

Міністерство освіти і науки України
Дрогобицький державний педагогічний університет імені І. Франка

На правах рукопису

Пишна Наталія Іванівна

УДК 811. 161. 2'373:291.315.5 (043.5)

**НАЗВИ ПІСНЕСПІВІВ В УКРАЇНСЬКІЙ МОВІ:
СИНХРОННО-ДІАХРОННИЙ АСПЕКТ**

Спеціальність 10. 02. 01 – українська мова

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук

Науковий керівник
доктор філологічних наук,
професор
Мацьків Петро Васильович

Зміст

Вступ.....	3
------------	---

Розділ I. Теоретичні засади дослідження назв піснеспівів в українській мові

1. 1. Сучасний стан вивчення релігійної термінологіки.....	9
1. 2. Про історію виникнення релігійних піснеспівів в українській мові.....	18
1. 3. Місце назв піснеспівів у лексичній системі української мови	27
1. 4. Методика дослідження назв піснеспівів в українській мові.....	49

Висновки до першого розділу.....	60
----------------------------------	----

Розділ II. Історія становлення назв-однословів на позначення піснеспівів

2. 1. Слова-однослови на позначення піснеспівів в українській мові.....	62
2. 2. Композитні утворення піснеспівів.....	141
Висновки до другого розділу.....	150

Розділ III. Формування складених терміноназв піснеспівів

3. 1. Вільні словосполучення.....	154
3. 2. Зв'язані словосполучення.....	184
Висновки до третього розділу.....	193

Висновки.....	195
---------------	-----

Список використаних текстових джерел.....	200
---	-----

Список використаних лексикографічних та довідникових джерел.....	203
--	-----

Список використаної літератури.....	211
-------------------------------------	-----

Вступ

У зв'язку з політичними й духовно-культурними процесами останніх десятиріч, зі здобуттям Україною незалежності відновилися наукові студії, пов'язані з дослідженням специфіки релігійного стилю української мови. Теоретичні засади вивчення релігійної лексики викладено в працях І. Огієнка і В. Німчука. Мовознавчі аспекти церковно-релігійної проблематики висвітлювали Н. Бабич, Ю. Браїлко, С. Булик-Верхола, Т. Вільчинська, Н. Гуйванюк, Н. Дзюбишина-Мельник, Ж. Колоїз, Т. Коць, П. Мацьків, Л. Мацько, В. Німчук, І. Павлова, О. Петришина, М. Скаб та ін. Останнім часом досліджено історію формування лексико-семантичних груп лексики (С. Бібла (*назви церковних чинів та посад*) [12], І. Бочарова (*назви релігійних свят*) [16], О. Мирончук (*назви чинів святості*) [84], Н. Піддубна (*назви релігійних споруд та їх частин*) [118], Н. Пуряєва (*назви богослужбових предметів*) [126], Ю. Осінчук (*назви богослужінь (загальних, добових, приватних), назви церковних таїнств й складників богослужінь і таїнств; найменування церковних обрядів і священнодій)*) [99].

Назви піснеспівів своїм корінням сягають часів Київської Русі. Окремі аспекти вивчення історії духовної музики репрезентовані у працях М. Грінченка “Історія української музики” [37], Б. Кудрика “Огляд історії української церковної музики” [66], П. Маценка “Нариси до історії української церковної музики” [74], С. Смоленського “Про давньоруські співочі нотації” [140], Ю. Ясіновського “Візантійська гимнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньомодерного часу” [163]. Л. Корній проаналізувала процес становлення української духовної музики з часів Київської Русі до XIX ст., розглянула історію появи окремих назв піснеспівів (*кондака, тропаря, канона, стихири*) (“Історія української музики”).

Заслужовують на увагу дослідження, присвячені українській церковно-співацькій культурі. Так, Н. Александрова розглянула літургічну музику як жанрово-стильовий феномен у творчості вітчизняних композиторів кінця XX – початку XXI ст. [1]; Д. Болгарський розкрив суть Києво-Печерського розпіву як церковно-співочого феномена української культури, простежив генезу, становлення, шляхи

розвитку, фактори адаптації та канонізації розспіву в його тисячолітній історичній проекції [14]; І. Задорожній схаактеризував простопініє Бокшая-Малинича в контексті української ірмолойної традиції (на матеріалі ірмосів та вибраних співів літургій) [47]. Джерелознавче і порівняльно-стильове дослідження болгарського наспіву і українсько-білоруської традиції церковного монодичного співу кінця XVI – XVIII ст. здійснила О. Путяницька [127]. І. Харитон визначив феномен духовної музики в українській православній традиції, дослідив призначення й роль української православної музики в системі храмового дійства, її соціально-психологічні основи, механізми впливу на вірян, а також трансформаційні процеси в ній із огляду на сучасний стан та перспективи їх вирішення [152]; О. Шевчук порівняла Київський наспів України та Білорусії XVII – XVIII ст. у контексті церковно-монодійного співу [157].

Спеціального вивчення в лінгвістичному аспекті потребує лексика на позначення назв *піснеспівів*, засвідчена в пам'ятках писемності української мови XI – XXI ст. Деякі з номінацій піснеспівів дослідив П. Мацьків у монографії “Концептосфера *Бог* в українському мовному просторі”. Праці О. Горбача [30], [31], С. Булик-Верхоли [20], Ю. Ясіновського [162], [163], [164] співзвучні з темою нашого дослідження, однак висвітлюють лише деякі її аспекти. У працях О. Горбача подано розвідки про походження української церковної лексики, проаналізовано церковнослов'янські кальки грецьких термінів (назви священнодійств, книг, богослужбових співів, Богослужінь та їх частин), прямі запозичення з грецької мови, схаактеризовано їхній вплив на розвиток української церковно-музичної термінології. Також описано назви музичних інструментів, зареєстровано дефініції назв піснеспівів, їхнє походження. С. Булик-Верхола запропонувала власну класифікацію церковно-музичної лексики періоду X – XVI ст. Вона не виокремлює групи назв піснеспівів, а слова *ірмос*, *канон*, *катавасія*, *кондак*, *стихира*, *псальма*, *подобен*, *піснеспів*, *тропар* аналізує серед назв видів, жанрів музики, окремих музичних творів та їхніх складових частин. Ю. Ясіновський подає дефініції назв: *стихира*, *тропар*, *кондак*, *канон*, *ірмос*, *катавасія* та відносить їх до жанрів та форм літургійного співу.

Пропонована робота – це перша спроба системного опису особливостей формування української релігійної лексики на позначення піснеспівів, що зумовлює **актуальність дисертаційної роботи.**

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дослідження виконано відповідно до тематичного плану наукових досліджень кафедри української мови Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка “Українська мовна картина світу: лінгвокогнітивний, лінгвокультурологічний та лінгвостилістичний аспекти”. Тему дисертації затверджено на засіданні Вченої ради Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (протокол № 1 від 26 січня 2012 року), на засіданні Наукової ради “Українська мова” Інституту української мови НАН України (протокол № 71 від 22 грудня 2014 року). Тему дисертації уточнено на засіданні Вченої ради Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (протокол № 5 від 19 квітня 2016 року).

Мета роботи – дослідити особливості походження та становлення назв піснеспівів упродовж різних етапів функціонування української мови (з XI по XXI ст.) та здійснити їхній комплексний лінгвістичний аналіз.

Досягнення поставленої мети передбачало розв'язання таких основних **завдань:**

- простежити сучасний стан вивчення релігійної термінологіки;
- проаналізувати походження та функціонування досліджуваних назв у період з XI до поч. XXI ст.;
- визначити джерела, шляхи формування й поповнення назв піснеспівів в українській мові;
- розглянути специфіку лексичних та семантичних процесів, що супроводжували формування назв піснеспівів;
- з'ясувати вплив екстралінгвальних чинників на появу окремих запозичених назв.

Об'єкт дослідження – лексеми на позначення піснеспівів в українській мові.

Предмет дослідження – лексичні й семантичні процеси, що зумовили історичний розвиток зазначених лексем в українській мові.

Методи дослідження зумовлені специфікою мовного матеріалу та метою і завданням його вивчення. Для досягнення мети та розв'язання окреслених завдань використано такі методи та прийоми дослідження: гіпотетично-дедуктивний метод (уможливив збирання фактичного матеріалу); індукцію (застосовано для узагальнення емпіричних даних про назви піснеспівів, зареєстрованих у різних словниках та релігійних текстових джерелах, дедукцію (використано для побудови семантичної характеристики назв піснеспівів у словниках); системно-структурний метод (дозволив описати структуру релігійної лексики, систематизовано назви піснеспівів та відношення між ними, розглянуто функціонування цих назв); типологічний метод (уможливив наукову систематизацію, класифікацію лексичного матеріалу); метод аналізу словникової дефініції (з'ясовано семантичну структуру, особливості досліджуваних назв піснеспівів, що сприяло розширенню списку значень кожної досліджуваної назви); синхронно-діахронний підхід (завдяки якому простежено еволюцію становлення релігійної термінології на позначення назв піснеспівів від найдавніших часів до сучасності, зумовлену факторами суспільно-політичного, культурного, економічного, релігійного розвитку, виявлено семантичні зміни); лексикографічний метод (застосовано для вивчення дефініційних, системно-структурних показників релігійної терміносистеми упродовж певного історичного відтинку); описовий метод (допоміг нам встановити інвентаризацію та систематизацію назв піснеспівів); прийом зіставлення (встановлено характер зв'язків між об'єктами, виявлено специфіку аналізованих одиниць, визначено місце назв піснеспівів в лексичній системі української мови), прийом внутрішньої інтерпретації (здійснено спостереження над виділеними одиницями, роз'яснено функціонування конститuentів мовної структури на основі парадигматичних, гіперо-гіпонімічних, синонімічних, омонімічних, антонімічних зв'язків).

Джерельною базою дослідження стали церковно-богослужбові тексти й літургійна література XI поч. XXI ст.; лексикографічні праці, зокрема словники

різних типів: термінологічні, тлумачні, етимологічні, історичні, діалектні, перекладні, релігійна й релігієзнавча періодика (усього 142 джерела).

Наукова новизна праці полягає в тому, що *вперше* в українському мовознавстві на основі українських писемних пам'яток різних стилів і жанрів та церковно-богослужбової літератури досліджено в синхронному й діахронному аспектах релігійну термінолексику на позначення назв піснеспівів та виявлено специфіку лексичних та семантичних процесів, що супроводжували формування назв піснеспівів.

Теоретичне значення роботи. Викладені в дисертації спостереження щодо історії становлення та розвитку української релігійної лексики на позначення піснеспівів сприятимуть подальшому розвитку українського термінознавства, будуть корисними для дослідження терміноназв різних галузей, суміжних із релігійною термінолексикою.

Практичне значення одержаних результатів. Практичне значення дисертації полягає в тому, що зібраний, систематизований та проаналізований матеріал може бути використаний під час вивчення різних навчальних дисциплін вищої школи (лексикології, фразеології, семасіології, стилістики), для проведення спецкурсів і спецсемінарів з історії української літературної мови, культури й релігії, при укладанні різних типів словників української мови, зокрема термінологічного, церковно-релігійного, етимологічного, історичного словника. Дисертаційний матеріал може слугувати джерелом для поглиблення знань з історії духовної музики й культури українського народу.

Апробація результатів дослідження. Основні положення й висновки дисертації оприлюднені на таких наукових форумах: II Міжнародній науковій конференції “Українська мова і сфера сакрального” (Чернівці, 10 – 12 жовтня 2013 року); XIII Міжнародній науковій конференції “Проблеми української термінології СловоСвіт 2014” (Львів 25 – 27 вересня 2014 року); IV Міжнародній науково-практичній конференції “Рідне слово в етнокультурному вимірі” (Дрогобич, 17 – 18 жовтня 2014 року); V Міжнародній науково-практичній конференції “Рідне слово в етнокультурному вимірі” (Дрогобич, 22 – 23 жовтня 2015 року); щорічних звітних

наукових конференціях викладачів та студентів філологічного факультету Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (2012 – 2015 рр.).

Публікації. Основні результати дослідження відображено в дев'яти публікаціях (з них вісім статей у фахових наукових виданнях, одна – у закордонному періодичному виданні). Загальний обсяг публікацій – 4,5 друкованого аркуша.

Структура та обсяг дисертації. Структура роботи зумовлена загальною метою дослідження та поетапним розв'язанням конкретних завдань. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів із підрозділами та висновками до них, текстових джерел (41 позиція), лексикографічних та довідникових джерел (101 позиція), списку використаної літератури (167 найменувань). Загальний обсяг роботи становить 228 сторінок, з них – 199 сторінок основного тексту.

РОЗДІЛ І. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ НАЗВ ПІСНЕСПІВІВ В УКРАЇНСЬКІЙ МОВІ

1. 1. Сучасний стан вивчення релігійної термінології

Тривалий час вивчення релігійного стилю було під заборонаю радянської атеїстичної системи. Зі здобуттям Україною незалежності відновилися студії, особливо активізувалися дослідження сакральної лексики за останні три десятиріччя в цій ділянці наукового знання. Мовознавчі аспекти церковно-релігійної проблематики висвітлювали Н. Бабич, Ю. Браїлко, С. Булик-Верхола, Н. Гуйванюк, Н. Дзюбишина-Мельник, Ж. Колоїз, Т. Коць, П. Мацьків, Л. Мацько, В. Німчук, І. Павлова, О. Петришина, Н. Пуряєва, Марія Скаб та ін. До проблеми формування лексико-семантичної системи української мови, тематичних груп релігійної лексики зверталися мовознавці С. Бібла, І. Бочарова, О. Мирончук, Н. Піддубна, Н. Пуряєва, Ю. Осінчук та ін.

Для нас особливу вагу мають ті з розвідок релігійного стилю, що суголосні з тематикою нашого дослідження. Тож на них ми зупинимось дещо докладніше. Передусім маємо на увазі праці О. Горбача [30], Ю. Осінчука [99], С. Булик-Верхоли [20], О. Петришиної [104], Г. Наконечної [90], М. Юрковського [159], П. Мацьківа [75], Ю. Браїлко [17], Р. Мізя [86], О. Мирончука [84] та ін.

Праці О. Горбача “З історії української церковно-музичної термінології” (Львів, 2004 р.) [30] та “Українська народня релігійно-християнська термінологія й лексика” (Мюнхен, 1965 р.) [31] заповнюють прогалини у вивченні окремих груп релігійної лексики. У них уміщено розвідки про походження української церковної лексики й подано групи назв богослужбових жанрів. У статті “З історії української церковно-музичної термінології” проаналізовано церковнослов’янські кальки грецьких термінів (назви священнодійств, книг, богослужбових співів, Богослужінь та їх частин), прямі запозичення з грецької мови, схарактеризовано їхній вплив на розвиток української церковно-музичної термінології. Також у дослідженні описано назви музичних інструментів, подано дефініції назв піснеспівів, їхнє походження. Дослідник наголошує: “Ледве чи багато хто з-поміж нас неспеціалістів здає собі справу, заглянувши в молитовник, що вся термінологія нашої церковної – а отже

найдавнішої вченої – музики в основному грецька: що скрізь ідеться або про безпосередні позичення з грецького або про кальки-переклади грецьких термінів на церковнослов'янщину” [30, с. 58].

Олекса Горбач подає в ретроспективі вивчення народної християнської лексики в славистиці, аналізує діалектну релігійну лексику в праці “Українська народня релігійно-християнська термінологія й лексика” [31]. Дослідник виокремлював такі поняттєві групи церковно-релігійної лексики: 1) *духовенство*, 2) *церква*, 3) *чинодіяння*, 4) *свята*, 5) *наука*. Автор також простежував історію виникнення цієї лексики: “В перекладах Св. Письма, церковного Номоканону, житійних, гомілетичних і таки літургійних текстів ще таки від кирило-методіївського часу, а, зокрема, в Болгарії витворювалася (старо) церковнослов'янська термінологія, переношена з християнізацією й на Україну” [31, с. 88]. Учений зазначає, що назви літургійного утвару, ієрархії, чернецтва переважно грецького походження, а назви свят, співів, обрядів тощо – слов'янські.

С. Булик-Верхола пропонує власну класифікацію церковно-музичної лексики періоду X – XVI ст.: **“Музичні інструменти:** *било, клепало, благовіст, благовісник, кимвал, тимпан*; **назви професій в царині церковного співу:** *вершники, головицник, демественник, доместик, димарх (керівник хору), добропісневий, канонарх, клірик (той, хто належить до кліру, в тому числі і крилосний півчий, регент), нижники, паламар, піснivecь, пісельник, пісенник, піснєпівець, піснеспівець, піснесловець, піснєписець, піснетворець, протопсалт, протопсалтис, путники*; **назви співацьких голосів та їхніх регістрів:** *бас, алтембас (високий бас, те ж саме, що бас-ексцелент, бас-гоф, бас-крижак, тенор-бас), путь*; **назви музичних колективів:** *хор церковний (колектив півчих з віруючих), капела (об'єднання духовних осіб, які служили при дворі)*; **назви дій, процесів праці в галузі музики:** *хейрономія, єдиногласіє, перечення, солодкостів (приємний спів), солодкогласіє (приємне, чарівне звучання півчого голосу)*; **назви видів, жанрів музики, окремих музичних творів та їхніх складових частин:** *ізводи, ірмос, канон, катавасія, піснесловіє (духовна пісня), кондак, стих, стихира, псальма, подобен, піснеспів, розспів, тропар*; **назви графічних знаків, використовуваних для запису музики:** *знаменна нотація, знам'я, знамено (в*

українському співі ще з часів Київської Русі знаменом називали всі безлінійні ноти (крюки), ініціали, істинноречіє, кондакарна нотація, кондакарне знам'я, крюки, знамена, невменна нотація, невми, криж, нота, палка, паракліт; **назви прикрас мелодичного рисунка:** аненайка, кратимата; **назви місць розташування співаків:** капела, крилас, крилос, клірос, жереб, соля, хори; **назви різних видів вокально-хорового співу:** красний спів, стовповий спів (те ж саме, що знаменний спів), знаменний розспів, демество, демественний спів; **назви церковних півчих книг, трактатів, зошитів, уставів, правил:** антифологійон, трєфологій, святкова мінея, ірмологій, ірмологійон, кондакарі, книги нотні, книги півчі, мінея, номоканон, октоїх, осьмигласник, симфонія, конкорданція біблійна, стихирар, типик, типікон” [18, с. 60 – 63].

О. Петришина з'ясовує особливості релігійної лексики у проповідях Йосифа Сліпого [104, с. 15]. Авторка констатує, що в них панорамно представлені всі тематичні групи усталеної семантичної класифікації спеціальної лексики: **1) храм, його частини, внутрішні атрибути, церковне начиння:** престол, захристія, іконостас, хоругва, апсида, крипта, кадило, царські врата; **2) церковні служби та їх складові:** Літургія, стихира, кондак, тропар; **3) духовенство, служителі церкви:** ігумен, протоігумен, архімандрит, митрополит, патріарх, єпископ, архієпископ; **4) святі таїнства:** Євхаристія, Причастя, Хрещення, Миропомазання, хіротонія; **5) терміни, що пов'язані з теологічною наукою (які стосуються статусу церкви, релігійно-культових понять тощо):** апостолят, парафія, парохія, капітула та ін [104, с. 15]. Вона не виокремлює групи назв піснеспівів, а слова *стихира, кондак, тропар* аналізує серед назв церковної служби та її елементів.

Г. Наконечна у статті “Українська богословська термінологія: характеристика системи” [90] виявляє такі лексико-семантичні групи богословських термінів: **1) слова і словосполучення для називання Божих осіб і святих** (Бог, Син Божий, Трійця, Богородиця, пророк, апостол); **2) терміни на позначення догм (істин) християнської віри** (трансцендентність, вічність, душа, воскресіння); **3) назви віросповідань і церков** (адвентизм, англіканство, католицизм, лютеранство, православ'я); **4) назви богослужбових книг** (Служебник, Мінея, Тріодь); **5) назви церковних відправ** (Утрєня, Вечірня, Повечеріє); **6) гімнографічні назви** (канон,

ектенія, кондак, ікос); 7) **назви релігійних свят і постів** (*Великдень, Воздвиження Чесного Хреста, Різдвяний піст*); 8) **назви духовних зібрань і установ** (*Вселенський Собор, Рада Ієрархів, Постійний Синод*); 9) **назви церковних чинів** (*папа, митрополит, єпископ, священик*); 10) **назви частин храму та предметів церковного вжитку** (*амвон, вівтар, дискос, просфора*). Окрім того, деякі кількісно менші лексико-семантичні групи, скажімо, назви жестів: знак святого хреста, поклін, стояння / сидіння під час богослужіння та ін. [90, с. 80].

У “Словнику української мови XIV – XV століть” є 280 богословських термінів. Цю думку обґрунтовує Мар’ян Юрковський у праці “Староукраїнська богословська термінологія” [159, с. 75]. За походженням це українські терміни: *богомолєбник, попович, старослов’янізми – богомолєць, великомученик, владика, настоятель*, грецькі запозичення (через посередництво старослов’янської мови) – *апостол, архієрей, митрополит, патріарх*, а також семантичні (*брат, отець*) чи структурні (*Богоносець, богослов, пророк, священномонах*) кальки [159, с. 75 – 83].

П. Мацьків, системно й різноаспектно осмислюючи концептосферу *Бог* у біблійній, фольклорній, лінгвістичній картинах світу, аналізує лексико-тематичну групу назв молитов, піснеспівів у структурі поняттєвого поля “священна дія”, простежує історію формування номенів *кондак, прокимен, стихира, тропар, ірмос, акафіст, акростих, антифон* в українській мові.

Сучасна дослідниця Ю. Браїлко теоретично обґрунтовує два типи лексем у релігійному стилі мовлення. Перший становлять лексичні одиниці з денотативно-сигніфікативним значенням релігійного плану (*акафіст, єлей, Господній, скоромний, молитись, охрещений; причастивши; грішно*). Другий тип – це лексеми, конфесійно маркована семантика яких виникла в процесі функціонування конфесійного стилю або самої лексеми, тож релігійні семи в них стосуються лише стильового значення. Це передусім церковнослов’янізми, що не втратили стилістичного забарвлення книжності, урочистості (як-от: *врата, всує, глас, окропити, отверзнути, прісно, упованіє, юдоль*), а також велика група біблеїзмів (*Моава, Содом, Соломон, Лазар, іудей, вавилонський, ерихонський*) [17, с. 7]. У посібнику “Стилістика української мови” П. Дудика йдеться про характерні

особливості конфесійного стилю. Автор має на увазі “вживання “поважних” слів і висловів, за якими здавна закріпилось церковно-релігійне значення; велика кількість своєрідних абстрактних найменувань; широке використання у православ’ї церковнослов’янізмів і лексем, запозичених із Біблії, зокрема в її українському перекладі” [45, с. 92]. Серед них: **“1) центральні, основоположні назви:** *Бог, Ісус (Ісус Христос), Дух Святий, Богородиця, Матір Божя, ангел, апостол, пророк; 2) назви служителів релігії:* *патріарх, митрополит, єпископ, архієрей, архімандрит, священник, дяк, диякон, монах, пастор, ксьондз, чернець, святий, священнослужитель, чудотворець, духовенство, триєдиний, чоловіколюбний, Богочоловік, праведник* та ін.; **3) назви таїнств, елементів християнської обрядовості:** *хрещення, миропомазання, покайння (сповідь), причастя, вінчання, Різдво, Великдень, Пасха (Великдень), Трійця, Благовіщення, Покрова, Стрітення Господнє, Спас або Преображення, Різдво Богородиці; 4) назви постів – Різдвяний піст (Пилипівка), Петрівка, Спасівка; 5) назви різних конфесійних реалій, понять – літургія, вівтар, престол, храм, церква, ікона, молитва, кадило, гріх, піст, провидіння, триєдиний, абат, автокефалія, акафіст, алілуя, амінь, антихрист, архієрейський собор, благодать, благочинний, блюзнірство і т. ін.; 6) деякі поняття-назви неправославних релігій:* *індульгенція, кірха, конгрегація, Аллах, костьол (костел), курія, маца, мечеть, нунцій, халіф, цілібат, Ягве (Яхве, Єгова) і т. ін.*” [45, с. 91 – 92].

Р. Мізь у статті “Народня церковно-релігійна термінологія й лексика в говірці бачвансько-срімських українців (“русинів”) у Югославії” стверджує, що “руські” (бачвансько-срімські) терміни релігійно-церковної лексики тотожні з українськими церковнослов’янського походження: *Богоявлення, Стрітеніє, Вознесеніє, Преображеніє, фелон, епітрахіль, євангеліє, апостол, октоїх, жолебен, параклис, прокімен, процесія* тощо [86, с. 185]. “Те саме явище слідне і в ділянці церковних обрядів. Назви богослужень такі ж, як у церковних книгах; подібно й назви окремих співів та частин богослужень. Подаємо лиш декотрі відмінні терміни: акатист “акафист”, богослужене “богослуження”, велька Служба Божа “співана Служба Божа”, вечурня “вечірня”, дзевятніца “дев’ятниця”, жегнанс “знак хреста”

(“перехриститися”), казань “проповідь”, кирбай “храмове свято, “відпуст”, клечане “клячання”, кресчене “хрещення”, молебєн “молебєн”, мированє “мирування”, миропомазанс “миропомазання”, жала Служба Божа “читана Служба Божа”, молитва “молитва”, обход “обхід довкруги престола”, оліво “олива, олія, св. тайна єлеопомазання”, “маслосвяття”, панахида “панахида”, парастос “парастас”, пацерки “вервиця, чотки”, покута “покута”, поклон “поклін”, пол Служби половина Літургії (євхаристійський канон)”, причасц “причастя”, процесия “процесія”, розришенє “розрішення”, ружанєц “молитва на вервиці”, саночне “всеночне, всенічна”, священство “священство”, сповєдз “сповідь”, супружество “подружжя, супружество”, тайна “свята тайна”, утриня “утреня, ранішня”, церковни шпиванки “церковні пісні”, швецеєє багніткох “свячення лози”, швеценє води “свячення води, водосвяття”, швеценє жита “свячення жита; благословення піль”, швеценє овоцох “свячення овоців (на Спаса)”, швеценє паскох “свячення пасок” [86, с. 189 – 190].

Н. Пуряєва доводить, що процес проникнення української лексики в церковно-термінологічну галузь та засвоєння українською мовою вже сформованої термінології мав такі важливі вияви: “1) “переклад”, поява українського лексичного відповідника до грецизму чи церковнослов’янїзму: *астериск* – *звіздиця* – *зірка*, *всенічна* – *цілонічна*, *всєношнє бденіє* – *всенічне чування* – *всенічне пильнування*, *горнє місце* – *високе місце*, *єлей* – *олива*, *жєних* – *наречений*, *клобук* – *ковпак*, *копіє* – *спис*, *нєвіста* – *наречена*, *Октоїх* – *Восьмиголосник*, *тригуба алилуя* – *трикратна алилуя*, *утреня* – *ранішня* – *рання* – *ранкова* тощо; 2) адаптація іншомовних запозичень на інших рівнях – фонетичному, морфологічному, синтаксичному: *вєчерня* – *вєчірня*, *Вознесєння* – *Вознесіння*, *глас* – *голос*, *жєртвєник* – *жєртовник* – *жєртівник*, *Молитвослов* – *Молитвослів*, *престол* – *престіл*, *Тройця* – *Трійця*, *Царські врата* – *Царські ворота*, *шєстипсалміє* – *шєстипсалм’я*, *винос (плащаниці, спочилого)* – *винєсення*, *возглас* – *виголос* – *виголошення*, *воцєрковлєння* – *уцєрковлєння*, *одпуст* – *відпуст*, *єктєнія оголошєних* – *єктєнія за оголошєних* та ін.; 3) активізація ненормативної термінологічної лексики (професіоналізмів, слєнгїзмів, діалєктизмів): *Антипасха* – *Біла неділя* –

Нова неділя – Провідна неділя – Неділя в білих, ризниця – захристія – дияконник та ін.” [125, с. 104 – 105].

Релігійну лексику в діяхронному аспекті проаналізував Ю. Осінчук у монографії “Історія української богослужбово-обрядової лексики”. Він з’ясував її склад, структуру, походження, історію функціонування назв богослужінь, обрядів і священнодій, виявив чинники, що вплинули на формування української богослужбово-обрядової лексики, розглянув системні відношення української богослужбово-обрядової лексики. Автор дослідив у вигляді історико-лексикологічних етюдів загальні назви богослужінь: *службу, набожество, відправу*; назви добових богослужінь – *вечірню, повечір’я, часи – години, всенічну, полуночницю, утрєню, літургію – обідню, обідницю зображальну, месу*; назви приватних богослужінь – *акафіст, молебень – параклис, панахиду, парастас, похорон, девятини, сороковини – сорокоуст – сорочини – чотири десятини, роковини, литію*; назви церковних таїнств: *хрещення, миропомазання, Євхаристію, шлюб, сповідь, елеопомазання, священство*; назви складників богослужінь і таїнств: *проскомидію – предложення – приношення, Літургію оголошених – Літургію слова, Літургію вірних – Літургію Євхаристії – Літургію жертви, анафору, поліелей, євхаристійне освячення святих дарів, оголошення – оглашення*; назви богослужбових обрядів: *облачання, возведення – ставлення, хіротонію – покладення рук, роздроблення артоса, благословення хлібів, поцілунок миру, поклоніння хресту – поклоніння чесному хресту, спільна чаша, винесення плащаниці – спорудження Божого гробу, виведення молодої – введення – вивід, вводи́ни – уцерковлення, пасію, вмивання рук – обмивання рук, умивання ніг, обряд теплоти, заручини – заручення – обручення, причащання – причастя, цілування останнє – останнє прощання*; назви церковних священнодій: *вінчання – обітниця – обіт – подружся присяга, відречення сатани, каді́ння, садження, святе піднесення – піднесення Святих дарів, піднесення Святого Агнця – піднесення святого хліба, піднесення воздуха, вихід – вхід, відпущення гріхів*; назви літургійних жестів: *благословення, поклін – метанія, преклоніння голови, колінопреклоніння, знамення хресне, биття в груди*; назви молитов, молитовних формул і літургійних виголосів:

молитва, виголос, відпуст, екте́нія, літургійне пиві́тання, освячува́льні Христові слова [99].

Дослідниця Г. Наконечна схарактеризувала українську богословську термінологію в контексті теорії терміна [90], О. Кровицька простежила богословську лексику в перекладних лексикографічних працях XVI – XVII ст. [65], О. Прископа розглянув назви християнських споруд у писемності Київської Русі [121].

Значна кількість наукових студій присвячена теоретичним аспектам релігійного стилю, особливостям його функціонування. Основою виділення релігійного стилю, на думку Н. Дзюбишиної-Мельник, послугувала сфера ‘спілкування людської душі з Богом через церкву’. “Найприкметніша риса цього стилю, – зазначає дослідниця, – значна кількість так званих маркованих слів, тобто пристосованих до використання саме в конфесійному стилі” [41, с. 14 – 20]. П. Дудик вважає церковну лексику особливою, чітко відмежованою від інших стилів [45, с. 91]. Ю. Браїлко веде мову про релігійну лексику як про окремий розряд лексичних одиниць, що характеризуються стильовим значенням, яке нашаровується на предметно-понятійний зміст і є компонентом загальної семантики [17]. О. Петришина доводить, що конфесійна лексика відзначається позитивно-оцінною конотацією та характеризується спільним стильовим значенням [105]. Л. Мацько говорить, що релігійний стиль сучасної української літературної мови зберігає основні риси сакральної мови: урочистість, канонічність слівформ і конструкцій, сталість жанрів (Біблія, Євангеліє, проповідь, псалом, богослужіння, молитва) тощо [78, с. 291].

Постулюємо, що кожен функціональний стиль формується під впливом сукупної дії низки чинників, а саме: форми вияву мови (усна / писемна), виду мовлення (діалог / монолог), способу комунікації (масова / особиста). Саме вони по-різному впливають на мовну структуру текстів і визначають їхню мовну стильову специфіку. “Мовлення конфесійного стилю урочисте, йому притаманні інверсія, велика сконцентрованість маркованих одиниць, висока і водночас своєрідна ритмомелодика, елементи прощальності тощо” [45, с. 93].

Обстоюємо погляд, що релігійний стиль – один із найдавніших і поки що найменш вивчених в українському мовознавстві, тому дослідження історії та шляхів функціонування різних груп конфесійної лексики на тлі політичного, духовно-культурного життя України актуальне. Ця лексика стандартна, чітко відмежована від лексики інших стилів й формує групи терміноназв на позначення релігійних понять. Лексика релігійного стилю більш усталена, унормована, аніж мова повсякденного спілкування. У ній може зберігатися, “капсулюватися” те, що давно “вийшло” з живого слілкування. Ця своєрідність пояснюється тим, що усталеність, традиційність є однією з причин еволюції мови стилю, зокрема на лексичному рівні. Перший пласт релігійних слів виник у дохристиянський період, але про це маємо суперечливі відомості. У Греції вони з’явилися раніше. З часу хрещення Русі-України створювались поступово номени на позначення релігійних понять. Цьому сприяли зовнішні й внутрішні чинники. Їхнє становлення сягає XI ст. й продовжується. Через різні духовно-культурні, суспільно-політичні причини останніх трьох століть сакральна лексика не розглядалася на належному рівні. Сучасні ж умови сприяють активному розвитку всіх засобів мовної організації стилю сфери релігійно-церковного культу. Маємо вже чимало богословської літератури, сакральних джерел, проводиться велика лексикографічна робота, пов’язана з упорядкуванням богословських назв; організовуються конференції, круглі столи, у яких беруть активну участь мовознавці й богослови не тільки України, а й діаспори.

Основними чинниками, які впливають на розвиток релігійної підсистеми української мови, є: розвиток науки, соціально-політичні й культурно-релігійні умови в лінгвістичному соціумі, церковна політика суспільства, видання богослужбової літератури, роль учених, церковних діячів, видатних особистостей кожного періоду, які зробили особливий внесок у розвиток науки, релігії, церкви, держави. У формуванні релігійної термінології дія культурно-політичного й суспільно-релігійного чинників надзвичайно важлива. Політична ситуація в Україні завжди впливала на розвиток української мови, на її внутрішньомовні процеси

(йдеться про соціальне підґрунтя функціонування мови в конкретних історичних обставинах).

1. 2. Про історію виникнення релігійних піснеспівів в українській мові.

Піснеспіви – носії вищої реальності, що одухотворюють людину. Саме вони є спробою заповнення в душі кожної людини присутності Бога. Літургія, різні види відправ вважаються співаними молитвами (піснями), лексичний склад яких формує окремий пласт релігійної термінології. Дефініцію *піснеспіву* наведено в словнику-довіднику Ю. Юцевича. За його словами, піснеспів – це узагальнена назва церковного одноголосого співу зі служби Божої. Визначення згаданого поняття знаходимо і в інших працях: “Піснеспів – це складова богослужіння, призначена для співочого виконання: акафіст, алуарій, антифон, ірмос, іпакой, канон, кондак, причасний, прокимен, псалом, стихира, тропар тощо” [СЦОТ, с. 97]; “Церковні піснеспіви – це богослужбові молитви, тому в них значна роль належить слову” [60, с. 148].

Отже, піснеспів – це духовний богослужбовий спів, виконуваний під час різних видів обрядів та священнодій для прославлення Бога та вшанування пам’яті святих.

Релігійна лексика української мови сягає своїм корінням індоевропейської доби – періоду становлення мов, культур і вірувань; до цього часу належить також формування поняття “Бог” [100, с. 18]. Підтвердженням останнього слугує пласт релігійних номенів, серед яких виокремлюють назви богів (*Сварог, Дажбог, Перун, Хоре, Велес (Волос), Стрибог, Лада, Доля* та ін.); номінації, пов’язані з богослужбою (*ідол, жертівник (капище, требище), бог, святилище (храм, кумирня), жертва (треба), молитва, священик (батюшка)* та ін.); назви свят (*Коляда, Різдво, Стрітення, Великдень, Купала (Купайла), Уведення* і т. ін.); номен загальних понять давньої віри українців (*благословення, душа, тіло, гріх* та ін.). “Практично неможливо визначити час зародження конфесійного стилю та чітко виділити окремі його етапи, оскільки про давні слов’янські вірування маємо неточні відомості” [100, с. 18].

Прийняття християнства на Русі дало поштовх для розвитку релігійної лексики. Саме тоді закладалися підвалини української релігійної термінології. Цю думку підтверджують богослужбові лексикографічні джерела. Україна прийняла християнство з грецькомовної Візантії. Цей факт, а також постійні зв'язки русичів з болгаро-македонськими осередками християнського культу, звідки проникали в Україну перші святі книги, вплив Кирила та Мефодія стали визначальними у становленні української церковної термінології. Її основу формують передусім номінації, запозичені з грецької мови. Збагачувалася староукраїнська церковна термінологія й за рахунок запозичень із Заходу, зокрема з польської мови або з латинської через посередництво польської. Щодо релігійної лексики на позначення піснеспівів, то у період Київської Русі вона була запозичена з грецької мови або перекладена, згодом сформувалися церковнослов'янізми.

Фундаментом й осердям процесу формування релігійної лексики була церква. За часів князювання Ярослава Мудрого функціонували Георгіївський, Ірининський, Андріївський, Видубицький, Дмитріївський, Кирилівський монастирі, Борисоглібський та Успенський храми, Успенський собор, храм Св. Василя, храм Апостолів, Києво-Печерська лавра тощо. При згаданих культових спорудах діяли церковні хори та школи, у яких навчали духовної музики диригенти й учителі співу. Б. Кудрик Києво-Печерську Лавру називає “огнищем церковного співу і взагалі релігійної культури” [66, с. 10]. Існування релігійних осередків дало поштовх до створення книгозбірень, видання богослужбових книг (служебників, требників, псалтирів, літургій, текстів проповідей), формування пласту релігійних термінів у лексиконі української мови – назв богослужінь (загальних, добових, приватних), назв церковних таїнств і складників богослужінь і таїнств; церковних обрядів і священнодій, назв піснеспівів, релігійних свят, релігійних споруд та їхніх частин, богослужбових предметів, церковних чинів та посад тощо. У давньоукраїнський (давньокиївський) період виникають нові піснеспіви на честь святих – кн. Бориса і Гліба, Володимира, преп. Феодосія, на Освячення храму Георгія в Києві, на перенесення мощей Миколая Мирлікійського та ін. [134, с. 6]. Л. Корній, дослідниця церковного співу, зазначає, що “з XI – XIII ст. збереглося близько 50 рукописів, які

мають нотографічні знаки. Серед них є апракосні Євангелії, Кондакарі (збірники кондаків та інших співів), Октоїх (цикли співів відповідно до 8 гласів), Стихирарі Мінейні (збірники стихир, розташованих у порядку місяців і днів), Стихирар пісний і цвітний (збірник стихир, що виконувалися потягом Великого посту і на Великдень), Псалтир, Мінея Службова, Мінея Святкова, Тріодь цвітна, Тріодь пісна і цвітна (збірник співів, які виконувалися протягом Великого посту і на Великдень). У цих збірках, крім перекладної візантійської церковної гімнографії, уже має місце й руська (термін означає “українська”) гімнографія. Вона присвячена вбитим київським князям Борисові та Глібові (*кондак, канон, стихира*), київському князеві Володимирі (*тропар*), а також ігумену Києво-Печерському (*канон і стихира*)” [60, с. 67].

Важливими джерелами давньокиївського періоду для дослідження християнських термінів були: збірники християнської гімнографії, які використовувалися в церковних співах [60, с. 57], “Житіє і ходіння Данила, Руської Землі ігумена 1106 – 1108”, “Добрилове Євангеліє 1164 р.”, “Збірник 1076 р.”, “Повість минулих літ”, “Софійський временник, или Русская летопись с 862 по 1534 год”, “Успенський збірник” (XI – XIII), “Києво-Печерський патерик”, “Грамоти XIV ст.” та інші. У згаданих текстах знаходимо номени на позначення різновидів піснеспівів, інших назв релігійних понять.

Піснеспіви, які успадкувала давньогрецько-українська церква, на думку дослідників, виникли до IX століття. “Все важнѣйшее въ богослужебномъ пѣснопѣніи православной Церкви явилось въ теченіе первыхъ девяти вѣковъ христіанства: въ послѣдствіи являлось сравнительно весьма немногое” [Ф. Н, с. 10]. С. Смоленський у праці “Про давньоруські співочі нотації” стверджує, що Київський спів виробив власну специфіку виконання співу: “На XI століття, тобто одразу ж після хрещення Русі, ми вже мали прекрасно вироблене в знаменах, достатньо систематизоване руське співоче мистецтво, яке володіло вельми солідним обсягом своїх книг і мелодіями настільки твердими й народними, що збереглися живими до наших днів” [140, с. 10]. Цю думку піддає сумніву П. Маценко, зазначаючи, що “важко сказати, який був спів й відправи у тодішніх церквах,

напевно, спів і форма відправ мусили бути прості й наближені до розуміння людей” [74, с. 19]. М. Грінченко у праці “Історія української музики” наголошує на тому, що “разом з християнством прийшов на Русь-Україну і увесь ритуал нової релігії і як необхідний атрибут її з’явився богослужбний спів, клір співаків, богослужбні нотні книги” [37, с. 95]. Як бачимо, погляди науковців щодо виникнення часу піснеспівів різняться.

Як відомо, піснеспіви є обов’язковим компонентом богослужінь. Тож їхня з’ява в X ст. не викликає жодного сумніву. Зрозуміло, що традиції ж церковного співу змінювалися протягом віків, тому відзначалися певною специфікою.

З X – XI століть християни виконували богослужбовий спів й завершували різні види богослужінь не за допомогою знаків, а на слух вивчених пісень, обрядів, священнодій. На думку Л. Корній, духовна музика передавалася тривалий час в усній формі: “Музика на території України протягом багатьох тисячоліть існувала в усній формі. Навіть тоді, коли в Україні виникли записи церковної музики невматичними знаками ідеографічного типу (X ст.), усне функціонування музики ще довго зберігалось не тільки в селянському фольклорі, але й у церковній та міській світській музиці” [60, с. 14]. Для усного мовлення (X – XI ст.) характерний вид музичного нотопису – невми, що використовувався для запису церковної музики.

Грецькі та болгарські священики й співаки з Візантії привезли із собою в Київську Русь літургійні книги та співи, записані невменним письмом, саме від них запозичено композиційно-структурні особливості піснеспівів, молитов, домашнього професійну програму виконання співу. Більшість назв на позначення релігійних піснеспівів походять із грецької мови й потрапили в українську мову завдяки релігійним, політичним, культурологічним зв’язкам наших предків-русичів з іншими народами. Так з’являлися запозичення, так збагачувався активний лексикон давньоукраїнської мови. О. Горбач зауважує, що декотрі запозичення з грецької зберегли грецьке закінчення *-os* (*ірмос*, *ікос*), інші ж морфологічно слов’янізувалися: гр. ἀντίφωνος (ἀντίφωνον) – *антифонъ* – *антифон*; гр. ἀκαθίστος (akathistos) – *акаѣистъ* – *акафіст*, гр. ἀπόστολος – *апостол* [30, с. 59].

Як зазначає М. Антонович, зовнішні й внутрішні чинники вплинули на створення варіантів в українській церковній музиці: “Довголітній поділ української території між чужими державами, різні релігійні, політичні, соціальні й культурні течії й впливи, й ще інші причини вплинули від’ємно на розвиток української церковної музики. Витворилися різні місцеві відміни-варіанти літургійних мелодій, а то й перетворювалися в провінційні музичні діалекти. На самих західноукраїнських землях є три великі групи варіантів і діалектів літургічних мелодій, а саме – закарпатська, галицька й холмська групи. При цьому зауважимо, що під цими групами розуміємо виключно варіанти й діалекти загальноукраїнських літургічних мелодій, а не самобутні місцеві мелодії, що зродилися в тій чи іншій місцевості” [6, с. 173].

Релігійні піснеспіви групувалися за двома основними ознаками – жанрами й службами. Жанровий принцип зумовив з’яву таких книг, як Ірмологіон, Кондакар, Стихирар, а літургійний – Служебник, Октоїх, Мінея, Тріодь і Пентекостарій, Требник, Молитвослов і деякі інші. Відомими агіографічними творами були житія святих, схвалені церквою і пов’язані з канонізацією святих. Ось уривок із тексту “Слова про Закон і Благодать” митрополита Іларіона про Київ часів розвитку піснеспівів: **“виждь же и градъ величѣствомъ сїающъ. виждь цѣркви цвѣтущи. виждь хрѣтіанство растащє. виждь град иконами стѣныхъ освѣщаємъ и блистающєсѧ. и тїмїаномъ шбоуѣємъ. и хвалами и тїмїаномъ шбоуѣємъ. и хвалами и бжєственами и пѣнїи стѣнымы шглшаємъ”** [ХЛУР, Т. I, с. 305].

Найціннішою пам’яткою XVI ст. є писане давньоукраїнською мовою Пересопницьке Євангеліє, що стало національною святинею українців. У XVI – XVII ст. у давній українській літературній мові склався і функціонував релігійний стиль, що задовольняв релігійні потреби українського суспільства. Після Люблінської унії (1569 р.) Україна увійшла до складу Литви і Польщі, у цей час розвивається книгодрукування. Центрами книжності були монастирі. Православ’я опинилося під загрозою знищення. Про “плач єдиної церкви” писав М. Смотрицький у “Треносі”. Давня покайнна лірика стає домінантною. Наприкінці XVI – на поч. XVII ст. розвивалася полемічна література (Г. Смотрицький,

М. Смотрицький, З. Копистенський, К. Острозький, Х. Філалет, І. Вишенський). У цей час писалися також духовні вірші та декламації на релігійні теми, церковний спів став багатоголосим, лінійна нотація перейшла у нотолінійну, а розвиткові церковного співу сприяли братства та братські школи [КХ, I, с. 135]. Церковні проповіді на неділі і свята розповсюджувалися зокрема в учительних євангеліях. Ю. Медведик констатує, що в XVI ст. тексти покайних стихів поміщалися в окремих розділах і групувалися за гласами.

