р. на VII Вселенському соборі, коли було прилюдно та остаточно прийнято рішення про шанування священних ікон в Церкві. Особливістю цієї неділі в 843 р. став процесійний і торжественний похід з священними іконами в Константинополі “від Церкви Богородиці у Влахернах – колишньої твердині іконоборців до Софійського собору” [14, с. 78] та звершення там Вселенського Синодику.

Про існування Вселенського Синодика в Київській церкві дізнаємося із “Повісті временних літ”, яка говорить про внесення імені Теодосія (Феодосія) у синодик за наполяганням митрополита Теоктиста [24, с. 439].

Спочатку Вселенський Синодик в Київській церкві був абсолютно однаковим з грецькою редакцією, але поступово його почали доповнювати вже виключно місцевими елементами Київської церкви [25].

Правдоподібно Володимирський собор 1274 р. вперше потвердив переклад Вселенського Синодика із грецької на слов'янську мову включивши до нього деякі статті, які виражали тогочасну київську специфіку [8, с. 24].

В історії розвитку Вселенського Синодику в слов'янській літургійній традиції можна спостерегти такі три етапи:

- 1) рукописна редакція, що існувала в різних подібних типах;

2) домогилянська та доніконовська редакція, що використовувалася у практиках київських та московських;

3) поява т. зв. могилянської редакції в Тріоді пісній в 1640 р. [27, с. 324–332], що набула поширення у львівських та київських виданнях; вихід у світ першої друкованої редакції в РПЦ у ніконовській редакції в Тріоді пісній 1656 р. [28, арк. 201 зв.–225 зв.], що дістала поширення в московських, а пізніше синодальних виданнях.

Вселенський Синодик або чин Православ'я правдоподібно практикувався навіть подекуди і в Унійній церкві аж до ХХ ст. Жодних постанов проти даного чину в Унійній церкві впродовж століть не зустрічаємо. Мабуть через те, що він більше не практикувався, його і не надрукували в останній, виданій з благословення митрополита А. Шептицького Тріоді пісній 1906 р. Відсутній він також у Молитвослові 1990 р. Про нього взагалі не згадує і типик УГКЦ. Молебень на Торжество Православ'я, на мою думку, мав би бути в УГКЦ, та звершуватися в кафедральних соборах правлячим архієреєм; проте його текст мав би не тільки відповідати духу часу, але й висвітлювати догмат іконопочитання, а його звершення мало би відбуватися після процесійного і торжественного, очолюваного правлячим єпископом, походу з іконами центральною частиною міста, як це було колись в практиці Константинопольської церкви.

Як бачимо первісний текст Вселенського Синодика став основою для створення молебню в неділю Православ'я в РПЦ та ПЦУ. В сьогоднішній цей молебень в РПЦ та ПЦУ, на мій погляд, мав би бути переосмислений не тільки щодо вживання анафем у РПЦ, але також і щодо тексту де би мав бути поставлений особливий акцент на догматі іконопочитання та взагалі вшануванні священних ікон, заради якого власне і повстав Вселенський Синодик.

Потрібно не забувати, що спочатку у Церкві до 843 р. за першою неділею Великого посту була закріплена пам'ять всіх святих пророків. І хоча в сучасному типіку українських православних церков Київської традиції, на відмінну від древніх уставів в назві даної неділі не існує вже згадки пам'яті всіх святих пророків, проте тексти цієї неділі в Тріоді пісній подають пам'яті всіх святих пророків присвячений ікос, канон (на повечір'ї), ряд стихир, сідален, а також прокімен, аллилуарій, та Апостольське (Євр. 11. 24–26, 32–12. 2) і Євангельське читання (Ів. 1. 43–51) на Божественній Літургії. Поєднання разом пам'яті всіх святих пророків і торжества Православ'я, яке до сьогодні відображене в літургійних текстах першої неділі Великого Посту в Східній Церкві нагадує про правдивість православної християнської віри, в якій звершуються всі старозавітні пророцтва, яких не змогли здолати ні єресі, ні гоніння, як виголошує Свята Церква в молебній неділі Торжества Православ'я: “Це є віра апостольська, це є віра отцівська, це є віра православна, ця віра утвердила вселенну [13, с. 426]”.

В кінці хотів би підкреслити, що для парафіяльних храмів РПЦ існує інший молебень для звершення в першу неділю Великого Посту – Торжества Православ'я, який називається “Последование молебного пения об обращении заблудших”, що

був потверджений Синодом РПЦ і виданий в Санкт-Петербурзі в синодальній типографії в 1902 р. Цей молебень, на відміну від молебню в неділю Православ'я, який може звершувати тільки правлячий єпископ єпархії є набагато простіший і скромніший в редакції, у ньому немає також зачитування анафем.