З другої половини XVI до другої половини XVIII ст. розвивалася партесна музика. У монастирських школах, ставропігійських братствах та братських школах учили хорового співу, у Києві та Луцьку щосуботи проводилися години співу. “Хоровий спів у братських школах звучав також при виконанні учнями ранніх форм театрального мистецтва. Про це свідчать перші друковані декламації кінця XVI – XVII ст. До них належать “Просфонема” (Львів, 1591 р.), або привітання, яке виголошували учні Львівської братської школи київському митрополиту Михайлові Рогозі. Як засвідчує текст “Просфонеми”, при її виконанні використовувалися хорові співи. Так, у ній брали участь три “лики” (тобто хори співаків) та сім учнів (отроків), які виступали по черзі. Перший спів хору звучав на грецький текст, а два інші – на староукраїнський. На жаль, нотний текст цих хорових співів нам не відомий, до друкованої “Просфонеми” він не потрапив” [60, I, с. 135]. Назва *самолівка*, чи *самоілка*, позначала співи (багатоголосні, хорові) в Галичині XVI – XVIII ст. [ЕССУМ, Т. IV, с. 222]. О. Горбач стверджує, що “назва галицького дяківського монофонного простоспіву богослужбового *самолівка*, *самуїлка* виникла із якогось перекрученого *самовілка*, *самовольное пініє*” [30, с. 62].

Партесний спів – різновид церковного багатоголосного хорового співу (поч. XVII ст.), який “синтезував досягнення хорової європейської культури та національні самобутні риси православного співу” [103]. Партесний спів замінив монодичний. Монодичний спів – це одноголосний церковний спів, виконуваний одним чи двома співаками. Відбувався перехід від монодичної традиції у переосмислене партесне багатоголосся. А “перехід до багатоголосся ознаменований новим важливим фактором побутування музичної інтонаційності: семіотичні

процеси “авторизуються”, а становлення національної музичної мови надалі йтиме шляхом створення локальних семіотичних систем – музичної мови одного композитора чи композиторської школи” [57, с. 107]. Партесне багатоголосся, за словами Н. Герасимової-Персидської, стало національним варіантом європейського інваріанта хорового співу.

Духовній музиці XVI – XVII ст. притаманний мелодичний зміст, пов’язаний із народнопісенною творчістю і традиціями середньовічної культури. Піснеспів *ірмос* домінує в XVII ст., він міститься в Ірмолях того часу. Ю. Ясіновський у монографічному дослідженні “Візантійська гимнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньомодерного часу” дослідив перші друковані видання Ірмолоїв: “Рукописна практика української церковної монодії ранньомодерної доби набула нового виміру з появою друкованих видань, спершу у Львові 1700, 1709 і 1757 роках, а пізніше у Почаєві – 1766, 1775, 1793, 1794 роки. Ці видання підсумували розвиток одноголосого літургійного співу в Україні, уніфікували репертуар і структурну організацію нотолінійного Ірмоля. Наступні видання ірмолоїв – аж до прашівського 1970 року включно – в основному зберігали структуру львівських першодруків, їх репертуар і мелодичний зміст” [163, с. 346]. Л. Корній зазначає, що в Ірмолях уміщено не лише *піснеспиви ірмоси*, але й *кондаки, стихири, псалми* та ін. “Крім обиходних співів, в Ірмолої зафіксовано й багато інших піснеспівів, які вибірково виконувалися тільки на відповідні свята або в певні тижні церковного календаря відповідно до системи восьмигласся. За принципом восьмигласся розташовані піснеспиви з Октоїха: *догматики з богородичними, сідальні, степенні-антифони*, а також *подібні стихирам*” [60, с. 141].

Значну роль у розвитку духовної музики відігравала Києво-Могилянська академія. Львівські, луцькі, київські братські школи, монастирі стали центрами розповсюдження церковної літератури. Служба Божа, Вечірня були головними богослужіннями в козацьку добу, мали деякі частини, скомпоновані для багатоголосого хору. Із виникненням шкільного театру використовувалися сольний спів, дуети, ансамблі. З’являються нотовані рукописні збірники пісень. Отці Василяни видають 1790 року “Богогласник”, шкільні драми. “У драмах

використовувалися твори та тексти церковної гімнографії. Автори драм часто зверталися до *стихири* на Різдво Христове “*Слава в вишних Богу*” (у декламації П. Беринди, різдвяній драмі Дмитрія Туптала, у драмі-міраклі про Олексія, чоловіка божого та ін.). Звучали й інші церковні співи: *ірмос* на Різдво Христове “*Христос рождається, славите*” (різдвяна драма Дмитрія Туптала), *стихира* на Благовіщення Богородиці “*Благовістуй, земле*” (у різдвяній драмі без назви), а також *стихира* та *ірмос* на Успіння Богородиці (“*Обрадованная, радуйся з тобою Господь*”, “*Ангели успеніє пречистая зряще*”), літургічні співи (“*Святий Боже, святий кріпкий*”, “*Свят, свят, свят Господь Саваоф*”, “*Тебе Бога Хвалим*”, “*Алилуя*”)” [60, с. 265]. “Саме змінне багатоголосся і є найхарактернішою ознакою українського партесного співу. Воно наявне в обиходних співах Літургії, в канонах, причасних, а також у великій кількості творів, названих “концертами”” [60, с. 225].

М. Антонович, дослідник українського церковного співу, із захопленням констатує, що в XVII – XIX ст. український хоровий спів зазнає неабиякого розквіту: “Вся Україна була покрита густою мережею визначних хорових капел. Вони були не тільки при кафедральних соборах та монастирях, але і звичайних парохіяльних церквах, в школах і сиротинцях, були при дворах українських гетьманів і магнатів, при палатах українських владик. Московські царі та вельможі, польські королі та магнати запрошували, заманювали, а то й силою забирали українських співаків та музикантів. Українська хорова культура мала вирішальний вплив на Східню Європу, поширювалась у всі закутини Російської імперії, а навіть на Балканах” [5, с. 236]. Автор зазначає, що найвидатнішими церковними хорами України були капела Софіївського кафедрального собору, хор Михайлівського Золотоверхого монастиря в Києві, Успенської церкви Києво-Печерської лаври та братської церкви на Подолі, архиєрейські та семінарські хори в Чернігові, Полтаві, Катеринославі, Херсоні, Кам’янці-Подільському, хор Ставропігійського інституту у Львові, хор духовної семінарії, диригентом якої 1839 року був композитор М. Вербицький, та інші хори, організовані по українських селах.

Важливу роль в становленні релігійного стилю відігравали переклади Святого Письма П. Кулішем та І. Пулюєм. Вони вперше опублікували новоукраїнський

переклад Євангелія, а 1880 року у Львові – Святе Письмо Нового Завіту. Після смерті П. Куліша окремі книги цієї частини Біблії переклав І. Нечуй-Левицький. 1909 рік ознаменувався виходом у світ Нового Завіту українською мовою в перекладі О. Бачинського, надрукованого у Львові греко-католиками паралельно з церковнослов'янським текстом.

Живу українську літературну мову на рівень релігійної підняла Українська автокефальна православна церква, яка 1919 року відправила першу Службу Божу українською мовою. Українська мова активно проникає в релігійну сферу з кінця XIX ст. У журналі “Русская мысль”, виданому в Санкт-Петербурзі, публікуються анонімні статті за підписом “українець”, автор яких обстоював право української мови на повноцінне входження в релігійне життя, розпочате перекладами молитовників і книг Святого Письма. Саме тоді формувалася і збагачувалася сакральна лексика, усталювалися норми української літературної мови. 1921 р. І. Нечуй-Левицький переклав Новий Завіт і частину Старого Завіту. Інтенсивніше став розвиватися релігійний стиль у зв'язку з діяльністю Української автокефальної православної церкви під орудою Василя Липківського (1920 –1928 рр.).

Із того часу й аж до проголошення України соборною незалежною державою (велика перерва припадає на 1918 – 1928 рр.) релігійний стиль з відомих причин не мав можливостей для вільного розвитку на етнічних українських територіях. Це стосується як церковно-релігійних обрядових дійств загалом, так і деяких його елементів – молитов, пісень. Із зрозумілих причин не піддавався стиль й науковому обстеженню, про що свідчить відсутність його у класифікаціях, а в лексикографічних джерелах елементи функціонального різновиду фіксувалися здебільшого, як правило, з позначкою “застаріле”.

Після ліквідації в Україні комуністичним режимом греко-католицької церкви релігійна лексика української мови функціонувала тільки за кордоном, де були українські релігійні громади. Там видавалися катехізиси, молитовники, читання апостольські, тріоди, церковні напиви, проповіді і послання. У Римі побачили світ українськомовні видання “Василіянські церковні напиви” (1961 р.), “Читання Апостольські на неділі, празники й різні потреби” (1969 р.), “Постова тріодь” (1976

р.). У зазначених працях наголошено, що в цей час за кордоном не лише видаються й перекладаються українські богослужбові книги, а й вивчаються українські піснеспіви, молитви, Служби Божі. На розвиток релігійних піснеспівів вплинуло також видавництво Отців Василіян. У 60 – 80-тих роках видавалася богослужбова література; як-от: “Василіянські церковні напів” (Рим, 1961), “Господи, до тебе підношу душу мою” (Рим, 1966), “Прийдіте поклонімося” (Рим, 1991), “Читання Апостольські на неділі, празники й різні потреби” (Рим, 1969), “Молитвослов” (Рим, 1990), тексти Літургій, де містились номінації на позначення релігійних понять. У цей час плідно працював відомий український учений, мовознавець, лексикограф, історик церкви І. Огієнко.

І. Огієнко (1882 – 1972) досліджував мову церкви. Він писав: “Одна була вимова богослужбового тексту – українська” [96, с. 83]. Доречно згадати його монографію “Українська літературна мова XVI ст. та Крехівський Апостол”. Учений доводить, що релігійна лексика традиційно існувала і започаткована ще з княжих часів. Українська вимова церковних текстів, український наголос, використання української лексики, доводить учений, засвідчуються вже в перших пам’ятках України-Русі, а з XVI ст. українською мовою перекладаються Євангеліє, богослужбові книги, публікуються проповіді, на що вказує з’ява учительних Євангелій.

І. Огієнко перекладав українською мовою твори, якими послуговується церква. Перший переклад здійснив із грецької мови – “Свята Служба Божа св. отця нашого Іоанна Златоустого мовою українською” (Львів, 1922) і відправи: “Свята Великодня відправа” (Тарнів, 1922), “Свята відправа на Зелені Свята” (Тарнів, 1922), “Свята відправа Вечірня і Рання” (Жовква, 1923).

1. 3. Місце назв піснеспівів у лексичній системі української мови

У лексичній системі української літературної мови помітне місце посідає релігійна термінологіка на позначення піснеспівів. Вона неоднорідна з погляду як змісту, так і форми.

Лексичні одиниці на позначення назв піснеспівів об'єднуються в тематичні й лексико-семантичні групи й поля на основі гіпонімічних парадигматичних смислових відношень, за допомогою яких структурується словниковий склад мови. Скажімо, видові поняття (*гіпоніми*: *канон, кондак, тропар, стихира, акафіст, прокимен* тощо) окреслюють загальне родове поняття (*гіперонім*) – релігійний піснеспів. Він може замінити будь-який із гіпонімів, для прикладу: Священик співає *канон* до Пресвятої Богородиці > Священик співає *піснеспів* до Пресвятої Богородиці. Те саме поняття може бути водночас і гіпонімом, і гіперонімом: наприклад, термін *канон* є гіперонімом для номінацій, що групуються за різними ознаками 1) структурою: *двопіснець, трипіснець, чотиріпіснець, повний, неповний, великий канон*; 2) тематичним спрямуванням: (*великодній (воскресний), покаянний, троїчний, Богородичний, святих чи свята*); 3) видом богослужіння: *євхаристійний (літургійний), утренний і молебний*); 4) часом виконання (*щоденний (несвятковий), недільний (святковий), ранішній, денний, вечірній, святих чи свята* тощо). Можна проаналізувати теж решту номінацій на позначення назв піснеспівів на підставі відмінних критеріїв: *кондак, тропар, псалом, стихира, антифон, богородичний* тощо. Співвідношення в різних родо-видових групах “розгортає” семантичні структури слів, а також незафіксовані в дефініції видові значення.

У межах гіпонімів виокремлюємо співгіпоніми. Співгіпоніми – це номінації, які можуть мати різну структуру, аналогічні слова, корені або основи, словосполуки та спільність на рівні значень. Співгіпоніми на позначення назв піснеспівів у релігійній термінології за структурою – це атрибутивні словосполуки на взірць: *канон – великий канон, канон до Богородиці – молебний канон, пам'ять – вічна пам'ять, пісня – херувимська пісня; переможна пісня, ангельська пісня* тощо. Назвам на позначення піснеспівів властива така аналітична структура (“прикметник + іменник”), (“іменник + прикметник”), (“іменник + числівник”), (“субстантивований прикметник + прикметник”), (“іменник + дієслово”): *богородичний догматик, херувимська пісня, ангельська пісня, Серафимська (переможна) пісня, подячний прокимен, воскресний канон, хрестовоскресний канон, великий канон, богородичний канон, євхаристійний канон, молебний канон; світло тихе, кондак денний, тропар*

мученичний, тропар богородичний, тропар надгробний, тропар троїчний, псалом початковий, псалом степенний, псалом хвалитний, псалом зображальний, святковий ірмос, стихира воскресна, стихира храмова, стихира литійна, стихира хвалитна, стихира євангельська, богородична стихира, покійна стихира, пісна стихира, мученична стихира, ангельська стихира, аммореева стихира, анатолієва стихира; псалом п'ятдесятий; богородичний воскресний, богородичний відпустовий, блаженні непорочні, блаженні воскресні; Господи помилуй. Цікавими є складні слова на позначення назв піснеспівів, у яких можна виокремити кілька основ: *трипіснець, чотиріпіснець, трисвятий, хрестобогородичний, многоліття, шестипсалміє (ексапсальм).* У давньоукраїнській мові XII ст. уживано піснеспіви з давнім суфіксом -ник (*кенаник, задостойник*). Тяглість мови підтверджується в тому числі гіперо-гіпонімічними смисловими відношеннями, які організовують лексеми в термінологічному мікрополі.

Семантичну структуру мови формують структури чотирьох рівнів: словника в цілому, лексико-семантичної групи, окремого слова, окремо взятого значення слова. Семантична структура лексем на позначення піснеспівів може доповнюватися словотвірними семами, що вказують на розмір позначуваного предмета, на його суб'єктивну оцінку, на інтенсивність виявлення ознаки, на характер перебігу дії тощо. Носіями словотвірних сем є морфеми – префікси і суфікси, які не беруть участі у створенні граматичних парадигм або ж поєднують словотвірні значення з граматичними. Співгіпоніми містять спільні терміноелементи – слова, корені основи, словосполучки. Слово *канон* утворило ряд похідних за допомогою словотвірних сем: *канон* + суфікс -н (*ий*) = *канонний* ‘той, що стосується канону’; *канон* + суфікс -ік = *канонік* ‘звання церковного достойника, католицький соборний священик, якому за церковними правилами не дозволено одружуватися’; “*канон* + суфікс -ик = *каноник* ‘церковно-богослужбова книга, збірка канонів’. Для давньоукраїнського періоду характерні такі споріднені з основою слова *канон*: *канонарх, канонархати*: *канон* + суфікс -арх = *канонарх* ‘професія співака канонів у церкві’; *канонарх* + суфікси -а + -ти = *канонархати* ‘читати в церкві канони й проголошувати стихири’. Номен *кондак* поповнює лексикон української мови

– причасний, канархати – канонархати, Ірмологіон – Ірмології – Ірмолой; 3) **лексико-семантичному**: світильний – ексапостиларій, азматик – алилуарій, кинокник – причасний, многомилостиве – поліелей, ексапсальм – шестипсалміє, согласіє – антифон, серафимська пісня – переможна пісня, “Тебе, Бога, прославляєм” – Подячний гімн св. Амвросія Медіоланського; 4) **синтаксичному**: стихири хвалитні – стихири на хвалитні – стихири на хвалитнях, стихири стиховні – стихири на стиховні – стихири на стиховнях – стихири зі стихами, канон воскресний – канон недільний, канон молебний до Богородиці – канон молебний до Пресвятої Матері Божої, кондак празника – кондак храму. Лексичні одиниці на позначення назв піснеспівів вступають у синонімічні відношення й створюють варіантність на фонетичному (фонетично-правописному), морфологічному (словотвірному-морфологічному), лексико-семантичному й синтаксичному структурних рівнях української мови.

Явище субстантивації прикметників характерне для назв на позначення піснеспівів. О. Антонів у статті “Субстантиванти у системі богословської лексики” виділяє такі субстантивовані підгрупи лексем, що називають: 1) Бога-Отця, 2) Бога-Духа Святого, 3) Матір Божу, 4) злого духа, нечисту силу, 5) осіб за певними ознаками: а) за фізичними вадами, б) за рисами характеру чи психічним складом, г) різновидом богослужб, г) за жанрами й формами церковного співу. За субстантивації, здійснюваної за схемою “словосполучення “прикметник + іменник” > субстантивований прикметник / дієприкметник: *троїчний канон – троїчний, самогласна стихира – самогласна, покайний тропар – покайний* залежне слово прикметникове, дієприкметникове залишається формально незмінним, хоча набуває статусу іменника, якому властиві незалежні граматичні категорії роду, числа, відмінка.

Так, частиномовні перетворення не завжди закріплюються в мові, мають різну тривалість функціонування. Деякі із субстантивованих терміноназв піснеспівів зафіксовані давньоукраїнською мовою з XII – XV ст.: *богородичьнѣ, крѣсто•бѣ, троїчнѣ, блаженънѣ, свѣтильна, поканънѣи, херѣвѣмская, похвальна, моуѣеничнѣ, непорѣчна, причастъна, сѣдальна, трѣстоє, степеньнѣ*. Зареєстровані ад’єктиви

набули ознак іменника, що виявляються в особливостях граматичної семантики, незалежності значень роду, числа та відмінка. Специфічною особливістю назв піснеспівів – субстантивованих прикметників / дієприкметників є наявність повних і коротких форм, причому впродовж тривалого часу (з XI до XXI ст.) (*самогласен* – *самогласний*, *подобен* – *подібний*, *самоподобен* – *самоподібний*, *сідален* – *сідальний*, *богородичен* – *богородичний*, *хрестобогородичен* – *хрестобогородичний*, *воскреснен* – *воскресний*, *хрестовоскресен* – *хрестовоскресний*, *троїчен* – *троїчний*, *блажен* – *блаженний*, *світилен* – *світільний*, *мученичен* – *мученичний*, *причастен* – *причасний*). Звісно, короткі форми, збережені в сучасній українській мові, є застарілими. О. Антонів зауважує, що Р. Головацький у праці “Пояснення Богослужень” паралельно використовує обидві словоформи (*богородичен* – *богородичний*), наприклад: “Це дуже величавий *богородичний*...” [Головацький 2007, с. 194]; “*Богородичен* закликає нас...” [Головацький 2007, с. 290].

Згадані субстантиви мають числову парадигму (*богородичний* – *богородичні*, *хрестобогородичний* – *хрестобогородичні*, *троїчний* – *троїчні*, *світільний* – *світільні*, *покаянний* – *покаянні*, *відпустовий* – *відпустові*, *мученичний* – *мученичні*, *причасний* – *причасні*, *самогласний* – *самогласні*, *подібний* – *подібні*, *самоподібний* – *самоподібні* тощо. Деякі з них функціонують також як однинні іменники: *трисвяте*, *многомилостиве*, а деякі – як множинні: *величальні*, *блаженні*, *непорочні*, *зображальні*, *похвальні*, *степенні*.

Опрацювавши чимало богослужбових джерел, свідчимо про велику кількість субстантивованих прикметників на позначення піснеспівів. Як бачимо з прикладів, процес субстантивації назв піснеспівів у давньоукраїнський період був доволі продуктивним явищем, хоча паралельне функціонування в тодішньому мовленні окремих термінів (*сідальний* – *сідальний воскресний*) дає підстави говорити про незавершеність цього процесу.

О. Шевчук досліджувала Київський наспів у контексті церковно- монодійного співу України й Білорусії в XVII – XVIII ст. Вона розглядає такі основні українські жанрові комплекси співів Київського наспіву: *осмогласні*, які у складі вечірні й утрени (Всенощної) є *змінними* (ідуть за календарем або співаються за потреби), і

незмінні з Всенощної та Літургії (частково *осмогласні*, здебільшого так звані *неосмогласні*). “Змінні піснеспіви є уславленням святих у дні їхньої пам’яті (подобни), згадка подій Євангелія в неділю на утрени (*стихири Євангельські*), прослава свята (*стихири і тропар* Пасхи, *кондак* Різду, *стихира й канон* у Вербну неділю, *кондак* Акафісту Богородиці). Співи з молебнів мають подячний характер (*стихири Богородиці, кондак Ісусу Сладкому*) або благальний (*катавасія*); натомість поминання містять молитви за упокій померлих” [157, с. 10].

П. Маценко визначає *восьмигласний спів* як “...суто церковний, богослужбовий, восьмиголосний” [74, с. 80], здавна відомий у нашій традиції. Дослідник зазначає, що і *кондакарний спів*, і *знаменний* завжди призначався для найбільш урочистих моментів Богослужінь (“*Поліелей*”, “*Всяке дихання*”, “*Свят Господь*”, *кондаки, іпакої, деякі святкові тропарі і катавасії, а також воскресні тропарі “Воскрес із гробу” і “Днесь спасіння”*). *Знаменний спів* з його семіографією містить спів *стихир подобних, святих, празничних, Чотиридесятниці і П’ятидесятниці, ірмоси* цілого року, *антифони Восьмигласника, євангельські стихири* – тобто все те, що становить необхідну потребу для річного кола Богослужінь.

“Зміст *незмінних* піснеспівів не пов’язаний з певною пам’яттю за календарем. Всенощна передає історію людства й Старозавітної Церкви, а кінець утрени налаштовує на молитовне одухотворення, пов’язане з очікуванням близької за часом Літургії; це кульмінація храмового дійства, яка потребує від людини спеціального духовного підготування, особливого настрою, що виникає під час участі у Всенощній” [157, с. 10].

Перші фіксації терміноназв піснеспівів виявлено в “Матеріалах для словника давньоруської мови” І. Срезневського (*акафист (несідальне), антифон, алилуя, азма азматьська-азматик-алилуарій, богородичень, возглас, вічний, іпакой, ікос, ірмос, катавасія, катизма, многії літа, прокимен, псальмось, славословіє, славник, сідальна, трисвятий, тріписнець, чотиріписнець*), “Ізборнику 1076 року” (*канон, псалом, мале славослов’я, херувим*). Історичне джерело “Успенський збірник” (XI – XIII) фіксує такі назви піснеспівів: *канон Пресвятої Богородиці, псалом, велике й*

мале славослов'я, прокимен *“Величить душа моя, Господа”*, *многії літа*, *псалми*, *ангельська*, *переможна пісні*. Тексти піснеспівів знаходимо в богослужбових джерелах (Октоїх. – Краків, 1491. – 345 с.; Октоих. – Цетиние, 1494. – 537 с.). Впливовою пам'яткою XVII ст., яка містить лексеми різних лексико-семантичних груп релігійного стилю, був *“Требник”* П. Могили. У *“Києво-Печерському патерику”* натрапляємо на такі номінації піснеспівів, як *богородичен*, *божественне славослов'я*, *пісня ангельська*, *Господи*, *помилуй*, *кенаник*, *мале славослов'я*, *“Хваліте Господа з небес”*. М. Скабланович у праці *“Толковый типикон”* зосереджує увагу на функціонуванні таких номенів піснеспівів: *початковий псалом*, *світиличні молитви*, *ектенії*, *кафізма*, *Блажен муж* і *початкові*, *псалми “Господи, возвах”*, *стихири*, *догматики*, *Світе тихий*, *прокимен*, *літія*, *сідальні*, *непорочні*, *полієлей*, *канони*, *хвалитні*.

Отець Р. Головацький виділяє піснеспіви, які є в I-ій частині Вечірні: *псалом 103-ій*, *світільні молитви*, різні види *ектеній*: *велика (або мирна “катизми (“Блажен муж”, чергові)*. У II-ій частині Вечірні учасники відправи висловлюють Господеві свої почуття, здійснюючи це в потрібний спосіб: 1) за допомогою біблійних текстів (*псалми*, *прокимени*, *стихири читання*), 2) церковними супровідними *піснями-гімнами*, *догматами*, *“Світе тихий”*) і *прокименами*. 3) окремо укладеними *молитвами (ектеніями)*: *“Помилуй нас, Боже”*, *“Рцім всі”*, *“Сподоби, Господи”*, *“Ісполнім молитви”*, *алилуя*. У III-ій частині вживаються: *литійні стихири (на стиховні)*, *заключні моління (симеонова пісня, трисвяте, тропарі, псалом 33-ій*. На Повечір'ї використовують піснеспіви: *“Прийдіте поклонімося”*, *трисвяте*, *тропарі повсякденні*, *“День прешед”*, *“Вірую”*, *Літанії*, *псалми*, *“З нами Бог”*, *Алилуя із стихами*, *“Господи, помилуй”*. На Утрні виконуються такі піснеспіви: *тропарі “Бог Господь”*, *“Алилуя”*, *катизми сідальні*, *співані*, *прокимен*.

Російський дослідник К. Керн звертає увагу на такі використовувані в богослужіннях назви *піснеспівів*: *антифони (антифони Псалтиря, антифони степенні, зображальні)*, *іпакой*, *тропар (тропарі відпустові, тропарі канона і на “Господи, воззвах”*, *кондак*, *акафіст*, *стихири (на “Господи, воззвах”*, *литійні)*,

канон, катавасія, сідален, світилен, прокимен, алилуарій, причасний, поліелей, непорочні, подобен, самогласен, самоподобен [53].

Г. Дяченко серед назв піснеспівів розрізняє: *блаженні, благословенні, богородичні, непорочні, східні, воскресний, хрестобогородичний, хрестовоскресний, троїчний, заупокійні, подібні, самоподібні, самогласні, похвальні, хвалитні*. Богородичні поділяє на: 1) богородичний догматик, 2) богородичні відпустові седмічні восьми гласів, 3) богородичні відпустові недільні, 4) богородичні відпустові седмічні, 5) богородичні за гласом святого, 6) богородичний перший, 7) богородичні часів [ПЦС, с. 53]. Крім згаданих назв піснеспівів, Г. Дяченко наводить ще й інші, використовувані у богослужбовій практиці: *азматик, антифони (зображальні, антифони кафизми, антифони літургії щоденні, антифони молитви, антифони святкові, антифони степенні)* [ПЦС, с. 19], *возглас, вхідна, ексапостиларій, заспів, ікос, іпакой, ірмос, катавасія, Киріє Елейсон, кондак, поліелей, приспів, причасний, прокимен, великий прокимен, воскресний канон, псалом, степенні псалми, початковий псалом, світильний, стихира, анатолієві стихири, аммореєві стихири, сідальний, трипіснець, чотирипіснець, іпакой, алилуарій, ангельська пісня, архангельський глас, літанія і литія, тропар, відпустові тропарі, кондаки і богородичні, трисвяте* [ПЦС]. У “Словнику церковних термінів” Д. Покровського теж зафіксовано такі номени на позначення назв піснеспівів: *акафіст, алилуарій, благословенні, блаженні, величання, догматик, ексапостиларій, задостойник, вибрані псалми, іпакой, ірмологій, катавасія, хрестобогородичний, мученичний, поліелей, світильний, сідальний, славослов'я (велике й мале), стихира, трисвяте, троїчний, тропар, херувимська пісня* [СЦТ].

Лексика релігійного стилю на позначення назв піснеспівів перебуває в постійному розвитку. Цей поступ зумовлює виникнення нових слів (синонімів) або ж перехід до пасивного словника української мови. Деякі архаїчні назви релігійної термінолексики (*азматик, согласіє, канонархати*) цілковито витіснені зі словникового фонду української мови.

Під час опрацювання церковно-релігійних текстів, лексикографічних джерел спостерігаємо виникнення синонімічної дублетності назв піснеспівів, які є

результатом безперервного історичного розвитку релігійної термінології, встановлені з найдавніших періодів її існування. Дублетні пари (власномовне слово-запозичене слово): *согласіє* / *антифон*, *несідальне* / *акафіст*, *азматик* / *алилуарій*, *многомилостиве* / *поліелей*, *кенаник* / *причасний*, *ексапсальм* / *шестипсалміє*, *світильний* / *ексапостиларій*, *вічна пам'ять* / *заупокійний* позначають одне поняття й уживаються в церковно-релігійних текстах для уникнення тавтології. Г. Наконечна доводить, що “дублетність до певної міри корисна, адже кожна з генетично різнорідних одиниць має свої переваги чи недоліки, що дозволяє використовувати їх з максимальною точністю у відповідних контекстах. Крім того, дублетність корисна і з погляду стилістики тексту – для уникнення повторів” [90, с. 87].

І. Ворона вважає, що існування синонімії в українській церковно-релігійній термінології зумовлено такими факторами: “не уніфікованістю терміносистеми; паралельним уживанням лексичних запозичень із грецької та латинської мов і їхніх українських віддзеркалень (*тетрапод* – *четвероножний столець*, *Синоксар* – *Пролог*, *рецитування (молитви)* – *проказування*, *теолог* – *богослов*); наявністю кількох власно мовних термінів на позначення одного поняття (*сповідь* – *покаяння*, “*Вірую*” – “*Символ віри*”

Паралельні форми чоловічого і жіночого й чоловічого і середнього родів мають лексеми *світильний*, *богородичний*, *сідальний*, *причасний*. Терміноназва **світильний** засвідчена в XI ст. у формі жіночого роду **свѣтильна**, (-ы) зі значенням “*світилен*, піснеспів, який співається після канона на утрєні” [СС, с. 595 – 596], у XII ст. – у формі середнього роду **свѣтильно** зі семантикою “вірш, виконуваний у Чотиридесятницю на утрєні після канона: – **Свѣтильно поєтьса пражьдньикоу**” [Ср, Т. III, с. 292]. “Требник” П. Могили й “**Вечірня і утрєня та інші богослужєннє на всі неділі і свѣта цілого року**” зафіксували функціонування розглядуваної лексеми у короткій формі чоловічого роду – **свѣтіленъ**: “**И прѣчала Пѣсни Канѣвна. По совершєніи же Канѣвна, чтѣтса ѿли поєтъ. Свѣтіленъ**” [ТПМ 1646, Т. I, с. 671]; “**Свѣтіленъ**” [ВУ. 1945, с. 1035]. У сучасній церковно-богослужбовій літературі функціонує найменування **світильний**. СЦОТ Н. Пуряєвої реєструє “*Світильний* і заст. *світилен* ім. Тропар, який

виконують замість ексапостиларія в усі дні, крім неділь та деяких свят, і змістом якого є прославлення Бога як Світла й Подателя Світла; ексапостиларій” [СЦОТ, с. 116]. Лексема **богородичний** на позначення богородичного піснеспіву на честь Божої Матері у XII ст. подається давньоукраїнською як у формі чоловічого **богородичьнѣ** [Ср, Т. I, с. 135], так середнього **богородичьно** [ЛСЯ, с. 223] родів. В українській мові *богородичний* як тропар у формі чоловічого роду зафіксований з XII ст. зі значенням: “**богородичьнѣ** – тропарь на честь Богородиці. Таким тропарем закінчується кожна пісня кожного канону; перед ним тому ставится знак: Б” [Ср, Т. I, с. 135]. У “Материалах для словаря древнерусского языка” І. Срезневського назва піснеспів *сідальний* подається у формі чоловічого, жіночого й середнього родів (**сѣдалнѣ, сѣдальна, сѣдильна, сѣдильно, сѣдѣльна**): “**Сѣдильна** (переправлено въ **сѣдѣльна**) гла̑ а̑. Ёпси Гї люди своѧ и бл҃гослови достоѧние своѧ. **Сѣдильна** гла̑ д̑. по̑ скоро вари. Ни на **Свѣтъ** тихъ, ни на **Бѣ** Гѣ, ни трепаревъ поюще, **сѣдиленъ** въскресенъ. Аще по небреженію или по любви извода братъ на **сѣдилнѣ** ли на чтеніе, лиша дрѹгаго, точію сѹхо да гасъ. **Сѣдильно** – **сѣдаленъ**, то же что садильна: – **Стихоу** реченоу ѿ пѣвца, ѿ люди **сѣдилно** поктѣсѧ” [Ср, Т. III, с. 888]; “Пишѧтъ ... ѡвъ канонѣ і ермосѣ, ѡвъ же матѣвѣ и гранесѧ, **сѣделнѣ** же и стихѣрѣ. – кафізма, дѣленіе псалтѣри: – **Двѣскаа** поѹчашасѧ писаніа по единой **сѣделнѣ**” [Ср, Т. III, с. 889]. Октоїх (XV ст.) реєструє форму жіночого роду *сідильна воскресна* “**Сѣдылна** въскр̑сна • на, а̑ • стѣхологѣи гл̑сѣ, а̑” [О. 1491, с. 15], а у “Требнику” П. Могили вжито форму чоловічого роду **сѣдѧленъ**: “**Іеревъ** же воглаш̑: **Услѣши** нѣ **Бже** **Ёпсѣтелю** наш̑: **Сѣдѧленъ** **Гласъ**, ѥ̑” [ТПМ 1646, Т. III, с. 101]; “**Авѣ** же поѹтъ, **Сѣдѧленъ** **Гласъ**, ѥ̑” [ТПМ 1646, Т. III, с. 286]. Найменування **причастъно** в XI зафіксовано у формі середнього роду зі семантикою “причастен, каноник, вид тропаря, церковного співу: **причастъно** • **чашѧ** с<ѣ> п<а>сеннѣ” [СС, с. 515], а в XII ст. – у формі жіночого роду **причастънаѧ** зі значенням “причасний стих” [Ср, II, с. 1493]. За даними “Требника” П. Могили, в XVI ст. функціонувала коротка форма досліджуваної лексики у формі чоловічого роду *причастень* давньоруською мовою приміром “**Прокіменъ** **Храмъ** ѧ

Днѣви, Дпль ѿ Ёѡліе, такожде ѿ Прича́стенъ” [ТПМ 1646, II, с. 90]. У праці “Лексіконъ славенорѡсскій и именъ Тлъкованіе” П. Беринди вжито словоформи: “причастно ѿ съпричастнаго” [Бер, с. 71]. У пам’ятці “Василіянські церковні напѣви” використано обидві словоформи (*причастен* – *причастна*), наприклад: “*Причастен*: (1. зразок)” [ВЦН, с. 235]; “Замість: “Іже Херувими”, *Причастна* і “Да ісполняться)” [ВЦН, с. 245]. Опрацьовуючи чимало богослужбових джерел свідчимо про велику кількість субстантивованих прикметників на позначення назв піснеспівів, які характеризуються згаданими особливостями функціонування, а також зміною лексичного значення.

Спорадично фіксуємо антонімічні відношеннями між окремими назвами піснеспівів на зразок *славослов’я мале* – *славослов’я велике*. Назва піснеспіву *сідальний* протиставляється піснеспіву *несідальний* (синонімічна застаріла назва до слова *акафіст*) за семантичною ознакою. Для слова *сідальний* притаманне таке значення: ‘сідален, церковний піснеспів, під час якого дозволяється сидіти’ [Ср. III, с. 887], а для синонімічної пари: *несідальне* – *акафіст* – ‘славословний гімн, під час співу якого не можна сидіти’ [Ср. I, с. 12].

У системі релігійної термінологіки простежуємо міжфункційно-стильову омонімію номінацій піснеспівів (*покаянний, троїчний, блаженний, трисвятий, непорочний, світильний, канон, катавасія*). Вони цілковито збігаються за звуковим складом, тотожні дериваційно, але гетерогенні за ознакою сакральне – профанне. Слова *покаянний, троїчний, блаженний, трисвятий, непорочний, світильний* є прикметниковими міжфункційно-стильовими омонімами, які виконують функції загальновживаного й термінологічного слова. Міжфункційно-стильову омонімію у процесі певного проміжку часу можна проілюструвати такими прикладами. У давньокиївський період зафіксовано таке значення лексеми *покаянний* – ‘покаянний’ [Ср. II, с. 1102]. Проте вже з XV – XVI ст. й до наших днів слово переходить до релігійного терміну й у церковній практиці надалі вживається номінація *покаянний* і заст. *покаянен* із таким значенням: ‘піснеспів – канон, тропар, стихира, змістом якого є каяття, моління за прощення гріхів’ [СЦОТ, с. 99]. Пам’ятки києворуського періоду фіксують слово *непорочьныи* зі значенням ‘безгрішний, непорочний’

[Ср. II, с. 409 – 410]. Назва *непорочний* вживається на позначення релігійної терміноназви в церковно-богослужбових текстах та словниках. В X – XI ст. зареєстровано номен *блаженний* з семантикою ‘піснеспів про блаженства’. У XVI ст. слово переходить до загальновживаної лексики зі значенням *блаженний, щасливий, вшанований* [Бер, с. 10]. “Словник української мови” за ред. Б. Грінченка подає найменування *блаженний* у значенні ‘щасливий’: “Блаженний муж на лукаву не вступає раду” [Гр. I, с. 73]. Залежно від стилю функціонування аналізована назва впродовж довгого історичного періоду й до сьогодні є у складі загальнономовного слова та терміна. Омонімне прикметникове слово з короткою застарілою формою вживання *світилень* позначає: 1) назву піснеспіву, 2) рибальське знаряддя, а з повною – *світільний*: 1) назва піснеспіву, 2) це той який використовується для освітлення. Зазначені лексеми поліфункційні, бо засвідчені в загальнономовному вжитку та на позначення релігійних терміноназв.

Від XIV ст. назва *троїчний* позначала ‘те, що стосується до Пресвятої Трійці’ [Ср. III, с. 1002]. У всі інші періоди розвитку української мови досліджувана назва перейшла до службово-обрядової термінології. На початку XXI ст. терміноназва *троїчний* і заст. *троїчен, тройчен* вживається зі семантикою ‘піснеспів – тропар, канон, стихира, – змістом якого є прославлення Святої Тройці’ [СЦОТ, с. 133]. Уперше слово *трѣсвятѣ* подано в X ст. з первинним значенням ‘тричі святий (про Бога)’ [ЛСЯ, с. 266]. В XI ст. ця лексема переходить до релігійного терміну й перебуває у складі загальновживаного слова з семантикою: ‘1. церковний вірш з триразовим повторенням слова святий (Святий Боже, святий кріпкий, святий безсмертний)’ [Ср. III, с. 988]; 2. ‘всесвятий, сповнений святістю’ [Ср. III, с. 999]. Від початку свого функціонування лексема *трисвятий* аж до сьогоднішнього дня являється міжфункційно-стильовим омонімом, який виконує функцію загальнономовного слова та релігійного терміну. Слова-омоніми *трисвятий, троїчний* перебувають у внутрішньосистемних омонімічних зв’язках. Лексема *трисвятий* у функції загальнономовного слова й терміна позначає 1) тричі святий (про Бога) та 2) піснеспів, з триразовим повторенням слова святий. Спільний внутрішньосистемний зв’язок між омонімами – вживання одного й того ж слова святий та схожість

семантики, бо тричі святий є Бог, а в піснеспіві вшановується ім'я Бога триєдиним повторенням слова святий. Внутрішньосистемний зв'язок є між омонімічними словами: *троїчний* (загальнономовне слово) – *троїчний* (термін), коли 1) загальнономовне слово позначає стосунок до Пресвятої Тройці, 2) піснеспів на честь Пресвятої Тройці. Тут взаємозв'язок між спільною особою – Пресвятою Тройцею.

Міжфункційно-стильові омонімічні відношення наявні в іменникових словах: *канон*, *катавасія*. Лексема *канон* розширює свою семантику впродовж певного періоду функціонування мови, утворивши такі омонімічні лексичні значення, які не пов'язані асоціативно: 1) назва піснеспіву на честь святого чи свята, 2) закон, норма, 3) гармата (в діалектах української мови). Фонетичний варіант *канун* у XIV – XV ст. позначає назву піснеспіву, а в середині XX ст. – набуває дещо іншої семантики 'мед, який варили на храмове свято' [УМЕ, V, с. 592].

Семантичну структуру назви *канон* на сучасному етапі подає "Великий тлумачний словник української мови" за ред. В. Бусела: "1. Правило чи догмат із питань віри та релігійної практики або виконання релігійних обрядів; 2. Твердо встановлене правило, усталена норма; 3. Список, зібрання релігійних книг, узаконених церквою як святе письмо; 4. Пісня на честь святого або свята, 5. Музична форма, що ґрунтується на повторенні тієї самої мелодії різними голосами хору, які виступають послідовно один за одним" [ВТССУМ, с. 519].

Впродовж певного історичного періоду слово *катавасія* функціонує у складі загальнономовного слова та терміна. Ця назва в давньоукраїнський період позначає: 1) 'ірмоси канона на утрєні, які співають обидва кліроси, для чого виходять на середину церкви': – "**Катавасія кааждо страна єрмось обою канонъ**" [Ср. III, с. 139]; 2) в XVI ст. 'покров' [Бер, с. 215]; 3) на сучасному етапі профанне значення 'розгартіяш, гармидер, метушня' [СУМ, Т. IV, с. 117]. Досліджувані міжфункційно-стильові омоніми перебувають у межах однієї частини мови: *канон* (частина мови – іменник), *світільний* (частина мови – прикметник), *катавасія* (частина мови – іменник), *трисвятий* (частина мови – прикметник), *троїчний* (частина мови – прикметник), *непорочний* (частина мови – прикметник), *покаянний* (частина мови – прикметник), *блаженний* (частина мови – прикметник). Вони цілковито збігаються

за звуковим складом, тотожні дериваційно, але гетерогенні за ознакою сакральне-профанне.

Частина словосполучень на позначення назв чи різновидів піснеспівів утворені конверсивним способом (субстантиваци́я), де прикметник трансформувався в іменник залежно від синтаксичної позиції : *причасний денний* – *причасний дня*, *відпуст святковий* – *відпуст свята*, *стихира литійна* – *стихира на литії*, *стихира стиховна* – *стихира на стиховні*, *стихира хвалитня* – *стихира на хвалитні*, *заупокійна стихи́ра* – *стихи́ра за упокій*, *тропар заупокійний* – *тропар за упокій*, *догматик богородичний* – *догматик Богородиці*, *канон денний* – *канон дня*, *антифон вечірній* – *антифон вечірні*, *антифон недільний* – *антифон неділі*, *кондак богородичний* – *кондак Богородиці*, *кондак Вибраній Володарці*, *канон богородичний* – *канон Богородиці*, *канон утренній* – *канон утрени*.

Декілька назв піснеспівів утворені способом складання (словоскладання): *трисвятий*, *хрестовоскресний*, *хрестобогородичний*, *двопіснець*, *трипіснець*, *чотирипіснець*, *задостойник*, *ексапсальм* (*шестипсалміє*). У XVI ст. в українській мові від основи слова *богородичний* утворилося похідне слово ***богородичникъ*** зі значенням ‘збірник церковних служб Пресвятій Богородиці’: “Два прелоги на весь годъ, князя Слуцкого. Соборникъ, *Богородичникъ*” [СУМ 2, I, с. 147]. Тотожну семантику фіксує “Історичний словник української мови” за ред. Є. Тимченка [Т, с. 136]. В “Словаре русского языка” (XI – XVII вв.) читаємо, що *богородичникъ* – це ‘назва богослужбової книги’: “Да два Богородичника въ полдестъ, на бумазее, перваго гласа оба, на одномъ кожа красна, а на другомъ затылокъ. У книгохранителя у уставщика старца Саватия... в книгохранителнице книгъ печатных и письменных... кнѣга бѣгородичникъ писменная в польдестъ” [СРЯ XI – XVII, I, с. 267]. У “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої аналізоване слово витлумачено по-іншому: ‘*богородичник* – те саме, що догма́тик’ [СЦОТ, с. 29]. У гуцульських говірках до сьогодні функціонує словосполука *богородичин посток*, що постала на ґрунті давньої форми зі значенням ‘спасівка (назва посту у серпні)’: “Сліви пристига́йут у *посток богорóдичин*” [СГГ, с. 27].

У XII ст. від основи слова *стихира* утворилася лексема *стихирарь* за допомогою давнього суфікса *-ар* зі значенням ‘богослужбова книга – збірник стихир’: – “*Сти́рарь мѣцнѣи съ Бѣмъ починаѣ*” [Ср. III, с. 514]. На позначення цього утворення в грецькій мові побутувала лексема *στιχηράριον*. У XVII ст. натрапляємо на аналізоване найменування в “Служебнику патріарха Йосифа”: “*И пріе́мають кѣиждо сти́хъ свой*” [СПИ, с. 104]. “Українська мала енциклопедія” Є. Онацького номінує *стихирар* найдавнішою українською нотованою богослужбовою книгою, яка до XV ст. містила збірки стихир, а від XVII ст. стихирини увійшли до складу Ірмоліїв та інших нотованих богослужбових книг [УМЕ, с. 1843]. Згадана терміноназва у праці О. Горбача “З історії української церковно-музичної термінології” тлумачена як ‘книга з зібраними стихирами’ [30, с. 64]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка подані різновиди *стихираря*: “1) *нотный*, – книга, заключающая въ себѣ собраніе стихиръ, положенныхъ на ноты. Безлинейные стихирари были извѣстны въ первый періодъ русской церкви. Нотнолинейные стали издаваться съ такимъ названіемъ только въ самое послѣднее время; 2) *не нотный*, – въ первый разъ напечатанъ въ 1886 г. съ разрѣшенія Св. Синода вслѣдствіе заявленій о неудобствѣ, въ особенности для большихъ церковныхъ хоровъ, пѣть во время всенощныхъ службъ стихиръ по одной богослужебной книгѣ” [ПЦС, с. 663]. До реєстру “Великого тлумачного словника сучасної української мови” за ред. В. Бусела входить лексема *стихирар* на позначення ‘зібрання стихир в одній книзі на всі свята року’ [ВТССУМ, с. 1393]. СЦОТ Н. Пуряєвої маркує номінацію *стихирар нотний* зі значенням ‘нотна церковно-богослужбова книга, збірка стихир’ [СЦОТ, с. 126].

Основа слова *канон* стала базовою для низки похідних: *канонний(-е)*, *канонік*, *каноник*, *канонарх*, *канонархати*.

З XII ст. відомий прикметник *канонний* (морфологічний спосіб словотворення, словотворчий засіб – суфікс *-н-*): – *Канонныхъ повелѣний въображени*” [Ср. I, с. 1191]. Ця лексема засвідчена Словником буковинських говірок за ред. Н. Гуйванюк зі значеннями: “1. *канонний*. заст. Та я би такого

парубка до себе на *канонний* вистріл ни піпустила; 2. *каноновий* – *гарматний*. Як учула я *каноновий* гуркіт, то думалам, шо то земля розколюєси” [СБГ, с. 187].

За допомогою суфікса *-ік* від основи слова *канон* утворився похідний іменник *канонік*. “Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.” лексему *канонік* витлумачує як ‘вищий чин у католицькому світлому духовенстві’: “А псань у Вилии... Матыся, *кановникъ* Виленьск(ій); А нное давал на рускии церкви и бискупу киевському и *каноникомъ* и иным давалъ” [ССУМ. I, с.470]. “Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.” уживає номінацію *каноникъ* у значенні ‘католицький соборний священник’ [СУМ 2, XIV, с. 36]. Розглядуване слово наведено в “Старослов’янсько-українському словнику” Л. Белея й О. Белея з дещо модифікованим значенням ‘*канонік*, крилошанин – звання церковного достойника’ [СУС, с. 88]. Цю семантику найменування *канонік* зберегло в українській мові XX ст.: “Батько наняв для них [синів] у одного латинського *каноніка* дві комнатки [кімнатки], осібну для кожного; З того часу Безбородько частіше заходив до Річинських, а в містечку почали плескати, що доктор Безбородько буває в домі отця *каноніка*” [СУМ, IV, с. 90]. Те саме значення фіксує “Великий тлумачний словник української мови” за ред. В. Бусела [ВТССУМ, с. 519]. Уже І. Огієнко розглядає згадану назву *канонік* як: 1. спочатку як титул, який надавався священникові настоятелем великого собору; 2. згодом як титул каноника, який надавався кожному заслуженому священникові, який був нижчий за титул прелата (пралата) [ЕССУМ, Т. II, с. 184]. “Словник бойківських говірок” М. Онишкевича слово *канонік* трактує як одиницю, використовувану на позначення ‘священника, якому за церковними правилами не дозволено одружуватися’ [СБГО, с. 338].

У “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої терміна назва *каноник* означає ‘церковно-богослужбову книгу, збірку канонів’ [СЦОТ, с. 64].

Для давньоукраїнського періоду характерні такі споріднені з основою слова *канон*: *канонарх*, *канонархати*. Лексема *канонарх* запозичена з грецької мови “*καλονάρχης*, *canonarcha*” в давньоукраїнську (*конархъ*, *конархистъ*) і функціонує з XI ст., позначаючи ‘того, хто читає в церкві канони й проголошує стихири’: “И попомъ, и дьякономъ, и *конархистомъ*, и черньцемъ..., не надобѣ имъ

никоторая дань, ни ямъ, ни подвода. Рече монарху: кто повелѣ тебѣ книгѹ сію” [Ср. I, с. 1268]. У “Лексиці старослов’янської мови” Р. Цейтліна натрапляємо на синонім слова *канонарх* – *анагностъство* у значенні ‘профессия чтеца в церкви’: “(ἡ τῶν ἀναγνώστων τάξις): **шестъ на десѣте лѣтъ сътворихъ въ анагностъствѣ почитаа книги божии... и три лѣта сътворихъ въ презвѣрьствѣ оуча божииа силѣ**” [ЛСЯ, с. 144 – 145]. В “Етимологічному словнику української мови” у 7 т. уживано номен *канонарх* із семантикою ‘той, хто читає канон у церкві’, *конарх* “те саме” [ЕСУМ. II, с. 362]. В “Етимологічно-семантичному словнику української мови” І. Огієнка знаходимо модифіковане значення слова *канонарх* – монах-уставник, який кермує співанням Канонів (Церковних гімнів) [ЕССУМ, с. 182]. КЦБС лексему *канонархъ* тлумачить так: ‘завідувач церковним статутом, який розголошує і розпоряджає, що потрібно читати і співати на кліросі’ [КЦБС, с. 74]. У “Словнику церковних термінів” Д. Покровського зафіксовано дещо інше значення аналізованої терміноназви – ‘церковнослужитель, який проголошує перед співом глас і рядки з молитвослов’я, які слідом за виголошенням співає хор’ [СЦТ, с. 66]. “Словник української мови” Д. Яворницького реєструє лексему жіночого роду *канонарка* з актуалізацією семи ‘монахиня, запѣвающая каноны, подающая голосъ къ пѣнію каноновъ’ [Я. Д, с. 334]. “Словник церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої наводить досліджуваний термін поряд з синонімічними спорідненими найменуваннями: ‘*канонарх* і *канархист*, заст. *канарх* – те саме, що співець’ [СЦОТ, с. 64].

У старослов’янській мові виконання піснеспіву *канон* позначала назва *канонархатъ* “співати канони, яким вторить хор”, [конархатъ], бр. [конархаць]. Це слово через церковнослов’янську мову запозичено з середньогрецької; стр. *κανονάρχω* “читаю канони”, *κανονάρχης* “той, хто читає канон” утворені з основ іменника *κανήν* “зразок, правило; лінійка; прут” і дієслова *ἄρχω* “починаю, йду попереду, управляю” [ЕСУМ, Т. II, с. 362]. У давньоукраїнській мові лексема *канонархати* функціонувала у значенні: ‘читати в церкві канони й проголошувати стихирі’: “**Ти потомъ да конархаетъ въ сборнѣи церкви и чтетъ, дондеже възомѣетъ все. Можетъ... конархати и чести всякыя книги**” [Ср. I, с. 1268].

“Етимологічний словник російської мови” М. Фасмера задокументував номен *конáрхатъ* з аналогічною семантикою ‘читати канони в церкві, давньоруське, церковнослов’янське *канархати*’ [Ф. II, 308]. Термін *канонархати* поданий у “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої, й означає ‘співати на клиросі’ [СЦОТ, с. 64]. Дієслово *канонархати* втратило церковно-обрядове значення й у лексиці української мови пізніших епох не використовується. Його місце посіло дієслово *канонізувати* з семами: 1) робити каноном; 2) зараховувати до числа святих [СУМ, с. 88]. Як бачимо, його семантика дещо вужча.

Від основи назви піснеспіву *алилуя* (його фонетичний варіант – *алілуя*) утворені в ХХ ст. такі спільнокореневі слова: *алілуйщик*, ‘людина, що на шкоду справі надміру вихваляє кого-, чого-небудь’; *алілуйщина* – ‘надмірне вихваляння кого-, чого-небудь’; *співати алілуя* ‘надмірно вихваляти кого-небудь’ [СУМ, Т. I, с. 35]. *Алилуйко (ка)* в “Словарі української мови” за ред. Б. Грінченка зареєстровано зі значенням ‘насмішливе прозивання духовного лица’ й дієслово, що означає дію, яка виконується в церкві ‘*алилуйкати (каю, єш)* – співати “аллилуя”’ [Гр. I, с. 6 – 7].

Спільнокореневі слова *коляда колядковий, колядник, колядниця, колядування, колядувати* зафіксовано у сучасних богословських контекстах. Найдавнішим похідним утворенням є прикметник ‘*колядний, [колядчаний]*’ [ЕСУМ, Т. II, с. 526], сучасний пестливий варіант – ‘*колядковий (а-, е-)*’: Який є колядкою. Почалися веселі колядкові співи” [СУМ, Т. IV, с. 236]. У лексикографічних джерелах фіксується дієприкметник ‘*заколядований, -а, -е*’ (утворений, очевидно, від дієслівної основи за допомогою суфікса -ан-: Отриманий за колядування” [Сабодаш, с. 100]. У закарпатських говірках зареєстровані споріднені ‘*колядник, колядниця*’ (словотвірна основа цих похідних утворень, очевидно, прикметникова *колядн-*) [Сабодаш, с. 149], а в лемківських – *колядники, -ків* ‘учасники різдвяних вертепів’ [МСГГ, с. 82]. Уперше лексема *коладъникъ* засвідчена у XII ст. зі значенням ‘зречена книга’ – *коладник, громник* [Ср. I, с. 1263]. “Етимологічний словник української мови” реєструє синонімні назви – “*кантічка* ‘книжка колядок’, *кантика* ‘збірник релігійних пісень’ (поч. XVII ст.) і вважає їх – запозичення з польської мови: “п. *kantyczka* ‘релігійна пісня, колядка, збірка релігійних пісень,

колядок' походить від лат. *canticum* 'пісня, спів', пов'язаного з *cano*, *-ere* 'співати'" [ЕСУМ, Т. II, с. 366].

Академічний тлумачний словник української мови фіксує іменники осіб чоловічого й жіночого роду, тих, хто колядує: *колядник* і *колядниця* [СУМ, Т. IV, с. 238]. У "Словнику української мови" Д. Яворницького подано архаїчну форму слова – '*колядчаник*' [Я. Д, с. 370]. У сучасній українській мові функціонує також похідне утворення: *колядування* – дія за значенням – *колядувати* (словотвірна основа – дієслівна) [СУМ, Т. IV, с. 238 – 239]. У писемній та книжній українській мові на виконання (співу *коляди*) й здійснення дії (співу) вказувало дієслово недоконаного виду *колядувати*. Лексема *колядувати* фіксується давньоукраїнською мовою з XII ст.: **коладовати, коладѹ** зі значенням 'ходити з піснями по домах для прославлення свята Різдва Христового': – "**Аще коладѹетъ мирскы**" [Ср. I, с. 1264]. Первісне значення дієслова 'колядничити, ходити, співаючи різдв'яні пісні, колядувати' засвідчене в "Етимологічному словнику української мови" в 7 т." [ЕСУМ, Т. II, с. 526]. В "Українському стилістичному словнику" І. Огієнка акцентовано на вживанні лексеми *колядувати*, а не *колядовати* [УСС, с. 190]. Аналізоване утворення має широкий діапазон використання у діалектній мові останніх століть. У деяких говірках української мови переважало *колядовати*. Цю думку підтверджує "Словник бойківського говору" Ю. Кміта '*колядовати (христосати)*'. "Охр. Співати поганські пісні (світські) на Різдво Христове" [СБГ, с. 115]. У закарпатській говірці трапляється варіант *заколядовати* у таких значеннях '1. Те саме, що *поколядовати*; 2. Отримати винагороду (грошей, продуктів) за колядування' [Сабодаш, с. 100]. У гуцульських говірках засвідчено лексему *колидувати* з прямим значенням 'виконувати колядки', переносним – 'ходити в гості' [МСГГ, с. 82], а також – *віко́лидувати* зі значенням 'заробити на колядках' [МСГГ, с. 25]. Сучасні лексикографи слово *колядувати* подають із семантикою 'співати колядки, брати участь в обряді, пов'язаному з виконанням цих пісень' [СУМ, Т. IV, с. 238]. У сучасній українській мові витлумачено назву *поколядувати* так: 'колядувати якийсь час' [ВТССУМ, с. 1027].

В українському мовному просторі зафіксовані також семантичні кореляти з основою *-щедр-*: *щедрувати*, *відщедрувати*, *щедрівка*, *щедрівчаний*, *щедрівник*, *щедрівниця*. У “Словнику української мови” за ред. Б. Грінченка подані всі зазначені утворення: *щедрувати* ‘співати щедрівки’, *відщедрувати* ‘закінчити щедрувати’, *щедрівка* ‘святкова пісня, присвячена до 31 грудня і 1 січня’, ‘*щедрівник*, ка, м. який співає щедрівку’; ‘*щедрівниця*, ці, ж. яка співає щедрівку; *щедрівчаний*, а, е. який відноситься до щедрівок’ [Гр. IV, с. 523].

В українській мові на виконання (співу щедрівки) й здійснення дії (співу) вказує дієслово *щедрувати*. Лексема **щедровати**, **щедрю** подана з XII ст. в давньоукраїнських пам’ятках зі значенням ‘милосердувати’ – **“Пакты же превждеть Бъ щедровати вам. Правьдъныи милоуетъ и штедроуетъ благочъстьнѣ. Возлюбихъ, рече Господь, и щедрюя и даяи со мною на куп починаете”** [Ср. III, с. 1608]. У пам’ятках української мови XIII – поч. XIX ст. не виявлена. “Етимологічний словник української мови” в 7-ми томах реєструє морфологічні варіанти цього слова: “[Чедровати] ‘щедрувати’ [щандровати], щедрити ‘щедро давати’ щедрувати, [щендрувати]” [ЕСУМ, Т. VI, с. 502]. Інше лексикографічне джерело пояснює семантику цього слова так: *‘Щедрують’* – цебто бажають ‘щедрості’ кому під Новий Рік в деяких місцевостях – від Водохреща [ЕССУМ, Т. IV, с. 524 – 525]. “Малорусько-німецький словник” Є. Желехівського також фіксує дієслово *щедрувати* [Ж, Т. II, с. 1104]. У “Словнику закарпатської говірки с. Сокирниця Хустського району” подано дієслово *‘повінчовати*. 1. Повіншувати на старий Новий рік (14 січня). Побажати добра. (завінчовати, вінчовати)’ [Сабодаш, с. 238]. “Словник бойківських говірок” М. Онишкевича фіксує дієслово *вінчовати* зі семантикою: “вінчовати кого чим, кого з ким, чим, кому з чим”. ‘1) вітати кого з чим’. – О, вінчуйем вас, господарю... . – Вінчуйу вас з цим паном новорожденним. – Вінчуйу вас з тим новим роком; ‘2) кому чим, бажати кому-небудь чогось’. – Вінчуйе щчіст’ом, здоро\вйом, а даруйте безголовйом” [СБГО, с. 130]. У сучасній українській мові лексема *щедрувати* функціонує зі значенням ‘співати *щедрівки*, брати участь в обряді, пов’язаному з виконанням цих пісень’ [СУМ, Т. XI, с. 580].

Основа слова *псалом* стала базою для похідних утворень: *псаломний*, *псаломник*. Лексема *псаломний* засвідчена давньоруською мовою з XI ст. “Давидѣ нѣ въ кѣихѣ надѣписаннѣхѣ псаломъстѣхѣ помѣнѣ собою обавляѣ” [Ср. II, с. 1721]. У сучасному витлумаченні це ‘прикметник до псалом’ [ВТССУМ, с. 1183].

Інше лексичне утворення *псаломник* (‘псалѣмъникѣ, -омѣ ч.) – особа, яка виконує псалми; дяк’ [СУС, с. 206] – відоме з давньоукраїнського періоду. Історію постанови цього церковного чину (а отже – й назви) О. Горбач описує так: “Згодом у Царгороді постали школи для співаків церковного співу, а при соборовій церкві були звання для церковних ‘дяків’ (протопсалт ‘перший півчий’)” [30, с. 66]. У сучасній українській мові слово *псаломщик* вживається зі значенням: “Служитель православної церкви, що допомагає священникові під час богослужіння; дяк, причетник” [СУМ, VIII, с. 373]. “Русько-мадярський словник” Л. Чопея подає низку похідних: “псаломисецѣ, псалом, псалтир” [РМС, с. 325]. У “Малорусько-німецькому словнику” Є. Желехівського виявлені такі похідні утворення від номена *псалом* – *псалѣма*, *псалѣмопівецѣ*, *псаломник*, *псаломщик*, *псалонка*, *псалтир* [Ж, с. 786].

Від основи слова *кондак* утворено лексему – *кондакар* з XII ст. на позначення “збірника кондаків (Окт. *А* прп̑ Романа творца кондакарю. Октябрь въ. *а*. днь... ст̑го Романа п̑вца кондакареви” [Ср. I, с. 1268], пор. зі старослов’янським *конѣдакарѣ*, -ѣмѣ. [СУС, с. 92]. Не натрапляємо на фіксацію цього похідного утворення в текстах, створених упродовж XIII – XIX ст. В “Етимологічному словнику російської мови” М. Фасмера засвідчено аналогічне значення – ‘збірник кондаків’ [Ф. II, с. 310]. Те саме значення наводить О. Горбач [28, с. 63]. “Православна богословська енциклопедія” за ред. А. Лопухіна визначає згадане поняття: ‘співоча книга, написана особливими кондакарними знаками, що вживалася в руській церкві до XIV ст. і містила зібрання *кондаків* зі служб цілого року’ [ПБЭ, Т. XII, с. 742]. *Кондакарі*, за Великим тлумачним словником сучасної

української мови за ред. В. Бусела, – це ‘давньоруська співацька книга’ [ВТССУМ, с. 562].

Як бачимо, наявність похідних свідчить про розбудову лексичного складу мови, своєрідне «вростання» релігійної лексики в українську мовну картину світу.

1. 4. Методика дослідження назв піснеспівів в українській мові

Дослідження синхронно-діахронних зв'язків мови – важливе завдання лінгвістики, яке потребує власних, поетапних методів дослідження. Розв'язання поставлених завдань в дисертації здійснювалося через застосування комплексу методів, зумовлених специфікою та метою дисертаційного дослідження. Методологічною основою послужив системний підхід, застосування якого дало змогу вивчити предмет дослідження в контексті завдань його лексикографічного, синхронно-діахронного опису. Наше дослідження спиралося Як на загальнонаукові методи (індукція, дедукція), так і на спеціальні лінгвістичні.

Найменування піснеспівів в українській мові є перспективним матеріалом семантичного дослідження. Процес дослідження назв піснеспівів в українській мові ми проводили у певній послідовності. На початковому етапі застосували гіпотетично-дедуктивний метод, який передбачав: 1) збирання фактичного матеріалу (його джерелом слугували тексти художнього стилю, зокрема літописних жанрів, релігійні тексти, лексикографічні та довідникові джерела); 2) узагальнення зібраного матеріалу. Цей шлях подібний до методу узагальнення, в процесі якого переходимо від окремого до загального. Таким чином створюємо гіпотезу у вигляді припущення, “яке висувається для пояснення певних явищ дійсності” [139, с. 204]. Завдяки узагальненню ми аналізуємо окремі мовні знаки, переходячи від окремої думки до більш загальної. Процес узагальнення аналогічний з процесом аналізу та процесом порівняння; 3) етап дедукції (з лат. *deduction* – виведення, доведення, “форма умовиводу окремого положення з загальних” [139, с. 233], результатом якого є підтвердження вихідних думок, визнаних істинними; 4) вивірення нових знань шляхом зіставлення їх з додатково отриманими фактами. У межах загальнонаукових методів використано індукцію для узагальнення емпіричних

даних (назв піснеспівів, зареєстрованих у різних словниках та релігійних текстових джерелах), дедукцію – для побудови схем семантичної характеристики назв піснеспівів у словниках.

На другому етапі наукового пошуку за допомогою **аналітико-описового, системно-структурного методів (прийомів інвентаризації, систематизації мовних одиниць, класифікації)** залучено тексти для вибірки матеріалу, виділено одиниці аналізу (назви піснеспівів), здійснено їхню структурно-граматичну класифікацію й інтерпретацію виділених одиниць. За допомогою прийому класифікації розглянуто класифікації назв піснеспівів у працях українських та зарубіжних учених, запропоновано власну систематизацію назв піснеспівів та обґрунтовано її. У сучасних дослідженнях існують різні підходи до класифікації назв піснеспівів. Усі вони засновані на спільності лексичного значення, яке лежить в основі будь-якої структуризації.

Польський дослідник Б. Бартковський поділяє духовні пісні на: *позацерковні, церковні нелітургічні та церковні літургічні*. *Позацерковні* нічого спільного з літургією не мають (“не виконують функції літургічних співів і не мають церковного характеру” [166, с. 24]. *Церковні нелітургічні* твори виконуються під час храмових молебнів, позахрамових обрядів. *Церковні літургічні пісні* Б. Бартковський визначає як такі, що “пов’язані з фактом їх виконання у межах літургічних відправ, не завжди, однак, згідно з церковними приписами. Про літургічність пісні свідчить її зв’язок із літургією” [166, с. 12 – 25]. Він виділяє такі ознаки церковної пісні (літургічної та нелітургічної): ... “1. Релігійний текст національними мовами. 2. Використання у богослужінні та молебнях (що не рівнозначно літургії), які відправляються у храмі або поза храмом. 3. Спільне виконання громадою, яка, відповідно, передбачає відповідно просту мелодію. 4. Міститься в церковних співаниках та збірках пісень, раніше називаних “набожними”, а також має приховану або чітко виражену апробацію церковної влади і думку виконавців щодо визначення пісні як церковної” [166, с. 20]. *Церковні нелітургічні* пісні виконуються під час різних процесій, церковних відправ і свят, перед казанням і після. О. Зосім припускає, що співи духовних пісень

розповсюдилися на позалітургічних відправах. Вона визначає три види співу: *літургічний, паралітургічний і позалітургічний (позабогослужбовий)*. *Літургічний спів* “починається від середньовіччя і закінчується сьогоднішнім днем, *паралітургічний* – спів, який виконувався в латинській церковній практиці під час паралітургічних обрядів: Хресної дороги, виставлення Святих Дарів, а також на різних процесіях та молебнях. *Позалітургічні (позабогослужбові)* – пісні, що носили релігійний характер, але не призначалися для співу у храмі” [49, с. 30]. Ця класифікація корелює з класифікацією Б. Бартковського.

К. Суботін класифікував піснеспіви на основі їхньої лексико-тематичної спрямованості: 1) назви піснеспівів, які вказують на їхній зміст – *величальні, багатолітні, воскресні і хрестовоскресні, богородичні і хрестобогородичні, догматики, троїчні, мученичні, покаянні і зворушливі, покійні, світильні й експостиларні*. 2) назви піснеспівів, які вказують на їхній обсяг (*кондак, ікос*). Це співи, що виражають сутність свята або ж “похвалу” святому. Обидва співи подібні не лише за змістом, але – за викладом: писані одним розміром, співаються на той самий глас, нерідко завершуються тими словами. Отож ікос розміщений завжди після кондака і ніколи не виконується без нього; 3) назви піснеспівів, які вказують на їхній поетичний розмір, склад, вид (*стихира, канон, тропар, антифони*). За змістовими характеристиками канони поділяються на: *недільні, хрестовоскресні, Богородичні, троїчні, святі*. Серед антифонів виокремлюють: а) *антифони кафизм*, або “*слави*” (“Молитвами, Богородице, Спасе, спаси нас”); б) *антифони образотворчі*, що складаються з псалмів: 102-й (“Благослови, душе моя, Господа ім’я святе Його...”) і 145-й (“Хвали, душе моя, Господа, буду хвалити Господа в животі моєму”); 4) назви, які вказують на ставлення тих, хто співає і слухає: а) *акафіст*; б) *сідальні*; в) *інакой*; 5) назви піснеспівів, які вказують на час співу під час богослужіння – а) *прокимени*; б) *аллилуарії*; в) *причасні*; г) *відпустові*; 6) назви піснеспівів залежно від місця Святого написання, з яким не з’єднані ці співи: 1) *благословенні*; 2) *непорочні*; 4) *хвалитні*; 5) *блаженні*; 6) *поліелей* [Суб, с. 13 – 19]. Л. Лужницький (1869 – 1951) – священник УГКЦ, почесний крилошанин Львівської архієпархії; катехит, професор Богословської Академії у Львові – церковні пісні

розрізняє за їхнім змістом (*тропар, кондак, богородичен, догмат, тройчен, експостиларій, інакой, світильний*), зовнішньою формою (*ікос, прокімен, канон*) і наспівом (мелодією) (*антифон, стихира, ірмос, сідален*) [ЛГКЦ, с. 46 – 47].

Церковні піснеспіви залежно від виду богослужіння поділяються за характером піднесеності (критерієм урочистості) на: 1) сумні (*медитативні*) та 2) радісні. Сумні характеризуються смутком, хвилюваннями, мінорною емоційною налаштованістю. До цього різновиду належать *похоронні співи*, які спонукають до розмірковування над сенсом життя і смерті. Радісні піснеспіви надихають людину на піднесений настрій, вони урочисті, дзвінкі за звучанням, експресивні.

Церковні піснеспіви розрізняємо також за кількістю осіб під час виконання співу: *одноголосні (одноосібні)* й *багатоголосні (багатоосібні)*. Перші виконуються священиками, дияконами, дяками, священними особами вищих санів у вигляді молитов і проповідей. Другі – церковним хором, усіма вірними, певними парафіями, це насамперед антифони, псалми, священні тексти, гімни, стихирі і т. ін.

За критерієм протяжності в часі виокремлюємо піснеспіви *скорочені й обширні (розтягнені в часі)*. До скорочених належать: *ірмос, трисвяте, возглас, трипіснець, чотиріпіснець, причасний, поліелей, многоліття, катавасія, алилуарій, мале славослов'я, велике славослов'я, інакой, догматик, світильний, кондак, троїчні, покаянні, величальні, непорочні, мученичні, хрестовоскресні, похвальні*, а до обширних – *акафіст, псалом, шестипсалміє, кафизма, херувимська, стихира, антифон, гімн, коляда, щедрівка, канон, сідальний, хрестобогородичний, прокимени, богородичні, блаженні, воскресні*.

За ступенем змінюваності / незмінюваності піснеспіви поділяємо на *стабільні й нестабільні*. До стабільних належать: *догматики з богородичними, ірмоси воскресні, сідальні та степенні антифони, алилуя, катизма, трисвяте, причасний, псалом, інакой тощо*, а до нестабільних – *подобні, катавасія, стихирі Євангельські, тропарі, кондаки, канони на великі свята, гімн, догматики, алилуарій, поліелей, прокімен, ірмос, щедрівка, шестипсалміє, коляда, відпустовий,*

хрестобогородичний, світильний, покаянні, богородичні, мученичні, блаженні, троїчні, похвальні, хрестовоскресні, воскресні, непорочні, величальні, переможна й ангельські пісні.

На підставі семантизації конститuentів у класифікаційних побудовах учені виділяють архісеми “жанрові комплекси” (О. Шевчук), “лексико-тематична спрямованість” (К. Суботін), “вид духовної пісні” (Б. Бартковський), іноді категоризація піснеспівів базується на кількох архісемах (форма, зміст, мелодія).

Лексика релігійного стилю від самого початку її функціонування в українській мові є системним утворенням. У складі лексики на позначення назв піснеспівів релігійного стилю на основі класифікації К. Суботіна, дещо модифікувавши її, ми виокремили такі семантичні мікрогрупи: “назви піснеспівів, які вказують на їхній зміст” (*величальні, воскресні, богородичні, хрестобогородичний, троїчний, покаянні, світильний, акафіст, інакой, сідальний, Єдинородний Сину, мученичні, догматики*); “назви піснеспівів, які вказують на поетичний розмір, структуру” (*ірмос, канон, стихира, ікос, тропар, антифон, катавасія, трисвятий, степенні, славослов'я мале, славослов'я велике, кондак*); “назви піснеспівів, які вказують на час співу під час богослужіння” (*прокимен, алилуя, алилуарій, коляда, щедрівка, причасний, відпустовий, Достойно є, задостойник, Многії літа, Світе тихий, Нині відпускаєш, гімн, Сподоби, Господи, ангельська, переможна, херувимська пісні*); “назви піснеспівів, які виконуються в поєднанні з біблійним текстом” (*непорочні, похвальні, блаженні, катизма, експансальм (шестипсалміє), Господи, помилуй, псалом, поліелей та ін.*). Проте, цей семантичний поділ назв піснеспівів не має чітких критеріїв: по-перше, одні і ті ж назви можна зарахувати в цю чи іншу групу, наприклад, ми вписали словосполучку *Господи, помилуй* до мікрогрупи “назви піснеспівів, які виконуються в поєднанні з біблійним текстом”, а її можна включити й до мікрогруп, що вказують на час співу та зміст; по-друге, субстантивовані прикметники / дієприкметники: *покаянний, мученичний, трисвятий, відпустовий, світильний* також можуть вказувати на зміст і час співу. Слова *світильний, катавасія* ще можуть містити вказівку на спосіб виконання. По-третє, такі власні початкові назви словосполук як: *Достойно є,*

Многії літа, Світе тихий, Нині відпускаєш, Сподоби, Господи, Єдинородний Сину можна класифікувати так: “назви піснеспівів за першим рядком”. Зазначена класифікаційна побудова для назв піснеспівів релігійної термінології за К. Суботіним не може слугувати орієнтиром.

Диференційні опозиційні ознаки назв піснеспівів: сумні/радісні, одноголосні/багатоголосні, скорочені/обширні модифікують значення досліджуваних лексем, а тому не можуть бути класифікаторами. Час виконання піснеспівів також не може бути класифікатором, оскільки всі піснеспіви співаються за призначенням у певний час. Змінні піснеспіви виконуються за календарем кожного року, а незмінні – є в складі певного відрізка доби. Тому лексичний критерій, до якого зарахована парадигма лексем із домінантою “час” недоречний. Якщо взяти до уваги семантичний критерій, назви піснеспівів якого об’єднані інтегральною семою “синонімні назви (дублетна синонімія)”, то він сформує принцип неповноти, відділить лише декілька назв. Охоплює більшу частину назв піснеспівів семантико-тематичний принцип, що вказує на зміст, присвячений Богородиці, Христові, святам, мученикам, трійці. Сюди можуть бути зараховані такі назви на позначення піснеспівів: *величальні, воскресні, богородичні, хрестобогородичні, трійчний, покаянні, трисвятий, непорочні, похвальні, блаженні, мученичні, догматики*. Цей семантичний критерій розмитий і не дозволяє сформувати цілісну систему релігійної лексики на позначення назв піснеспівів. Семантичний та семантико-тематичний принципи не охоплює всі назви піснеспівів однослівів і композитів, й поза увагою залишаються словосполучення на позначення піснеспівів. Мікрогрупа “назви піснеспівів, які вказують на поетичний розмір, структуру” невмотивована. Поетичний розмір, структура піснеспівів визначається на окремих зразках піснеспівів, але ці ознаки не є диференційними, тому не можуть братися за основу семантичної класифікації.

Слова на позначення піснеспівів в українській мові неоднакові за граматичною структурою, структурно неоднорідні. Якщо розглядати їх за будовою, то є однослівні та двослівні назви й словосполучення. Доречно буде розглядати їхню історію функціонування: від простого слова (іменника, прикметника) до складного

(слова-компози́та) та словосполуки. Через відсутність єдиного семантичного критерія для цього класу слів, через неструктурність та неоднорідність назв на позначення піснеспівів ми беремо за основу структурно-граматичну класифікацію. У релігійній термінології на позначення піснеспівів ми виділяємо такі структурні типи назв: 1) назви-однослови: а) похідні афіксальні слова, у яких виділяємо основи та словотворчі афікси (*величальні, воскресний, богородичні, догматики, троїчний, мученичний, покаянні, світильні, акафіст, інакой, сідальний, стихира, канон, тропар, антифон, кондак, ікос, ірмос, катавасія, степенні, прокимен, алилуя, алилуарій, причасний, відпустовий, коляда, щедрівка, гімн, непорочні, похвальний, блаженні, поліелей, псалом, катизма*), б) похідні складні слова, в яких можна виділити кілька основ (*хрестовоскресний, хрестобогородичний, трисвятий, задостойник, шестипсалміє (ексапсальм), двопіснець, трипіснець, чотиріпіснець*; 2) складені словосполуки: а) вільні словосполуки (*вічна пам'ять, херувимська пісня, переможна пісня, ангельська пісня, славослов'я мале, славослов'я велике, великий канон, євхаристійний канон, закон молебний, канон утрений, хрестовоскресний канон, відпустительний тропар, тропар пророцтва, тропар надгробний, троїчний тропар, початковий псалом, псалом п'ятдесятий, хвалитний псалом, степенний псалом, псалом зображальний, стихира воскресна, стихира храмова, стихира свята, стихира стиховна, литійна стихира, стихира хвалитня, євангельська стихира, богородична стихира, заупокійна стихира, покаянна стихира, мученична стихира, стихира (пісна, анатолієва, ангельська, самогласна, самоподібна, подібна), антифон (воскресний, повсякденний, недільний, святковий, степенний)* б) зв'язані словосполуки (*Єдинородний Сину, Достойно є, Многії літа, Господи, помилуй, Нині відпускаєш, Сподоби, Господи, кондак Вибраній Володарці, стихира на Господи воззвах*). Елементами структурного типу вважаються: основа слова, словотворча морфема (афікс), слово у межах складених термінів, символ у складі особливого типу графем-символів [19, с. 121]. Завдяки системно-структурному методу описано структуру релігійної лексики, систематизовано назви піснеспівів та відношення між ними, розглянуто функціонування цих назв.

Третій етап – синхронно-діахронне та лінгвістичне спостереження над назвами піснеспівів. Вивчення мовних елементів упродовж певного історичного розвитку мови аж до сучасності передбачає використання синхронно-діахронного аспекту дослідження. У межах лінгвістичних методів використано зокрема типологічний метод, який уможливив наукову систематизацію, класифікацію лексичного матеріалу. У дослідженні семантики назв піснеспівів використано метод аналізу словникової дефініції, за допомогою якого з'ясовано семантичну структуру, особливості досліджуваних назв піснеспівів, що сприяло розширенню списку значень кожної досліджуваної назви, які доповнюють одна одну за допомогою сукупності дефініцій різних словників. На цьому етапі дослідження було застосовано такі методи та прийоми аналізу: **синхронно-діахронний, лексикографічний, описовий, зіставний.**

Синхронно-діахронний аспект у дослідженні семантичної структури назв піснеспівів полягає в тому, що дисертація спирається на синхронно-діахронне спостереження, де мовні знаки назв піснеспівів аналізуються впродовж довгого проміжку часу (з XI до поч. XXI ст.). **Діахронічний підхід** вивчення релігійної термінології назв піснеспівів полягає в тому, щоб простежити еволюцію цієї термінології від найдавніших часів до сучасного стану, зумовленої факторами суспільно-політичного, культурного, економічного, релігійного розвитку. Без ґрунтового знання історії розвитку предмета дослідження неможливе об'єктивне оцінювання мовних особливостей, змін, зумовлених історичними процесами. Релігійна термінологія назв піснеспівів своїми коренями сягає часів хрещення Київської Русі. Писемні пам'ятки періоду Київської Русі доводять нам “разом з християнством прийшов на Русь-Україну і увесь ритуал нової релігії і як необхідний атрибут її з'явився богослужебний спів, клір співаків, богослужебні нотні книги” [37, с. 95]. Завдяки цьому підходу розглянуто процес становлення релігійної термінології на позначення назв піснеспівів у поступальному русі від початкового стану до сучасного. Діахронний підхід до вивчення релігійної термінології назв піснеспівів досліджує мову, її лексику в діахронії для з'ясування її динамічних ознак. Цей метод дав нам можливість простежити та порівняти розвиток і

формування номенів піснеспівів, виявити їхній час появи, семантичні зміни, структурно-граматичну характеристику.

Синхронічний підхід передбачав вивчення термінологіки на позначення назв піснеспівів на одному часовому зрізі, коли елементи цієї лексики функціонують одночасно або становлять взаємозумовлену та взаємопов'язану систему. Цей підхід характеризує сучасний стан релігійної термінологіки на позначення піснеспівів, визначає семантику кожної номінації, зумовлену сучасними факторами розвитку суспільства, культури, економічними, соціально-побутовими, релігійними причинами. Синхронний підхід до вивчення досліджуваної лексики дозволив нам визначити її неоднорідність за джерелами формування, за часом з'яви, за їхньою структурою та часом виконання.

Сфера функціонування української мови, стан лексики, різні семантичні процеси та зміни, демонстрування будь якої дефініційної універсальності відбиті в лексикографічних джерелах. Кожен політичний період особливо позначається на характері релігійної термінологіки, на її динаміці норм. Характер змін кожної номінації піснеспівів видно з вибірки текстів релігійних та лексикографічних джерел. **Лексикографічний підхід** застосовано для вивчення дефініційних, системно-структурних показників релігійної терміносистеми упродовж певного історичного відтинку. Залежно від внутрішніх особливостей аналізованих одиниць вони здатні актуалізуватися або відходити на другий план. Завдяки лексикографічному підходу визначено основні типи дефініцій піснеспівів у тлумачних, енциклопедичних, етимологічних, історичних, церковнослов'янських, музичних словниках, подано походження номінацій піснеспівів. Під час дослідження назв піснеспівів опрацьовано різні типи словників із урахуванням лексикографічного підходу: **1) словники української мови** (Словник української мови П. Білецького-Носенка; Великий орфографічний словник сучасної української мови Ю. Меженка; Великий тлумачний словник сучасної української мови за ред. В. Бусела; Словарь української мови за ред. Б. Грінченка; Етимологічно-семантичний словник української мови І. Огієнка; Етимологічний словник української мови: В 7-и т. гол. ред. О. Мельничук; Етимологічний словник

української мови: у 2-х т. Я. Рудницького; Материали для словаря древнерусского языка И. Срезневского; Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.; Словник української мови: у 11-ти т.; Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.; Український стилістичний словник: підручна книжка для вивчення української літературної мови І. Огієнка; Фразеологічний словник української мови В. Ужченка, Д. Ужченка; Словник української мови Д. Яворницького); **2) музичні** (Біблійний музичний довідник М. Дешиці; Краткий музыкальный словарь Ю. Булучевского; Мала українська музична енциклопедія О. Залеського; Музика. Словник-довідник Ю. Юцевича); **3) церковнослов'янські** (Краткий церковно-богослужебный словарь. Для толкового чтения книг, уяснения смысла богослужения и обрядов православной церкви; Малий церковно-слов'янсько-українсько-англійський словник / уклад. О. Дамаскин, О. Корнилій та ін.; Полный церковнославянский словарь за ред. Г. Дьяченко; Словарь церковных терминов Д. Покровского; Словарь церковнославянского и русского языка; Словник церковно-обрядової термінології Н. Пуряєвої; Старослов'янсько-український словник Л. Белея, О. Белея; Старославянский словарь (по рукописям X – XI веков) под. ред. Р. Цейтлин и др; Церковнославянский словарь А. Свирелина; Церковнославянский словарь для толкового чтения Св. Евангелия, Часослова, Псалтири, Октоиха (учебных) и других Богослужебных книг А. Свирелина); **4) діалектні** (Матеріали до словника буковинських говірок за ред. В. Прокопенка; Матеріали до словника гуцульських говірок (Косівська Поляна і Росішка Рахівського району Закарпатської області) Ю. Піпаша; Гуцульські говірки. Короткий словник. відп. редактор Я. Закревська; Словник бойківського говору Ю. Кміта; Словник бойківських говірок М. Онишкевича; Словник буковинських говірок за ред. Н. Гуйванюк; Словник діалектизмів українських говірок Одеської області А. Москаленка; Словник закарпатської говірки села Сокирниця Хустського району І. Сабодаша; Словник західнополіських говірок Г. Аркушина; Словник поліських говорів П. Лисенка); **5) історичний** (Історичний словник українського языка Є. Тимченка); **6) та інші** (Греческо-русский словарь А. Вейсмана; Малорусько-німецький словник Ж. Желехівського; Краткий латинско-русский богословский словарь С. Пышкевича;

Русько-мадярський словарь Л. Чопея; Этимологический словарь славянских языков под ред. О. Трубачева).

Описовий метод допоміг нам встановити інвентаризацію та систематизацію назв піснеспівів. Завдяки прийому внутрішньої інтерпретації здійснено спостереження над виділеними одиницями, роз'яснено функціонування конститuentів мовної структури на основі парадигматичних, гіперо-гіпонімічних, синонімічних, омонімічних, антонімічних зв'язків.

Прийом зіставлення встановлює характер зв'язків між об'єктами, виявляє специфіку аналізованих одиниць. Завдяки цьому прийому визначено місце назв піснеспівів в лексичній системі української мови, вивчено семантичну структуру кожної номінації на позначення піснеспіву та порівняно функціонування піснеспівів на різних етапах розвитку української мови.

Отже, наша дисертація виконана в синхронному аспекті з залученням діяхронного. Для вивчення назв піснеспівів в українській мові ми використали різні способи, методи та прийоми (гіпотетико-дедуктивний метод (індукція, дедукція, узагальнення), аналітико-описовий, системно-структурний методи (прийоми інвентаризації, систематизації мовних одиниць), метод аналізу словникової дефініції, типологічний, синхронно-діяхронний, лексикографічний, описовий, зіставний методи), що дозволило, на наш погляд, залежно від специфіки матеріалу досягнути мети та завдань дослідження.

Висновки до першого розділу

У першому розділі “Теоретичні засади дослідження” з’ясовано сучасний стан вивчення релігійної термінології, історію виникнення релігійних піснеспівів в українській мові, визначено місце назв піснеспівів у лексичній системі української мови та виявлені системні відношення між назвами.

Дослідження наукових джерел дає підстави стверджувати, що сучасне українське мовознавство має вагомі здобутки в царині вивчення релігійної термінології, про що свідчать наукові напрацювання в царині дослідження мовних особливостей релігійних текстів, їхніх стильових рис, жанрової специфіки, а також історії виникнення та функціонування окремих лексико-семантичних груп релігійного стилю української мови. Серед останніх важливу роль відводиться назвам релігійних піснеспівів.

Аналіз релігійної лексики дозволяє говорити про існування специфічної сфери використання української мови – релігійного стилю – із властивими йому стилістично маркованими лексичними одиницями, морфологічними засобами, синтаксичними особливостями та стилістичними фігурами.

Основними чинниками розвитку релігійного стилю української мови є рівень наукових досліджень, соціально-політичні та культурно-релігійні умови, у яких перебувають церковні інституції.

Українські релігійні піснеспіви своєю з’явою завдячують прийняттю християнства на Русі. Самі назви піснеспівів запозичені з грецької мови або перекладені (скальковані) з цієї мови. Уже в X столітті при культових спорудах діяли церковні хори, школи, які закладали основи релігійного співу (піснеспіву). Дискутується, однак, думка, що піснеспіви, як і інші релігійні назви, виникли значно раніше, до IX століття. Вона вмотивована тим, що вже в дохристиянські часи побутували слова, які називали релігійні поняття поганства. З уведенням християнства частина дохристиянських назв у давньоукраїнській мові київській зникла, частина переосмислилася, набула нових семантичних приращень, що

відповідало запитам нової релігії.

Релігійні піснеспіви групувалися за двома основними ознаками – жанрами або службами. Перші назви релігійних піснеспівів зафіксовані в “Успенському збірнику” (XI – XIII ст.)

Українська термінологія на позначення піснеспівів релігійного стилю сформувалася головно на основі південновізантійського впливу – більшість наявних запозичених лексем потрапили переважно з грецької мови. На слов’янській основі утворилися піснеспіви із притаманним їм суфіксом *-льн*: *сідальна, величальні, світильні, похвальні*.

Релігійна термінологія на позначення піснеспівів збагачувалася за рахунок виникнення дублетів й скорочувалася шляхом усунення (*світильний (лен) – ексапостиларій*); *азматик – алилуарій*); (*многомилостиве – поліелей*); (*кенаник – причасний*), (*ексапсальм – шестипсалміє*). Антонімічні відношення наявні між словосполуками *славослов’я мале – славослов’я велике*, які позначають ознаки протилежності розмірів. Протилежні лексичні значення виявлені в антонімічній парі: *сідальний – несідальний (акафіст)*. Між словами *покаянний, троїчний, блаженний, трисвятий, непорочний, світильний, канон, катавасія* виникає **міжфункційно-стильова омонімія**, яка полягає в тому, що слово виконує функцію загальноновживаного й термінологічного слова.

Церковні піснеспіви залежно від виду богослужіння поділяються за характером піднесеності (критерієм урочистості) на: 1) сумні (медитативні) та 2) радісні. За критерієм протяжності в часі розрізняють піснеспіви скорочені й розлогі (розтягнені у часі). За ступенем змінюваності / незмінюваності піснеспіви членуються на стабільні та нестабільні.

Основні положення розділу викладено в таких публікаціях автора: [109], [113], [116].

Розділ II. Історія становлення назв-однословів на позначення піснеспівів

2. 1. Слова-однослови на позначення піснеспівів в українській мові

Похідні афіксальні слова (*величальні, воскресний, богородичні, догматики, троїчний, мученичний, покаянні, світильні, акафіст, інакой, сідальний, стихира, канон, тропар, антифон, кондак, ікос, ірмос, катавасія, степенні, прокимен, алилуя, алилуарій, причасний, відпустовий, коляда, щедрівка, гімн, непорочні, похвальний, блаженні, поліелей, псалом, катизма*).