1. Успенский Ф. И. Синодик в Неделю Православия. Одесса, 1893. 97 с.
2. Никольский К. Анафематствование, или Отлучение. Санкт-Петербург, 1879. 314 с.
3. Синайский А. О падших и отлученных в древнехристианской Церкви и русской. Санкт-Петербург, 1908. 115 с.
4. Преображенский А. Церковное отлучение (анафема) в своей истории и в своих основомотивах. Каз[ахстан], 1909. 87 с.
5. Троицкий А. Д. Церковное отлучение и его последствия. Киев, 1913. 27 с.
6. Дебольский Г. Дни богослужения православной церкви: в 2 т. Москва, 1996. Т. 2. 334 с.
7. Катрій Ю. Пізнай свій обряд. Нью Йорк; Рим, 1982. 493 с.
8. Дергачев В. Вселенский Синодик в древней и средневековой России // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. Москва, 2001. № 1(3). С. 18–29.
9. Дергачева И. Древнерусский Синодик: исследования и тексты // Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Москва, 2011. Вып. № VI. С. 1–404.
10. Сабат П. “Чин Православ'я” в українських Церквах. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=EdwCFtLp7-s>.
11. Балух В. О. Візантиністика. Чернівці, 2006. 606 с.
12. Лебедев А. П. Вселенские Соборы VI, VII, и VIII веков. Санкт-Петербург, 2004. 320 с.
13. Чиновник Архієрейського Священнослужіння УПЦ КП. Київ, 2005. 496 с.
14. Тафт Р. Візантійський обряд: коротка історія. Львів, 2011. 135 с.
15. Boog C. Der Angriff der Rhos auf Byzanz // Byzant. Zeitschrift, 1895. Vol. IV. P. 449–453.
16. Мамчин В. Православ'я і католицизм: без кліше і штампів. URL: <http://velychlviv.com/pravoslav-ya-i-katolytsyzm-bez-klishe-i-shtampiv/>.
17. Мень А. Православное Богослужение: таинство, слово и образ. Москва, 1991. 192 с.
18. Лепяхин В. Значение и предназначение иконы. Москва, 2003. 511 с.
19. Момина А. Вопросы классификации славянской Триоди. URL: <http://odrl.pushkinskijdom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=3GjHPUNep1P%3D&tabid=228>.
20. Милев А. Гръцките жития на Климент Охридски. София, 1966. 181 с.
21. Репік Д. Торжество православ'я. URL: http://www.prp-sergiy.kiev.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=580:2017-03-01-12-51-55&catid=9:2012-11-10-12-40-36&Itemid=12.
22. Лисицын М. Первоначальный славяно-русский Типикон. Санкт-Петербург, 1911. 387 с.
23. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР, XI–XII вв. Москва, 1984. 406 с.
24. Повість врем'яних літ. Київ, 1990. 557 с.
25. В Неделю 1-ю Великого поста митрополит Варсонофий совершил Божественную Литургию в Казанском кафедральном соборе. URL: <http://kazansky-spb.ru/texts/news/id/580>.
26. Афанасьева Т. И. Литургическая реформа при митрополите Киприане и формирование Большого требника в Московской Руси // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики: XVI Международный съезд славистов (Белград, 20–27 августа

2018 г.). Доклады российской делегации. Москва: Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 2018. С. 18–32.

27. Трійціонъ сієсть тріпѣснецъ. Києво-Печерська Лавра, 1640. 884 с.
28. Трійць Портнаж. Москва, 1656. 738 арк.
29. Арескин Ф. Канон св. патриарха Мефодия из Чина Торжества Православ'я. URL: http://st-elizabet.narod.ru/st_otsi/raznoe/kanon_orthodoxie.htm.
30. Недѣла пѣрваа с'ѣг'а постѣ, въ нѣже православіе воспоминаѣтся. URL: http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1865#part_22790
31. Patrinacos N. D., Phil D. A Dictionary of Greek Orthodoxy. Minnesota, 1984. 391 p.
32. Трійціонъ сієсть тріпѣснецъ. Києвъ, 1715. 434 арк.
33. Послѣдованіе въ недѣлю православіа. 1767. 12 арк.
34. Трійціонъ сієсть тріпѣснецъ. Львовъ, 1717. 436 арк.
35. Обь исправленіи богослужебныхъ книгъ. Окружное письмо уніатскаго митрополита Афанасія Шептицкаго къ духовенству отъ 1738 года. Почаевъ, 1905. 36 с.
36. Трійціонъ сієсть: тріпѣснецъ. Почаевъ, 1744. 546 с.
37. Трійціонъ сієсть тріпѣснецъ. Львовъ, 1753. 436 арк.
38. Хойнацький А. Западнорусская церковная унія въ ея богослуженіи и обрядахъ. Кієвъ, 1871. 475 с.
39. Трійць постнаж или тріпѣснецъ ємински трійціонъ. Львовъ, 1906. 628 с.
40. Молитвослов. Часослов – Октоїх – Тріодъ – Мінея. Рим: Вид-во ОО. Василиан, 1990. 1373 с.
41. ПОСЛѢДОВАНИЕ МОЛЕБНАГО ПѢНІА ВЪ НЕДѢЛЮ ПРАВОСЛАВІА URL: http://orthonord.ru/books/liturgical/velikij_post/moleben_pravoslavie.pdf.
42. Молебень на Неділю Торжества Православ'я. URL: <http://uapc.org.ua/e-biblioteka/>.
43. Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. Москва, 2001. 442 с.
44. Максимович К. А. Анафема // Православная энциклопедия. Москва, 1995. Т. 2. 720 с.
45. Богоявленский В. О праве церковного отлучения, или анафемаствования. Москва, 1998. 47 с.
46. Сиділо Т. Повернення до літургійної спадщини Київської традиції // Пізнай правду. 2009. № 2. С. 13–14.
47. Чин Торжества Православия. URL: <http://pbe.kz/chin-torzhestva-pravoslaviya-0>.
48. Рудюк Д. Так звана “анафема” на гетьмана Мазепу. Чому вона була несправедливою? URL: <https://blogs.pravda.com.ua/authors/rudyuk/49e07ab44d649/>.