Величальні. Перша фіксація лексеми **величаник** припадає на XI ст. “**Величаник** кго тръпѣниѣмъ раба свого разорѣшѣтѣ. **Величаник** вѣдати. **Величаник** бо и снасть вина кѣтъ вѣсен зъли. Не обнизисѣ величаниѣмъ. Наши же видѣвшѣ оужасошасѣ и величаниѣмъ своего ѿпадоша. Твориши дѣло свое сътъщаниѣмъ и прилѣжаниѣмъ нѣстъ величаниѣ” [Ср. I, с. 237]. Уже в XVI ст. вона утворювала синонімічний ряд: **величѣніє, величѣю, величѣствіє, величѣство, величїє, вѣлій** [Бер, с. 14]. З XI – до середини XIX ст. це найменування перейшло в розряд рідковживаних й не позначає назви піснеспіву. Назва *величання* має синонім *величчя, -чя*, який зареєстрований у “Словнику української мови” за ред. Б. Грінченка, – “*величїє*. Ти своє *величчя* з неба на всю землю розпросторив. Велике слово свідкує про *величчя* того народу, що зачав його в глибині свого духа. Нарядила родоньку *величчя*, що звеличали три двори” [Гр. I, с. 132]. “Православна богословська енциклопедія” за ред. А. Лопухіна наводить номінацію *величання* з актуалізацією семантики ‘вибрані вірші псалмів, які містять пророчі розповіді про події чи винуватців церковного свята або відображають ці достоїнства святого, за які він зарахований до числа святих’ [ПБЭ, с. 267]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка йдеться про те, що піснеспів **величѣніє** співається на утрєні у свята перед Євангелієм й на дев’ятій пісні, яка є кінцем і завершенням канонів, як виконання закону і пророків. Ісус Христос величається в цей час й преблагословенна Його Мати славословиться в цій пісні, яка їй присвячена [ПЦС, с. 72]. Дібраний матеріал із богослужбових пам’яток дає змогу

стверджувати, що аналізована лексема усталюється в XIX – XX ст. “И пою́тъ Полѣле́й, снѣсть: Ѳалѣмъ, Хвалѣте ѿмѧ Гдѣне: ѿ Велича́ніе съ стѣхѣ избѣрѧнными ѿ Ѳалѣмъ Дѣвовъхъ” [ТСОЦП, с. 19]; “Та́же ѱпакон ѿ степѣнны гласа. А́ще же ѣсть прѣзникъ, по сконча́ніи полѣлеѧ поѣтсѧ велича́ніе” [Ч. 1491, с. 143]; “Звичайно співається по *величаннях* празничних, або як окреме *величання* в дні деяких святих нарочитих і полиелейних” [ВЦН, с. 142]; “Відтак співається отсі *Величання*” [ВУ. 1945, с. 256]; “Образом, після скінчення Поліелею, співають *величання* свята один раз, а потім співці (обидва хори, як є) співають кілька разів” [Служ. 1989, с. 24]. “Словник церковних термінів Д. Покровського фіксує терміноназву *величання* зі значенням ‘короткий піснеспів, який прославляє Ісуса Христа, Богородицю чи святого. Співається у святкові дні на утрени після поліелея і на літургії після відпуста’ [СЦТ, с. 36]. У “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої досліджуване слово наведено у значенні ‘*велича́ння* і заст. *велича́ніе* – піснеспів, який виконують на утрени в Господні, Богородичні, поліелейні та храмові церковні свята, що його змістом є звеличення та прославлення священної особи, свято якої відзначають’ [СЦОТ, с. 34]. “Настільна книга священнослужителя” тлумачить номінацію *величання* як “короткий піснеспів, в якому прославляється свята особа чи подія. Співається спочатку священнослужителями перед святою іконою на середині храму, пізніше декілька разів співаками правого і лівого кліросів, до яких приєднуються присутні на богослужінні” [91, с. 689]. У сучасній церковній практиці збережено термін *величання*: “Священик у фелоні, відчинивши святі двері, співає *Величання*, кадить святу трапезу, святилище, ікони й людей, та ікону празника на тетраподі” [Молит. 2011, с. 125]; “Відтак всі співають *Величання*” [ТСОЦП, с. 520]; “У празники господські, богородичні і деяких святих співається *величання*” [МПП. 2003, с. 287]. Функціонує лексема *величання* в сучасній українській мові з кількома значеннями: ‘1. Дія за значенням величати. 2. Дія за значенням величатися. 3. Короткий хвалебний літургійний спів’ [ВТССУМ, с. 119].

Воскресний. Слово *воскресіння* походить від дієслова *воскрешати*, *воскресити* кого, пор. зі ст. сл. ‘вѣскрѣсеніе – встання чи підняття з мертвих, вѣскрѣсити, вѣскрѣшати’ [ЕССУМ, Т. I, с. 247]. Від названого слова утворено

прикметник *воскресний*. На позначення цього піснеспіву в грецькій мові існувала лексема *αναστασιμος* (anastasimos). Лексема **въскрѣсьнѣ** функціонує в українській мові з XI ст. з первісним значенням ‘той, який відноситься до воскресіння (з мертвих)’: **гров въскрѣсьное село; въскрѣсьнѣи днь г<оспод>и нашего ісѹ х<ръст>а** [СС, с. 152]. З такою семантикою це найменування переважає в лексикографічних джерелах. Із середини XIX ст. номен *воскресний* зафіксовано у церковно-релігійних текстах на позначення релігійного піснеспіву. О. Горбач номінує розглядуване слово ‘тропарем, стихирою, канонем на неділю з прославою воскресіння Христового’ [30, с. 61]. КЦБС реєструє найменування **воскреснѣи, -сѣнѣ** із семантикою ‘церковна пісня, в якій прославляється воскресіння Христове’ [КЦБС, с. 32]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка *воскресними* називає ‘всі піснеспіви, які містять в собі прославлення славного воскресіння Христового, яких дозволено співати й читати у недільні дні. Так є тропарі недільні, Богородичні недільні, стихири, канони’ [ПЦС, с. 95]. Зазначимо, що досліджувана лексема в “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої фіксується як ‘*воскресний* і заст. *воскресен* ім. Піснеспів – канон, тропар, стихира, – змістом якого є прославлення воскресіння Ісуса Христа’ [СЦОТ, с. 41]. Як засвідчує досліджуваний матеріал, *воскресними* є не тільки згадані релігійні піснеспіви, але *тропар, канон, стихира, богородичний, кондак, сідальний, прокімен, світильний*, які виконуються на богослужіннях по неділях з метою прославлення Воскресіння Ісуса Христа. Так, “**Ѡктѡиѡхъ, сѣрѣчѣ оосмогласникъ**” демонструє вживання *воскреслого сідального, канона, тропаря, кондака, стихири*: “**Тажѣ, Нѣынѣ Ѡпѣцаѣши: Триѣстоѣ, ѡ по Ѡче нашѣ: тропарѣ воскресѣнѣ**” [ОСО, I, с. 3]; “**И поѣмѣ стѣхирѣ воскресѣнѣ гласа ѿ ѡ анатоліевѣ дѣ: ѡ минѣн стѣгѡ, ѿ**” [ОСО, I, с. 6]; “**И поѣмѣ канѡнѣ воскресѣнѣ со ірмосѡмѣ на дѣ**” [ОСО, I, с. 11]; “**Кондакѣ воскресѣнѣ и хрѣма...**” [ОСО, I, с. 13]; “**И поѣмѣ сѣдальнѣ воскресѣнѣ, прѣжде прѡстѡ. Тажѣ припѣвѣ: Воскреснѣ гдѣ бжѣ мой, да вознесѣтсѣ рѣка твоѡ, не забѣди оубѡгѡхъ твоѡхъ до концѣ**” [ОСО, I, с. 10]. У “Молитвослові” виявляємо функціонування *прокимена воскреслого*, або празника, й *світильного воскреслого* (“Хор співає *прокімен воскреслий* або празника. Диякон кадить; якщо було садження на Величанні, то тут уже не кадиться” [Молит.

1990, с. 125]; “У неділю, після канону, співаємо тричі: Свят Господь Бог наш на голос утреннього прокимена; тоді *Світільні воскресні*; Достойно не береться. Після канону в свята, передсвяття й посвяття беремо зразу *Світільні (празника)*; Достойно теж не береться. В інші дні, після канону, беремо Достойно та *Світільні*” [Молит. 1990, с. 132]. Сучасний “Молитвослов” (2011 р.) до згаданих піснеспівів додає *воскресний богородичний* “Якщо є благословення хлібів: тропар ангелів і Богородице Діво; якщо нема Литії – тропар ангелів, Слава і нині: *воскресний богородичний*” [Молит. 2011, с. 1063].

Богородичні. Саме слово *богородичний* вказує на зміст й сенс співу – до Пресвятої Богородиці. *Богородичні* – це піснеспіви, метою яких є прославлення Божої Матері. Ними можуть бути: тропарі, стихири, канони, кондаки, сідальні, що співаються після кафизм, акафісти до Богородиці. Вони є у складі всіх щоденних священнодій: вечірні, утрени, літургії, великого повечір’я, полуношниця щоденної і суботньої, а також часів. “На вечерни *богородичні* полагаються послѣ стихирѣ на “Господи, воззвахъ”, послѣ стихирѣ на стиховнѣ и послѣ “Нынѣ отпускаещи” и “Отче нашъ”; на утрени – послѣ тропарей на “Богъ Господь”, послѣ сѣдальновъ, послѣ каждой пѣсни канона, послѣ свѣтильна и послѣ стихирѣ на стиховнѣ; на литургії – по маломъ входѣ” [ПБЭ, II, с. 784].

Богородичні піснеспіви – відомі ще з християнської гімнографії. Це – сум, радість, мелодична елегійність, подяка, прослава. Прославлення Божої Матері за її невинність, милосердя. Радість Марії і подяка Богові за народження дитятка – Христа. Сум, душевний біль Богородиці за розп’яття Ісуса на хресті. Усі ці моменти пов’язані з Богородицею. Вони становлять єдине ціле репертуару Богородичних піснеспівів. О. Прилепа зауважує, що символічна образність Богородиці в системі піснеспівів представлена як її іменами-характеристиками (Пречиста, Свята, Чеснійшая, Владичиця тощо), так і її ‘функціями’ – Заступниці перед Богом за людство (Молитвенница, Предстательница, Спасительница тощо). У такий спосіб формується повнота Богородичної тематики і всеосяжність образу Богородиці, тобто повна Маріологія [120, с. 54]. Богородичні пісні виконуються і після воскресних тропарів (у 1 гласі – “Гавриїлу провіщавшу Ти Діво”); богородичними піснями

доповнені і сідалні. Окрім того на Утрені обов'язковим є богородичний канон, ірмоси якого також містяться в Ірмології [162, с. 77].

На позначення цього піснеспіву в грецькій мові побутувала лексема *σεωτόκιον*. Запозичена вона на україномовний ґрунт з грецької мови в давньоукраїнську. “Старословянский словарь (по рукописям X – XI веков)” реєструє найменування *богородичинъ* зі значенням ‘богородицын, богородицы’: “оуспение с<ва>тъньмъ аннън м<а>т<е>ре в<о>г<ороди>чинъи” [СС, с. 97]. “Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X – XI вв” за ред. Р. Цейтліна засвідчує використання номена *богородичьно* зі значенням ‘церковний піснеспів на честь богородиці’ [ЛСЯ, с. 223]. В українській мові богородичні як тропарі зафіксовані з XII ст. зі значенням: ‘тропарь на честь Богородиці. Таким тропарем закінчується кожна пісня кожного канону; перед ним тому ставиться знак: Б’ [Ср. I, с. 135]. У староукраїнський період засвідчена назва функціонує на позначення пісні на честь Богородиці: “бѡгородичнь” [О. 1491, с. 39]. У “Требнику” П. Могили теж натрапляємо на аналізоване слово: “Поютъ же и сѣи Бѡгородичень” [ТПМ 1646, Т. III, с. 72]. У “Словнику української мови XVI – першої половини XVII ст.” словоформа *богородичинь* втратила богослужбово-обрядове значення, набуваючи нового семантичного статусу ‘прикм. Те саме, що богородичный’: “Каждому евангелію чѣмомому либо на оутрьнѣ(х) либо на ли(т) рѣчіхъ на праз(д)никы, владычнаѣ богородичины(и) и ви(б)рантымъ стѣ(м)ь в’ мѣсаци сенте(в)ріи рекомѣ юрымъ; А не то(л)ко Хви и Бѡгородичины образы чинѣтъ чѣда, але истѣ(х)” [СУМ 2, I, с. 147]. У “Києво-Печерському патерику” найменування *богородичинь* означає назву церкви на честь Богородиці “І се вы, братіє, скажу ино дивно и преславно чюдо о тьи богоизбраньи церкви богородичинь” [КПП. 1991, с. 6]. У середині XIX ст., за даними Історичного словника української мови за ред. Є. Тимченка, слово *Богородичинь* уживається з дещо іншою семантикою “прикм. Що до Богородиці належить. В тръжествіяхъ влѣдчнихъ и бгородичиных. А не только Хвы и Богородичины образы чинѣтъ чуда, але и стыхъ. Иконы Бгородичины такую мають имѣти честь, якую маєтъ Бца Марія” [Т, с. 112]. Натомість у богослужбових джерелах цього ж періоду лексема

Богорóдиченъ функціонує на позначення церковного піснеспіву, який виконується на богослужіннях: “**Ѹктенія не поётса, но ѡвїе поёмъ стїхїрѣ на стїхóвнахъ: Таже: Нѣынъ Ѡпѣщѡеши: Трѣтѡе, и по Ѹче нашъ: Тропарь прѡзника или Тропарь стѡмъ, слава и нѣынъ: Богорóдиченъ**” [ТСОЦП, с. 10]; “**И нѣынъ: Бѣгорóдиченъ. Всепѣтаа, чїстаа, превлѡго Влчце, помїлѡи ѡже вѣтвеннымъ сїмъ помѡзѡющагоса (помѡзѡющѡюса) ѡлѡемъ**” [Євх. 1876, с. 106]; “**Богорóдиченъ**” [НЦГ-РЦ, с. 99]. Требник засвідчує, що активність слова *богородичний* розширює жанрові рамки функціонування. Спостерігаємо функціонування *богородичного відпустительного* й *богородичного недільного* “**Ликъ по Амїнъ поётъ ѡвїе тропарь стѡгѡ, слава ѡ нѣынъ: Бѣгорóдиченъ Ѡпѣстїтєльный при концї ѡѣтрени**” [ТСОЦП, с. 51]; “**И нинъ: богородиченъ воскресенъ по гласѡ кондака**” [Євх. 1914, с. 22]. У статті “З історії української церковно-музичної термінології” О. Горбача *богородичен* номіновано піснею-тропарем з прославою Богородиці, яка походить з грецької: *theotokion* [30, с. 61]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка **Богородичны** – це піснеспіви на честь Божої Матері [ПЦС, с. 29]. Тотожне значення фіксує КЦБС.

У богослужбових пам’ятках ХХ ст. реєструється *богородичний* піснеспів в архаїчній короткій формі (*Богородичен*) і в повній (*Богородичний*): “І нїні: *Богородичен*, глас той самий: Тебѣ і стїну, і пристѡнище маємо, і молїтвенницю благосприятливу до Бóга, яко́го родїла єси, Богорóдице безневїстна, вірних спасѣння” [ЧА, с. 122]; “*Богородичен*: Жизнодавца рождши, грїха, Дїво, Адама їзбавила єси, радость же Евї в печали мїсто подала єси: падши я же от жизни к сей направи, їз Тебе воплотивийся Бог і чоловік” [ВЦН, с. 148]; “**Слава: И нѣынъ: Бѣгорóдиченъ** (спївається стоячи)” [ВУ. 1945, с. 90]; “**Послѣдї же ѡкончавѡется Бѣгорóдиченъ сїце. Слава свободївшемъсь Рождествóмъ твоїмъ**” [Ірм, с. 21]; “Після Бог Господь спївають тропар дня, двїчі, і *Богородичний* на той самий глас. А коли припадають два тропарї, то перший спївається двїчі, потїм другий і *Богородичний*” [Служ. 1989, с. 33]; “Тодї тропар і *богородичний* за уставом” [Молит. 1990, с. 119]. Слово *богородичний* на позначення релїгїйного піснеспіву також

зафіксоване в богослужбових книгах ХХІ ст.: “Три стихирі святому; Слава: святому; І нині: *богородичний*” [Молит. 2011, с. 465]; “І нині *богородичний*, гл. 4: Таємниця споконвіку закрита...” [ЗЧБ, с. 188]. “*Богородичний* і заст. *богородичен* ім. Піснеспів – канон, тропар, стихира, – змістом якого є прославлення Пресвятої Богородиці” – таке визначення задокументовано “Словником церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої [СЦОТ, с. 29]. Ці значення фіксує й “Настільна книга священнослужителя”: ‘*Богородичні* – церковні піснеспіви: стихирі, тропарі й канони на честь Богоматері’ [91, IV, с. 681]. У сучасній церковній літературі найуживанішою виступає українізована повна форма лексеми *богородичний*, рідше – *богородичен*.

У богослужбових книгах Богородичні поділяються на: *Богородичні відпустительні*, *Богородичні празничні на честь Пресвятої Діви Марії*; *Богородичні пам’яті відомих святих*; *Богородичні восьми гласів* і *Богородичні догматики*, які складені Іваном Дамаскіним й викладають догматичне вчення про особу Боголюдини Ісуса Христа. Час включення Богородичних до складу богослужіння належать до VIII – IX ст. [91, Т. IV, с. 681]. *Богородичний відпустительний* виконують на вечірні й на утрени перед відпустом [СЦОТ, с. 29]; О. Горбач теж фіксує цей різновид богородичного (тропаря і кондака) – “*Отпустительний* – Тропарі, кондаки й богородичні співані наприкінці вечірні й утрени після “Нині відпускаєш” на “Бог Господь” і по “Благо є” [30, с. 61]. В іншому джерелі натрапляємо на *Богородичний догматик*, догматик і догмат, який, крім похвали Богородиці, містить догматичне вчення про втілення й поєднання в Ісусові Христові двох природ: Божої та людської [СЦОТ, с. 48]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка реєструються такі *богородичні*: “1. *Богородичний догматик*, співаний на недільній службі, після стихир на “Господи, воззвах”, названих так тому, що, окрім похвали на честь Пресвятої Богородиці поміщає догматичне вчення про Ісуса Христа. 2. *Богородичні відпустительні седмічні восьми голосів*, співаних на вечірні й утрени, ближче до відпусту – в дні седмічні, в яких не має свята ні з поліелеєм, ні з великим славослов’ям. 3. *Богородичні відпустительні недільні*, співані в неділю, не в дванадцяті свята. 4. *Богородичні від менших* –

відпустительні седмічні, номіновані так завдяки їхній стислості. 5. *Богородичні за голосом святого* співаються на голос зразка піснеспівів Мінеї. 6. *Богородичний перший* – догматик малої й великої вечірні, виконуваний першим. 7. *Богородичні часів* – богородичні, поміщені після тропарів, на 1, 3, 6 и 9-ому часах” [ПЩС, с. 53]. В. Лук’янов – священнослужитель, старший клірик Східно-Американської єпархії серед богородичних виділяє: *богородичні щоденні й богородичні недільні* й обґрунтовує їхнє розташування “1. Богородичні недільні восьми гласів після стихир. Тут на кожен глас розташований богородичний недільний, співається після стихир на “Господи, воззвах...” чи інакше ще поклик-догматик, і богородичний після стихир на стиховні; 2. Богородичні після стихир в буденні дні, звані “завжди є слава святому”. Ці Богородичні розташовані теж по гласам: на кожен день седмиці по два – один на вечірні, інший на утрени; 3. Богородичні недільні після тропарів, на 8 гласів; 4. Богородичні після тропарів на буденні дні. Ці богородичні називаються ‘відпустові на все літо’. Розташовані вони по гласам, по два на кожен день седмиці: один на вечірні й на “Бог Господь...” інший – наприкінці утрени” [71, с. 8].

У “Настільній книзі священнослужителя” теж скласифіковано богородичні піснеспіви, проте за іншою ознакою – за видом богослужіння: “1. *Богородичні перші* – догматики малої та великої вечірні восьми гласів, розміщені в Октоїху на недільних службах, є першими з Богородичних на кожній із цих служб; 2. *Богородичні часів* – особливий Богородичний у складі служби кожного часу, після тропаря: на першому часі “Як тебе назвемо, о Благодатна”, на третьому “Богородице, ти є лоза істинна”, на шостому “Якщо не маємо відваги”, на дев’ятому: “Іже заради нас народився від Діви”; 3. *Богородичні недільні* співаються після стихир на стиховні восьми гласів. Крім неділі, вони виконуються в інші дні седмиці, коли є празники з чуванням чи полієлєєм, уміщені в Октоїху в недільнім наслідуванні вечірні, в Мінеї, наприкінці книг; 4. *Богородичні і хрестобогородичні відпустительні седмічні восьми гласів* – піснеспіви на честь Богородиці, які співаються на вечірні й на утрени вкінці служби, близько до відпусту. Але разом з тим вони співаються й в інші моменти богослуження, наприклад, на утрени після “Бог Господь”. Ці піснеспіви всіх восьми гласів уміщені в Типіконі, Октоїху, Мінеї –

в кінці кожного місяця; 5. *Богородичні відпустительні восьми гласів* співаються, крім недільних днів, в інші седмічні, коли є свято з чуванням, поліелеєм або всеношною; 6. *Богородичні за гласом святого, за гласом Мінеї*. Їх називають “Богородичними восьми гласів, які співаються тоді, коли є “Слава” святому в Мінеї, виконуються на той глас, на який співається піснеспів “Слава”. Ці співи здійснюються в ті дні, в які не має празника з чуванням, поліелеєм чи великим славослов’ям. Вони співаються на вечірні й утрени. У першому гласі в неділю ввечері співається Богородичний “Радосте небесних чинів”, у понеділок на утрени: “Святіша святих всіх сил”, у понеділок ввечері “Діво Всепітая” [91, IV, с. 681 – 682].

Догматики. Лексема *догматик* є семантичною калькою з грецької мови (δόγματικός – постановляти, приймати). “Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.” згаданого терміна не розглядає. У досліджуваній період “Матеріали для словника давньоукраїнської мови” І. Срезневського реєструють похідне утворення – дієслово *догматисати, догматисаю* зі значенням: ‘выражать въ видѣ догмата’: – И начать оканьныи сие догматисати. И самобытное догматисаша” [Ср. I, с. 689]. В українській мові вперше фіксуються *догматики* голосів у богослужбовому “Требнику” П. Могили: “*Аще ѿбѣ ѿ сѣбѣ: поѣсѣ Догмѣтикѣ Гласа: аще же ѿнѣ днѣ, поѣсѣ бѣ: сѣ: Гласа: И нѣѣ: Гласѣ, ѿ*” [ТПМ 1646, Т. I, с. 792]; “*Авѣ же ѿдѣтъ паки на срѣднее мѣсто поюще Догмѣтикѣ Гласа ѿ гѣ*” [ТПМ 1646, Т. II, с. 195]; “*Пѣвци же пою Догмѣти ѿ гѣ гласѣ*” [ТПМ 1646, Т. III, с. 409]; “*И нѣѣ: Догмѣтикѣ Бѣгородиченѣ настоѣщагѣ Гласа*” [ТПМ 1646, Т. III, с. 35]. Активне використання цієї лексеми різко зменшилось. Не натрапляємо на досліджуване найменування в XVI – XVIII ст.

У богослужбовому Типіконі середини XIX ст. фіксуємо складений термін *догмат сходящего голоса і настоящего голоса*: “*Въ ѿбѣѣѣ, на велицѣѣ вечерни Бѣженѣ мѣжѣ: кѣ. всѣ, на Гѣди воззваѣхѣ, ставимѣ стихѣвъ і и поѣмѣ стихѣры ѣктѣѣѣ ѿ и свѣтагѣ трѣ, Гласа свѣтагѣ, аще ѣсть и нѣѣѣ Догмѣтъ (Бѣгородиченѣ ѿ и) гласа настоѣщагѣ*” [ТСОЦП, с. 76]; “*На велицѣѣ вечерни, по Бѣженѣ мѣжѣ, на Гѣди воззваѣхѣ стихѣры сѣѣѣ, и нѣѣѣ догмѣтъ по гласѣѣ наслѣвника, (Аще сѣѣѣѣѣѣѣ, и нѣѣѣ догмѣтъ сходящагѣ гласа)*” [ТСОЦП, с.

122]. В “Ірмологіоні” (Львів, 1904) наводяться ноти (зразки) виконання *догмату* другого голосу на стиховні [Ірм, с. 89]. У пам’ятках “**Ѡктѡи́хъ, сѣрѣчѣ осмогласникъ**” й “**Вечѣрнѣ і ѹтрѣнѣ та інші богослужѣннѣ на всі недѣлі і свѣта цілого року**” задокументовано *богородичен догматик* “**Глѣва, ѡ нѣи́ѣ, Ѣгородичѣнѣ, догмѣти́кѣ, гласъ Ѣ**” [ОСО, I, с. 194]; “Три стихирі і Слава: в Миней. И нинѣ: *Богородичен-Догмат*” [ВУ. 1945, с. 60].

“Словник української мови” за ред. Б. Грінченка реєструє цей номен не з церковно-термінологічним значенням, а загальномовним ‘норма, закон’: І нам сліпим передавали догмати [Гр. I, с. 407]. Однак, О. Горбач вдало подає номінацію *догматик* на позначення ‘Богородичного на вечірні після “Господи, воззвах”, в якому у похвалі Богоматері включене догматичне вчення про втілення й поєднання в Христі двох природ (гр. *dogma* ‘постановка’, *dokeuo* ‘спостерігаю’)’ [30, с. 64]. Функціонування лексеми **догматикъ** із семантикою ‘стих, складений на славу Пресвятої Богородиці, у якому говориться про дві природи: Божу й людську, про вочленення Сина Божого й інших догматах християнського благочестя’ – засвідчено “Повним церковнослов’янським словником” за ред. Г. Дяченка [ПЦС, с. 148]. Зазначимо, що майже ідентичне міркування висловлене у “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої [СЦОТ, с. 48]. За даними “Малого церковно-слов’янського-українсько-англійського словника” (Рим, 1962), слово **догмѣтъ** позначає ‘стихиру, зложену на честь Пресвятої Богородиці, в якій міститься наука про дві природи Христа і Його Вочленення. Її співається на вечірні перед “Свѣте Тихий”; *dogmat, a verse or “stichera” in honor of the Blessed Mother, containing the doctrine of Christ’s Incarnation and His two natures, sung at vespers*” [МЦ-С-У-АС, с. 25 – 26]. Зафіксовано це найменування у “Словнику церковних термінів” Д. Покровського – ‘короткий піснеспів догматичного змісту, присвячений Богородиці. Співається догматик на недільній вечірні (на малій і на великій) після співу стихир на “Господи, воззвах”. Міститься в Октоїху’ [СЦТ, с. 48]. Лексема *догматик* у сучасній українській мові багатозначна: 1. ‘прихильник догматизму’, 2. ‘християнський гімн, у якому покладено вісім догматів віри’ [ВТССУМ, с. 310]. У “Молитвослові” фіксується увага на особливостях виконання *догмата* на

богослужіннях “І нині: догмат г. 6; в п’ятницю і субботу: догмат чергового голосу” [Молит. 2011, с. 942]. У “Настільній книзі священнослужителя” *догматик* – ‘богородичний піснеспів, який співається на великій вечірні після стихир на Господи, воззвах, Слава: і нині’ [91, с. 706]. Н. Сиротинська зазначає, що *догматики* за функцією (догматик завершує вечірні стихир) й за змістом належать до марійських гімнів, які називаються богородичними. Їхнім творцем вважався богослов й гімнограф Св. Йоанн Дамаскін. Окремі фрази догматиків нагадують святкові гомілії та богословські трактати Дамаскина, що підтверджує його авторство [136, с. 2]. У сучасному музичному словнику-довіднику Ю. Юцевича досліджувана назва номінована християнським гімном, у якому викладено вісім догматів віри [Ю. Ю. 2009, с. 71].

Троїчний (-чен). Від XIV ст. в українській мові функціонує слово *троїчний*, яке проникло з грецької мови через давньоукраїнське посередництво (‘τρίωδιχόν) – *троичень*). У “Матеріалах для словника давньоруської мови” І. Срезневського назва *троичьнии* первісно іменувала ‘те, що стосується до Пресвятої Трійці’: – “Трьсвѣтълаа свища, трьвьрьховънаа храмина, селение трѣчнєк да вѣсхвалѣтьсѧ пѣснь ми двѣ бѣмоудръю. Троичнѣ мѣ свѣтомѣ оснѣакмѣ, присно тѣмѧ Архивоу...Ѡгъналѣкси. Зарѣми троньчѣнами из млада просвѣщѣсѧ” [Ср. III, с. 1002]. У “Словнику староукраїнської мови XIV – XV ст.” зареєстровано назву свята Троица (троиця, тройця) у значенні триєдиного Бога і церкви на честь Трійці [ССУМ, Т. II, с. 447]. “Требник” П. Могили подає скорочене написання піснеспіву давньоруською мовою “Достѡйноу ѣсть: ѿ Трѣтѣе: и по Ѡтѣчѣ нашь: Трѣо: ѿже изволиши” [ТПМ 1646, Т. I, с. 345]. До староукраїнської мови цей термін увійшов без жодних семантичних зміщень: “троїчнь” [О. 1494, с. 66]; “Трончнѣ поѣѣгдаѣпо. Вѣмѣтрѣнагѣ. Ѡ. Алѣна стѣ ѿзноцноуѣтрєнюєтѣ дѣхѣмонѣ” [О. 1491, с. 323]. “Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.” цієї лексеми не розглядає. Аналізована терміноназва фіксується у “Служебнику патріарха Йосифа” (XVII ст.) “Тѣже, трѣчнѣ во ѡктѣикѣ” [СПИ, с. 69]. Найменування *троїчен (-чний)* подає у праці “З історії української церковно-

музичної термінології” О. Горбач із семантикою ‘пісня на утрени з прославою св. Трійці чи й від потрійного повторення ангельського гимну “Свят, свят, свят” у тексті’ [30, с. 61]. КЦБС реєструє аналогічне до попереднього значення – ‘**трончнѣ** – це пісні, у яких прославляється Св. Трійця’ [КЦБС, с. 175]. “Етимологічний словник української мови” фіксує старослов’янською мовою номен **трончѣнѣ** у значенні ‘церковний піснеспів на честь Тройці’ [ЕСУМ, Т. IV, с. 105]. Тотожна семантика цього слова й у “Етимологічному словнику російської мови” М. Фасмера [Ф. IV, с. 105]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка теж окреслено дефініцію цього терміна, а також зазначено особливості його виконання: “**Тронченѣ** – (τρωδῖχόν) пісня, чи низка пісень на славу Пресвятої Трійці. У недільні дні на всеношній співається “*Троїчний канон*” і після канону “*Троїчне величання*”. На щоденній службі, коли на утрени виконується алилуя, то після алилуя співаються “*пісні Троїчні*”, складені з трьох стихів. У канонах майже завжди передостанній тропар кожної пісні є “*Троїчний*” і тому співається з приспівом “Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові” [ПЦС, с. 734]. Зауважмо, у згаданому словнику зафіксовано похідне утворення: ‘**тронцѣнѣ день**’ [ПЦС, с. 734]. “**Ѹктѣнихѣ, сѣрѣчѣ оосмогласникѣ**” теж стверджує про послідовність співу *троїчного канону* і *троїчного величання*: “**Таже поѣтсѣ трѣчнѣй канѣнѣ со бѣговѣніемѣ и оумилѣніемѣ. По канѣнѣ же поють трѣчное величаніе, сіестѣ: Достѣйно ѣстѣ ѿкъ воистиннѣ, славити тѣ бѣа слова: И прочѣм тропарѣ**” [ОСО, Т. I, с. 19].

У XIX – середині XX ст. функціонують терміносполуки *канон троїчний* й *троїчні пісні* гласу: “**На полѣнощницѣ канѣнѣ трѣнѣченѣ поѣтсѣ по ѡбѣчаю**” [ТСОЦП, с. 253]; “**И по нѣмѣ тропарѣ канѣна, ѿ трипѣсцѣ ѡбоиѣхѣ на ѿ, посѣмѣ слава, трѣнѣченѣ вѣшшимѣ гласом, ѿ нѣнѣ вѣгорѣдиченѣ**” [ТСОЦП, с. 205]; “**На оѣтрени поѣмѣ ѡллилѣѣа вѣ настоѣщію гласѣ ѡктѣнихѣ, ѿ трѣнчнѣ гласа, ѿ ѡбѣчнѣмѣ кадѣсмѣ двѣ радѣвѣмѣ ѿ прочѣ**” [ТСОЦП, с. 196]; “**Глава, трѣченѣ: Ѹца, ѿ сѣна славослѣвимѣ, ѿ дѣха сѣаго, глаголѣюще: трѣце сѣа, спсѣ дѣшѣ наѣмѣ**” [ОСО, Т. II, с. 201]; “**Трѣнченѣ ѿ Богорѣдиченѣ...**” [ВУ. 1945, с. 109].

У пам'ятці “Василіянські церковні напиви” натрапляємо на словосполуку *троїчний тропар* “Поклонімся Отцю, і Єго Синові і святому Духу, святій Тройці двоєдинім существу, со серафими зову ще: свят, свят, свят еси Господи. І нині і присно, і во віки віков. Амінь” [ВЦН, с. 147 – 148].

У “Молитвослові” натрапляємо на ще один різновид аналізованого піснеспіву – *троїчні пісні* чергового голосу: “І зараз хор співає *троїчні пісні чергового голосу*” [Молит. 1990, с. 120]. Голосів тут розглянуто вісім. Із реєстрів лексикографічних словників останніх століть довідуємося про звуження семантики аналізованого слова, яке позначає не релігійний піснеспів, а, як засвідчує “Словник української мови” за ред. Б. Грінченка, – ‘той, який відноситься до Тройці’ [Гр. IV, с. 287]. “Термінологічно-правописний поради́ник для богословів та редакторів богословських текстів” зазначає, що назва *троїцький* (собор, коліноприклонна молитва) стосується Святої Тройці в похідному значенні” [ТППБ, с. 55]. В Академічному словнику української мови фіксується номінація *тройця* на позначення релігійного свята на честь трійці у християн, яке святкують на 50-й день після великодня; зелені свята [СУМ, Т. X, с. 282]. Досліджувана лексема задокументована “Словником церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої із семантикою ‘*троїчний* і заст. *троїчен, тройчен* ім. Піснеспів – тропар, канон, стихира, – змістом якого є прославлення Святої Тройці’ [СЦОТ, с. 133]. Отже, у лексикографічних джерелах досліджуване слово втратило церковно-богослужбову семантику, лише в богослужбових книгах функціонує на позначення піснеспіву до Пресвятої Тройці.

Мученичні – це піснеспіви на честь святих мучеників. На першу фіксацію цієї лексеми натрапляємо в “Октоїху”: “Яко помѣшлѣніи злѣми ѣдѣлы ѡсоуди мѣси спсе• мѣсльми дароуи ѡбращѣніа вѣже• дѣзовоути бл҃годѣтелю бл҃гын• спсиме ѡпомлоуїме: моу́ченичнь” [О. 1494, с. 34]. З XV до – XVIII ст. аналізований термін не виявлено в досліджуваних джерелах. КЦБС засвідчує лексему *мѣченичнь* із семантикою ‘пісня на честь мучеників’ [КЦБС, с. 93]. Реєструє це найменування “Тѣпѣкѣнь, сирѣчь: оуставъ церковного пѣніа...” й “Октѣихъ, сирѣчь оосмогласникъ”: “Въ Оѡбѣѣтѣхъ предварѣетъ всегда канѣнь свѣтагѣ, ѡ по нѣмъ хра́ма стѣагѣ, та́же во Октѣ. ихъ мѣниченъ” [ТСОЦП, с. 9353]; “Мѣниченъ: Оѣи

причасті́вшесѧ ѡгню, разжже́ніе показáху бж́єственагѡ своегѡ люблє́ніа. тѣмже ѡроша́емѧ, ча́а́ніемъ вѣдѹщихъ бж́гѡснѧи веселáхусѧ” [ОСО, I, с. 69]. Досліджувана назва збереглася у Служебнику “Поста́вимъ сти́хѡвъ ї, ѿ повторáемъ самогласе́нь: та́же мѹчениченъ: ѿ три подѡбны триѡди: ѿ три минєи, повторáюще є́динъ. Глáва, ѿ нѣнѣ, вѣгорѡ́диченъ” [Служ. 1855, с. 247]. У “Словнику церковних термінів” Д. Покровського ужито терміноназву *мученичен* зі значенням ‘тропар, який прославляє будь-якого мученика’ [СЦТ, с. 91]. Найменування *мученичний* і (заст. *Мученичен*) увійшов до лексичного складу релігійної номенклатури на позначення ‘піснеспіву – канону, тропаря, стихири, – змістом якого є звеличення подвигу й особи мученика за віру’ [СЦОТ, с. 80].

Покаянні – особливий вид піснеспівів, метою співу яких є покаєння, розкаяння за свої гріхи, недобрі справи. Саме у Великий піст людина зосереджується в собі, відчуває реальність біблійних оповідей у єднанні з реальними вчинками й особистою відповідальністю перед Господом. Покаєнними бувають: канон, тропар, стихира, сідальний, псалом. У XII ст. занотований номен *покаяньныи* з первинним значенням ‘покаянний’: – *Пока́ннѡу врачьствоу о́уча спсѣтлѡу. Да́тя ѡбращѡу, прѣ́та, вѣ́водящѡу мя всегда на добра́а дѣ́ла и на пока́ннѡу поу́тъ. – Пока́ннѡу – пока́ннѡу моли́твѡу: – Псалтѣ́рь с пока́ннѡу. (въ этой псалтѣ́ри сти́хи пока́ннѡу и моли́твѡу помѣ́щенѡу послѣ́ каждой кафизмѡу)* [Ср. II, с. 1102]. Уперше досліджуване слово у значенні піснеспіву, який виконується на священнодіях, реєструє “Октоїх” “сѣ́дилнѡу • пока́ннѡу • на, ѿ” [О. 1494, с. 34]. Пізніше в богослужбових пам’ятках подані різні номінації *покаянних піснеспівів*. Так, у “Требнику” П. Могили зафіксовані *покаянні псалми* “По́мѡлѡи ма́ Бж́є повелѣ́нцѡю ма́ти: Гди не ѡ́ростію твоє́ю: ѿ прѡ́чаа пока́телнѡу псалмѣ́” [ТПМ 1646, Т. I, с. 349]. У Типіконі (серед. XIX ст.) уживаються *покаянні стихири*: “По ѿ псаломѣ́ ѡіє пою́тсѧ стѣ́рѡу пока́ннѡу: Глáва сти́хѡу ѿ ма́ гласѣ́ ѿ: Пока́ніа ѡ́верзи ми двѣ́ри: ѿ нѣнѣ вѣгорѡ́диченъ: На спасє́ніє стази́” [ТСОЦП, с. 191]. Октоїх фіксує канон *покаянний* і *сідальні покаєнні*: “По ѿмѣ́ сти́хослѡ́віи сѣ́дальнѡу пока́ннѡу. Гласѣ́ ѿ” [ОСО, I, с. 84]; “Канѡ́нъ пока́нєнь, є́гѡє

краєгранєсіє сіце: Прїмї хр̑тє молєніє моїхъ словєсъ: Творєніє ї́ѡсифово, Гл́асъ ѿ” [ОСО, I, с. 86].

О. Горбач у праці “З історії української церковно-музичної термінології” вживає найменування *покаянні* на позначення ‘пісней, які виконуються на богослужбах понеділка і вівторка, метою яких є спокутування гріхів й моління за їхнє прощення’ [30, с. 61]. На згадуване слово натрапляємо у ПЦС за ред. Г. Дяченка: ‘*покааьный* те саме, що *покаяний*, відноситься до *покаяння*’ [ПЦС, с. 446]. У сучасному лексиконі української мови розглядуване слово зазнало змін у семантичній структурі й функціонує зі значенням ‘*покаяний*, а, е. Який містить у собі *покаяння*; сповнений *каяття*. З *покаянних* канонів він перейшов до *хвалебних* акафістів // Який виражає або свідчить про *покаяння*, *каяття*. Він *покаянних* слів не зажадає; // *Перейнятий* *покаянням*, *каяттям*. *Покаяний* грішник; Немає двох Шевченків: незламного і *покаянного*. Є один Шевченко – борець до кінця” [СУМ, VII, с. 19]. Проте в релігійній практиці й надалі вживається номінація *покаянний* і заст. *покаянен* із церковно-термінологічним семантичним наповненням: ‘*піснеспів* – канон, тропа Впродовж свого функціонування слово *покаянний* функціонує у складі загальноновживаного слова та терміна.

Світильний. На позначення цього піснеспіву в грецькій мові функціонувала лексема φωταγωγικόν. **Свѣтильна**, (-ы), чи **свѣтильно**, вперше засвідчена в XI ст. на українському мовному ґрунті зі значенням ‘*світилен*, піснеспів, який співається після канона на утрєні’: **с<вѣ>ти<льна>**” [СС, с. 595 – 596]. У XII ст. слово *світилен* вживається з дещо модифікованою семантикою, як ‘*вірш, виконуваний у Чотиридесятницю на утрєні після канона*’ – “**Свѣтильно поєтъся праздъникоу**” [Ср. III, с. 292]. У реєстр “Словника староукраїнської мови XIV – XV ст.” цей номен не входить. “Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.” не розглядає згадуване слово. У пам’ятках XVI – XVIII ст. лексеми *світильний* не засвідчено. Лексему **свѣтиленъ** (свѣти̑:) підтверджують дані “Требника” П. Могили: “**И прѡчаа Пѣсни Канѡна. По совершєніи же Канѡна, чтѣтсѧ ѿли поєтъ. Свѣтиленъ**” [ТПМ 1646, I, с. 671]; “**Достѡйнѡ є ѿкѡ вѣистиннѡ: Свѣти̑: Пѡ:...**” [ТПМ 1646, I, с. 481]. “Словник української мови” за ред. Б. Грінченка

найменування *світилень* реєструє з іншою семантикою – “Рыболовный снаряд, устроенный так же как и сануля” [Гр. IV, с. 110]. Номінацію ‘*свѣтилень*’ знаходимо в “Малорусько-німецькому словнику” Є. Желехівського [Ж, Т. II, с. 856] та інших джерелах [СЦОТ, с. 116]. Як свідчать спостереження, у богослужбових пам’ятках XIX – XX ст. фіксуються терміносполуки *світильні воскресні*, *світильні утрени*: “Посемъ чететсѧ свѣтилень” [ТСОЦП, с. 22]; “И по семъ свѣтилень воскресень радѣ, иже въ тихаа” [ТСОЦП, с. 34]; “Ѥще же ѣсть четтыредесѧтница, глаголемъ свѣтильнѧ по триждѧ въ слѣчѣвшѧ гласъ” [Ч. 1950, с. 112]; “По Ѥктеніи предъ Свѣтильномъ” [Ірм, с. 80]; “*Світилен утрени*” вживає нас до поклону новонародженому Месії: “З великим поспіхом ходімо до Вифлеєму, щоб поклонитися Йому з мудрецами, несучи, як дари, плоди добрих діл” [Катрій, с. 298]; “У неділю, після канону, співаємо тричі: Свят Господь Бог наш на голос утреннього прокімена; тоді *Світильні воскресні*” [Молит. 1990, с. 132]. О. Горбач розглядуване найменування називає ‘віршем, читаним у великий піст після канону, назва – від згадки в ньому про надприродне світло’ [30, с. 61]. “Його пропонували читати тоді, коли починало світати, тому і світилен називається, що в ньому говориться про світ нематеріальний” [ПЦС, с. 579]. КЦБС реєструє окреслений термін на позначення ‘пісні, яка містить моління за просвічення душі світлом правди...’ [КЦБС, с. 151]. “Словник церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої фіксує розглядуваний піснеспів зі значенням ‘*Світильний* і заст. *Світилен* ім. Тропар, який виконують замість ексапостиларія в усі дні, крім неділь та деяких свят, і змістом якого є прославлення Бога як Світла й Подателя Світла; *ексапостиларій*’ [СЦОТ, с. 116]. Сучасні лексикографічні джерела засвідчують відсутність церковно-термінологічного значення аналізованої назви. У “Великому тлумачному словнику української мови” за ред. В. Бусела *світилень* це ‘рибальське знаряддя на кшталт сака’ [ВТСУМ, с. 1299]. В Академічному словнику української мови *світильний* – це той ‘який використовується для освітлення. Світильна речовина. Світильний газ...’ [СУМ, Т. IX, с. 90].

Поява синонімічної пари *ексапостиларій* – *світилен* зумовлена історично. У богослужбових джерелах упродовж XX ст. натрапляємо на функціонування

дублетних пар (серед них *світільний* – *ексапостиларій*), більшість з яких зберігається і до сьогодні. “Церковнослов’янський словник” А. Свиреліна фіксує номен **Ѧксапостилларій** зі семантикою ‘церковна пісня, яка співається на утрєні після 9-ї пісні канона і малої ектенії, а в недільні дні після “Свят Господь Бог наш”’ [ЦС, с. 92]. “**Ѧктѡнѡхъ, сѣрѣчѣ оосмогласникѣ**” реєструє *ексапостиларій ранішній* “**По катавасіи ектеніа малаа. Таже, бѣтъ гдѣ бѣтъ нашѣ: трижды. Ѧжапостіларій оутренній**” [ОСО, I, с. 53], а Часослов (Рим) – *ексапостиларій недільний* “**Ѧжапостіларій воскресный ѡлѣ прѣзника, ѡлѣ днѣ, по ѡѣстаѡѣ**” [Ч. 1950, с. 153]. Згадану назву аналізує О. Горбач, зазначаючи, що *ексапостиларій* – це ‘*світлен* великої утрєні (укладені цісарями Левом і його сином Константином Багрянородним)’ – гр. eks-apo-steilarion від eks-apo-stello ‘висилаю’ (традиційне тлумачення: 1) бо їх змістом є послання мироносиць до апостолів, а тих до поган, і обітниця зіслання Святого Духа, 2) для їх співання виходив у царгородському соборі один з-поміж співаків на середину)’ [30, с. 65]. О. Нікуліна з’ясовує особливості семантики й виконання піснеспіву: “*Ексапостиларій* чи *світлен* – це піснеспів, який проголошується після читання канона. Світільними їх називають тому, що в них йдеться про просвічення душі Божественним світлом. Це пов’язано з часом виконання світільна: якщо утрєня відправляється зранку, світільний виконується вкінці після неї напередодні сходу сонця. Ексапостиларій походить з грецького ‘висилаю’, що може означати ‘висилання’ співаків на середину храму для співу молитвослова чи послання апостолів на проповідь, про те говориться в ексапостиларіях недільних” [Л, с. 10]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка *ексапостиларієм* називається ‘тропар, який співається в недільні чи деякі святкові дні на утрєні після канона. В інші дні замість ексапостиларіїв у цей час на утрєні виконуються тропарі, які названі світільними’ [ПЦС, с. 71]. У “Настільній книзі священнослужителя” *світільний* уживається із семантикою ‘священний піснеспів, який співається на утрєні після канона’ [91, IV, с. 759]. У “Словнику церковних термінів” Д. Покровського зберігся номен *ексапостиларій* зі значенням ‘короткий піснеспів, який співається чи читається на недільній утрєні перед стихирами на хвалитні’ [СЦТ, с. 49 – 50].

Акафіст. На позначення цього піснеспіву в грецькій мові існувала лексема *ακαφιστος*, що була запозичена давньоукраїнською мовою через посередництво церковнослов'янської. За структурою слово *ακαφιστος* складається із заперечної частки *α-* ‘не’ й основи дієслова *καπιδζο* – ‘саджу, сідаю’, що складається з префікса *χαπα-* (>*χατ-*) ‘вниз, низ-’, спорідненого з хет. *katta* ‘вниз, при, з’, можливо, також із кіпр. ст. *kant* ‘(разом) з’ і дієслова *ἵζω* (< (*<***ζω*) ‘сідаю’, спорідненого з псл. *sedeti*, укр. сидіти [ЕСУМ, Т. I, с. 45]. Акафіст – ‘hymn of the Gk. Church’ [ЕСУМР, Т. I, с. 14].

На першу фіксацію цього номена натрапляємо в давньокиївських пам'ятках XI ст., поданих в “Материалах для словаря древнерусского языка” І. Срезневського (його значення – ‘1. славословний гімн, під час співу якого не можна сидіти. Спершу так називався гімн Пресвятій Богородиці, який співався у Візантії в ніч на суботу п'ятої неділі великого посту: кожний *кондак* його, крім першого, закінчується приспівом *аллилуїа*, а кожен *ікос* приспівом *радѣся невѣсто ненеѣстънаѣ: Глоуба стѣна Бѣца въ пѣкъ вѣръ. ѿ. нѣ поѣ*” [Ср. I, с. 12]; “*Въ великіи постѣ къ сѣботѣ, въ ню же поется несѣдалное похвалное святѣи Богородицы*” [Ср. III, с. 191]. “Типік Української Католицької Церкви” доводить, що “*ακαθιστος* – несідальне, співається на спогад потрійного визволення Царгорода від навали ворогів завдяки заступництву Богоматері, чесну ризу якої (принесену з Єрусалима та покладену св. Пульхерією у Влахернському храмі) та ікону Одигітрії (намальовану, на думку греків, св. Лукою) обносили навколо міста, викликаючи допомогу Пречистої” [Тип. 2002, с. 348]. Акафіст складається з 1 кондака, який співається, і з 12 кондаків й ікосів (порівну), які читаються” [ПЦС, с. 9]. Існує версія, що найдавнішим був акафіст до Божої Матері з VII ст. й написав його Роман Сладкопівець [КЦБС, с. 202]. “Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.” згаданого слова не документує. У XVI ст. лексему *акафіст* вживано у формі чоловічого й середнього родів: *акафистъ*, *акафисто* та з семантикою ‘церковний піснеспів на славу Христа, Богоматері й святих’ [СРЯ XI – XVII, с. 26 – 27]. У “Лексисі” Л. Зизанія збережено обидві синонімічні назви – ‘*акаѣдистѣ, несѣдално*’ [ЛЗ, с. 5]. На аналізований термін натрапляємо в пам'ятках української мови XVI – XVIII ст. з фонетичними

варіантами: *акаѠистѡ, акаѠистѡ, окафистѡ, акафістосѡ, акафістѡ*. Наприклад: “А въ каждѡю недѣлю...окафистѡ святой Богородицы... авѡы пѣли; Тыи Ѡти Мѡтвы Акафістами з грецкогѡ языка названѡи, же Несѣдаючи читатисѡ маю(т); Акафисты, якѡ много ночѡй, читаючи, Бга, Чистѡю Дѡѡ, за, всѣхѡблагаючи; При Акафістахѡ и Параклиѡѡ, частѡ маѡм мовити тоѡ по (з)доровленѡ, авѡы ѡна [Богородиця] насѡ...боронила ѡ (т) всегѡ злого” [СУМ 2, I, с. 84]; “Который то Праздникѡ *АкаѠистосѡ*, то ѡсть *Несѣдалное* Стѡи Отци нарекли” [Т, с. 37]. “Русько-мадярський словник” Л. Чопея також реєструѡ фонетично-орфографічні варіанти досліджуваного слова – “*акатистѡ, акафтистѡ, акафистѡ*” [РМС, с. 3]. Найменування *акафіст* в “Етимологічно-семантичному словнику української мови” І. Огієнка подано зі значенням ‘похвальна Служба на честь Ісуса Христа, Божої Матері або якого Святого’ [ЕССУМ, Т. I, с. 45]. Семантику ‘хвалебний піснеспів у православній церкві, який співають стоячи’ [Ф, с. 65] зафіксовано в “Етимологічному словнику російської мови” М. Фасмера.

У “Словарі української мови” за ред. Б. Грінченка зареєстровано фонетичні варіанти – *акахвист* і *акахтист*, а також *окахтист*. “По три *акахвисти* на день читаєш, а по чоловіку глимаєш. Аж перехрестилась Ганна, дякуючи Богові, і дала собі зарок найняти *акахтист* і обміняти свічку” [Гр. I, с. 5]; “Найму за вас *окахтист* Брацькій Богородиці” [Гр. III, с. 46]. Таке написання було властиве південно-західному наріччю, живій народній мові того часу. Звідси робимо висновки, що було східноукраїнське і західноукраїнське запозичення. Серед низки лексичних варіантів на позначення церковного піснеспіву, виявлена наявна О. Горбачем форма *акафицѡ, кафист* [31, с. 118]. У “Малорусько-німецькому словнику” Є. Желехівського занотовано ‘*акафист*’ [Ж, с. 13]. У “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої зафіксовано два фонетичні варіанти: *акафист* й *акатися*, які мають значення ‘похвальна пісня на честь Ісуса Христа, Богородиці чи святого, що складається з 13 кондаків та 12 ікосів, яку виконують поза богослужінням добового кола’ [СЦОТ, с. 21]. У реєстр “Малого церковно-слов’янсько-українсько-англійського словника” входить найменування *ѠкаѠистѡ* із семантикою ‘несідальний славень зложений з 13 кондаків і 12 ікосів з буквами

грецької азбуки' [МЦ-С-У-АС, с. 2]. У сучасних лексикографічних джерелах *акафіст* – це ‘особливий вид молитовно-хвалебних пісень на честь Христа, Богородиці й святих’ [СУМ, Т. I, с. 27]. Таке ж значення зафіксоване у “Великому тлумачному словнику української мови” за ред. В. Бусела [ВТСУМ, с. 16]. Фонетичний варіант слова *акафіст* на сьогодні відзначається активністю.

Лексема *акафіст* послужила твірною основою для *акафистник*, яке має різні значення: 1. ‘богослужбова книга, яка містить акафісти Спасителю, Божій Матері й різним святам про особливі події із земного життя Господа Ісуса Христа і Пресвятої Богородиці (Страстям Христовим, Успінню Богородиці), а також акафісти Святителю Миколаю, Святому Йоанну Предтечі й іншим святим’; 2. ‘виконавець, знавець акафісту, молитовник із текстом акафісту’. “Словник церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої подає лексему *акафіст* зі значенням ‘церковно-богослужбова книга, збірка акафистів’.

Іпакой. Лексема *іпакой* потрапила на україномовний ґрунт через церковнослов'янське посередництво (*іпако'и*) з грецької мови в давньоукраїнську (*ѡпакои=ѡпакон*). Уперше цю сакральну назву зафіксовано в пам'ятках києворуського періоду зі значенням ‘стихира по 3-ій пісні на утрени’: – “*Ѡпакоѡ два: ѡдинъ по ѡдинокѡ каѡ., а другъи по друзки*” [Ср. III, с. 1236 – 1237]; “*по непорочнахъ іпако гл҃с ѿ*” [О. 1494, с. 155]. У XVI – XVII ст. номен *ѡпакоѡ* задокументований із значенням ‘послух’ [Бер, с. 238] “*таже іпакоѡ гл҃сѡ*” [СПИ, с. 71]. Активно функціонує ця лексема і в писемних пам'ятках пізніших періодів розвитку української мови. О. Горбач стверджує, що *іпакой* – це ‘пісня на воскреслому повечір'ї, великій полуношниці після канону, на великій утрени перед антифонами й євангелією, після 3-ої пісні канону (мовиться в ній, як благовістувалося Воскресіння мироносицям, апостолам і світові)’ [30, с. 65]. Досліджуване найменування знаходимо і в “Настільній книзі священнослужителя”, де наведено такі його значення: “1. послух, покора, 2. відгук, відповідь на піснеспів, 3. церковна пісня, різновид стихири. В давній церкві називався спосіб співу псалмів, один диякон починає співати вірш псалма, а присутні люди або доспівали вірш, або приспівували приспів. Цей спосіб подібний на створені пізніше співи з канонархом”

[91, с.715]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка фіксує аналізовану терміноназву зі семантикою “піснеспів, який виконується у воскресні (недільні) й святкові (празничні) дні замість сідальних. Під номеном *іпакой*, потрібно розуміти такий сідальний, який вимагає більш уважного слухання, чим звичайний сідальний, який тому потрібно співати і слухати з особливою увагою, стоячи, не розслабивши тіло, щоб разом з тілом не ослаблювати увагу й дух” [ПЦС, с. 224]. Принагідно зауважимо, що ілюстрації з богослужбових українських джерел XIX – XX ст. свідчать про високу частотність використання досліджуваного піснеспіву: “Въ недѣлю же глаголемъ ѱпакѡй прилѹчѣвшася гласа” [Євх. 1876, с. 185]; “ѱпакѡй, Гласъ, Ѱ” [Євх. 1876, с. 192]; “Таже Ѣдѣленъ ѱлѣ ѱпакѡй” [ТСОЦП, с. 22]; “Таже тропарѣ: Ѧггльскій собѡръ: ѱпакѡй гласа, ѱ чтѣніе” [Служ. 1855, с. 23]; “Далі *іпакоі* і антифони Ступневі на глас. Тоді прокимни недільні 8-ми гласів” [Служ. 1989, с. 34]; “*Іпакой* (співається на мелодію “Скоро предвари” подобен 4 гласа)” [ВЦН, с. 280]; “Після *іпакоя* або після третього сідального, якщо служба недільна, співається *степенна* рядового голосу, всі три антифони (у голосі восьмому – чотири). Якщо буде служба свята, то тільки перший антифон четвертого голосу. *Степенна* подається в Октоїсі, в ряді кожного гласу, а також і в ірмологіоні, покладена на музичні ноти” [Тип. 2002, с. 27]; “Як припаде в неділю Богородичне свято, або св. поліелейного, то по сідалнах воскресних слідує поліелей: **Хваліте ѱмѡ Гѡсподне**: – Величання (без Слава: И нинь:) **Ѧнгелскій собѡръ** – *Іпакои* гласа – Сідални празника або святого (без богородичних)” [ВУ. 1945, с. 30].

“Малий церковно-слов’янсько-українсько-англійський словник” номінує аналізовану лексему ‘церковною піснею на недільній утрени й інших святах’ [МЦС-У-АС, с. 115]. Найменування *іпакой* збереглося у “Словнику церковних термінів” Д. Покровського зі семантикою ‘короткий змінний піснеспів, який присвячується Воскресінню Христовому чи подіям свята’ [СЦТ, с. 61]. У “Церковнослов’янському словнику” А. Свиреліна конкретизовано час виконання аналізованого піснеспіву: “1) на повечір’ї в недільні дні після канона; 2) на недільній полуночниці після троїчного канона і “Отче наш”; 3) на утрени – перед антифонами і читанням Євангелія 4) інколи після 3-ої пісні замість сідальної” [ЦС, с. 372]. У сучасній богослужбовій і

церковній літературі лексема *інакой* функціонує зі значенням ‘сідальний, який виконують у неділі та церковні свята’ [СЦОТ, с. 61]. Як бачимо, семантична база досліджуваної назви піснеспіву не зазнала суттєвих змін.

Сідальний (-лен). На позначення цього піснеспіву в грецькій мові функціонувала лексема *kathistos*, -sma. Питомий корінь піснеспіву *сідальний* походить від слова *сидіти* “стсл. **сѣдѣти**; – псл. *sedeti, sesti* (< **sedti*); – споріднене з лит. ‘*sedeti*’, лтс. *sedet*, гот. *sitan, sedere* ‘тс.’, гр. ‘сиджу’ [ЕСУМ, V, с. 226]. Уперше на давньоукраїнському мовному ґрунті (XII ст.) ця назва функціонувала з таким церковно-термінологічним значенням: ‘сідален, церковний піснеспів, під час якого дозволяється сидіти’ – **“Сѣдалнѣ праздникоу. Развѣ кмѹ же оучить, стирамѣ или сѣлнамѣ”** [Ср. III, с. 887]. Словотвірно цей термін структуровано зі слов’янських елементів – основи та суфікса -льн-. У “Старослов’янсько-українському словнику” Л. Белея й О. Белея зареєстровано словоформи лексеми з паралельними формами чоловічого, жіночого й середнього родів старослов’янською **‘сѣдильна, сѣдильно, сѣдильнѣ’** [СУС, с. 266]. І. Срезневський наводить морфологічні варіанти (форми жіночого й середнього родів) досліджуваної лексеми в давньоукраїнській мові **‘сѣдальна, сѣдильна, сѣдильно, сѣдѣльна’** [Ср. III, с. 887 – 889]: – **“Сѣдильна (переправлено въ сѣдѣльна) гла̑ ѿ. Ёпси Гї люди своѧ и бѣгослови достоѧниѣ свок. Сѣдильна гла̑ д̑. по̑ скоро вари. Ни на Свѣтъ тихъ, ни на Бѣ Гѣ, ни трепаревъ поюще, сѣдиленъ въскресенъ. Аще по небреженію или по любви извода братъ на сѣдилнѣ ли на чтеніе, лиша дрѣгаго, точію сѹхо да гастъ. Сѣдильно – сѣдаленъ, то же что садильна: – Стихоу реченоу ѿ пѣвца, ѿ людини сѣдилно покѣсьм”** [Ср. III, с. 888]; **“Пишатъ...ѡвъ канонты і ермосы, ѡвъ же мѡтвы и гранеса, сѣделны же и стихиры. – кафїзма, дѣленіе псалтыри: – Двѣскаа поучашася писанїа по єдинои сѣделнѣ”** [Ср. III, с. 889]. Писемні джерела давньоукраїнського періоду документують аналізоване найменування спорадично. Його вдалося виявити у богослужбовій пам’ятці – “Октоїху” (XV ст.), де зареєстровано *сідалень воскресний* **“Сѣдылна въскрѣсна•на, ѿ• стыхѡлогіи глѣсь, ѿ”** [О. 1494, с. 15].

покаѣнны. Гласъ а” [ОСО, I, с. 84]; 4. *сѣдальны апльскіа*: По в_мъ стіхослѡвіи сѣдальны апльскіа, гласъ д” [ОСО, I, с. 598]; “Глава, полѣелѣйный сѣдаленъ: И нѣинѣ, вѣгородиченъ ѣгѡ, и чтѣніе сѣагѡ” [ОСО, I, с. 13]. Наведені лексеми ілюструють лінгвістичне моделювання дійсності. Основною передумовою мовного моделювання є виникнення нових об’єктів та явищ, що потребують своєї номінації. Найвища активність функціонування засвідченої номінації припадає на XIX – XXI ст.: “Посѣмъ ѡбѣичномъ пѣніи, глаголетсѧ ѣктѣніа малаа ѡ діакѡна, ѣ сѣдальны поютсѧ” [ТСОЦП, с. 20]; “И сѣдаленъ по чінѡа” [ТСОЦП, с. 105]; “Таже кондакъ, ѣ сѣдаленъ минѣи сѣагѡ, ѣ чтѣніеа” [Служ. 1855, с. 24]; “Кондакъ. Ікосъ ѣ сѣдаленъ Праздникѡ ѣли сѡаѡмѡа” [ВУ. 1945, с. 50]; “І сідальний свята чи святого” [Служ. 1989, с. 34]; “На першому сідалні утрєні читаємо: “Ви, що завжди стоїте перед страшним престолом, освітлені світлими зорями трисонічного Божества, просвітїть нас, відганяючи гріховну темряву; нас, що ваш собор празнуємо світло, і щиро молїться, щоб визволити нам від бід, пресвітлі Молитвеники” [Катрій, с. 34]; “Сідален. Глас 5” [ВЦН, с. 310]; “Після сідальних священник читає євангелїє, розпочинаючи виголошенням” [Молит. 2011, с. 34]. Розглядуваний номен функціонує в церковній практиці сьогодні зі значенням ‘Сідальний і рідко сідальна, заст. сідален ім. Тропар, що його виконують, як правило, перед читанням зі Святого Письма, Пролога або кафизм’ [СЦОТ, с. 121].

Стихира. На позначення цього піснеспіву в грецькій мові існувала лексема *στιχηρά*. Першу фіксацію номена *стихира* вдалося виявити в текстах X ст. зі значенням ‘церковний піснеспів із декількох віршів’: *въ гласъ<ъ> ѣ стихи́ра прѣваа* [СС, с. 625]. У давньоукраїнській мові ця лексема функціонувала у фонетичних варіантах: *стихи́ра* / *стихи́ра* / *стихѣ́ра* / *стихѣ́ра* [Ср. III, с. 514]. У “Матеріалах для словника давньоукраїнської мови” І. Срезневського засвідчено термін *стихира* з такою семантикою: ‘назва богослужбового піснеспіву православної церкви’: – “сѣ́тра на сѣ́тивѣ. сѣ́тира сѣ́тго апла Оулипа ѣ Варѣфѡломеа, ѡбѣиць гласъ. Поютсѧ сѣ́тира гла ѣ по двоуци. сѣ́тихроу Цѣ́рю небесныи, таже кѣтъ на пѣтикоустѣю. сѣ́тира на Гѣ въз гла ѣ. Пишѣтъ ... ѡвъ канѡны и ермосѣы, ѡвъ же мѣтѣвы и

гранеса, сѣделны же и стихыры. Подриархъ же ходя кругъ гроба Господня и пояше стихиры” [Ср. III, с. 514]. Щодо подальшого функціонування досліджуваного слова, то його вживання в текстах пізніших періодів не позбавлене того релігійного значення, яке було притаманне йому в текстах раннього періоду розвитку мови. У П. Беринди в XVI ст. слово **стихіра** означає ‘віршем писана’ [Бер, с. 234]. Найменування ‘стихира’ віднаходимо в “Русько-мадярському словнику” Л. Чопея [РМС, с. 380]. Аналізований термін зафіксований “Етимологічним словником російської мови” М. Фасмера із семантикою ‘песнопение для заутрени и вечерни в православной церкви’, народн. стихер, русск.-цслав. стихира, ст.-слав. **стихѣра**” [Ф. III, с. 762]. *Стихира*, за словами О. Горбача, – це ‘многостишья з багатьох стихів одним розміром, попереджуваних стихами св. Письма, співані на вечірні й утрени’ [30, с. 64]. Назва **стихіра** у ПЦС за ред. Г. Дяченка позначає “пѣснопѣнія, по содержанию своему приновленные къ воспоминанию празднуемаго события или къ прославлению празднуемаго святого. Если эти пѣснопѣнія не всегда написаны стихами, и потому не всегда въ этомъ отношеніи выдерживаютъ названіе стихиръ, то они всегда поются со стихами псалмовъ, и въ этомъ отношеніи всегда могутъ удержать за собою названіе стихиръ. Впрочемъ и по внѣшней формѣ своей, или по крайней мѣрѣ по напѣву своему, они всегда суть стихиры; ибо составлены по опредѣленному размѣру и приновлены къ опредѣленному напѣву” [ПЦС, с. 662]. Стихира як ‘церковна пісня з біблійним сюжетом’ задокументована Академічним словником української мови: “Незабаром .. поняв [зрозумів Харко] добре і читати, і писати; ермолой [збірник церковних пісень] увесь проспівав, *стихири* [*стихири*] усякі” [СУМ, Т. IX, с. 707]. “Українська мала енциклопедія” Є. Онацького витлумачує цей номен так: “стихира (многостишья) – церковна пісня, яка складається з багатьох стихів, написаних одним розміром та упередженими стихами св. Письма. До св. Анатолія, патріарха константинопольського (V в.) стихири не відомі, тому його вважають за першого творця стихир. Писав стихири також Іван Дамаскін” [УМЕ, с. 1843]. Окреслений термін активно використовується у XX ст., ставши набутком сучасної української мови зі значенням ‘церковна пісня з біблійним сюжетом’ [ВТССУМ, с. 1393].

Ілюстрації з релігійних пам'яток XIX – XX ст. свідчать про досить активне функціонування піснеспіву *стихира*: “Прóчин же поють стіхірѣ: глáсь ѿ” [Євх. 1876, с. 136]; “Стіхіра оуспѣнію Престѣла Бѣты. Гла́ва ѿ нынѣ: Глáсь ѿ, на Велицѣхъ Вечѣрній” [Ірм, с. 83]; “Під час співу *стихир* диякон кадить Вівтар, Іконостас і людей, а коли починають співати Богородичний, диякон відкриває Райські Двері, бере кадило і благословення в ієрея, йде поза Престолом через Північні двері на солею” [Служ. 1989, с. 13]; “Богослужбові тропарі, *стихири* й утренний канон багато разів підкреслюють й вихвалюють чесноту покори, а ганять фарисейську гордість” [Катрій, с. 46]; “На вечірні при співі *стихир* свята несуть на двір св. Хліб (артоз), Антидор (або дору), благословену ще в суботу, і Єлей і там мирується ним вірних. Антидор роздається при тім вірним” [ККПВ, с. 49]. У сучасній церковній практиці термін *стихира* функціонує зі значенням ‘піснеспів, який складається з певної кількості стихів, яким супроводжують виконання псалмів; стих’ [СЦОТ, с. 125].

Канон. На позначення цього *піснеспіву* в грецькій мові побутувала лексема *κανών*, яку запозичено через церковнослов'янське посередництво в давньоукраїнську мову (**канонъ**). Пошлемося тут на К. Керна, що стверджує: до VII ст. немає жодних відомостей про церковно-богослужбовий *канон*. Це спільнослов'янське найменування з XI ст. функціонує в релігійному стилі української мови зі значенням ‘церковна пісня на честь святого чи празника’, наприклад: “Канѡ. ѿ. гла. ѿ. Пакты: Гѣ Бѣ мои, на тѣ оуповахъ, спс ма; та по семь канонъ” [Ср. I, с. 1190]; “Яко же оученик ти все лѣто кдинъ канонъ постоу дати бѣвакть” [Ізб. 1076, с. 628]. З XI ст. побутує фонетичний варіант слова *канон* – *канунъ* (“Нача канунъ пѣти, таче кончавъ заутреню помолиш”) [Ср. I, с. 956]. Лексема *канон* вживалася не лише в релігійній сфері, але й у художньому мовленні (зокрема, у літописному його жанрі): “Обступили мене тельці тучні, і зборище злобних оточило мене. Господи боже мій, на тебе уповав я. Тож спаси ти мене і од усіх гонителів моїх ізбав мене. Потім же став він *канон* співати” [ЛКР, с. 96 – 97].

У “Матеріалах до словника давньоруської мови” І. Срезневського згадано різновид канону – *канунъ святої Богородици “Володимиръ пристави попи своя, ѿдучи передъ полкомъ, пѣти тропари и коньдакты... и канунъ святои Богородици”* [Ср. I, с. 1191]. В анонімній пам’ятці давньоукраїнської літератури “Слові про князів” задокументовано *канун Хресту*: “І коли з волі Божої повинна відійти душа його від тіла після недовгої хвороби, довідався єпископ Феоктист, що князь помирати зібрався, і звелів співати *канун хресту*” [ХЛУР, с. 341 – 342]. У “Повісті минулих літ” наведено *канун Св. Дмитрію й Св. мученикам Борису і Глібу*: “**На памат стго Маркиана и Мартурья в канунъ стаг Дмитрия и наречнъ быс в стѣмъ крщньи Дмитрии**” [ПВЛ, с. 284]; “**Быс пожаръ в Володимери городѣ. Мсца июна въ кг днь в канунъ стою мчкѹ Бориса и Глѣба...**” [ПВЛ, с. 282]. У “Софійському літописі, або російському літописі з 862 до 1534” подано *канонь Акафистів* “Прилучися оскудѣніе монастырю, Сергѣй же оскудѣ вѣрою, но моляшеся Пречистой имѣя же обычай по вся дени пѣти *канонь Акафистовъ*” [СВ, с. 401– 402].

“Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.” не фіксує розглядуваний термін, як і більшість релігійних назв, це лексикографічне джерело формувалося на основі актових книг, для яких лексика конфесійного стилю не була узуальним явищем. В “Октоїху” зафіксовано 1. *канон воскресний*, 2. *покаянний*, 3. *хрестовоскресний*: “**Таже ѿмъ канѡнь въскрѣснь • творєніє прѣподобнагоу нѣшего іѡанна дамáскіна • гл҃с • а • пѣсн ѿ ірм**” [О. 1494, с. 17]; “**въ понеде́льникъ канѡнь • пока́аньнь • емо́же крає гра́не сіє, си́цево • сыгрѣ́ше**” [О. 1494, с. 36]; “**• канѡнь • кр҃сто въскрѣ́снь**” [О. 1494, с. 157]. У XVI ст. *канон*, *канони* означає ‘правило, правила’ [Бер, с. 214]. У “Словнику української мови XVI – першої половини XVII ст.” *канон* пояснюється як ‘пісня на честь святого чи свята’ [СУМ 2, с. 37]. “Требник” П. Могили засвідчує активне використання таких різновидів канону; як *канон апостольський*, *канон заупокійний над дитиною*, *канон молебний до Пресвятої Богородиці* “**Мѡ, Кáнонъ Аплáкій**” [ТПМ 1646, Т. I, с. 56]; “**Канѡнь поконнѣый над мѡнцемъ ѡкончáвшимсѧ, Пѣснь, ѿ. Глѧ, ѿ**” [ТПМ 1646, Т. I, с.

657]; “Канѡнъ млѣвнѣй кѣ Прѣтѣй Бѣи, въ чаа́ннѣ бра́ки” [ТПМ 1646, Т. III, с. 160]. Згадувана лексема наведена в “Малорусько-німецькому словнику” Є. Желехівського [Ж, с. 313], виданому в останній чверті XIX ст. та в “Русько-мадярському словнику” Л. Чопея [РМС, с. 144]. У “Словнику української мови” за ред. Б. Грінченка слово *канон* уживається в значенні ‘гармата’: “Гей скажи мі, красний улан, чи не тут *канони* ліпше знають зазвонити, як удома дзвони”. Також знаходимо тут споріднені слова зі значенням: 1) *канонада* (ди) – ‘гарматна стрілянина’, 2) *канонадити* (джу, диш) – ‘стріляти з гармат’: “На турчина бив нею, канонадив” [Гр. II, с. 215]. Ілюстративна вибірка з богослужбового Типікона (XIX ст.) дає змогу стверджувати про функціонування таких різновидів канону, як *троїчний, хрестовоскресний, святого, храму, Преподобної Марії, Богородиці, канон молебний Св. Федора, великий канон А. Критського* (“**На полѣнощницѣ канѡнъ трѡи́ченъ поѣ́тсѧ по ѡбѣ́чаю**” [ТСОЦП, с. 253]; “**Кѣ ѿ мѣ же тропарѡ припѣ́вѣ: Гла́ва Гди́ стѡ́мѣ воскресѣ́нію твоє́мѣ Кѣ тропаре́мъ канѡ́на крестовоскрѣ́снагѡ припѣ́вѣ: Гла́ва крѣ́тѣ и воскресѣ́нію твоє́мѣ Гди́, Бѣ́ты же: Пресѣ́ла Бѣ́е спасѣ́ насѣ́**” [ТСОЦП, с. 33]; “**Вѣ сѣ́бѣвѣтѣ́ предва́рѣтѣ́ все́гда канѡ́нъ свѣта́гѡ, ѿ по не́мъ хра́ма стѣ́гѡ, та́же во О́ктѡи́хѣ мѣ́ниченъ. Поко́инъ во канѡ́нъ поѣ́тсѧ вѣ Па́то́къ на пове́черѣи**” [ТСОЦП, с. 53]; “**Аще сѣ́бѣвѣ́та канѡ́нъ хра́ма Хрѣ́то́ва ѿли́ Бѣ́ты на ѿ́, ѿ́ стѣ́гѡ на ѿ́, [ѿ канѡ́нъ Бѣ́ты вѣ́ октѡи́хѣ ѡ́ставлѣ́етсѧ]**” [ТСОЦП, с. 123]; “**Є́гда же при́де́тѣ́ канѡ́нъ прѣ́вѣ́та Ма́рин, ѿ глаго́летѣ́ кѣ́ стѣ́хѡ́мъ тѣ́мъ припѣ́вѣ: Прѣ́вѣ́та ма́ти Ма́ріе моли́ Бѣ́а ѡ́ насѣ́**” [ТСОЦП, с. 224]; “**На Гла́ва во вѣ́шнихъ, ме́та́ніѧ три. Канѡ́нъ Бѣ́ты. [Аще вѣ́сть вѣ́бніе канѡ́нъ Бѣ́ты не́ глѣ́тсѧ]**” [ТСОЦП, с. 201]; “**По заамво́нной же моли́твѣ́, а́ще вѣ́детѣ́ предло́женіе ко́лу́ва, поѣ́тсѧ канѡ́нъ моле́внѣй стѣ́гѡ Фе́дѡра, ѿ́кѡ вѣ́ трѣ́ѡди**” [ТСОЦП, с. 216]; “**Та́же начи́на́емъ вели́кій канѡ́нъ Андре́а крѣ́тскагѡ, ѿ́же сотворѣ́нъ на ча́сти четѣ́ре, ѿ́ ѿ́сполна́етсѧ вѣ́ четверто́къ вѣ́чера, гла́сѣ ѿ́**” [ТСОЦП, с. 212]).

У середині XX ст. лексема *канун* набуває дещо іншої семантики ‘мед, який варили на храмове свято’: “Пішов на *канун*, та там і втнув”. Таке ж значення подає

“Українська мала енциклопедія” Є. Онацького [УМЕ, V, с. 592]. “Старослов’янсько-український словник” Л. Белея й О. Белея тлумачить це слово так: ‘**Кáнонъ** – церковне правило; правило; канон – книги Св. Письма; церковні закони, ухвалені Вселенськими соборами; основна частина Літургії – освячення’ [СУС, с. 88]. У “Церковнослов’янському словнику” А. Свиреліна термін *канон* позначає ‘піснеспів, який складений за призначенням зразком і розміром на славу Бога, в честь Божої Матері і святих’ [ЦС, с. 136]. І. Огієнко визначає досліджуване слово як ‘церковний гімн, урочиста славословна пісня в честь Святих’ [ЕССУМ, с. 182]. В “Етимологічному словнику російської мови” М. Фасмера *канон* фігурує зі значенням ‘церковне правило, церковний гімн’ [Ф. II, с. 181 – 182].

О. Горбач у науковій розвідці “З історії української церковно-музичної термінології” визначає *канон* як збір із 2, 3, 4, 8 чи 9 пісень, кожна з яких складена з ірмоса, тропарів і катавасії, споріднених тематично. Учений поділяє *канони* за тематикою: *воскресний* (прославляє Воскресіння), *троїчний* (Св. Трійці), *Богородичний*, *святих* чи *свята*, а також *Великий покаянний канон Андрія Критського*, який охоплює в 250 тропарях історію Старого й Нового завіту [30, с. 65].

В “Українській малій енциклопедії” Є. Онацького у цьому номені виокремлюємо такі значення: “1. *канон* – правило, норма, припис. У мистецтві встановлені пропорції, що мають бути зразком для наслідування; 2. *канон співаний* – церковний гімн, що складається з 9, 8, 4, 3 чи 2 пісень, зведених в одне ціле” [УМЕ, с. 589]. Ю. Ясіновський, відомий музикознавець-медієвіст, працює у ділянці давньої української музики, зазначає, що біблійні пісні стали основною темою для пісень канону, й характеризує сучасну структуру канону: “1. дев’ять пісень (найчастіше фактично вісім); 2. кожна пісня складається з ірмоса, тропарів і катавасії; 3. стишки біблійних пісень, що давніше проспівувалися до кожного тропаря, заступили приспіви” [164, с. 4 – 5]. В. Василик – російський філолог, автор монографії “Походження канону (Богослов’я, історія, поетика)” висвітлює історію виникнення *канону* як гімнографічного жанру, перелічує основні етапи становлення: 1) *однопісонець* як ядро становлення і кристалізації канона, час його з’яви; 2) з’ява

початкового доксологічного тропаря, що ліг в основу однопіснеця; 3) час з'яви багаторядкових композицій, названих згодом каноном; 4) з'ява ірмоса й виділення його з інших тропарів; 5) формування метрики канонів, на яких вплинула грецька гимнова квантитативна метрика; 6) час з'яви *Богородичних* і *Троїчних* в каноні; 7) формування канону біблійних пісень; 8) нерухливий і рухливий трипіснець; 9) перехід від трьох пісенної до дев'яти пісенної структури бдіння й утрєні [21, с. 52].

Лексема “канон” у різних фонетичних модифікаціях й з різними значеннями поширена в діалектах української мови. Так, у закарпатських говорах номен *канон* уживається в значенні “1. військ. Те саме, що адя. Так йак зачали бити через Дн'іпро тими *канонами*! 2. перен., вульг. Велика сідниця. Шчо с'устила свуй *канон*?” [Сабодаш, с. 139]. У буковинських говірках активно функціонує аналогічне значення лексеми – “*канон*, -и, ж., 1. військ. Гармата. У перші світові війні *канони* так стріляли, що падали ядра, як град. 2. перен., знев. Висока огрядна жінка. Мій брат має добру *канону*, як іде, то аж зимлі трісеси” [СБГ, с. 186]. “Словник лемківської говірки” П. Пиртея витлумачує так семантику розглядуваного слова “1. Гармата. 2. Права і закони католицької церкви (костела). 3. Вид хорового співу; пісня в честь святого. 4. Рід великого друку” [СЛГ, с. 153].

У сучасній церковній практиці *каноном* названо ‘*піснеспів*, що являє сукупність дев'яти або менше пісень – ірмосів, тропарів, віршів-приспівів, змістом яких є пояснення та прославлення священної особи чи події, свято якої відзначають’ [СЦОТ, с. 63].

Слово “канон” має розгалужену значеннєву базу в сучасній українській мові: “1. Правило чи догмат із питань віри та релігійної практики або виконання релігійних обрядів; 2. Твердо встановлене правило, усталена норма; 3. Список, зібрання релігійних книг, узаконених церквою як святе письмо; 4. Пісня на честь святого або свята, 5. Музична форма, що ґрунтується на повторенні тієї самої мелодії різними голосами хору, які виступають послідовно один за одним” [СУМ. IV, с. 89 – 90]. У церковно-обрядовій лексиці цей термін однозначний, йому властиве четверте значення. Ту саму семантичну структуру фіксує “Великий тлумачний словник української мови” за ред. В. Бусела [ВТССУМ, с. 519].

Залежно від структури тексту, серед канонів виділяємо: *двопіснець*, *трипіснець*, *чотирипіснець*, *повний*, *неповний*, *великий канон*. За тематичним спрямуванням розрізняють канони – *великодній (воскресний)*, *покаянний*, *троїчний*, *Богородичний*, *святих чи свята*. За видом богослужіння канони поділяють на: *євхаристійний (літургійний)*, *утренний і молебний*. К. Керн у структурі канону виділяє: 1. Дев'ять пісень; 2. Кожна пісня складається із: ірмоса, тропаря, катавасії; 3. Біблійні пісні, які приспівувались кожному тропарю, замінились ірмосами, тропарями, катавасіями [53, с. 18 – 22].

Канон повний (тобто такий, що складається з дев'яти або восьми пісень) [СЦОТ, с. 64]. У Типіконі занотовані канони *дев'ятипіснєці* “**Посѣмъ поють Канѡны девятипѣсненныи ѡбъични трѣ, зъ Октѡиха ѿ стѡмъ зъ минею (ѡбщїа), тропарѣ же въ канѡнѣхъ чтѣтъ съ приличными припѣвами сїце, да вѣдѣтъ вси на дѣ, со славою ѿ нѣынѣ**” [ТСОЦП, с. 49].

Тропар. У статті “Жанри і форми літургійного співу” Ю. Ясіновський окреслює поняття *тропар*, вказує на особливості виконання цього піснеспіву. У монографічному дослідженні “Літургіка. Гімнографія і Еортологія” К. Керн розглядає низку варіантів походження слова, називає *тропар* найдавнішим піснеспівом гімнографії й розрізняє: 1) *відпустительні тропарі*, 2) *тропарі канона*, 3. *тропарі на “Господи, воззвах”* [53, с. 14]. Згаданий автор поділяє *тропарі* за їхнім змістовим наповненням: *Воскресний, хрестовоскресний, Богородичний, Мученичний, Хрестобогородичний, Покійний, Троїчний, Заупокійний* і т. д. [53, с. 15]. О. Білоусенко наводить низку тропарів і кондаків виконуваних на великі свята. Прот. Н. Нікольський у “Посібнику до вивчення Статуту богослужіння” розподіляє літургійні тропарі й кондаки так: 1) храмові: а) на честь Господа, б) Пресвятої Богородиці, в) святих; 2) денні, тобто по днях седмиці; 3) святкові; 4) заупокійні; 5) завершальні.

Тропар – короткий за обсягом піснеспів, один з найдавніших у християнській гімнографії, який акцентує увагу на сутності свята і прославляє святого (свату), його (її) життя, святість, чин. На позначення цього піснеспіву в грецькій мові існувала лексема *тропάρіον*. Запозичена через церковнослов'янське посередництво

давньоруською мовою з грецької; сгр. *τροπάριον* ‘церковний вірш’ походить від гр. *τρόπος* ‘спосіб, манера, фасон’” [ЕСУМ, Т. V, с. 649]. Відоме це найменування піснеспіву за часів князювання Володимира Великого: “А князь Володимир, їдучи перед військом, наказав попам своїм співати *тропарі*, і *кондаки* хреста чесного, і *канон* святій богородиці” [ЛКР, с. 203]. У XII ст. це слово зареєстровано зі значенням ‘церковний вірш’: “Начинають пѣти на оумъвеникѣ тропарѣ. Что ради мѣи не поѣмѣи канонѣ и трепаревѣ. Пѣсни бес трепаревѣ. Да довѣлѣкъ коемоужьдо гласоу тропар ѣдинѣ ли два. Пишѣтъ... кондака инѣ, тропарѣ же драгѣи” [Ср. III, с. 1002]. У “Матеріалах для словника давньоруської мови” І. Срезневського подано фонетично-орфографічні варіанти номена: “тропар/трепарь” [Ср. III, с. 1002]. “Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.” лексему *тропар* не реєструє. Потрапляє лексема *тропар* в тогочасні лексикографічні праці: П. Беринда тлумачить зареєстроване *тропáръ* як ‘вірш, пісенька, освіта’ [Бер, с. 237]. Аналізований піснеспів зі значенням ‘церковна пісня’ трапляється в пам’ятці XV ст. (Часослов): “т̑ро̑•г̑ла̑•ѣ̑” [Ч. 1491, с. 218]. “Требник” П. Могили фіксує засвідчену номінацію: “Ѧще бѣлнѣи близъ см̑рти бѣти видѣтъсѧ, да недѣлгиѣ ради м̑твѣ с̑цевѣѧ Бж̑іѧ бѣгѣи Тѧйною сеѣо подаѣмѣѧ, лишѣнѣ представѣсѧ, ѧвѣе начѧло сѣтворѣ, ѡстѧвивѣ ѡѧмѣи, Канѡнѣ и Тропарѣи, ѡ Ѣктѣніи начинѧи, сѣ естѣ, ѡ Мѣромѣ Гд̑ѧ пом̑лѣмѣсѧ, и прѣчѧѧ” [ТПМ 1646, I, с. 470]; “Нѧвѣе поѣтъ Тропáръ сѣи, на Глáсѣ, и̑” [ТПМ 1646, I, с. 83]. У цьому джерелі зафіксовано похідне утворення *тропаріон* (тропаріѡнѣ) зі словотворчим афіксом -он [ТПМ 1646, Т. III, с. 107]. У “Русько-мадярському словнику” Л. Чопея теж надibuємо на згадувану лексему ‘Тропар h. templomi ének’ [РМС, с. 398]. Піснеспів *тропар* реєструє “Малорусько-німецький словник” Є. Желехівського “тропáръ, m. (griech.) kurzer Lobgesang auf die Werke Gottes od. der Heiligen” [Ж, с. 135]. Засвідчена лексема фігурує й у “Словнику української мови” за ред. Б. Грінченка, де позначає церковну пісню, у якій відображається історія празника [Гр. IV, с. 287]. Згадане лексикографічне джерело маркує значення

фразеологічного сполучення: “*тропарів з кондаками дати* – дати кому, чтобы навсегда помнили” [Гр. IV, с. 287].

О. Горбач визначає значення лексеми *тропар* як “пісні з коротким описом життя й чуд святця а чи свята”, що походить із “*гр. tropari (on)*, мабуть, здрібніння від *troros* “тонація, нута, глас”, первісно “звичай, спосіб, лад”, *trepo* “звертаюся, повертаю” (неслушне зате традиційне виводження від *гр. tropaion* “трофей, пам’ятник перемоги”, бо в тропарях, мовляв, описано подвиги й перемог й святців, то знову ж, що “звертаються”, нав’язують до ірмосу, бо ймовірно старші” [30, с. 63]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка чітко вказує на місце тропарів серед інших піснеспівів: “Так всі стихирі є тропарі, сідальні є тропарями, іпакой є тропарем, всі піснеспіви канонів, ірмоси й споріднені з ним вірші, які становлять пісню, є тропарі” [ПЦС, с. 734]. “Етимологічно-семантичний словник української мови” І. Огієнка фіксує таке значення лексеми *тропар*: “церковний спів, специфічний для певних свят. У грецькому оригіналі *тропарі* мали строфічну будову” [ЕССУМ, Т. IV, с. 387]. “Етимологічний словник російської мови” М. Фасмера, як і більшість лексикографічних джерел, вважає *тропар* коротким церковним піснеспівом на честь святого чи празника [Ф. IV, с. 106]. У “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої аналізоване слово набуло чіткої семантичної диференціації: ‘1. тропар відпустительний і тропар, який виконують перед відпустом вечірні, повечір’я й утрєні; 2. Те саме, що тропар канону; 3. Те саме, що піснеспів’ [СЦОТ, с. 133]. У лексиці української мови ХХ ст. слово *тропар* функціонує зі значенням ‘молитовний вірш для співу на честь якого-небудь свята або святого в православному богослужінні’ [СУМ, Т. X, с. 284]. Тотожну дефініцію подає “Великий тлумачний словник сучасної української мови” за ред. В. Бусела [ВТССУМ, с. 1480]. У цьому ж значенні піснеспів *тропар* зареєстрований у лемківських говірках [СЛГ, с. 392]. “Малий церковно-слов’янсько-українсько-англійський словник” номен **тропа́рь** фіксує із семантикою ‘церковна пісня, що подає дещо з життя Святого або значення празника, що співається по певним напівам осми гласів: *troparion: a hymn proper to a feast, saint or day*’ [МЦ-С-У-АС, с. 101]. У Церковнослов’янському словнику А. Свиреліна *тропар* має значення

‘коротка церковна пісня, яка співається на честь і славу згадуваного свята чи прославляє подвиги святих. *Тропарями* також називаються піснеспіви в каноні кожної пісні, що йдуть після ірмоса’ [ЦС, с. 329]. “У стихирах вечірні й утрени, в *тропарі* й каноні, як зазначає Ю. Катрій, св. Церква виливає і виспівує свою дитинну любов, беззастережне довір’я в Її могучу опіку і скору поміч, Її роллю в наших спасінні та превелике материнське милосердя” [Катрій, с. 238]. Н. Сиротинська у праці “Репертуар вечірні Української Церкви” називає *тропар* ‘видом церковної пісні, укладений за усталеним зразком, який своїм змістом відповідає певній літургичній обставині’ [136, с. 4]. Отже, можна стверджувати, що лексема *тропар* пройшла довгий шлях становлення, протягом якого не зазнала суттєвих змін у своїй семантичній структурі.