SUMMARY

Sabat Petro

The introduction of the Ecumenical Synodikon in Kievan Rus on the Sunday of Orthodoxy and its formation of Vladimir Baptism in the churches over the centuries

The article defines the concept of “Synodikon”, in particular “Ecumenical Synodikon”. It represents when and on what basis the Synodicon was composed. The time of its first use in the Church practice has been determined. It has been mentioned when it appeared on the territory of Kyivan Rus as the church-canonical document, which role was to protect and represent the theology of true faith of “Othodoxy”.

The source from which we learn about existence of the Ecumenical Synodikon in the Kyivan Church has been named. The article determines the time of translation of the Ecumenical Synodikon from Greek into Slavic. It has been noticed that from the only beginning the Ecumenical Synodikon in the Kyivan Church was absolutely the same as it was in its Greek edition and just then started to be gradually complemented by the local elements of the Kyivan Church. It has been specified when and what was probably the first Council of the Kyivan Church that approved the translation of the Ecumenical Synodikon from Greek into Slavic. The testimony about the delivery of the Ecumenical Synodikon lists to the clergy of the Kyivan Church has been presented. The Metropolitan of Kyiv who composed the Slavic edition of the Ecumenical Synodikon It has been named.

Stages of the Ecumenical Synodikon formation in the Slavic tradition have been traced both in Kyivan and Moscow Churches. First printed editions have been found in the “Triodions” published before the Mohyla’s and the Nikon’s reforms. The edition that was found in Mohyla’s and Nikon’s “Triodions” has been characterized. The article represents those clerics, according to the decisions of the ROC Synod, who were allowed to perform the Ecumenical Synodikon. It has been justified probable reasons why the Ecumenical Synodikon (the Rite of Orthodoxy) was not published in the 17th–18th centuries in some of the Kyiv, Moscow and Lviv “Triodion” editions.

It has been specified when disappeared the requirement to perform the Canon of St. Methodius in walking procession before conducting the Ecumenical Synodikon in the ROC and what were the reasons for this. Those parts of the Ecumenical Synodikon which are used in churches of the Byzantine-Slavonic rite have been listed and analyzed on the basis of the liturgical sources (“Triodions”) of the 17th–21st centuries.

The research has shown that in the Soviet period the Rite of the Anathema was not performed and it was replaced with the thanksgiving Paraklesis (Moleben) complemented by prayers “On the conversion of those who are outside the Orthodox Church”. Despite the fact a few new anathemas were proclaimed in the ROC during this period. It has been stated that in 1990s the proclamation of anathemas during the Episcopal Divine Liturgy on the Sunday of Orthodoxy was allowed again and is observed at present.

The author notes that the Ecumenical Synodikon (the Rite of Orthodoxy) is unique in its content since it managed to combine two incompatible and contradictory ecclesiastical concepts, anathema and blessing, implementing them together into the liturgical life.

It has been found out that nowadays the Ecumenical Synodikon is the Paraklesis (Moleben) on the Sunday of Orthodoxy in the ROC (UOC MP), OCU (UOC KP and UAOC). The research has shown that its structure with minor changes comes from the edition approved by the Holy Synod of the ROC in 1766 that was worked out by Metropolitan of Novgorod and Saint Petersburg Gavrilo (Kremenetsyi) and published in 1767.

It has been justified that the Moleben on the Sunday of Orthodoxy should be reconsidered not only in the ROC (UOC MP) concerning the anathemas use but also in the OCU regarding the text edition. The article states that a special emphasis in the ROC (UOC MP), OCU should be put on the icon worship dogma and on the veneration of icons itself, out of which the Ecumenical Synodikon emerged in the Church in the 9th century.

The author concludes that the service should also be performed by ruling hierarchs in cathedrals of the UGCC. It has been noted that its text should not be only consistent with the spirit of times but also to reflect the icon worship dogma principles. The service should be performed after solemn procession with icons through central parts of towns and cities, headed by the ruling bishop as it used to be in a common liturgical practice of the Church of Constantinople.

Keywords: Synodikon, Ecumenical Synodikon, Rite of Orthodoxy, Moleben on the Sunday of Orthodoxy, Sunday of Orthodoxy, Anathema, Kyivan Church