Антифон. Лексема *антифон* прийшла до нас із грецької мови “*ἀντίφωνον, ἀντίφωνα, antiphona*” через церковнослов’янське посередництво ‘антифонъ’, ‘антіфѡнъ’. Уперше активізувалося слово в українському вжитку від XI ст. зі значенням ‘вірші із псалмів, співані поперемінно на кліросах на початку літургії й утрени, які особливо виражають значення свята’: [Ср. I, с. 24 – 25]; “и по семѣтъмъ начьнижѣтъмъ • антифѡнѣтъмъ • въ гласѣтъмъ” [СС, с. 71]; “**Антифони въ нѣ олтарѣ поютьсѣ. Антифони въ литургии**” [Ср. I, с. 24 – 25]. У цей час найменування *антифон* мало абсолютний синонім *сжгласик* [СС, с. 681]. О. Горбач зазначає, що в XIV ст. для розрізнення літургійного антифону від ранішнього уживався термін – калька *согласіє*: “Ще напр. 14 в. по одних служебниках уживано калькового терміну *согласіє* (калька якогось грецького виразу, утвореного від початкових слів священникової молитви 3-го антифону “Іже общія сія і согласія даровавий нам молитви” (гр. *symfōna’s eucha’s*), а в інших звичайного й сьогодні грецького позичення антифон (*antifōnon* “протистих, поперемінне співані двома крилосами-хорами псалмові стихи на початку утрени чи Літургії, що виражали значення свята”); можливо, що для літургійних антифонів спершу тому й уведено іншу, слов’янську назву, щоб відрізнити літургійний *антифон* (согласіє) від утреннього (антифону) [30, с. 58]. Синонім *согласіє* в пізніших пам’ятках української мови не зберігся. У “Матеріалах для словника давньоруської мови” І. Срезневського натрапляємо на

функціонування синонімної лексики **митѹсѣпѣваніє** зі значенням ‘повторний спів, антифон’: “**Митѹсѣпѣваніє се**” [Ср. II, с. 155].

Писемні джерела української мови киеворуського періоду засвідчують термін *антифон* із семантикою ‘вірш із псалмів, який співається поперемінно на обидвох кліросах під час служби’: “**А на которомъ крѣлосѣ перваго антифона пѣли “и нѣнѣ”, на томъ же починають и втораго антифона первый стихъ. Стихирѣ первыѣ власныѣ... того мѣста пѣли со а[н]тифоном и съ молитвою**” [СРЯ XI – XVII, с. 41]; “**•антифонъ•ѧ**” [ОСО, I, с. 16]; “**Степенна. гла. ѿ. ѧнтиѡнъ. ѧ**” [О. 1491, с. 69]. Походження антифону, як стверджує М. Бендик, пов’язане з давньогрецькою традицією, за якою хор розподілявся на два півхори. Звучання чоловічого та дитячого хорів чергувалися в антифонному співі. “Слово Боже псалмів, поєднане з молитовною відповіддю людей, називається *антифонним співом*” [11, с. 3].

За даними “Лексикона Славенороського” П. Беринди, досліджуваний термін в українській мові цього часу мав значення ‘співання на переміну’ [Бер, с. 185]. У XIV – XVII ст. на місці фонем -и вживається -і (*антифон* – *антіфон*): [ТПМ 1646, Т. I, с. 679]; [ЄМ, с. 185]. “Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.” теж фіксує аналізоване найменування: “Псальми, *антифони*, тропарі, кондаки..., молитви посвященія Таинъ Христовыхъ; Бо гды стоѧчи *анѣтифони* три в (т)спѣваю(т); пото(м) на зе(м)ли або ни(з)ки(х) лавочка(х) сѣдаѧчи ... є(д)ного спѣваючого слухаю(т)” [СУМ 2, I, с. 111]; “Церковнаго гласа пѣснь, во антифонах пѣваемого” [СУМ 2, VI, с. 217]. На функціонування згаданого слова натрапляємо у “Требнику” П. Могили: “**Начѣншейже ѡ Бѣтвѣнной Литѹргіи, стои́тъ въ притвѣрѣ: пѣваемъѣмъ ѡбѣ́чнымъ Антифѡ́намъ, по вохо́дѣ съ Ѣвѣліе́мъ чте́тъсѧ конда́къ днѣвнѣ́ на Гла́вѣ, на Ѣ́ннѣ́же поѣсѧ, Троп: сей Гла́: ѧ**” [ТПМ 1646, Т. II, с. 281]; “**Посѣ́же ѧвѣ́ поѹ́ Антифѡ́нъ Гла́са ѧ́ гв**” [ТПМ 1646, Т. I, с. 679].

Цікавою є семантична еволюція слова *антифон*, відбита в лексикографічних й богослужбових джерелах XX ст. Так, “Етимологічний словник російської мови” М. Фасмера номінує *антифон* ‘співом з повторами’ [Ф. I, с. 79], а в “Історичному

словнику української мови” Є. Тимченка – ‘хоровим співом, співаним наперемін, який виконують на відправі і на утрени’ [Т, с. 49]. Інше лексикографічне джерело твердить, що лексема *антифон* має значення ‘піснеспів, який вибраний із старозавітніх книг і співаний на обидвох кліросах поперемінно, проповідуючи прихід Сина Божого на землю й всі справи його, а іноді (у дні дванадцятьох празників) містить пояснення святкової події’ [ПЦС, с. 19]. У “Старослов’янсько-українському словнику” Л. Белея й О. Белея *антифон* трактується як структурний елемент деяких богослужінь [СУС, с. 14]. На згадуване слово натрапляємо в “Русько-мадярському словнику” Л. Чопея “антифонъ h. Antifona (egyhazi ének)” [РМС, с. 4]. До реєстрів “Малого церковно-слов’янсько-українсько-англійського словника” досліджувана терміноназва ввійшла зі значенням ‘спів двох хорів (крилосів) на переміну; на Службі Божій збудовані зі старозавітніх припівів’ [МЦ-С-У-АС, с. 4 – 5]. У “Настільній книзі священнослужителя” ця лексема названа псалмоспівом, виконуваним почергово хорами чи солістом і хором [91, с. 665].

У церковній практиці XIX – XXI ст. засвідчується активне функціонування слова *антифон*: “По пѣрвомѣ же антифѡнѣ ѣктенїа малаа ѿ возгласѣ” [Ч. 1950, с. 250]; “Пѣваѣмѣ же трѣтїемѣ антифѡнѣ діаконѣ, ѿ положївѣ поклѡнѣ предстоятелю, вхѡдитѣ во сѣтїи ѡлтарѣ, вхѡдитѣ же сѣ нїмѣ ѿ чреднїи свациѣнникѣ” [ОСО, I, с. 6]; “Степѣнна: Антифѡнѣ. Гласѣ ѿ” [Ірм, с. 92]; “По ѿсполненїи же антифѡна пришеде діаконѣ, ѿ ставѣ на ѡбѣичномѣ мѣстѣ ѿ поклѡнївсѣ, глагѡлетѣ...” [Служ. 1855, с. 110]; “Степѣнна а-ѿ Антифѡнѣ д-гѡ Гласѣ” [ВУ. 1945, с. 837]; “Далі Іпакої і *Антифони Ступневі* на глас” [Служ. 1989, с. 34]; “По великій єктенїї – *Антифони*: в дні воскресні і в дні менших свят, беруться вони, звичайно, з псалмів: 102 – “Благослови, душе моя Господа...” ѿ 145 – “Хвали, душе моя Господа...”” [БЛ:КПК, с. 28 – 29]; “Спївається *перший антифон* або перший зображальний псалом, а, диякон, зробивши малий поклін, відходить зі свого місця та стає перед іконою Христа, тримаючи орар трьома пальцями правої руки” [ТУКЦ, с. 562]; “На літургїї *антифони свята*, вхідний стих: “Благословен, хто йде в ім’я Господнє, благословимо вас із дому Господнього” [УПЦК, с. 26].

Семантичну структуру лексеми *антифон* релігійна практика ХХІ ст. характеризує так: – “1) спосіб виконання піснеспівів, що полягає в позачерговому співі на два хори; 2) піснеспіви та частини піснеспівів, що їх виконують зазначеним способом, тобто антифонно; 3) частина кафизми псалтиря, що складається з трьох псалмів, яку на богослужіннях виконують антифонно” [СЦОТ, с. 23]. У діалектних словниках термін *антифон* не згадується. Сьогодні функціонує таке значення досліджуваного слова: ‘антифон – спів, що виконують по черзі два хори або соліст і хор’ [ВТССУМ, с. 34]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка зафіксовано всі види антифонів на всіх церковних службах: “На вечірні співається 1-ий антифон першої кафизми: “Блажен муж”; на утрени антифони степенні: на літургії антифони можуть бути трьох видів: щоденні, зображальні і святкові” [ПЦС, с. 875]. М. Антонович доводить, що антифони утрени входять до системи восьми гласів, співаються (особливо в українських католицьких церквах) церковними співаками (дяками) одноголосно (сольно) [5, с. 25].

Кондак – це релігійний піснеспів, мета якого – повідомити про суть церковного свята. Піснеспів відомий з VI ст., його творцем вважають Романа Сладкопівця. Про це, зокрема, пише монахиня Ігнатія: “Батьківщиною *кондака* стали Сирія і Антіохія, що знамениті завдяки таким майстрам дидактичної проповіді, як свв. Єфрем Сирін й Іоанн Златоуст. Не виключено, що саме дидактична традиція св. Іоанна Златоуста сприяла вкоріненню кондака в Константинополі, принаймні для св. Романа Сладкопівця твори св. Іоанна Златоуста були одним з основних джерел його *кондаків*” [87, с. 48].

К. Керн у праці “Літургіка. Гімнографія і Еортологія” не тільки дає дефініцію поняття *кондак*, але й порівнює метричність цього піснеспіву в діахронії й синхронії: “*Кондак*, в його теперішньому вигляді і обсязі – невеликий піснеспів в одну дві строфи, дуже схожий на тропар, співаний за тропарною мелодією і розміщений після шостої чи третьої пісні канону. Він повторюється і на літургії, і на повечір’ї. ... Але якщо в наших сучасних богослужбових книгах цей піснеспів займає найскромніше місце і губиться серед пісень канону, то в давнину, до з’яви канонів, *кондак* займав виняткове місце в добовому й річному богослужінні. Він

зовсім не обмежувався однією строфою, а представляв собою самостійний і великий поетичний твір, так звану цілу богословську поему. Стародавній *кондак* у його класичному вигляді – це ланцюг з 20 – 30 строф, який поступово розвивав одну загальну тему” [53, с. 15].

На думку Ю. Ясіновського, *кондак* є гімном, який, по-перше, на відміну від *канону*, не має старозавітно-пісенного підґрунтя; по-друге, розвиває тему свята більш-менш докладно; по-третє, складається з багатьох однакових за метрикою рядків (до 24); по-четверте, завершується тими самими словами ікоса [164, с. 4]. Досліджуючи візантійську гімнографію і церковну монодію в українській рецепції ранньомодерного часу, учений звертає увагу на те, що “в давнину *кондак* виконувався одним співцем-солістом на середині церкви. *Кондаки* мали колись віртуозний мелізматичний стиль, який згодом значно спростився. Записували *кондаки* в окремі книги *кондакарі*, і з часів Київської Русі їх збереглося шість, які були нотовані особливою *кондакарною* нотацією. Потім вони зникають і залишаються в ірмологіонах у *канонах і акафістах*” [164, с. 4]. У статті “Жанри і форми літургійного співу” Ю. Ясіновського подається порівнюється *ікос* й *кондак*, і зазначається, що *ікос* є церковною піснею, яка ширше описує те, що й *кондак* [164, с. 6]. У “Православній богословській енциклопедії” за ред. А. Лопухіна акцентовано на особливостях виконання *кондака*. О. Білоусенко наводить низку *кондаків* й тропарів, виконуваних на великі свята. Як бачимо, дослідники зосереджуються здебільшого на часі створення *кондака*, особливостях його виконання, його метричних характеристиках. Богослужбові книги наводять тексти *кондака* та *ікоса*.

Лексема *кондак* запозичена давньоукраїнською мовою з грецької через церковнослов'янське посередництво. Слово “*кондак*” – *κοντάκιον*, із (*κόνταξ* – зменшене) означає “будинок”, “пергаментний згорток із текстом пісні, намотаний на паличку” [53, с. 15]. Старослов'янське “*конѣдакъ, -омѣ*” [СУС, с. 92], давньоукраїнське – *кондакъ (конѣдакъ)* [Ср. I, с. 1268]. Широко вживаний у давньоукраїнській мові з XI ст. зі значенням ‘церковна пісня на славу Спасителя, Божої Матері, святого чи празника’, пор.: “*Кѡнѣ, глас. ѿ. Володимѣръ пристаѡи поплѣ своя, ѿдѣчи предѣ полкомѣ пѣти тропари и конѣдакы хреста честнаго.*

Идохомъ къ гробу Господню поюще кондакъ: “Аще и въ гробъ сниде
вѣсмертьнѣ” [Ср. I, с. 1268]; “И на утрени въ святую недѣлю отпѣвше заутреню и
бывшую цѣлованію съ игуменомъ и съ братією, и отпущенію бывшую въ 1 часъ дне,
и, взявше крестъ, игумень и вся братія, идохомъ къ гробу Господню, поюще
кондакъ сій: “аще и въ гробъ сниде, вѣсмертне!” [ЖДР, с. 65]. У XII ст. слово
кондак функціонує з тотожним значенням: “І вранці у Святу Неділю, відспівавши
заутреню й поцілувавши з ігуменом із братією, відпущені були о першій годині дня.
І, узявши хрест, ігумен і вся братія вирушили до Гробу Господнього, співаючи
кондак” [ЛКР, с. 146]. “Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.” цієї лексеми
не розглядає.

До реєстрів “Словника української мови XVI – першої половини XVII ст.”
аналізований номен увійшов із семантикою ‘коротка хвалебна пісня церковного
змісту’, пор.: “Тыежъ // Псалми, пѣнія, антифони, тропары, кондаки, ирмосы...,
молитвы посвященія Таинъ Христовыхъ” [СУМ 2, I, с. 111]. “Служебник патріарха
Йосифа” (XVII ст.) теж фіксує досліджуване слово “Кондакъ. Гласъ, ѿ” [СПИ, с.
192]. У “Требнику” П. Могили зафіксовано кондак денний “Начѣншейже сѧ
Бжѣтвенной Литургии, стоитъ въ притворѣ: пѣваемъ же ѡбъичныѧ Антифѡны,
по воходѣ съ ѿгласіемъ чтѣтъсѧ кондакъ днѣвныѧ на гласѣ, на ѿ ѿнѣже поѣсѧ,
Тро: сѧ Гласъ: ѿ” [ТПМ 1646, Т. II, с. 281].

Найменування “кондакъ” знаходимо у “Русько-мадярському словнику”
Л. Чопея [РМС, с. 154]. У богослужбовому Типіконі XIX ст. задокументовані
різновиди кондака: воскресний, празника, святого, храму, прохання, Вибраній
Володарці: “Таже кондакъ воскресень ѿ ікосъ” [ТСОЦП, с. 34]; “На ѡбѣдници,
аще нѣжды ради нѣсть Литургии, Блаженна, прокіментъ, іакоже на литургии
оуказано. По ѡче нашъ: Кондакъ воскресень, Кондакъ храма, слава ѿ нынѣ:
Застѣпнице христіанъ: Аще же храмъ Хрѣтовъ ѿлѧ Бѣты, ѿ нынѣ: Кондакъ
храма” [ТСОЦП, с. 79]; “Аще вѣдетъ служба и за всѧкое прошеніє: тропарь
сѣагѡ, тропарь прошеніа, кондакъ сѣагѡ, слава кондакъ прошеніа ѿ нынѣ,
іакоже вѣишь Прокіментъ, Антолъ ѿ ѿгласіє сѣагѡ, днѣподъ гласѡ, ѿ прошеніа”

[ТСОЦП, с. 122]; “Въ патѡкъ ѿ а седмицѣ, на повечѣрін маломъ кондакъ: Възвѣранной Воєводѣ” [ТСОЦП, с. 225]. “Словник української мови” за ред. Б. Грінченка трактує розглядуваний номен з такими значеннями: “1. *Кондак*, ка, м. Кондакъ. “Тропарі з *кондаками*”; 2. Кондяк, ка. м. Дьячекъ и учитель церковной школы. А, дай Боже пану баскаляру! Ти наш таки, кондяче...” [Гр. II, с. 277]. В “Евхологоні или требнику” (Львів, початок ХХ ст.) зафіксовані *кондак* освяченого храму і святого: “Таже тропарь ѿ кондакъ ѡсвѣщаемагѡ храма (Владѣчна, ѿли Богородична, ѿли свѣтагѡ)” [Євх. 1914, с. 10]; “...Глава ѿ нѣнѣ: кондакъ храма, ѿце храмъ Гдскій ѿли Бгородичный” [Євх. 1914, с. 22]. У “Малій українській музичній енциклопедії” О. Залеського досліджувана лексема зареєстрована з семантикою ‘гимни, прославні пісні на честь святого’ [МУМЕ, с. 53].

Назва піснеспіву *кондак* із церковно-термінологічним значенням активно функціонує в богослужбових пам’ятках ХХ ст. Так, Служебник акцентує на послідовності виконання *кондака та ікоса, тропаря і кондака*: “Далі *кондак* та *ікос* і читання з Синаксарія” [Служ. 1989, с. 38]; “Коли співці проспівують *Тропарі і Кондаки*, диякон, схиливши голову, тримає в руці трьома пальцями орар і промовляє до священника: Благослови, владико, час Трисвятого” [Служ. 1989, с. 65]. У Молитвослові (Рим, 1990) натрапляємо на *кондак празника*: “У празники (господські, богородичні і святих) співаємо *кондак празника*; коли ж у неділю припадає празник богородичний чи святого, співаємо Воскресіння твоє...” [Молит. 1990, с. 43]; “Октѡихѣ, сѣрѣчѣ оосмогласникѣ” реєструє *кондак воскресень кондак храму* “На літѣргін: Блженна ѡсмогласника, на ѿ. По вхѡдѣ тропарь воскрѣнѣ: таже храма: и сѣагѡ дневнагѡ, ѿце ѿмать. Кондакъ воскрѣсенѣ ѿ храма: Глава, сѣагѡ ѿце ѿмать” [ОСО, Т. I, с. 13].

На аналізоване найменування натрапляємо в “Етимологічному словнику української мови” Я. Рудницького: “*Кондак*, church song marking a feast” – церковна пісня з нагоди празника” [ЕСУМР. II, с. 728]. О. Горбач кодифікує дефініцію *кондак* у такому вигляді: ‘коротка пісня з похвалою святцеві чи святові – сер.-грец. *kontakion* (середньогрецька вимова: -nd-!) як здрібніння від *trōpos* “гимн, рефрен” від *trēpo* “жердка, палочка”, бо на неї навивано пергаментні звої” [30, с. 63]. Тотожне

значення подає “Етимологічний словник російської мови” М. Фасмера: ‘*кондак*, -ака – коротка пісня на славу Спасителя, Богородиці чи святого’ [Ф. II, с. 310]. У лемківських говірках семантика розглянутої лексеми така сама: ‘*Кондак*, -дака, коротка церковна пісня’. – “А жакі лем заодно *кондаки* співали” [СЛГ, с. 168]. “Малий церковно-слов’янсько-українсько-англійський словник” документує: “*конда́къ* (κοντάκιον від κόντος короткий і οἶκιον домик) коротка пісня в честь празника чи Святого. На утрени стоїть по 6-ій пісні перед довшим ікосом” [МЦ-С-У-АС, с. 42]. “Словник церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої наводить термін *кондак* зі значенням: ‘частина акафіста, яку виконують перед ікосом’ [СЦОТ, с. 66]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка окреслює *кондак* як священну пісню на похвалу святому чи свята, події [ПЦС, с. 261]. “Мала українська музична енциклопедія” О. Залеського номінує *кондаки* ‘гимнами, прославними піснями на честь святих, які походять з 6-го сторіччя’ [МУМЕ, с. 53]. Лексикон сучасної української мови засвідчує побутування слова *кондак* із таким самим значенням (“Доокола дві тисячі літ кипить життя, все змінилося, само обличчя землі стало іншим, а тропарі й кондаки співають усе на тих же вісім гласів”) [СУМ, Т. IV, с. 257 – 258]. У “Старослов’янсько-українському словнику Л. Белея й О. Белея *кондаком* названо ‘структурний елемент богослуження, зазвичай його тема стосується якогось святого або свята’ [СУС, с. 92]. Упродовж певного історичного проміжку (XI – XXI ст.) лексема *кондак* не змінювала свого смислового наповнення й функціонувала на позначення церковного піснеспіву на честь святого (свята, події).

Ікос. Органічно пов’язаний з *кондаком* інший різновид піснеспіву – *ікос*. Цей номен функціонує в українській мові з XI ст. зі значенням ‘один із богослужбових піснеспівів’: “*Іко̑. по̑. ѹгасни ми іа̑я. Кондакъ и икосъ*” [Ср. I, с. 1088]. Лексема *ікос* походить із грецької мови: “гр. οἶκος” “строфа”, де первісне “дім, мешкання” під давньоєврейським впливом співвідноситься зі значенням “пісня” [Ф. II, с. 125]. У давньоукраїнській звучало як *икось* [Ср. I, с. 1088]. В українській мові (середина XVII ст.) номен *ікос* зафіксований “Требником” П. Могили: “*Ко̑: с̑то̑мѸ ѿ Іко̑съ ѿг̑Ѹ*” [ТПМ 1646, III, с. 53]. У XVII ст. в Лексиконі П. Беринди читаємо: “*ікос* – дім,

народ, покоління, родзай, сім'я, фамилія” [Бер, с. 208]. У Типіконі середини ХІХ ст. спостерігаємо послідовне вживання *ікос* після *кондака* “По љ њ же пѣсни паки екѣненіа малаа њ възгласъ: Ты во єси Царь міра: глаголетсѧ ѿ свѣщенника. Таже кондакъ воскресенъ њ ікосъ. (Послѣднѣй стѣхъ єгѡ поѣтсѧ во гласъ єгѡ)” [ТСОЦП, с. 34].

Відзначаємо специфіку вживання номену *ікос* у пам'ятках української мови ХХ ст. Так, І. Огієнко цю лексему фіксує з архаїчним значенням – “дім, житло, заля, святиня, господарство, челядь, сім'я, нація. З гр. *oikos* – з тим же значенням” [ЕССУМ, Т. II, 136]. О. Горбач визначає *ікос* як пісню канону після кондака 6-ої пісні з ширшим розвиненням його думок, співаної на його ж глас”, і додає, що “пересув значення наступив ніби за гебр. *bajith* “дім” і “строфа” (традиція тлумачила такий розвиток значення то тим, що творець *ікосів* і *кондаків* Роман Сладкопівець співав їх зазвичай у тому самому покої-келії, де проводив ніч, то тим, що ніби то ширша – порівняно з *кондаком* – структура нагадує будову, дім” [30, с. 64 – 65]. Ю. Ясіновський уживає *ікос* зі значенням ‘церковна пісня, яка ширше описує те, що й *кондак*; прославляє святого або подію і співається на утрєні після шостої пісні’ [164, с. 6]. У “Русько-мадярському словнику” Л. Чопея теж надibuємо на згадувану лексему: “Икосъ h. Egyhazi epek neve” [РМС, с. 135]. Таке ж значення фіксує “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка: “*Икос* – церковний піснеспів, який прославляє святого і возвеличує подію. *Икоси* разом з *кондаками* творять *акафіст*. Відмінність між ними в тому, що *кондак* короткий, а *ікос* подовжений: *кондак* – тема, а *ікос* – розвиток її” [ПЦС, с. 220]. “Церковнослов’янський словник” А. Свиреліна розглядає *ікос* як піснеспів, що виконується на шостій пісні канону утрєні та прославляє подвиги святого чи події празника” [ЦС, с. 131]. М. Фасмер уживає згадувану лексему зі значенням ‘церковний спів після 6-го канону’ [Ф. II, с. 125]. У богословській практиці розрізняють *ікоси канону* й *ікоси акафісту*. “Перші, виконуються після шостої пісні канону, в деяких випадках – після третьої, другі, виконуються тоді, коли збігається у відоме число пам’ять двох святих чи двох празників” [ПБЭ, с. 838 – 840]. Найменування *ікосъ* у “Малому церковно-слов’янсько-українсько-англійському

словнику” позначає ‘церковну пісню, що прославляє в собі Святого або празничну подію; на утрєні стоїть по 6 пісні. Вона розвиває тему Кондака, що стоїть перед нею, тому й довша від Кондака; ikos, a verse following the kontakion after the sixth ode of the canon of Matins’ [МЦ-С-У-АС, с. 40]. “Словник церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої виокремлює *ікос акафиста* зі значенням ‘частина акафиста, яку виконують після кондака та у якій розвинуто тему, задану кондаком’ й *ікос канону* – ‘піснеспів ікос, який виконують після шостої пісні канону’ [СЦОТ, с. 59]. Обрядову семантику лексеми *ікос* ‘церковний піснеспів після 6-го канону’ збережено до сьогодні.

Ірмос. Номен *ірмос* в українській мові функціонує з першої половини XV ст. зі значенням ‘назва однієї з богослужбових пісень канона’: **Поється на 14 съ ермосомъ. Два канона поются съ ирмосомъ** [Ср. I, с. 129]; **“нѡсе крає гра́не сіє сє• є́діно́те пою́ трі слі́чно ꙗ́ство• пѣ́сн• ѿ• гл҃с, ѿ• ірмоу• твоѣ побѣ́дителн”** [О. 1494, с. 9]. У “Матеріалах для словника давньоруської мови” І. Срезневського назва піснеспіву подана в таких орфографічних варіантах **ермосъ, ирмосъ, ермосъ**, що мають значення ‘ірмос, початковий вірш пісні чи канона’ [Ср. III, с. 103 – 104]. Піснеспів *ірмос* виявлено у писемних пам’ятках XV ст.: **“Пѣі́рмо”** [О. 1491, с. 203], “Требник“ П. Могили наводить *святкові ірмоси* **“По Ѹ́трни, Ієреѡ въ Єпітра́хиль ѿ Фелѡ́нъ ѡдѣ́анъ, держа ѿ десніци ѡ́тнѣи Крѣ́тъ, прѣидѣшѣ ѡ́мѣ Діако́нъ съ каді́лницею, ѿ двѣ́ма свѣ́щенѡ́сцѣма съ Лампа́дома двѣ́ма, ѿсхо́дитъ съ всѣ́ми лю́дми къ Цр́кве на ѿсто́чники вѡ́дныѡ, ѿли на рѣ́кѣ, пою́ще Ирмо́сы Пра́зничныѡ: Прише́дше же на мѣсто ѿде́же бѣ́ти ѿматъ ѡсѣ́неніє, прѣѡготовле́ннѣ сѣ́щѣ та́мѣ столѣ́ѣ Ѹ́тнѣ покровѣ́ннѣ, ѿ прорѡ́банѣ сѣ́щѣ ле́дѣ на рѣ́цѣ, ста́нетъ Ієреѡ прѣдъ столѣ́мъ, ѿ положи́въ на́немъ Крѣ́тъ, взѣ́млетъ Каді́лницѣ, ѿ покаді́въ крѣ́таѡ́бразнѣ ѿсто́чникъ, ѿли на рѣ́цѣ прорѡ́балъ, ста́въ къ Восто́кѣмъ, начинáетъ ѡ́бѣ́ѣ”** [ТПМ 1646, Т. II, с. 59]; **“Гла, ѿ. Пѣ́снь, ѿ. Ирмо́”** [ТПМ 1646, Т. III, с. 74]. Натрапляємо на згадану лексему і в “Словнику української мови XVI – першої половини XVII ст.” **“Тыежъ // Псалми, пѣ́нія, антифони, тропари, кондаки, ирмосы..., молитвы посвященія Таинъ Христовыхъ”**

[СУМ 2, I, с. 111]; “Господскимъ праздникомъ, Богородичны (м), ... и всымъ собщестымъ – по два каноны... со ирмосами и катавасїѣми” [СУМ 2, XIV, с. 59]. Високою частотністю вживання характеризується аналізована терміноназва в XIX – XX ст.: “И по ѡмїнь, начинаютьъ ірмосъ канѡна, таже чтѣтъ ѿ стїхї на дї съ припѣвами” [ТСОЦП, с. 21]; “Пѣснь г. Ірмосъ” [Євх. 1876, с. 103]; “Також *ірмос*: Світїся, світїся, новий Єрусалиме, слава бо Господня на тобі возсіяла. Радїй нїні і веселїся, Сїоне. А Ти, Чїстая, красуйся, Богородице, востанням рождення Твогo” [ЧА, с. 15]; “Так само співається припїви до ірмосів усіх інших празників Господських, Богородичних і святих, окрім деяких празників, що мають свої питомі припїви” [ВЦН, с. 181]; “Замість Чеснішу співаємо тільки *ірмос* 9 піснї: 1. В дні від суботи Лазаря до дня Пасхи; 2. в недїлі: Вербну, Ап. Фоми, Мироносиць, Розслабленого, Самарянки, Сліпого і П’ятидесятниці; 3. в Преполовлення і Віддання його; 4. в понедїлок Св. Духа; 5. в Відання П’ятидесятниці” [Служ. 1989, с. 38]; “В *ірмосах*, тропарях і стихирах канона виступає перед нами Христос, як обіцяний Месїя, як Бог у маєстатї й силї, як Спаситель і Відкупитель, як Переможець над смертю, адом і грїхом” [Катрїй, с. 149]. Ірмоси за тематикою возвеличення подїляємо на: *хвалебні (радісні)* й *молитовно-скорботні (сумні)*. На недїльному канонї хвалебні ірмоси чергуються в кожному гласї з молитовно-скорботними.

“Етимологічно-семантичний словник української мови” І. Огієнка кодифікує номен *ірмос* так: ‘перший вірш церковного гімну, що являє собою зв’язок з черговими тропарями’ [ЕССУМ, Т. II, с. 147]. Аналогічно дефініціює цей піснеспів “Православна богословська енциклопедія” за ред. А. Лопухїна [ПБЭ, Т. V, с. 1042] й “Етимологічний словник російської мови” М. Фасмера [Ф. II, с. 138]. На аналізоване найменування натрапляємо й у “Етимологічному словнику української мови” Я. Рудницького: “*Ірмос* “ecclesiastical song” – перший тропар кожної піснї канону [ЕСУМР, Т. II, с. 553] та в “Русько-мадярському словнику” Л. Чопея “*Ирмось* – h. templomi ének, irmosz” [РМС, с. 137]. О. Горбач подає лексему *ірмос* зі значенням ‘пісня канону; 9-та пісня недїльно-святкового канону’ [30, с. 64]. У “Малому церковно-слов’янсько-українсько-англійському словнику” *ірмос* названо “першим з Тропарів 9 пісень Канона, як взірєць мелодїї для дальших. Друга пісня береться

тільки у Великий Піст. Головні думки і навіть вираження в *ірмосах* вибрані з 9 пісень старозавітніх, що були прообразами Нового Завіту” [МЦ-С-У-АС, с. 40]. У “Настільній книзі священнослужителя” аналізована лексема вживається зі значенням “різновид тропаря, який є прикладом (моделлю). За його мелодійною формою складаються ікоси, строфи одноманітні за кількістю складів у взаємно відповідних віршах” [91, IV, с. 715]. В іншому лексикографічному джерелі зазначається, що *ірмос* – “це перший тропар серед інших тропарів, який утворює одну будь-яку пісню канона. Ірмос є зразком, за яким складаються всі інші тропарі пісні, всі вони подібні з ірмосом числом слів, наспівом, а іноді змістом і самими зворотами й тому становлять з ним одне ціле, для якого ірмос служить зразком” [ПЦС, с. 225].

У “Термінологічно-правописному порадику для богословів та редакторів богословських текстів” проаналізовано особливості правописного засвоєння грецизмів та семітизмів українською мовою: “Майже всі грецизми з початковим сильним придином перед голосною, які увійшли в українську мову через церковнослов’янську, та семітизми, запозичені через грецьку та церковнослов’янську мови, прийнялись в українській мові згідно з візантійським читанням без початкової букви г і в такій формі засвідчені в українських словниках (ад, агіографія, Еллада, єресь, Єронім, ігумен, Іларіон, іподром, Іполит, іпостась, *ірмос*, Ірод, ісихаєм, ода, осанна)” [ТППБ, с. 72]. У “Великому тлумачному словнику сучасної української мови” за ред. В. Бусела *ірмос* номіновано жанром візантійської та давньоруської гімнографії, тематика якого пов’язана з біблійними піснями [ВТССУМ, с. 514]. Із спеціальним обрядовим значенням ‘початковий тропар пісні канону, який є тематичним, музичним та метричним зразком для тропарів цієї пісні канону’ досліджувана номінація функціонує в сучасній релігійній мові [СЦОТ, с. 60].

Катавасія. Лексема *катавасія* запозичена з середньогрецької мови в давньоукраїнську (*катавасія*). Середньогрецьке *καταβάσιον* (*καταβασιων* ‘hymnus ecclesiasticus’ [Ф. II, с. 210]) ‘вид церковної пісні’ походить від грецького *καταβασιων* ‘сходжу, спускаюсь’, утвореного з префікса *κατα-*, що, означає рух униз, протидію,

посилення, перехідність, завершеність, пов'язаного з прийменником і прислівником *κάτω* 'вниз; проти; вздовж, крізь', спорідненим з хет. *kaffa* 'вниз, при, з, під' і основи дієслова *βαίνω* [ЕСУМ, II, с. 401]. Церковнослов'янське **катавасіа**. Номен *катавасія* фіксують пам'ятки киеворуського періоду зі значенням 'ірмоси канона на утрени, які співають обидва кліроси, для чого виходять на середину церкви': – **"Катавасія кааждо страна ермосъ обою канонъ"** [Ср. III, с. 139]. "Словник староукраїнської мови XIV – XV ст." не реєструє цієї лексеми. Давньоруське **катавасія** у XV ст. задокументовано в "Октоїху": **"káтавасіа"** [О. 1494, с. 261]. У "Лексиконі Славенороському" П. Беринди ужито слово *катавасія* зі значенням 'покров' [Бер, с. 215]. "Словник української мови XVI – першої половини XVII ст." трактує термін **катавасіа** як 'церковну пісню на два голоси': **"Гадскимъ праздникомъ, Богородичны(м), ... и всымъ собщестымъ – по два каноны... со ирмосами и катавасіа́ми"** [СУМ 2, XIV, с. 59]. На аналізовану назву натрапляємо у "Русько-мадярському словнику" Л. Чопея **"Катавасія п. Templomi enek"** [РМС, с. 145]. О. Горбач у статті "З історії української церковно-музичної термінології" подає таке значення аналізованого номена: 'ірмос канона, яким завершується дана пісня' – з сер.-гр. *kata-basia*, давнє *kata-basis* 'сходження' (при її співі оба крилоси сходили на середину церкви й обводнювалися – звідси це слово набрало, почерез семінарське аргю, значення 'замішання, розгардіяш' [30, с. 65]. Із таким значенням збереглося в говірках.

Досліджуване найменування з різними значеннями поширене в лексикографічних та богослужбових джерелах української мови XX ст. В "Етимологічно-семантичному словнику української мови" І. Огієнка лексема *катавасія* фігурує на позначення 'утреннього співу обох хорів посередині церкви'. Автор у цьому джерелі подає історію виникнення профанної семантики досліджуваного слова: 'Обидва хори часто були незаспівані один з одним, то в таких випадках в їхньому співанні починалася плутанина й хаос. Учні духовних семінарій через те всяке безладдя почали називати 'катавасією' [ЕССУМ, Т. II, с. 198]. "Малий церковно-слов'янсько-українсько-англійський словник" номінує розглядуване поняття 'ірмосом, яким закінчується пісня канона; *katavasia*: the irmos which is sung after the

verses of an ode of the canon' [МЦ-С-У-АС, с. 41]. Це слово зареєстроване в "Українській малій енциклопедії" Є. Онацького з семантикою 'поєднання, третя частина співаного церковного канона'; для її співу хори обох кліросів сходилися на середину церкви і співали її разом, а що часто цей спів не був надто згармонізований і хористи не були надто здисципліновані, то виникло новіше значення цього слова – замішання, метушня, гармидер' [УМЕ, с. 612]. У "Повному церковнослов'янському словнику" за ред. Г. Дяченка ідеться про виконання *катавасії* посередині церкви (але в монастирях), у кінці кожної пісні. У згаданому словнику фіксується нове значення цього слова – 'виконання церковних пісень двома хорами' [ПЦС, с. 247]. Тотожна семантика відображена Академічним тлумачним словником української мови '1. виконання церковних пісень двома хорами; 2. розмовне. Розгартіяш, гармидер, метушня' [СУМ, Т. IV, с. 117]. "Етимологічний словник російської мови" М. Фасмера терміноназву *катавасія* витлумачує так: 'церковний спів під час ранішньої служби, коли два хори виходять на середину церкви' [Ф, с. 210]. У "Настільній книзі священнослужителя" подається родо-видова номінація – *катавасія рядова (чи за статутом)*, що означає '*катавасія*, яка співається після кожної пісні й призначена церковним статутом у певні дні. Вона виконується у Господні, Богородичні й недільні дні, дні великих святих. У несьвяткові дні *катавасія* дозволена після 3-ої, 6-ої і 9-ої пісні канона. *Катавасія* друкується в Ірмологіоні, а також у Тріоді, Октоїсі й Мінеї. Статут співу *катавасії* міститься в 19-ій главі Типікона й Нотному Ірмологіоні" [91, с. 722]. Ю. Ясіновський звертає увагу на те, що 'у великі празники *катавасією* є початковий ірмос, який повторюється наприкінці пісні. У малі свята – це ірмос близького йому свята" [164, с. 5]. Вичерпне тлумачення *катавасії* знаходимо в "Словнику церковних термінів" Д. Покровського "*Катавасія* – це 'піснеспів, який співається у святкові й недільні дні після пісень канона (після кожної пісні відповідна катавасія). Катавасіями служать ірмоси деяких канонів. Катавасії в різний час богослужбового року укладені за певним уставом. Назва походить із візантійської практики – було сходитися на середину храму обидвом хорам для спільного співу цього піснеспіву' [СЦТ, с. 67]. Функціонування досліджуваного номена підтверджують ілюстрації з

церковних джерел УГКЦ та УАПЦ XIX – XX ст.: “Тáже минéн. Катав́асiа: ѿвѣрзѹ о́устà моѡ” [ТСОЦП, с. 43]; “Катав́асiа: Веселѣтсѡ: ѿ пр.” [Євх. 1876, с. 104]; “Катав́асiа: на вове́дѣнiє ѿ прѡ́чà” [Ірм, с. 33]; “Катав́асiа: Прiндѣте питiє: ѿ Ѣктѣнiа мáла” [ВУ. 1945, с. 354]; “Катавасiя, (співається по кожній пісні)” [ВЦН, с. 354]; “На катавасiї повторюємо ірмос. Ірмоси і катавасiї співаємо сидячи, а тропарі – стоячи” [Молит. 1990, с. 487]; “Катавасiя: Світися, світися, новий Єрусалиме! Сла́ва-бо Госпо́дня на то́бі зася́яла! Раді́й нíні ѿ весели́ся, Сіо́не, а ти, Чіста Богоро́дице, втіша́йся воскресе́нням Сíна твогò!” [КТ, с. 6]. У лемківських говірках семантику назви *катавасия*, *-сиї* формували семими ‘тяганина, розгардіяш, метушня; небажана пригода’ [СЛГ, с. 153]. У “Російсько-українському словнику” М. Уманця й А. Спілки номінація *катавасия* фігурує на позначення ‘1. церковні сьпіви на два хори; 2. буча, колотнеча; розгардіяш, гармидер’ [СРУ, Т. II, с. 12]. У “Словнику української мови” Д. Яворницького зафіксована лексема *катовасия*, в якій на місці фонем *а – о* зі значенням ‘катованіє’ [Я. Д, Т. I, с. 341]. Лексема *катавасия* у СЦОТ Н. Пуряєвої зафіксована зі значенням, ‘ірмос, який завершує ряд тропарів пісні канону’ [СЦОТ, с. 63]. Вона функціонує й з профанним значенням – ‘гармидер, безлад’. Отже, лексема *катавасия* є міжфункційно-стильовим омонімом, який виконує функцію загальномовного слова та релігійного терміну.

Степенні. На позначення *пісні степенної* в грецькій мові функціонувала лексема *ὡδὴ τῶν ᾠσων*. Уперше задокументоване слово *степеньнѡ*, *-ѡн*: *пѣснь степеннаѡ* в X ст. зі значенням ‘назва псалмів 119 – 133, які спочатку співалися левитами при вході на сходах до єрусалимського храму: *слава пѣ<снь> степеннаѡ*’ [ЛСЯ, с. 625]; “Подобаетъ...тропари говорити и сѣдальны сказывати и степенна пѣти и сказывати по чину” [СРЯ XI – XVII, Т. XXVIII, с. 52]. У XII ст. терміносполука *пісня степенна* засвідчена зі семантикою ‘піснеспів, який виконується на недільних й святкових утрнях, складений Іоанном Дамаскіним’: – “Ѣ не цвѣтныи до въздвиженiа по двоичи стихове степенъни поютьсѡ и сѣдилна вє стѣвѡ. Степеньна пѣснь – пѣснь високаа” [СРЯ XI – XVII, Т. III, с. 512]. Октоїхи XV ст. фіксують *степенну а ѿ г голосу*

“**Степенѣ • гласъ • ѿ**” [О. 1494, с. 16]; “**Степенна. гл҃а. ѿ. Антифѡнъ. ѿ**” [О. 1491, с. 69]. У “Требнику” П. Могили знаходимо *степенну в ѿ д голосу* “**Посѣмъ, Степенна ѿ гл҃а. Гласа. Прѡ: Гл҃а, ѿ**” [ТПМ 1646, Т. III, с. 128]; “**Посѣ пою степенна ѿ гл҃а. Гласа, повторѡюще стѣхѣ**” [ТПМ 1646, Т. III, с. 79] й скорочену форму вживання “**Степенѣ: ѿ, Антифѡнѣ: д, гл҃а: Прѡ: гл҃а: ѿ**” [ТПМ 1646, Т. III, с. 50]. Аналізоване терміносполучення у “Лексиконі Славенороському” П. Беринди пояснено як: “**Степеннаѧ пѣснь: вѣсокаѧ**” [Бер, с. 121]. “Церковнослов’янський словник” А. Свиреліна уживає номен **степенны** зі значенням ‘ранішні недільні антифони із псалмів 119 – 132’ [ЦС, с. 311]. “Малий церковно-слов’янсько-українсько-англійський словник” нотує досліджуваний термін із семантикою “це стихи, що співаються на 8 гласів на Воскресній Утрени перед Євангелієм. Вони взяті з псалмів степенних (**пѣсни восхожденіѧ**) і були написані в часі повороту жидів з Вавилону і потім співались при вході по ступенях єрусалимського храму” [МЦ-С-У-АС, с. 95]. Ілюстрації з богослужбових джерел XIX – XX ст. назву цього піснеспіву фіксують із тим самим значенням: “**Посѣмъ степенна, пѣрвыѧ Антифѡнъ, д гл҃а. ѿ ѡности: (кромѣ ѡще прилѣчѣтсѧ прѡздікѣ Бѣгородицѣнъ ѡлѣ стѣгѡ вѣ Недѣлю, тогдѡ во поѡтсѧ Антифѡнѣ гласа радѡвѡгѡ)**” [ТСОЦП, с. 20]; “**Тѡже ѡпакѡ ѡ степенны гласа**” [Ч. 1950, с. 143]; “**ѡпакѡ. Степенны гласа. Прѡкіменъ воскѣнъ**” [Служ. 1989, с. 73]; “**Степенна: Антифѡнъ ѿ. Гласъ ѿ**” [Ірм, с. 97]; “**Степенна гласа: ѡ прѡкіменъ: Всѡкое дѣхѡніе: Ѣѡліе воскѣно**” [ОСО, I, с. 15]; “*Степенна, гл.*” [ЗЧБ, с. 27]; Слідують іпакѡй (або сідальні) і *степенна*” [МПП. 2003, с. 289]. У праці “Василіянські церковні напѣви” наводиться техніка виконання *степенної празничної*” [ВЦН, с. 149]. В “Українсько-латинському словнику” А. Корецького-Сатановського та Єпітафія Славинецького зареєстровано латинське ‘canticum graduum’, що означає *пісня степенна*” [ПРУЛСКСС, с. 212]. О. Горбач у статті “З історії української церковно-музичної термінології” стверджує, що ‘*степенна* – недільно-утренні пісні Йоана Дамаскіна, укладені на лад 15 псалмів 120 – 135, що звуться кожен ‘пісня ступенів’ – їх І. Огієнко вільно тлумачить як ‘пісня прочан’ у

своєму перекладі Псалтиря' [30, с. 62]. Досліджувана назва не втратила богослужбово-релігійної семантики упродовж усієї історії розвитку.

Прокимен. На позначення лексеми *прокимен* у грецькій мові побутовало слово *προκεῖμενον*. З X ст. в українській мові вперше засвідчено назву *прокимен* зі значенням 'вірш із псалтиря, який співається перед читанням апостола, паремії відповідно до відзначуваного свята': "По прокимен'ѣ • слоуг<а> • речет<ъ>; прок<имень>" [СС, с. 521]. Лексикографічна пам'ятка "Материалы для словаря древнерусского языка" І. Срезневського реєструє терміноназву *прокимен* із семантикою 'вірші, вибрані з Псалтиря відповідно до свята': "Пѣвцю рекшю пѣ Бци: прокимонѣ, велици дше моя. По прокимеѣ апостолѣ. Повелѣваемъ же ѿселѣ въ всѣхъ церквахъ ни апостола чисти, ни прокимена пѣти, ни въ олтарь входить неосвященному. На прокименты. Аѣе возглашае дѣако: повелите; та чтець сти второму прокимену. Прокимни въскрни. Прокымны и апли и аллѣари на всѣхъ потребѣ" [Ср. II, с. 1535]. У давньокиївський період переважали такі фонетичні варіанти аналізованого піснеспіву – *прокименѣ*, *прокимонѣ*, *прокыменѣ* [Ср. II, с. 1535]. Функціонування у пам'ятках києворуського періоду терміну *прокимен* підтверджує "Требник" П. Могили "Іерѣи: Мѣрѣ всѣмъ: Чтѣ: И дѣхови твоѣмъ. Прокіменѣ, Гласѣ, г" [ТПМ 1646, Т. I, с. 88]. У цьому джерелі задокументовано термін аналітичної структури, створений за моделлю "іменник+прикметник" (*прокимен подячний*): "По воходѣ же Тропарі послѣдѣющіа, ѿ по днѣвном Прокіменѣ влѣгствѣнный..." [ТПМ 1646, Т. III, с. 409].

У середині XVII ст. піснеспів *прокимен* засвідчений у "Служебнику патріарха Йосифа" "...ѿ поѣтъ прокіменѣ правъи лѣкъ" [СПИ, с. 17]. Активне функціонування цієї терміноназви підтверджують богослужбові джерела XIX – XX ст.: "Прокіменѣ. Гласѣ, д" [Свх. 1876, с. 80]; "Канѣнархъ же поклонѣніе сотворѣ къ настоѣтелю, сказѣтъ прокіменѣ, ѿ стѣхѣ" [Служ. 1855, с. 19]; "Всѣако дѣхѣніе, ѿ Гѣ Гѣ Бѣ нѣѣ ѿ Аллѣѣа сегѣ Гласа, поѣтъ ѿакоже концѣ Прокімена, сі ѣтъ: Положѣса, ѿ прѣч..." [Ірм, с. 30]; "Прокіменѣ. Гласѣ, ѿ" [ВУ.

1945, с. 116]. У джерелі “Василіянські напиви” зареєстровані *прокімени недільні й денні*, а в інших джерелах наводяться *прокімени святих та празника*: “**Аще случѣтсѧ прѧзѣдникъ сѣй къ сѣбѣ вѣтъ, прокіменъ днѣ ѡставляѣтсѧ, ѡ поѣтсѧ прокіменъ великій гласъ ѣ**” [ТСОЦП, с. 139]; “І проказує *прокимен* дня з стихами, а співці повторюють тільки *прокимен*” [Служ. 1989, с. 14]; “На літургії прокімен празника” [ЧА, с. 189]; “Прокимни недільні 8-ми гласів” [Служ. 1989, с. 34]. Аналізована лексема зафіксована у “Русько-мадярському словнику” Л. Чопея зі згаданою семантикою [РМС, с. 318]. “*Прокимен, прокимну* – рідше прокимен; ст. сл. прокимень, прокимєна, новогр. Prokeimenon – це проект, план, справа про яку ідеться об’єкт розмови” [ЕССУМ, Т. IV, с. 130]. У “Старослов’янсько-українському словнику” Л. Белея й О. Белея номен **прокимень, -омъ (прологосъ, -омъ)** засвідчений на позначення ‘стиха, який співають на богослужіннях перед читанням Апостола або Паремії’ [СУС, с. 187 – 188].

“Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка розкриває особливості співу *прокимена* так: “Сперва чтець громко произносить прокимень; 1-ий ликъ поетъ его со словъ пѣвца; потомъ чтець сказываетъ стихъ, слѣдующій за прокимномъ; послѣ сего стиха 2-й ликъ повторяетъ пѣніе прокимна; такимъ образомъ чтець сказываетъ стихи одинъ за другимъ, а лики на каждый стихъ отвѣчаютъ пѣніемъ прокимна; по окончаніи стиховъ чтець сказываетъ половину прокимна, а ликъ поетъ другую половину” [ПЦС, с. 509]. О. Горбач уживає слово *прокимен* у значенні ‘стих із Св. Письма-Псалтиря перед читанням паремії, апостола чи євангелія, що вказує на зміст читаного, значення дня чи його молитов і співів’ [30, с. 63]. Ф. Кульчинський номінує *прокимен* молитовним стихом, взятим із Псалтиря, що має в собі особливо побожну думку [БЛ:КПК, с. 32]. Хуан Матеос доводить, що *πρόψαλμος* – “те саме, що *προκεείμενον*, – є ніщо інше, як вірш перед псалмом, який буде приспівом і який всі мають повторювати” [72, с. 217]. Н. Сиротинська називає *прокимен* ‘найкоротшим піснеспівом вечірні’ [136, с. 3].

“Словник церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої окреслений номен подає з такою семантикою ‘Вірш псальма, що його виконання передує читанню зі

Святого Письма Старого або Нового Завіту та змістом якого є прославлення священної особи чи події, що їм присвячена неділя, свято чи день' [СЦОТ, с. 108].

Семантичну спеціалізацію лексеми *прокимен* й *прокімен* у конфесійній сфері православного й греко-католицького обрядів збережено й до сьогодні: “Після полієлею величання, *прокімен*, Євангеліє святителю, Замість “Чеснішу” співаємо приспіву свята та святителюс” [УПЦК, с. 25]; “Загалом усі *прокимени* прославляють Всемогутнього Бога” [ТУКЦ, с. 22]; “*Прокімен*, алилуя і причасний дня” [МПП, 2003, с. 726]; “На повсякденній Вечірні, після *прокімена* хор зараз бере: *Сподоби, Господи*” [Молит. 2011, с. 27].

Азматик/алилуарій. Назва *азматик* запозичена з грецької мови (ἀσμάτικον, *asmaticum*) у давньоукраїнську (*азматикъ*). В українській мові фіксується з XI – XII ст. зі значенням ‘невелика пісня з приспівом “алилуя”, “слава тобі Боже”’ – “*Азматикъ на всѣхъ 8 гласовъ помѣщени въ Нижегород. Кон. XI - XII в. 114 - 121. Онихъ у Симеона Солунскаго. Азматикъ гла а Раби Господа алекоуна. По всей земли алекоуна. Слава Тебѣ Боже алекоуна Ти никоумени алѣ нане алекоуна и пр.*” [Ср. I, с. 11]; “алел <оунарии> глас<ъ> нскрь” [СС, с. 68]. І. Срезневський реєструє похідне утворення *азма азматьскаа* із семантикою ‘пісня пісень, книга Старого Завіту’, “*canticum canticorum, ᾠδα ἀσμάτων: Ἐτιхирьскыа (кънигы ветъхааго завитя). Ивовчы. Псалътырь. паримиа Голомонаа. ккисиасть сестъ сего же. Азма азматьскаа того же. Пѣсни пѣсньмъ*” [Ср. I, с. 11]. Лексема *азматик* переходить до пасивного словника української мови. Її витіснено зі спеціальної сфери функціонування. Натомість використовується інша назва синонімна – *алилуарій*, яка походить з грецької мови (ἀλληλουῦριον, *alleluiarium*). Уже в XII ст. засвідчено такі форми цього слова: *алилоу҃нарии* / *алилѣ҃нарии* / *алилѣ҃нарь* зі значенням ‘стих, який виконується перед читанням євангелія’ – “*Дѣвати во соущемъ алилоу҃наремъ*” [Ср. I, с. 22]. “Словник староукраїнської мови” XIV – XV ст. не реєструє згадуваної назви. У XV ст. термін *алилу҃гарь* задокументовано із семою ‘церковний вірш, виконуваний перед читанням євангелія’: “А четцемъ... чести чтения, апостоль пѣти... “бог-господь”,

аллилугиарь” [СРЯ XI – XVII, с. 30]. Фіксацію аналізованої терміноназви виявлено в “Требнику” П. Могили: “Принесѣте Гдѣви Ѣмѣ Бжїи: весь до концѣ: Слава: И ѿнѣ: Аллилуїа, Аллилуїа слава тебѣ Бже, ѿ” [ТПМ 1646, Т. II, с. 32]; “Слава: И ѿнѣ: Аллилуїа слава тебѣ Бже” [ТПМ 1646, Т. II, с. 129]. В українському лексисі XVI – XIX ст. піснеспів *алилуарій* не задокументовано. О. Горбач подає назву *алилуяр* (ій) з грецької (alleluiarion), значення якого – ‘стих до алілуя; книжка зі стихами до алилуй усього року, – від чого львівське несмішлве алілуйко ‘дяк’” [30, с. 64]. У “Словарі української мови” за ред. Б. Грінченка зареєстровано похідне утворення *алилуйко* (ка) зі значенням ‘насмішливе прозивання духовного лица’ й дієслово, що означає дію, яка виконується в церкві ‘алилуйкати (каю, єи) – співати “аллилуя”’ [Гр. I, с. 6 – 7]. О. Нікуліна номінує *алилуарій* ‘віршем, який звучить на літургії при співі “алилуя” перед читанням євангелія’ [ЛБУГ, с. 7]. В. Лук’янов зазначає, що прокимен передує читанню Апостола, *алилуарій* передує читанню Євангелія [71, с. 57]. *Алилуарій* за своїм змістом пов’язаний з євангельським текстом, який читається за ним. Часто він стосується служби дня, святого чи празника [91, IV, с. 658]. М. Фасмер зафіксував давньоруське *аллилугарь* на позначення літургійного тексту, який читають перед євангелієм [Ф, Т. I, с. 71]. “Словник церковних термінів” Д. Покровського витлумачує це слово так: ‘короткий, змінний молитвослов із трьох віршів. Перший вірш – трикратне “алилуя”, другий і третій – вірші псалмів. Вірші виголошують читцем, після кожного вірша хор співає трикратне алилуя’ [СЦТ, с. 14]. У “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої номен *алилуарій* подається з семами: ‘1) вірш псалма, який виконують на Літургії після читання Апостола перед читанням Євангелія й супроводжують приспівом “алилуя”; алилуя; заст. Азматик; 2) приспів “алілуя”’ [СЦОТ, с. 21]. У сучасній системі церковної термінології назва *алилуарій* витіснила лексему *азматик* на периферію.

Алилуя. Лексема *алилуя* запозичена з грецької мови (ἁλληλουϊα) через старослов’янську (аллилоуїѧ) і походить від гебрайського – *hallelujah* ‘хвалить Єгови’ [ЕСУМ, Т. I, с. 61]. В українській мові вперше засвідчена з XI ст. з тим самим значенням: – “Алілоуїѧ: Глышѣ гласѣ великѣ народамъ нога на нѣси

глаголюща. аллилу́гнѣа. съпасениѣ и слава и чѣти сила Гдѣ нашему. Починающе пѣсньми аллилуа поклоняніе междѣ собою творити” [Ср. I, с. 17 – 18]; “Внегда же молебень пѣти Богъ Господь пѣти достонитъ, а на панахидѣ аллилуа” [Ср. I, с. 140]. У XII – XIII ст. термін *алилуя* зберігає попередню семантику [СРЯ XI – XVII, с. 30 – 31]. У цей час “Матеріали для словника давньоруської мови” І. Срезневського фіксують різновид *алилуя* – *сѣгѣбаа и трегѣбаа* зі семантикою ‘два чи три рази повторювана’: – “Аллиѣа...соуѣоуѣа рече пѣснь да възносится” [Ср. I, с. 17]. Аналогічне джерело реєструє досліджувану лексему в таких орфографічних варіантах: “алилѣа / аллиѣгнѣа / алѣлѣгнѣа” [Ср. I, с. 16].

І. Огієнко звертає увагу на те, що “греки переробили це єврейське синагогальне виголошення з арамейської форми його на *allelouia*, а за ним ст. сл. *аллилуіа*. Грецька форма сильно відбігла від д. єврейської, бо греки не могли передати ані *h*, ані *j*, а до того непотрібно й подвоїли *l*; ближче до оригіналу лат. *hallelujah*. Алилуя, ‘хвалить Господа’ – це єврейське богослужбове виголошення, як звернення до народу. В нашій церкві співають потрійно: “Алилуя, алилуя, алилуя, слава Тобі, Боже”, при чому “слава Тобі, Боже”, це як переклад “алилуя”” [ЕССУМ, Т. I, с. 51]. Ілюстрації із церковних пам’яток XV ст. також засвідчують функціонування цього піснеспіву “Сѣщенникъ же поа съ людѣми трѣдѣ Аллилуіа, ѡзѣмлетъ ѣи творитъ ѣмъ лѣа на водѣ Крестѣи трѣи. Таже възглашаетъ” [Ч. 1950, с. 88 – 89]; “слава•ѣиынѣ•аллилоуіа” [Ч. 1491, с. 11]; “аллуа гла дѣ” [О. 1491, с. 111].

Термін *алилуя* не згадується у “Словнику староукраїнської мови XIV – XV ст”. У XVI ст. задокументовано номен *аллилуіа* із семою ‘хвала Богові’: “Гермак патриархъ в толкованіи литѣргіи стон мовитъ. аллилуіа, при(1v)ходитъ бѣ, хвалите ѣи възпѣвайте живаго ба. єврейскимъ во ѣзикомъ єсть аль, ѣдет, ѣавіса. ѣиль, бѣ. ѣиѣа, хвалити, възпѣвайте” [ЛЗ, с. 5]. Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.” реєструє фонетичні варіанти досліджуваного слова – *аллилуіа, алелуіа, алелуа, аллилуіа* зі значенням ‘алілуя, хвала Богу’: “Тыежъ // псалми... апостолъ, аллилуіа... молитвы посвященія Таинъ Христовыхъ; Алелѣа,

днѣ спѣсѣніе мѣрѣ явисѣ” [СУМ 2, I, с. 98]. У “Старослов’янсько-українському словнику” Л. Белея й О. Белея лексема *алилуя* фігурує на позначення ‘приспіву у богослужбових текстах буквально ‘прославляйте Ягве’ [СУС, с. 13]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка подає таку дефініцію окресленого поняття: **‘Аллилуѣа** – пісня на честь Триєдиного Бога, яка співається чи читається на богослуженні тричі з приєднанням славослов’я Богові: Слава Тобі, Боже!’ [ПЦС, с. 12]. У цьому словнику зафіксовані різновиди *алилуя*: 1) **Аллилуѣа сѣгѣбаѣ и треѣбаѣ** – алилуя, яка повторюється два чи три рази; 2) **Аллилуѣа крѣснаѣ** – це означає, що при виконанні співу псалма “На ріках вавилонських” повинно співатися алилуя на восьмий голос, давні співаки російської церкви називали його червоним; 3) **Аллилуѣа кѣнѣничнаѣ** – надпис над мелодією алилуя, виконувана після кіноника чи причасного вірша; 4) **Аллилуѣа полскѣка** – надпис над мелодією алилуя, котра за безлінійною семіографією знаменного розспіву виражалася кокизою (полковою); 5) **Аллилуѣа радѣлова** – надпис над мелодією алилуя, складеною Раділовим; 6) **Аллилуѣа скокѣ** – надпис над мелодією алилуя, котра за безлінійною семіографією Казанського розспіву виражалася кокизою (скоком) [ПЦС, с. 12]. Алилуя співається на Літургії під час Малого входу, перед читанням Євангелія, на Херувимській та після причащення [2]. М. Красовицька доводить, що *алилуя* не радісний піснеспів й виконується на великопісних службах [Л, с. 112].

У лексиці української мови слово *алилуя* функціонує з тією самою семантикою, що й у релігійній сфері: ‘уживається у відправах іудейської і християнської релігії для вираження славлення бога’ [СУМ, Т. I, с. 35]. У “Русько-мадярському словнику” Л. Чопея задокументовано “Аллилуѣа n. halleluja, alleluja; hala legyen!” [РМС, с. 3]. У богослужбових пам’ятках XIX – XX ст. високою частотністю вживання характеризується слово *алилуя* “Аллилуѣа, глѣсѣ ѣ, Ѣтіхѣ: Тѣ Гдѣ сохраниши нѣ и соблюдеши нѣ ѿ рѣда сѣгѣ и вѣ вѣки” [Євх. 1876, с. 81]; “Подѣбнѣ поѣтѣ тогѣ Глѣса Прокімени, Аллилуѣа, концѣ Кондакѣвѣ и Ѣѣдѣлнѣвѣ” [Ірм, с. 80]; “А коли є *Алилуя*, або Велика Чотиридесятниця, то по

Великій ектенії співаємо Алилуя чотири рази на глас за Октоїхом, і проказуємо стихи такі: Стих 1: Від ночі дух наш до Тебе, Боже, бо заповіти Твої – світло на землі. Стих 2: Навчіться правди ті, хто живе на землі. Стих 3: Заздрість охопить людей ненавчених. Стих 4: Упокори їх, Господи, упокори славних землі” [Служ. 1989, с. 33]; “Прокімен, *алилуя*, причасний празника” [ЧА, с. 33]; “Під час співання “*Алилуя*” диякон, взявши кадильницю і насипавши до неї ладану, підходить до священника і каже: “Благослови, владико, кадило”” [Тип. 2002, с. 530]; “Кожний стишок кінчиться протяжно-зворушливим співом потрійного “*Алилуя*” [Катрій, с. 59]; “Читець: *Алилуя* (і виголошує стих із Псалмів). Співці: *Алилуя, алилуя, алилуя* [Служ. 1989, с. 66]; “Однак, людина в Христі остаточно пізнає потіху живого Бога, і тому “з надгробним риданням” співає пісню: “*Алилуя, алилуя, алилуя*” [МПП. 2003, с. 467].

І. Огієнко звертає увагу на особливості вимови досліджуваної номінації: “Давні пам’ятки, з X-го віку починаючи, одноголосно знають вимову η лише як и, напр. Хоча б в словах: **аминь** чи **аминъ**, **нисоуєсь**, **аллилоуна**, **исраиль**, **псалтирь**, **икросалимъ**. Всі наші давні позичення з грецької мови знають лише η =и, напр.: аминь, псавтир, кит” [УСС, с. 169 – 170]. Академічний словник української мови подає написання *алилуя*.

Причасний. Таїнство Святого Причастя (Євхаристії) є духовною їжею кожної людини. Воно є основою Євхаристійної Літургії. Саме на цій богослужбі відбувається виконання *причасного піснеспіву* перед і під час причащення християн. Ф. Кульчинський з’ясовує особливості приготування до Св. Причастя, розрізняючи причастя священнослужителів і вірних [БЛ:КПК, с. 55 – 63]. Б. Пивоваров розглядає Євхаристію як основу духовного життя і спасіння [104, с. 1]. К. Керн виокремлює такі сакральні смисли Євхаристії: 1) Євхаристія є жертвою, повторенням Голгофського жертвоприношення; 2) Євхаристія є Таїнством великої символічної дії [52, с. 205]. В. Тулупов висвітлює аспекти обряду причащення (хто достойний причастя; навіщо потрібно причащатися зі страхом Божим; правила для тих, хто хоче прийняти причастя), доводить важливість і значення впливу причащення для людини, яка прагне зблизитися з Богом [147, с. 17 – 36]. П. Могила подає послідовні

настанови тим, хто хоче причаститися, наголошує на важливості Крові Господньої для християн [ТПМ 1646, I, с. 276 – 319].

На позначення *причасного піснеспіву* в грецькій мові побутувала лексема *koinonikon*, запозичена через церковнослов'янське посередництво (*κοινωνικόν* *koinonikon*) в давньоукраїнську мову у вигляді ‘**кѣнаникъ**’ [Ср. I, с. 1205]. Згадуваний номен у XI ст. засвідчений у формі середнього і жіночого родів (**причѣстѣно**, **причѣстѣна**) із семантикою ‘причастен, каноник, вид тропаря, церковного співу’: “**причѣстѣно • чашѣ сѣтъ > пѣсеннѣ**” [СС, с. 515], а в XII ст. функціонував зі значенням ‘**причѣстѣнаѣ** – причасний стих’ [Ср. II, с. 1493]. Спільнокореневі слова *причасний*, *причащання*, *причасник*, *причасниця*, *причащати* не входять до реєстру “Словника староукраїнської мови XIV – XV ст”. “Києво-Печерський патерик” фіксує на місці фонем <е> – <и>: “И тако въ церковь Печерскую пресвятыя Богородица принесенъ бысть невидимо въ время, егда начаша *кинаникъ* пѣти” [КПП. 1991, с. 110].

За даними “Требника” П. Могили, у XVII ст. функціонував староукраїнський номен *причастень*: “Прокіменъ Хра́мъ ѿ Днѣви, Ѧ́плѣ ѿ Ё́вліе, та́кожде ѿ *Прича́стенъ*” [ТПМ 1646, II, с. 90]. Аналізовану лексему реєструє Часослов: “и празникоу се • и • причѣстенъ” [Ч. 1491, с. 332]. У згаданому “Требнику” знаходимо родові кореляти: причастіє, прича́стникъ (“прича́стіє же Бѣ́твѣ́нныѣхъ Та́ннѣ ѿ́ще разсѣ́диши ѿ́ложѣ́нно бѣ́ти, до́ндеже ѿ тебѣ́ по сі́лѣ ѿ́хъ на́ложѣ́ннѣю ѿ́мѣ Ё́піті́мію полѣ́ съ́верша́тъ, ѿ́ли съ́верше́нѣ ѿ́полиа́тъ, ѿ́ли ѿ́віе по пріа́тію ѿ съ́вѣ́кѣ́плѣ́нію ѿ́хъ Цр́кви, мѣ́дромъ разсѣ́жде́нію твоѣ́мъ да подлѣ́житъ” [ТПМ 1646, I, с. 217]; “Ѧ́ще же дерзне́ши Прича́стіти когѡ́, ѿса́мъ та́жкѡ сме́ртноѡ съ́грѣ́шиши, ѿ *Прича́стникъ* ничто́же прі́йметъ. Къ́ слѣ́женіи Бѣ́твѣ́нныѣѡ *Лѣ́тѣ́ргіи*, ѿ́зѣ́ вѣ́ци кѣ́жнѡ потрѣ́бны сѣ́тъ” [ТПМ 1646, I, 253]). Приклад зі згадуваного джерела вказує на функціонування в староукраїнський період української мови сполуки “дієслово + іменник” – *прийма́ти причастя*: “Несторіа́ниѡвъ же, тре́бѣ́ е́стѣ́ да́сѣ́твораа́тъ ливѣ́лѡвъ (сі́е́стѣ́ писа́ніе да да́да́тъ), ѿ́ ѣ́ресь своѣ́ дапрокли́наю́тъ ѿ́ Несторіа́, ѿ́ Ё́вті́хіа, ѿ́ Діоскѡ́ра, ѿ́

Бєвѣра, ѿ прѣчихъ началникѡвъ сѣцевѣхъ ѣресей, ѿ всѣхъ тѣмжеде мѡдрствѣицихъ ѣже ѿ ѡни: ѿ веѡ предѣречѣнныхъ ѣреси: ѿ тѣмъ принѣмати ѿмѣ стѣое Причащѣнїе” [ТПМ 1646, I, с. 188].

У XVII ст. натрапляємо на досліджуваний піснеспів: “Свѣтцы вѡвѣсь гѡдѣ. Стѡлпѣ оѣтренимъ ѣвѣліамъ воскреснымъ, ѿ прокїмны налитѣргїи воскресны. ѿ сѣдмїицѣмъ, ѿ ѡбцимъ стѣымъ, прокїмны, ѿ апѡлы, ѿ ѣвѣліа, ѿ причастны” [СПИ, с. 15]. У цей час спостерігається розширення значення слова завдяки семі причастіє ‘учасництво’ [Бер, с. 100]. Зауважмо, що в XII ст. слово *причащання* мало варіантні форми (*причащаник*, *причащєнїе*) [Ср. II, с. 1491 – 1493], а в середині XIX ст. набуває форми *причащєнїа*: “послѣ того приготоуєнѣа пристѣпає причастникъ ко свѣтомѣу причащєнїю при слѣжбѣ Божой по причащєнїю свѣщенносѣжителєй” [ЛЦГК, с. 337]; “Да вѣдетъ же вѣстни ѿ сїе: Яко вратѣ цркви ѡлтарѣ, ѿ ѡ странѣ малѣхъ по всѣмъ црквамъ во всю свѣтлѣю сѣдмїцѣ не затворѣемъ, ѿ во вѣмѣа причащєнїа” [ТСОЦП, с. 247]. Про піснеспів *причасний* у XVIII ст. не згадується.

У давньоукраїнській мові на позначення цього *піснеспіву* існувала інша назва – *кенаник*, що означає ‘*причасний стих*’ “(На стѣи же Бѣ и на прокименѣ, и иже хѣровимъ кенаникѣ (по др. перев. – *пристѣнага*). Тако вѣ црковѣ Печерскѣю принесєнѣ вѣстѣ (мнихѣ) невидѣмо, вѣ вѣмѣа кѣда начаша кенаникѣ пѣти)” [Ср. I, с. 1205].

Лексема *причасний* походить від слова *причастя* “стєл. причастникъ ‘причастя: участь, причетність’ пов’язанє з дієсловом *причастити сѣ* ‘причаститися: взяти участь’, утвореним за допомогою префікса *при-* ‘при-’ від іменника *часть* ‘частина’, очевидно, як семантична калька сгр. *μετάληψις* ‘причастя; участь’, пов’язаного з дієсловом *μεταλαμβάνω* ‘беру участь’ [ЕСУМ, Т. IV, с. 583]. Вона функціонує з XI ст. з фонетичними відповідниками *причаща* [Ізб. 1076, с. 162] й *причастник* / *причастникъ* [Ср. II, с. 1491], значення яких: ‘1. приєднання, прилучення; 2. взаємини, зв’язок; 3. доля, участь, жереб; 4. частка, доля; 5. спадщина, спадок; 6. причащання святих таїн; 7. причастя, св. таємниці; 8. причастя (граматич. термін)’ [Ср. II, с.

1491]. У сучасній українській мові функціонують номінації *причастя* і *причащення*. *Причастя* – це “1) християнський обряд, під час якого віруючі уживають хліб і вино – символ тіла і крові Христа, стаючи тим самим ніби причетними до “вічного життя”; 2) спеціально приготовлені священнослужителем хліб і вино, якими причащаються віруючі під час цього обряду. – Як будеш говіть, то задерж в роті причастя, зав’яжи в хусточку; Ніколи мені з вами розбалакувати, бо зараз *причастя* готую. Ось і вино, себто кров христова” [СУМ, Т. VIII, с. 96]. “Словник церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої окреслює значення розглядуваного слова в такий спосіб: “*Причастя* 1. Таїнство Причастя; 2. Те саме, що Дари Святі. Причащення і причастя – Обрядова частина богослужіння Таїнства Євхаристії, під час якої священнослужителі та вірні приймають та споживають Святі Дари” [СЦОТ, с. 108]. У лексиці сучасної української мови функціонують синонімічні вирази-сполучення зі словом *причастя*: “*Давати (дати) причастя кому; Пускати (пустити) до причастя кого – причащати кого-небудь (про священнослужителя); Приймати (прийняти) причастя; Ходити (іти, піти) до причастя – причащатися*” [СУМ, Т. VIII, с. 96].

У парадигматиці слово виявило особливу продуктивність – утворило спільнокореневі слова: *причащення, причасник, причасниця, причащати, приймати причастя*. Назва *причащення* (*причащаник, причащеніє*) [Ср. II, с. 1491 – 1493] вперше занотована у XII ст. “*Причащаник – Не приймаємъ въ причащаньє, дондеже престаноуть ѿ грѣхъ. Аже вѣша съблюди тоу ночь, аже хотаче заоутра причащатисѧ, а по причащании съблюдоуть дрогую, то добро*” [Ср. II, с. 1493]. *Причащеніє св. таинъ*:– Правило же черньцемъ къ причастію сицево достонть вѣти” [Ср. II, с. 1491]. Спільнокореневі слова (*причасник, причасниця, причастити*) функціонують з XI ст.: “*Таиннамъ вжиямъ вѣроуи тѣлоу и крѣви кго съ страхъмъ причаштаѧ сѧ да причастьникъ бѣдеши*” [Ізб. 1076, с. 237]; “*Въ чѣртогъ прѣсвѣтѣлыи вѣселитисѧ сътвори и црствію причастьницю, іако съобщьницю въ стѣрахъ кго показѧ*” [Ср. II, с. 1493]; “*Аще ли же того дѣховникъ видить того челоуѣка...въ ѹнѣныи сердечнѣмъ ходѧща, причащють пакы того на третѣе лѣто*” [Ср. II, с. 1493]. На виконання чи

здійснення обряду причащення вказує дієслово *причащати* – відіменниковий дериват від слова “причастя”, який уперше зафіксований у XI ст. з постфіксом -ся, колишнім займенником: “Таннамъ вжигамъ вѣроуи тѣлоу и крѣви кою съ страхъмъ причащаша сѧ да причастникъ вѣдѣши” [Ізб. 1076, с. 237].

У богословській літературі XIX ст. простежуємо і функціонування застарілої назви *киноник* із значенням ‘стих, який виконується співаками під час прилучення священнослужителів’ [ПБЭ, X, с. 16], і терміна *причасний*, який в богослужбовому “Типіконі” зафіксований як *причасний неділі й празника*: “По вхѣдѣ: Тропарь воскресенья и тропарь праздника, слава кондакъ воскресенья, и нынѣ кондакъ праздника, Прокимень, Апостолъ и аллилуѧ, Єѡліе и *Причастень недѣли и праздника*” [УБВУБЛ, с. 96]. У богослужбовій літературі “Вечірня і үтрєня та інші богослужєннѧ на всі недѣли і свѣта цілого року” засвідчено номен *причастень* – “*Причастень. Востѧ, ѧкѡ спѧ Гдѣ, и воскресєє спасаѧи насѧ. Аллилуѧ*” [ВУ. 1945, с. 304]. У “Словнику української мови” за ред. Б. Грінченка наведено синоніми *сакрамент, (-ту), сакраментувати, -тую, -єш* до слів *причастя, причастити*: “Не признається – не станеш його сповідати і *сакраменту* давати” [Гр. IV, с. 97]; “А тим часом непростений грішний умирає. Уже його лукавого *сакраментували*” [Гр. IV, с. 97]. У згаданому лексикографічному джерелі слово *причасний* є компонентом складеного терміна – *причасна молитва* зі значенням ‘молитва перед причащенням’ [Гр. III, с. 451].

У богослужбових пам’ятках XX ст. лексема *причасний* частовживана: “У часі запричащення священика віктар залишається закритим, зображуючи собою ту господа, що в ній Ісус Христос звершив Тайну Вечерю. Люди співають тоді належні *причасні стихи*, молитви чи канти” [БЛ:КПК, с. 62]; “На *причасному* співається побожних пісень з Богогласника, стародавньої церковної книжки” [ККПВ, с. 47]. У “Служебнику” вживається словосполука *причасного дня або святого* “І співають співці *Причасний (кінонік) дня або святого*” [Служ. 1989, с. 99]. У КЦБС читаємо: “*Причасним* називається стих: *Тіло Христово прийміть, і Джерела безсмертного скуштуйте*, який співається під час причащення мирян. Приспів *алилуя*, хвалить Бога, стосується до Ісуса Христа, який невидимо перебуває в Святих Дарах, і через

причащення їх повідомляється вірним” [КЦБС, с. 284]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. протоієрея Г. Дяченка фіксує лексему *киноникъ* зі значенням ‘причасний стих, який співається на літургії під час роздроблення Агнця і причащення священнослужителів після проспівування *єдин свять, єдин Господь...*’ [ПЦС, с. 250]. Ю. Ясіновський розрізняє терміни *причасник*, або *киноник*, і *причасні* ‘*Причасник*, або *киноник* – стих, переважно з псалма, що виконується під час причастя. *Причасні* – стихи з псалмів з додатком “Алілуя” співаються перед причастям на літургії’ [164, с. 6].

У сучасній українській мові це найменування у первинному значенні занепадає. Уже І. Огієнко розглядає згадану назву *канонік* як: 1. спочатку як титул, який надавався священникові настоятелем великого собору; 2. згодом як титул каноника, який надавався кожному заслуженому священникові, який був нижчий за титул прелата (пралата) [ЕССУМ, Т. II, с. 184]. У “Старослов’янсько-українському словнику” лексема *канонік* (*кановъникъ*) виступає з дещо модифікованим значенням: ‘*канонік, крилошанин* – звання церковного достойника’ [СУС, с. 88]. У сучасних лексикографічних та богослужбових джерелах функціонує лексема *причасний* на позначення церковного співу, а *киноник* фіксується з позначкою “застаріле”. Так, у К. Нікольського лексема *причасний* має значення: ‘вірш, який співається після возгласу “Святая святим” під час причащення священнослужителів у вівтарі’ [ПИУБПЦ, с. 8]. Сучасна українська мова засвідчує значення лексеми *причасний*: “*Причасний*, а, е, церк. Стос. До причастя. Причасний спів” [СУМ, Т. VIII, с. 95]. Аналогічне трактування подає “Великий тлумачний словник сучасної української мови” за ред. В. Бусела [ВТССУМ, с. 1139]. “Словник церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої фіксує *причасний стих* (застаріле *причастен*) зі значенням ‘вірш псалма, який виконують під час причащення священнослужителів; кинонік’ [СЦОТ, с. 108] й подає різновиди цього терміна – *причасного дня і свята: причасний дня (денний)* – ‘причасний, змістом якого є прославлення священної особи чи події, якій присвячено день’; *причасний свята* – ‘причасний, змістом якого є прославлення священної особи чи події, що її свято відзначають’ [СЦОТ, с. 108]. У “Настільній книзі священнослужителя” зафіксована дефініція розгляданого

поняття, а також його синонім: *‘причастен чи киноник* – це вірш, який співається перед причащенням вірних за літургією. За своїм змістом мають відношення до дня й свята, тому і розділяють на причасні дні, свята, празника. Надруковані в кінці Апостола’ [91, IV, с. 753]. У сучасних українських церковних текстах найчастіше зафіксовано українізований варіант *причасний*, рідше у лексикографічних джерелах виявлено застарілу форму *киноник* та коротку форму вживання – *причастен*.

Відпустовий (відпуст) – це короткий піснеспів, що має молитовний характер виконання на богослужіннях, змістом якого є прохання вірними Милості Божої й благословення. Вперше надibuємо на функціонування лексеми *отпѣстъ* на давньоукраїнському мовному ґрунті зі значенням ‘відпуст, завершальне благословення, промовлене священиком після богослужіння’: “**Богѹ нашомѹ слава и нынѣ и присно и въ вѣкы вѣкомѣ аминь, и отпѣстъ. Повелѣ тропарь говорити и по молебне Благословлю Господа говорити и отпѣстъ**” [Ср. III, с. 809]. У давньоукраїнських пам’ятках фіксується старослов’янська форма *ѡпѣстъ*. У “Требнику” П. Могили натрапляємо на фіксацію звичайного денного й звичайного святкового відпусту: “**Посемже раздаѡается Антиѡдора, ѡ чтѣсѡ ѱѡ: ѡг. Бѡваю Гѡ: ѡ бѡваѣтъ ѡбѣчнѡй Праздничнѡй ѡпѣстъ**” [ТПМ 1646, Т. II, с. 216]; “**ѡ бѡіе тѡрѡитѣ ѡбѣчнѡй днѣвнѡй ѡпѣстъ**” [ТПМ 1646, Т. II, с. 235]. “Служебник патріарха Йосифа” реєструє аналізоване найменування “**ѡерѡй же тѡрѡитѣ ѡпоѡстѣ**” [СПИ, с. 81]. У богослужбових книгах XIX – XX ст. засвідчене первинне значення лексеми: “*Ієрей відпуст: (Христос, що воскрес із мертвих) Христос, істинний Бог наш... як благій і чоловіколюбєць. Лик: Амінь*” [ЧА, с. 422]; “*Отпуст*” [ВЦН, с. 328]; “*Відпуст*” [МПП. 2003, с. 125]. У досліджуваний період надibuємо на відпустительні тропарі й богородичні (“**ѡ ѡпѣстительнѡй тропарь**” [Ч. 1950, с. 280]; “**Ликъ по Ѧминѣ, поѣтъ Ѧвѡіе тропарь сѣѡгѡ, слава ѡ нынѣ: Бѡрѡдиченѣ ѡпѣстительнѡй при концѣ оѡтрени**” [Суб, с. 51]. “*Відпустительний тропар* – це пісня, яка співається вкінці церковної служби” [КЦБС, с. 115 – 156]. “*Богородичний відпустительний* – богородичний, який виконують на вечірні й на утрєні перед відпустом” [СЦОТ, с. 29]. КЦБС номінує *ѡтпѣстъ* ‘молитвою, яка вимовляється

священиком наприкінці церковної служби' [КЦБС, с. 115]. Аналогічне тлумачення прочитуємо в “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої: “*Відпуст* і рідко *одпуст* – Коротка молитва священнослужителя наприкінці кожного богослужіння, змістом якої є прославлення священної особи чи події, що їй було присвячене богослужіння” [СЦОТ, с. 37] й розрізняє види відпустів: “*Відпуст великий* – Відпуст, яким завершують велику вечірню та утренью. *Відпуст дня* – Відпуст, що містить згадування священної особи або події, якій присвячено день. *Відпуст звичайний* – Те саме, що відпуст повсякденний. *Відпуст короткий* – Те саме, що відпуст малий. *Відпуст літургії* – Відпуст, яким завершують Літургію; *середній відпуст*. *Відпуст малий* – Відпуст, яким завершують опівнічницю, часи та повечеря; *короткий відпуст*. *Відпуст недільний* – Відпуст, яким завершують недільні богослужіння. *Відпуст повсякденний* – Відпуст, яким завершують богослужіння кожного дня тижня, крім неділі; *звичайний відпуст*. *Відпуст празничний* див. відпуст святковий. *Відпуст проскомидії* – Відпуст, яким завершують проскомидію. *Відпуст святковий* – Відпуст, яким завершують святкове богослужіння; заст. *відпуст празничний*. *Відпуст середній* Те саме, що відпуст Літургії” [СЦОТ, с. 37]. Лексикографічними джерелами згаданий піснеспів не реєструється. У “Служебнику” (США, 1989 р.) наводяться відпусти на кожний день тижня за звичаєм Святої Східної Церкви й подані настанови про виконання відпусту. “Читання апостольські на неділі, празники й різні потреби” засвідчують функціонування досліджуваного піснеспіву “Ісрей *відпуст*: (Христос, що воскрес із мертвих) Христос, істинний Бог наш... як благий і чоловіколюбець” [ЧА, с. 422].

Коляда. Номен *коляда* запозичений з латинської мови. “**Колада** (Euch Sin), болг. кòледа ‘роджество’, сербохорв. кòледа ‘колядка’, словен. koléda ‘колядование’, чеш. koleda ‘коляда’, польск. koleda – то же. Заимств. из лат. Calendae, не через греч. καλᾶνδαι” [ЕСУМ, Т. II, с. 301]. У давньоукраїнській мові вперше виявляємо назву **колада** в XI ст. “аще к’то вѣ а день идѣтъ на коладѣ•еноуарѣ•ѣкоже прѣвѣе погани творѣахъ•в лѣтъ да покаѣтъ сѧ” [ЛСЯ, с. 289]. У XII ст. термін *коляда* зафіксований із семами: “1) ‘похід з піснями по домівках на свята з 1 січня для прославлення празника Різдва Христового’: – Глѣмъна колады отъ

циклу обрядових пісень. З приходом християнства, зіллялися з християнськими колядами” [МУМЕ, с. 53].

Щедрівка. Слово *щедрівка* запозичене зі старослов'янської в українську мову. “*Щедрівка* повстала від ст. сл. штедрь – милостивий, штедровати – бути милостивим до кого” [ЕССУМ, Т. IV, с. 524]. Лексема *щедрівка* походить від прикметника *щедрий*: “Щедрий “який охоче ділиться своїм майном, коштами і т. ін., не шкодує витратити що-небудь” [щадрий] (у словосполученні Щадрий вечір “Щедрий вечір”, щедрівчаний “стосовний щедрівок”, щедротний “щедрий”, [чедрівка] “щедрівка” Л, [щадрак], щедрик (у приспіві щедрик-ведрик, яким починається щедрівка), [щедрина] “щедрість; щедра людина”, щедрість, щедрота, щедрувальник “той, хто співає щедрівку” [ЕСУМ, Т. VI, с. 502]. “*Щедрівка* – це “пісня, яку співали увечері 31 грудня, зустрічаючи Новий рік” [ЕСУМ, Т. VI, с. 502]. Не натрапляємо на фіксацію піснеспіву *щедрівка* в пам'ятках XI – XVIII ст. У “Словнику української мови” за ред. Б. Грінченка вжито номінацію *щедрівка* зі значенням: ‘святкова пісня, призначена в 31 грудня й 1січня’: “*щедрівки*, подобно колядкам, поються хоромь молодежи каждому хозяину” [Гр. IV, с. 523]. В “Етимологічно-семантичному словнику української мови” І. Огієнка зазначається, що досліджуване слово “дуже старе і сильно в нас розгалужене: щедрець, щедрый, щедрик, щедриня, щедрити, щедрість і т. ін. Щедрівка – пісенька, що в ній бажають кому щедроти, головню доброго врожаю в новім році. “Щедрий вечір” – вечір під Новий рік, коли щедрують, цебто Меланки. “Щедрик” – це щедрівник або сам щедрый вечір” [ЕССУМ, Т. IV, с. 524 – 525].

Номен ‘*щедруха*’ поширений у поліських діалектах [СПГ, с. 237]. “Словник західнополіських говірок” Г. Аркушина фіксує найменування меланка: ‘меланка [меланка] -и, ж. ‘пісня-щедрівка’. Казали кол'адки перед Шчедрим вечором, а меланка” [СЗГ, Т. I, с. 310]. Щедрівки співали на Щедрий вечір, прославляючи Ісуса Христа, наприклад: “Щедрий вечер всім вам, щаслива година! Породила Діва предвічного Сина! Ладю, Ладю, Ладю! Все на світі радо! Щедрый вечер на землі!” [КЦ, с. 71]. В активному лексичному фонді сучасної української мови функціонує аналізована терміноназва на позначення ‘старовинної української обрядової

новорічної пісні, що виконується 31 грудня та 1 січня’. “Від хати до хати летять новорічні щедрівки, котяться над засніженим селом співучими лунами” [СУМ, Т. XI, с. 579].

В українській мові на виконання (співу щедрівки) й здійснення дії (співу) вказує дієслово *щедрувати*. Лексема **щедровати**, **щедрю** подана з XII ст. в давньоукраїнських пам’ятках зі значенням ‘милосердувати’ – “**Пакты же превждеть Бъ щедровати вам. Правьдныи милоуеть и штедроуеть благочьстьнѣ. Возлюбихъ, рече Господь, и щедрюя и даяи со мною на куп починаете**” [Ср. III, с. 1608]. У пам’ятках української мови XIII – поч. XIX ст. не виявлена. “Етимологічний словник української мови” в 7-ми томах реєструє морфологічні варіанти цього слова: “[Чедровати] ‘щедрувати’ [щандровати], щедрити ‘щедро давати’ щедрувати, [щендрувати]” [ЕСУМ, Т. VI, с. 502]. Інше лексикографічне джерело пояснює семантику цього слова так: ‘*Щедрують*’ – цебто бажають ‘щедрості’ кому під Новий Рік в деяких місцевостях – від Водохреща [ЕССУМ, Т. IV, с. 524 – 525]. “Малорусько-німецький словник” Є. Желехівського також фіксує дієслово *щедрувати* [Ж, Т. II, с. 1104]. У “Словнику закарпатської говірки с. Сокирниця Хустського району” подано дієслово ‘*повінчовати*. 1. Повіншувати на старий Новий рік (14 січня). Побажати добра. (завінчовати, вінчовати)’ [Сабодаш, с. 238]. “Словник бойківських говірок” М. Онишкевича фіксує дієслово *вінчовати* зі семантикою: “вінчовати кого чим, кого з ким, чим, кому з чим’. ‘1) вітати кого з чим’. – О, вінчуйем вас, господарю... . – Вінчуйу вас з цим паном новорожденним. – Вінчуйу вас з тим новим роком; ‘2) кому чим, бажати кому-небудь чогось’. – Вінчуйе щчіст’ом, здоро\вйом, а даруйте безголовйом” [СБГО, с. 130]. У сучасній українській мові лексема *щедрувати* функціонує зі значенням ‘співати *щедрівки*, брати участь в обряді, пов’язаному з виконанням цих пісень’ [СУМ, Т. XI, с. 580].

Гімн – один з найдавніших релігійних гімнографічних жанрів. *Гімн* – це церковний урочистий піснеспів на честь якоїсь події, святої особи. У західній традиції – це строфічний піснеспів куплетної форми з суворо метризованим чи ритмізованим текстом. У католицькому богослужінні гімни виконуються переважно на службах добового кола, а також під час процесій, іноді на месах. Своїм корінням

монодичні гімни сягають X ст. З часом, щоб надати образності, урочистості, звучання поступово переходять у багатоголосні. З XV ст. періодично використовуються в основному на вечірнях [28, с. 79]. У праці “Настільна книга священнослужителя” виникнення *гімнів* пов’язують із першими століттями християнства як і псалмів, і зазначають, що їхні тексти були запозичені зі стародавніх книг або складались самими християнами, скажімо: “Світе тихий”, “Тебе, Бога, хвалим (останній приписується Св. А. Медіоланському” [91, Т. IV, с. 697]. Аналізована назва походить від етимологічно незрозумілого гр. ὕμνος ‘урочиста пісня’ [ЕСУМ, Т. I, с. 514]. Старослов’янське *‘имѣнѣ* – це гімн, церковний піснеспів’ [СУС, с. 79]. Не знаходимо відповідних прикладів у давньоруських джерелах для ілюстрації аналізованого слова. “Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.” теж не згадує цієї назви. На східнослов’янській мовній території найбільш ранню фіксацію номена *гѣмны* вдалося виявити у “Лексиконі Славенороському” П. Беринди [Бер, с. 199]. Потрапляє слово *гимнѣ* до “Словника української мови XVI – першої половини XVII ст.” зі значенням ‘урочиста хвалебна пісня на честь кого-, чого-небудь’. А ты вблюбѣнище трѣжествуючи весе/ло в *гимна(х)* выкрыкаѣй, спѣва/ючи: бра(т) мои бѣ(л) и кра/сѣнь; Въ третемъ роздѣлѣ своемъ отступникове... зъ *гимновѣ* такіжъ титулы похвальныи приводятъ яковыи въ первыхъ двохъ роздѣлахъ; *Гимны* свои, зъ боязню Пану спѣвають; Воскресе/ніє твоє Тво’рче оублажа/ємъ, ТриѸмфал/ныи *Гимны* весело спѣва/ємъ; Што Дамаски(н) с(т): в_ *Ги/мна(х)* Црковны(х) спѣва/єт, [СУМ 2, VI, с. 210]. У пам’ятках XVII ст. виявлено орфографічні варіанти *гимнѣ* та *гумна*: “Братія...отпочили для наступающих ночных млтвѣ и *гимновѣ*” [Т, с. 547]; “Гѣмнѣ, гѣмны: сѣстѣхи пѣснословїа; Христїанине... вдѣчную оную гѣмну црковную спѣвай; Ведлуг слов в гѣмнах црковных” [Т, с. 109]. У лексикографічних джерелах наступних століть задокументовано досліджуваний термін: [Бер, с. 104], [Гр. I, с. 283], [Ж. I, с. 150], [ЕСУМР, Т. I, с. 359], [Т, с. 547];], [Ж, с. 53]. “Етимологічний словник української мови” Я. Рудницького аналізоване найменування засвідчує з дещо іншою семантикою – ‘урочиста пісня на пошану Бога, святого, героя,

національної ідеї, держави, історичної події' [ЕСУМР, Т. I, с. 359]. М. Дешиця номінує *гімн* 'урочистою піснею' [БМС, с. 13]. Досліджуване слово закріпилося в "Етимологічно-семантичному словнику української мови" І. Огієнка з семантикою 'похвальна пісня на честь богів та героїв, урочиста пісня взагалі' [ЕССУМ, Т. I, с. 275]. Слово *гімн* у "Настільній книзі священнослужителя" уживається на позначення хвалебної пісні. У СЦОТ Н. Пуряєвої натрапляємо на терміносполуку *гімн переможний* – 'те саме, що пісня серафимська. *Гімн серафимський* – те саме, що пісня серафимська' [СЦОТ, с. 43].

Номен *гімн* увійшов до лексичного складу української мови [Гр. I, с. 283] та продовжує функціонувати в сучасній українській літературній мові з трьома семами: '1) урочиста пісня, прийнята як символ державної єдності; 2) урочиста хвалебна пісня або музичний твір на честь кого-чого-небудь; 3) захоплена хвала кому-, чому-небудь' [СУМ, Т. II, с. 71]. Аналізоване найменування з аналогічною семантикою фіксує "Великий тлумачний словник сучасної української мови" за ред. В. Бусела [ВТССУМ, с. 239]. У сучасній світській літературі розглядувана лексема теж уживана: "Хор кінчав мелодію, ніби *гімн* русалкам, *гімн* весні. Я співаю *гімна* тобі [Києве], моє велике місто!" [СУМ, Т. II, с. 67]; "Монаші ранішні відправи були закінченням нічного чування, а в єпископських церквах вони розпочиналися на світанку, щоб зі сходом сонця співати великий *гімн*: "Слава на висотах Богу" [141, с. 14]; "В часі процесії і старші й діти несучи пальмові чи оливкові галузки співали *гимни* і псалми, що стало кінчилися окликами: "Благословен, що йде в ім'я Господнє!" [Катрій, с. 67]; "Дівчата трохи не голії стоять перед Кипридою і в лад співають *гимн*" [Гр. I, с. 283]. Спеціальну семантику (урочиста хвалебна пісня) досліджуваної терміноназви збережено до сьогодні.

Непорочні – богослужбові піснеспіви, які виконуються по суботах й на воскресній утрені, коли не дозволено поліелей, на парастасі. Першу фіксацію лексеми **непорочьныи** подають пам'ятки киеворуського періоду зі значенням 'безгрішний, непорочний': **Агньць же непорочень. Єдиноу вѣмѣщшоу прѣстѣнаго Ба вѣ оутрѣбѣ, непорочьнага, Двоу вѣспоимѣ** [Ср. II, с. 409 – 410]; **"Г<оспод> і воже нашъ • прѣдѣложен сѧ самъ • агнець непорочень • за животъ**

в'сього мира•раждаєтъ сѧ отъ свѣтааго д<оу>ха•и отъ непорочныхъ и прѣчистыхъ дѣвы” [СС, с. 371]. “Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.” не розглядає цього терміна. На досліджуване найменування натрапляємо у “Службнику патріарха Йосифа” (XVII ст.): “Понепорочнѧ же клірицы поють тропарі воскресѧ” [СПИ, с. 71]. “Требник” П. Могили фіксує піснеспів непорочна: “Сѣѡе Єѡліе нѧнѧ, ѧ свищѧ крѣтаобразнѧ на свѣтілницѣхъ: ѧ начинѧютъ пѣти Непорочна. Блѣєни непорочни въ пѣтъ, ходѧщи въ законѣ Гдѧни” [ТПМ 1646, Т. I, с. 677]; “Тѧже Непорѡ: По сѧхъже Упѧ...” [ТПМ 1646, Т. III, с. 47]. О. Горбач номінує *непорочні* ‘1 статтею 17-ої кафізми – 117-го псалму в парастасі з приспівом “Блаженні непорочні в путі, що ходять у законі Господнім” [30, с. 61]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка фіксує **непорочны** на позначення ‘тропарів, які співаються на недільних утрнях після співу “Хвалить ім’я Господне”, а на суботніх після кафізм. *Непорочними* називаються ці тропарі тому, що приспів, з яким вони співаються (Благословен єси Господи, навчи мене виправданням Твоїм), взяті з 118 псалма, починаються так: “Блаженні непорочні в дорогу” [ПЦС, с. 348]. У згаданому джерелі подано часові особливості виконання *непорочних*: “Непорочні співаються в суботу м’ясопусну перед П’ятидесятницею, у велику суботу перед плащаницею й при відспівуванні покійним. Вони стихословляться ще на початку щоденної полуношниці після покаянного псалма (50) й на утрєні замість “полієлея” у ті недільні дні, в які не дозволено співати “полієлея” [ПЦС, с. 348].

Лексикографічні джерела не фіксують визначення *непорочних*. Окреслене найменування задокументоване Академічним тлумачним словником української мови з іншими семами ‘1. морально чистий, ні в чому не винний; безгрішній; 2. незайманий, невинний’ [СУМ, Т. V, с. 363]. У богослужбових книгах XIX – XX ст. аналізована лексема відзначалася високою активністю використання: “По Каѡісмахъ сѣдѧлны ѡктѡихѧ: По непорочныхъ, сієсть, по каѡісмѣ, ѡбїє ѡгггскій собѡръ” [ТСОЦП, с. 77]; “Глава, ѧ нынѣ, вѡгородичєть єгѡ: ѧ чтєніє. ѧ поємъ непорочны, на гласъ ѣ. въ нѧхъже кадітъ ієрєй” [Служ. 1855, с. 23]; “Посємъ же поємъ непорочны” [Ч. 1950, с. 165]; “При співі Полієлея і *Непорочних*

чиниться кадіння всього Храму, починаючи з Вівтаря” [Служ. 1989, с. 34]. Функціонування досліджуваного номену з двома значеннями (‘1. Назва 17-ої кафизми Псалтиря, що починається словами “Блаженні непорочні”, яку виконують під час деяких богослужінь добового та тижневого кола, а також на деяких заупокійних богослужіннях як приспів до тропаря; 2. Тропар, приспівом до якого є непорочні; непорочний тропар’) засвідчено “Словником церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої [СЦОТ, с. 84]. Упродовж тривалого розвитку в богослужбових джерелах досліджувана номінація функціонувала як термін на позначення повного різновиду піснеспіву, сучасні лексикографічні праці засвідчують втрату церковно-термінологічного значення й у функції загальновживаного слова.

Похвальний. Слово **похвальнѣ** є семантичною калькою, найвірогідніше, з грецької – ‘ἐπαινετός, ἐπαινούμενος, ἁγίος ἐπαινος’ [СС, с. 492]. *Похвальна* (подячна) пісня відома з XI ст. (“**Похвальныѣ пѣсни владыцѣ х<ристо> соу въстылажште; похвальна оубо кстѣ твоя любы**” [СС, с. 492]). “Києво-Печерський патерик” фіксує терміноназву *похвальну пісню* “*Хвалите Господа з небес*”: “Въ третій же день, всѣмъ присѣдящим у него въ оружїи, въ 6 часѣ абїе невидим бысть, и слышала гласѣ глаголющѣ: “*Хвалите Господа съ небесѣ*” [КПП. 1991, с. 109]. Серед пісень, що прославляють Бога, дякують Йому, є “Тебе, Бога, прославляєм”. “Тебе, Бога, прославляєм” або “Те Deum” (також: Подячний гімн св. Амвросія Медіоланського) – ‘похвальний гімн, що походить з ранньохристиянських часів та бере назву від своїх початкових слів. Сьогодні гімн використовується католицькою церквою, православною церквою та лютеранськими церквами, Англіканською спільнотою під час Утрени в межах Літургії годин чи меси та проголошення подяки Богу під час спеціальних богослужінь’ [144]. Цей гімн іменують ще *Амвросіанським* в честь міланського єпископа, реформатора літургії й церковного співу Амвросія (IV ст.). На аналізовану назву “*Хвалите Бога у піснях Його*” вперше натрапляємо у “Требнику” П. Могили – “**Хваліте Б҃га въ с҃тѣхъ ѿг҃ѣ**” [ТПМ 1646, Т. III, с. 79]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка піснеспів **Тебе Бога хвалимѣ** фіксує з семантикою ‘славослов’я, співане на молебнях’ [ПЦС, с. 712].

Відомості про виконання цього піснеспіву знаходимо у богослужбових джерелах: “Пѣснь благодарственна сѣгѡ Амвросіа єппа медіоланскагѡ” [Ірм, с. 556]; “Пѣснь благодарственна. Иже въ сѣтѣхъ Ѡца нашего Амвросіа єппа Медіоланскагѡ” [Евх. 1876, с. 372]; “Благодарственна пісня. (Св. Амвросія)” [ВЦН, с. 371]; “Причастя, Благодарення і Відпуст” [ЧА, с. 418]. До похвальних пісень відносимо псалом “Хваліть ім’я Господне”: “И поють Полѹелѣй, снѣсть: Ѳаломъ, Хваліте ѿмѡ Гдѣне: и Величаніе съ стѣхѣ избранными ѿ Ѳалмѡвъ Дѣдовѣхъ” [ТСОЦП, с. 19]; “Полѹелѣй. Ѳаломъ рѣд. Хваліте ѿмѡ Гдѣне, хваліте рабѣ Гдѣа” [Ч. 1950, с. 137]; “Подобаетъ же вѣдати ѿ сѣе: ѿкъ на вѣбніи всенѡчнагѡ пѣніѡ, єгда вѣваетъ полѹелѣй, ѿ поють Ѳаломъ: Хваліте ѿмѡ Гдѣне: ѿ Исповѣдайтеся Гдѣви: тогда поставлѣется ѡналогіѣ среди цркви, ѿ на немъ полагається прѣздничнаѡ ѿкѡна Гдѣскагѡ днѣ, ѿли бѣгородицѣна ѿли ѿ сѣгѡ, ѿ сѣтѣхъ” [Служ. 1855, с. 26]. Похвальні піснеспіви ще називаються *хвалитніми*. КЦБС фіксує лексему *хвалитны* зі значенням ‘піснеспіви, співані на утрени, із віршами псалмів: хваліть Бога у святих Його’ [КЦБС, с. 188]: *Хвалитны вѣслѣчившіся гласъ*” [Ч. 1950, с. 154]. У “Грецько-російському словнику” А. Вейсмана “*хвалебна пісня, похвальне слово*” – це “ѣз-хѡмѡв” [В, с. 376]. “Псковський літопис” реєструє складений термін *похвальний несідальний* до Святої Богородиці “Въ Великой постѣ къ суботѣ, въ нюже поется несѣдалное похвальное Святѣй Богородице, бысть знаменіе на небеси съ востока середняго, межи зимного и лѣтняго, лучи огненныя, прежь мало, потом велико розошлось” [ПЛ, с. 200].

Блаженні. Слово *блаженні* є семантичною калькою XI ст. з грецької мови (μακάριοι), що означає ‘церковні вірші про блаженних згідно з християнським ученням’: Въ врѣмя чтенія кльплють вечерну, потомъ поють *блаженна*. А на *блаженнахъ* запѣвъ: ‘блажени нищии’ [СРЯ XI – XVII, с. 233]. “Старословянський словарь” (за рукописами X – XI ст.) реєструє значення номена *блаженьнъ* – ‘піснеспів про блаженства’: *анѣтиф<онѣ> ѿ блажен<ѣ>нѣ глас<ѣ>* [СС, с. 91]. У цьому джерелі зафіксовані похідні утворення: *блаженьство* ‘блаженство’; *блажити* ‘вихвалити’; *блажнѣ* ‘блаженный’ [СС, с. 91]. У “Матеріалах для словника

давньоруської мови” І. Срезневського розглядувана назва позначає ‘євангельські вірші про блаженства, і ці піснеспіви (тропарі), які співаються за цими віршами’: – Кльплють вечерноу. потомъ поють *блаженна*. **Дѣаконъ же ... ѿходѣ въ стѣны ѡлтарь. и стоить тамо пѣваемымъ блжннамъ** [Ср. I, с. 110]. Згадуваний номен фіксований пам’ятками писемності давньокиївського періоду: “**Посѣмъ. Блаженны, Гла, ѿ**” [ТПМ 1646, Т. I, с. 690]; “**блженъ • глсь, ѿ**” [ОСО, I, с. 31]; “**ѿне налургин блженъ. Гласъ ѿ**” [О. 1491, с. 56]. З XVI ст. номінація **блжennyй** поступово втрачає церковно-термінологічне значення й означає ‘благословенний, щасливий, вшанований’ [Бер, с. 10]. Номен **блжен** задокументований у значенні ‘щасливий’ в “Лексисі” Л. Зизанія [ЛЗ, с. 5]. Дію за значенням ‘щастя комусь приносити’ занотована в згаданому джерелі як ‘**блажѣ, хвалю**’ [ЛЗ, с. 5]. “Словник української мови” за ред. Б. Грінченка подає найменування *блаженний* у значенні ‘щасливий’: “Блаженний муж на лукаву не вступає раду” [Гр. I, с. 73]. У статті О. Горбача “З історії української церковно-музичної термінології” зафіксовано: ‘Блаженства – гр. *makarismo* євангельські заповіді “Блаженні...”, Мат. 5, 3 – 12, і тропарі канону, що співаються на блаженних стиха’ [30, с. 61]. ПЦС за ред. Г. Дяченка номінує *блаженні* “стихирами, які читаються на літургії після третьої ектенії перед малим входом в недільні дні й у ті свята, в які не дозволені антифони. Називаються *блаженними* тому, що читаються разом зі стихами євангельськими про блаженства. У всі недільні дні *блаженні* стихири розміщені в Октоїсі; у святкові дні, замість цих стихир, читаються тропарі 3-ої і 6-ої пісні святкового канона” [ПЦС, с. 46].

“Словник церковних термінів” Д. Покровського нотує *блаженні* на позначення ‘молитвослова, який складається з євангельських віршів’ [СЦТ, с. 26]. До реєстрів “Словника церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої досліджувана лексема входить зі семами ‘1. Вірші з Євангелія, які виконують на богослужіннях, що є словами Ісуса Христа під час Нагірної проповіді про головні християнські чесноти; блаженства мн.; 2. Стихири якими супроводжують виконання блаженних’ [СЦОТ, с. 29]. В “Етимологічно-семантичному словнику української мови” І. Огієнка йдеться про те, що *блаженний*, як і *благий*, відоме в нас у двох значеннях: літературному й народному. “Літературне значення ‘блаженного’ було перекладом

грецького μακάριος, і визначало щасливий, богобоязний, померлий (небіжчик). А через це, що блаженними звали “Христа ради юродивих”, цебто тих, що прокидалися нерозумними або й були такими, постало й протилежне значення ‘блаженного’ – людина неповного розуму, простачок. Це значення сильно поширене в російській мові (пор. Блажной, блажить), мало знане в українській” [ЕССУМ, Т. I, с. 154].

У семантичній структурі слова *блаженний* відбулися зміни. Релігійне значення цього слова не є основним, а лише додатковим у сучасних лексикографічних джерелах, й функціонує з семантикою ‘щасливий, який виражає щастя, радість’: “Де згода в сімействі, де мир і тишина, щасливі там люди, блаженна сторона; Блаженний муж, що йде на суд неправих і там за правду голос свій підносить” [СУМ, I, с. 196]; [ВТССУМ, с. 86]. Однак, як свідчать богослужбові джерела XIX – XXI ст., семантика досліджуваного слова не звужується, навпаки – виступає у ролі домінанти гіперо-гіпонімічного ряду: *блаженні непорочні, блаженні непорочні з приспівом, блаженні воскресні, блаженні гласу, блаженні кротціи* “Въ четвѣртѣкъ бл̑жѣнны. Гласъ а̑” [ОСО, I, с. 137]; “Тажѣ чтѣцъ чтѣтъ Непорѣчны, снѣстъ: кадисмѣ. Блажѣни непорѣчныи въ пѣтъ” [ТСОЦП, с. 31]; “Посѣмъ чтѣтсѧ бл̑жѣнны: Въ царствіи твоѣмъ Гд̑и: Стѣхъ же: Блажѣнныи кротціи: припѣвѧемъ къ стѣхѣрамъ, на бл̑жѣннахъ въ Октѣихѣ, ѿли къ стѣхѣрамъ ѿ г̑ и ѿ ѿ пѣсни канѣна прѣздника ѿли стѣгѧ, ѿкѧ оустѧвъ повелѣваетъ” [ТСОЦП, с. 64]; “Тажѣ поѣмъ Блажѣнны непорѣчныи съ припѣвѧты: Благословѣнь єси” [ТСОЦП, с. 219]; “На літѣргіи, Изѡбразѣтелнаѧ: Благословѣ дѣше моѧ: ѿ бл̑жѣнна гласа на ѿ и прѣздника ѿ канѣна пѣснь радѡваѧ на д̑” [ТСОЦП, с. 99]; “Посѣмъ: Блажѣнна: Гласъ в̑” [Евх. 1876, с. 228]. У “Настільній книзі священнослужителя” лексему *блаженні* подано як полісем, одне зі значень якого – ‘піснеспіви (тропарі канонів), які співаються на літургії за віршами з Євангелія’ [91, с. 680 – 681]. Від слова *блаженство* утворено фразеологізм ‘Горі: на горі блажѣнства, з сл. *бути, почувати себе* і т. ін. Безмежно щасливим, дуже задоволеним. Коли б не староста Мусій Гандзя, Григорко почував би себе на горі блаженства [ФСУМ, с. 190]. Як бачимо, лексема *блаженний* все-таки не зберігає

церковно-релігійної семантики у лексикографічних джерелах, натомість у релігійній практиці значення фіксується.

Поліслей. На позначення цього піснеспіву в грецькій мові функціонувала лексема *πολυέλεος* (це калька з гр., що означає ‘багатомилостивий’) У лексикографічних джерелах української мови від XI до XVIII ст. не зареєстровано номен *поліслей*. “Русько-мадярський словник” Л. Чопея наводить лексему ‘*полиелей*’ [РМС, с. 280]. *Поліелей* отримав іншу назву – *многомилостиве* – на тій підставі, що ‘під час співу поліелейних віршів часто запалюють елей й повторюють слова “на віки милість Його”’ [ПЦС, с. 310].

У богослужбових книгах (“Василіянські церковні напиви” та “Служебник” (США, 1989) зафіксовано особливості та час виконання *поліелея*: “*Полиелей* співається в усі свята Господські, Богородичні і полиелейні; як також у неділі від 22-го вересня до 19-го грудня й від 14-го січня до неділі сиропусної” [ВЦН, с. 140]; “Поки співається *Поліелей*, на тетраподі посеред Храму кладеться Образ свята, а Предстоятель (та інші священнослужителі, коли є), вийшовши із Вівтаря Райськими Дверима і ставши перед св. Образом, після скінчення *Поліелею*, співають величання свята один раз, а потім співці (обидва хори, як є) співають кілька разів” [Служ. 1989, с. 24].

У XIX – XX ст. в релігійній сфері функціонували обидві синонімічні номінації *поліслей* і *многомилостиве*: “И пою́тъ Полѹелѣй, снѣсть: Ѳаломъ, Хвалі́те ѿмѡ Гдѣне: ѿ Велича́ніе съ стѣхѣ избѣраннѣми ѿ Ѳалмѡвъ Дѣвовѣхъ” [ТСОЦП, с. 19]; “По Вадис. Ѳѣдалнѣ воскрѣнѣ ѿ бѣгородичнѣ ѿхъ. Та́же многомѣлостивѡе” [ТСОЦП, с. 148]; “Я́кѡ на вѣѣніи всенѡцнагѡ зрѣ пѣніѡ, ѣгда бѣывѣеть полѹелѣй, и пою́тъ Ѳаломъ: Хвалите ѿмѡ гдѣне: и Исповѣдайтеѡ гдѡи: Тогда поставлѣется ѡнало́й среди цѣркѡе, ѿ на нѣмъ полага́ется прѣздничнаѡ ѿкѡна гдѣскагѡ днѣ, ѿлѣ бѣѣына, ѿлѣ свѣтагѡ, ѿ стѣѣѡ” [ОСО, I, с. 13]; “По полѹелѣн, Велича́ніѡ” [ВУ. 1945, с. 13]; “Полѹелѣй. Ѳаломъ, Хвалі́те ѿмѡ Гдѣне, хвалі́те рабѣ Гдѡ” [Ч. 1950, с. 137]. “Напѣвникъ цѣркѡвнѣѣ по образѣ пѣніѡ Га́лицко-Рѣскихъ Цѣркѡѣѣѣ” наголошує на функціонуванні *поліелея* (*многомилостивого*) звичайного й святкового: “Полѹелѣй ѿлѣ Многомѣлостивѡе ѡбѣѣчнѡе” [НЦГ-РЦ, с.

100]; “**Многомѣлостивое Праздничное**” [НЦГ-РЦ, с. 101]. О. Горбач засвідчує дефініцію терміноназву так: ‘Співані на утрени 134 і 135 псалми, де – зокрема в 135 – повторюється слово милість “ласка”, гр. *eleos*; -роїу “багато”; є й народно-етимологічне тлумачення, мовляв, тоді випалюється багато світла – оливи, гр. *elaion*’ [30, с. 61]. “Церковнослов’янський словник” А. Свиреліна уживає номен **полѣелѣй** (*полиелей*) зі значенням ‘пение на утрени, начинаемое псалмом’: “Хвалите имя Господне” [ЦС, с. 230]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка **полієлєй** – це ‘спів на утрени, після кафизм 134 і 135 псалма. “Хваліте ім’я Господнє, алилуя” “Хваліте раби Господа, алилуя” “Благословен Господь від Сіона, живий бо Ієрусалим, алилуя”” [ПЦС, с. 451]. “Малий церковно-слов’янсько-українсько-англійський словник” уживає *полієлей* із семантикою ‘два псалми 134 і 135, де часто повторюється: **ѣ́кѡкѡ вѣ́кѣ мѣ́лостѣ ѿгѡ́** (над Ізраїлем чи над новозавітною церквою); hymn composed of Psalms 134&135’ [МЦ-С-У-АС, с. 72]. У “Словнику церковних термінів” Д. Покровського досліджувана назва зареєстрована на позначення ‘святкового піснеспіву, складеного із віршів псалмів 134 – 135 й співаного в неділі й свята під час богослуження утрени’ [СЦТ, с. 110]. До реєстрів “Словника церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої входить термін *полієлей* зі значенням ‘Складова частина утрени неділь, а також свят Господніх, Богородичних та свят полієлейних святих, яка складається із 134 та 135 псалмів, що їх співають у цій частині утрени’ [СЦОТ, с. 102].

У богослужбовій літературі ХХ ст. звертається увага на місце піснеспіву в священнодіях: “Після *Полієлею* у свята співаємо Величання. Священик у фелоні, відчинивши святі двері, співає Величання, кадить святу трапезу, святилище, ікони й людей, та ікону празника на тетраподі” [Молит. 1990, с. 125]; “Далі *Полієлей*: Хваліть ім’я Господнє. При співі *Полієлея і Непорочних* чиниться кадіння всього Храму, починаючи з Вівтаря” [Служ. 1989, с. 34].

Псалом. Слово **псалѣмъ** потрапило з грецької через старослов’янську мову: “гр. *ψαλμός* – “спів у супроводі музичного інструмента”, як і *ψάλμα* “пісня (для струнного інструмента)”, утворено від *ψαλνω* “співаю, оспівую; смикаю, смикаю струни, граю”, що зіставляється з *ψήν* ‘терти, скребти’ або з лат. *palpare* ‘гладити,

плескати'; форма *псалма* могла бути запозичена через польську мову з латинської (лат. *psalmus* від гр. *ψαλμος*)” [ЕСУМ, Т. IV, с. 621].

Найдавнішу фіксацію цієї лексеми з фонетично-орфографічними варіантами: *псалѣмъ* / *пѣсалѣмъ* / *псалѣмосѣ* засвідчено в пам'ятках давньоукраїнського періоду на позначення псалому Давида: – “Въ кѣнигы ꙗ́мъ ꙗ́н. По сре́дѣ же ко́жѣдо пѣсалѣма чѣтѣнѣю вѣвати. И́де въ келію свою ꙗ́вѣтъ по оу́чаю ѡ́банадѣсѣте псалма. Поча кланѣтисѣ, ꙗ́ко ꙗ́мъ. Го псалѣми ꙗ́вѣнми проводиша и до манасти́ря..., съ чѣстѣю положиша і в раѣѣ. Положиша и въ соборнѣи церкви въ святѣи Троици съ псалмѣи и ꙗ́вѣнми” [Ср. II, с. 1721]; “И ны́нѣа того ꙗ́вѣмъ ꙗ́лѣмосѣ•и оу́слышитѣ насѣ” [СС, с. 555]. У “Матеріалах для словника давньоруської мови” І. Срезневського вживано різновид аналізованого терміна: “Бѣрзи́и псалѣми: – А́ще черне́ц, слы́шавъ борзѣмъ фалмѣи, ти изле́ѣзѣтъ и сѣ ѡ́ркѣе, а не состои до конца, да поклони́сѣ ꙗ́.” [Ср. II, с. 1721]. У цьому джерелі натрапляємо на слова, утворені від основи *псалѣмъ*: *псалѣмописѣць* / *псалѣмоꙗ́вѣць* з аналогічними значеннями: ‘укладач псалмів (про царя Давида)’ [Ср. II, с. 1720]. На виконання дії ‘співати псалми та інші церковні піснеспіви’ функціонувало в давньокиївський період слово ‘*стихологісати*’ [СРЯ XI – XVII, Т. XXVIII, с. 69].

У “Лексиконі Славенороському” П. Беринди термін *псалом*, *псалм* уживається зі значенням ‘спів, співанка, гра на інструменті або співана пісня’ [Бер, с. 473]. Виявлено фрагменти із текстів пам’яток (середина XVII ст.), де засвідчено функціонування терміназви *псалом*: “Е́гдаже ꙗ́лѣмъ ꙗ́ютъ, іє́реѣи втѣо врэ́мѣа ка́дѣтъ ѡ́ркѣа двѣри, и сѣѣѣмъ и́ко́нѣи, и насто́ѣтелѣи, и клі́росѣи и всѣю вратѣію ꙗ́чинѣ” [СПИ, с. 34]; “Посконча́ни́и же ꙗ́лѣма ꙗ́велѣтъ ѣмѣ сѣ́тѣтелѣ” [ТПМ 1646, Т. I, с. 196]; “Начина́ѣтъ же Іє́реѣѣи все по ꙗ́вѣказѣ́ннѣмѣ на ѣ́лѣвѣніи Ѧ́браза Хѣа, зри на А́и, ꙗ́дѣ. да́же до ꙗ́лѣма, и́же зде́ чѣтѣтсѣи, ꙗ́дѣ” [ТПМ 1646, Т. II, с. 117]; “ꙗ́мѣлѣи ꙗ́мъ Бѣ́же ꙗ́велѣцей ꙗ́мѣи: Гѣи не ꙗ́ростію твоѣю: и ꙗ́рѣа ꙗ́каѣ́телнѣи ꙗ́лѣмѣи” [ТПМ 1646, II, с. 349]; “По Пѣ́рвоѣ Каѣ: Е́гда: Вѣскѣ: По втѣ́роѣ Е́гда: Ѧ́внѣлѣ: Та́же Непо́рѣ: По сѣ́хѣе Уꙗ́к: и ѣ́вѣ ꙗ́ѣтсѣи Поꙗ́вѣлѣи, и

Припѣла ѡбновлѣ: ꙗже напредѣ на своемъ мѣстѣ положены сѣуть съ ѱалмомъ Избраннѣмъ” [ТПМ 1646, Т. III, с. 47]; “Тажѣ ѡлѣмъ” [УМЕ, с. 17].

“Словник української мови” за ред. Б. Грінченка документує номен *псалма* з семантикою: “1) Псалом. Псалтирня псалма; 2) Духовная пѣснь. Пан отець тихенько собі сидить та думає... а то псалми співає – так хороше, Господи!; Насміхаються на псалом той, що виллю сльозами” [Гр, Т. III, с. 495 – 496]. У “Малій українській музичній енциклопедії” О. Залеського зазначається що *псалом* – це “назва релігійного співу у давньожидівських богослужбах (псалми Давидові), які перейшли пізніше до християнських богослужб” [МУМЕ, с. 91]. У “Настольній книзі священнослужителя” зазначено, що *псалма* – це духовна пісня-гімн, запозичена з Псалтиря [91, IV, с. 759]. КЦБС фіксує таке значення цієї назви: ‘пісня, в якій приносимо славу й хвалу Богу’ [КЦБС, с. 137 – 138]. В “Етимологічно-семантичному словнику української мови” І. Огієнка значення слів *псалом* і *псалма* диференціюються: ‘*псалом* – релігійний вірш як частина псалтиря’, ‘*псалма* – покладений на музику псалом’ [ЕССУМ, IV, с. 140]. У творчому доробку “З історії української церковно-музичної термінології” О. Горбача з’ясовується, що *псалом* є відповідником грецького *psalmos*, який означає: ‘щипання, гра на струнним інструменті, пісня “як передача гебр. Tehillāh ‘похвальний спів”’ [30, с. 62]. У західнополіських говірках *псалми*, які дяк читає на Всеношну, називають *одіянієм* [СЗГ, Т. II, с. 10].

У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка збереглося найменування *псаломъ* зі значенням “пісня, піснеспів. У церковному вжитку *псалмами* називаються ті священні пісні старозавітної церкви, які зібрані в одну священну книгу, відомі у священному кодексі під ім’ям *арфі*. Інші священні пісні, вживані у церковному богослужінні, не називаються псалмами, а піснями *ѡдѣ* или *ѡмвоѡ*; відмінність цих назв полягає в тому, що *ѡдѣ*сть пісня біблійна чи інша, складена за зразком біблійним; а *ѡмвоѡ* є хвалебною піснею на славу Бога, складеною без видимого наслідування якої-небудь біблійної пісні, напр. “Тебе, Бога, хвалимо”. Псалми є чудовим виливом релігійного почуття” [ПЦС, с. 521 – 522]. У сучасній українській мові семантично розмежовуються слова *псалом* і *псалма*: 1.

псалом “Релігійна пісня, молитва, що як складова частина входить у псалтир. Арена звірем заревла. А син твій гордо на арену, *Псалом* співаючи, ступив. // Музичний твір для солістів, хору, органа, оркестру на такий текст. 2. перен. Захоплена хвала кому-, чому небудь; гімн: Новий *псалом* живого слова: В ньому не приязнь стара, А світло лагоди, любові, Братерства, волі і добра” [СУМ, Т. VIII, с. 372 – 373]; 2. *псальма*, покладений на музику псалом; вокальний твір переважно духовного змісту” [СУМ, Т. VIII, с. 373]. У “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої ці назви розглядаються як фонетичні варіанти: ‘*Псалом* і *псальма* – священний піснеспів із Псалтиря’ [СЦОТ, с. 111]. М. Бендик відзначає важливість Слова Божого в псалмах: “У співі людина вживає слова – логічно укладені звуки мови. Слова містять у собі “логоси” (поняття) речей і виявляють у своїй глибині Божий Логос, тобто Слово Боже. Воно відкриває Себе в Святому Письмі, особливо в *псалмах*, призначених для літургійного співу” [11, с. 2].

У лексиконі української мови функціонує фразеологічне сполучення як (*мов, наче і т. ін.*) по псалтирю читає на позначення ‘хто – хтось говорить, відповідає дуже чітко, без зупинки’ [СУМ, VIII, с. 373].

Катизма. Лексема *катизма* через церковнослов’янське посередництво засвоєна з грецької *κάθισμα* (kathisma) (сиджу, сиді́ння, сѣдальное). Церковнослов’янське *кафиста* [Бел, с. 89]. Вперше термін *каѳизма* засвідчений у текстах XI ст. зі значенням ‘сідален, підрозділ псалтиря’: – “Потом же чтоу́тъ каѳизмоу ко Го́у” [Ср. III, с. 139]. У староукраїнську мову цей термін увійшов без жодних семантичних переструктурувань: “каѳизма ѿі” [Ч. 1491, с. 4]. “Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.” уживає згадане слово з семантикою: ‘кожна частина Псалтиря, призначена для читання чи співання в церкві’: “И пой третій и шестый часъ зъ обѣдницею, и Ка(в): едину со(т)ъ псалтира, тое(ст), гды будетъ зима, длѧ малости дна, а великого дна Кашсмъ двѧ” [СУМ 2, XIV, с. 71]. Виявлено фрагмент із тексту “Служебника патріарха Йосифа”, де функціонує цей піснеспів: “И по́чинѧ каѳѳизмъ, наслѧвахъ поклѧны творѣтъ сѧаѣри цы вѧоу́пѧ” [СПЙ, с. 70]. Ця терміна назва зареєстрована у “Русько-мадярському словнику” Л. Чопея [РМС, с. 145]. О. Горбач витлумачує досліджуване

найменування так: *‘катизма – частина Псалтиря, якого 150 псалмів поділено на 20 частин, прочитуваних на Богослужбах впродовж тижня, а під час якого віряни можуть у церкві сидіти’* [30, с. 59 – 60], у протигагу до акафисту – це несідальний гімн. Тотожну актуалізацію семантики прочитуємо і в іншому джерелі – *‘церковне читання з Псалтиря, дозволене уставом, під час читання якого присутнім в церкві можна сидіти’* [ПЦС, с. 248], а також у “Малому церковно-слов’янсько-українсько-англійському словнику”: *‘каѳісма – часть псалтири, що складається з 20 катизм підчас її читання сидять’* [МЦ-С-У-АС, с. 41]. Слово *катизма* у “Настільній книзі священнослужителя” вживається зі значенням *‘вірші Псалтиря, читання із Псалтиря’* [91, с. 722]. Важливими синонімічними паралелізмами в українській мові виступають грецько-церковнослов’янські: *кафісма/сѣди́лно*. Орфографічна кодифікація терміна зареєстрована в “Правописному словнику” Г.Голоскевича: *‘каті́зма, -ми, -ті́зми, -ті́зм’* [ПСГ, с. 167]. Аналізований номен у “Словнику церковно-обрядової термінології” Н.Пуряєвої фіксується як *‘розділ, на які поділено богослужбовий Псалтир, призначений для співання на богослужінні’* [СЦОТ, с. 64]. Активне функціонування досліджуваного слова підтверджують ілюстрації з богослужбових джерел XIX – XX ст.: *“И по каѳісмѣ ѿшѣдѣ діаконѣ сѣверною двѣрію, глаголетѣ малѣю ѣктенію”* [Служ. 1855, с. 36]; *“По п-мѣ ѡалмѣ, кафісма ѡ”* [Ч. 1491, с. 30]; *“Таже поють стіхѣ ѡ каѳісмѣ ѡі”* [Євх. 1876, с. 157]; *“Въ пѣтѣокѣ вѣчера: стіхословимѣ кафісмѣ ѡі”* [ОСО, I, с. 163]; *“Після виголошення стихословлять 18-ту катизму: До Господа, коли я був у скорботі: з поклонами на Алилуя”* [А, с. 148]; *“Потім кафисма чергова й Мала екте́нія”* [Служ. 1989, с. 12]; *“Дальше сліду́ють катизми (читання псалмів) та сіда́льні”* [МПП. 2003, с. 286]; *“На вечерне, утрени и полунощнице читаются кафизмы, на остальных службах тоже читается Псалтирь, но не в виде кафизм, а выборочно – скажем, в виде прокимнов, отдельных стихов или псалмов”* [85, с. 33]. Унаслідок конкретизації значення на основі родового поняття виникли видові, утворивши терміносполуки (*катизма рядова, катизма “Блажен муж”*). Катизму рядову реєструє *“Тѣпѣкѣнѣ, сирѣчь: оуставѣ церковного пѣніѣ”*: *“И по возгласѣ сѣ чѣтѣтсѣ каѳісма рядоваѣ (кромѣ недѣли, въ нюже на вечерни чрѣзѣ вѣсѣ годѣ каѳісма не глаголетсѣ,*

то́кмо въ седмичныи дни)” [ТСОЦП, с. 40]. Катизма “Блажен муж” уперше засвідчена наприкінці XV ст. “ивъспомннаніє великагопожара•вечерь•бл̑женъмжжъ” [Ч. 1491, с. 227]. Надибуємо на функціонування катизми “Блажен муж” у богослужбовій літературі XIX – XX ст.: “На велицѣй вечерни, бл̑женъ мѣжъ, каѣйсма всѧ” [ТСОЦП, с. 86]; “Після Блажен муж... диякон виголошує малу ектенію перед св. дверми, а по виголошенні вертається у святилище” [Молит. 1990, с. 19]; “Посля великої ектенії співається Блажен муж” [9, с. 56]; “Катизма “Блажен муж” [ЦК. 2013, с. 21]. Л. Лужницький зазначає, що катизма “Блаженний муж” (перші слова псалму) розповідає про старозавітніх пророків, проповідників віри в Бога і надії на Спасителя. До кожного рядка додається “Алилуя”, а вкінці – знаменні слова: “Слава тобі, Боже” тричі на знак подяки за те, що сповнилися пророцтва Старого Заповіту й Ісус Христос відкупив людей” [ЛГКЦ, с. 52].

2. 2 Композитні утворення піснеспівів

Хрестовоскресний. На позначення лексеми *хрестовоскресний* у грецькій мові існувала словосполука *σταυροαναστάσιμος* (stauroanastasimos). Слово *хрестовоскресний* є семантичною калькою з грецької мови. Переважно *хрестовоскресними* є канони, тропарі, які виконуються у хрестопоклонну неділю та всі неділі Октоїха. Семантика цього терміна близька до воскресного: релігійний піснеспів, який виконується на богослужіннях з метою возвеличення смерті й воскресіння Христа. О. Горбач так само інтерпретує згаданий піснеспів [30, с. 61]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка *крестовоскресень* уживається в значенні ‘стих, який містить зміст розп’яття і воскресіння Христового’ [ПЦС, с. 270]. До реєстрів “Словника церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої аналізований номен увійшов із семантикою ‘хрестовоскресний і заст. *хрестовоскресен* ім. Піснеспів – канон, тропар, стихира, – змістом якого є звеличення хресних страждань та воскресіння Ісуса Христа’ [СЦОТ, с. 141]. Ми звернули увагу на похідне утворення *хрестоносець* у СЦОТ Н. Пуряєвої, значення якого ‘церковний слуга, який під час хресного походу несе хрест’ [СЦОТ, с. 140].

“Церковнослов’янський словник” А. Свиреліна реєструє складений термін *хрестовоскресні канони* ‘канони, які містять прославлення Христа й Воскресіння Господа’ [ЦС, с. 149]. У “*Ѡктѡиxъ, сѣрѣчѣ оосмогласникъ*” зафіксовані *воскресні* й *хрестовоскресні* канони: “*Канѡны: воскрѣный на д̄: крѣтовоскрѣный на г̄: ѡ бѣгородиченъ на г̄: минѣи на д̄. Ѥще же прѣзднѣтсѧ сѣтый, на з̄: крѣтовоскрѣный на в̄, и вѣцы на в̄*” [ОСО, I, с. 42]. *Хрестовоскресні* піснеспіви не зазнали істотних змін у своїй семантичній структурі й надалі продовжують функціонувати на прославлення Господа.

Хрестобогородичний. Хрестобогородичні піснеспіви пов’язані з Пресвятою Дівою Марією, Її сином Ісусом (біль, сум, хресна зустріч, страждання Марії над хрестом, Ісусове розп’яття). В українській мові *хрестобогородичний* – композитна назва, утворена з двох основ: іменника *хрест* і прикметника *богородичний*. На позначення цього піснеспіву в грецькій мові функціонувала лексема *σταυροαναστάσιμος* (stauroanastasimos). Пам’ятки XI – XIII ст. не фіксують цього терміна. Октоїх уперше засвідчує функціонування номінації *хрестобогородичний* “*ГЛАВА • и҃нїѧ • крѣсто • вѣ*” [О. 1494, с. 103]. Далі спостерігаємо помітне зниження активності терміноназви. Словник української мови XVI – першої половини XVII також не реєструє цього слова. Однак відсутність номена *хрестобогородичний* в українських словниках з XVI – до середини XIX ст. не заперечує факту його безперервного функціонування в українській мові. О. Горбач номінує досліджувану лексему піснею на середи й п’ятниці, де оспівується Богоматір під хрестом Ісусовим [30, с. 61]. КЦБС наводить аналізоване найменування з семантикою ‘піснеспів, в якому відображена Божа Мати, яка стоїть біля хреста, на якому розп’ято Господа нашого Христа’ [КЦБС, с. 80 – 81].

У церковних пам’ятках II половини XIX ст. термін *хрестобогородичний* не вирізняється активністю вживання: “*Во вѣторникъ ѡ четвѣртѡкъ вѣчера, ѡгда сѣѡмъ нѣсть полгелѣа, вмѣстѣ бѣгородичнѡвъ поѡтсѧ крѣтобѣгородичны*” [ТСОЦП, с. 115]; “У вівторок або четвер цей *Хрестобогородичний*: *Ѥгнца, ѡ пѣстыра, ѡ Спѣса мїра на крѣстѣ зрѣци, Рѡждшаа тѧ, глагѡлаше слѣзѣци: мїръ ѡубѡ радѣтсѧ, прїѣмла ѡзбавлѣнїе: ѡутрѡба же моѧ горїтъ, зрѣще твое*

распѣтіе, ѣже за всѣхъ терпиши, Бѣ́не ѿ Бо́же мой” [ВУ. 1945, с. 843]; “Співці починають співати Канони: недільний, хрестовоскресний, Богородичний або святковий” [Служ. 1989, с. 37]; “Гла́ва, ѿ нѣ́нѣ, кѣ́тобѣ́городиченъ: Твоего́ сѣ́на ѿ вѣ́кѣ, дре́вле ꙗ́кѣ вѣ́дѣла є́си, на кѣ́тѣ рѣ́цѣ́хъ распротѣ́рша, ѿ ко́пїемъ рѣ́бра ѿскопова́ема, мѣ́ти чѣ́таа рыда́юци възыва́ла є́си: о́у́вѣ́ мнѣ́ ка́кѣ стра́ждеши, стра́сти чело́вѣ́кѣвъ ѿ́емлаѿ члѣ́вѣ́колю́бче” [ОСО, I, с. 98]. У “Словнику церковних термінів” Д. Покровського терміносполука *хрестобогородичний* позначає тропар, звернений до Пресвятої Богородиці, у якому пригадуються хресні страждання Її Сина – Ісуса Христа [СЦТ, с. 74]. Натрапляємо на згадуване поняття в “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої: ‘*Хрестобогородичний* і заст. *хрестобогородичен* ім. Піснеспів – канон, тропар, стихира, – змістом якого є плач Божої Матері біля підніжжя хреста з розп’ятим Сином Божим’ [СЦОТ, с. 140]. У сучасній церковно-богослужбовій практиці досліджуване слово вживається в основному з тим самим значенням (“І нині (*хрестобогородичний*): Світ був помилуваний твоїм розп’яттям, Спасе, створіння просвітилось, народи знайшли спасіння, Владико! – кликала Пречиста, – я ж нині болю, бачивши твої добровільні страждання” [Молит. 1990, с. 1219]; “І нині: богородичний або *хрестобогородичний*” [Молит. 2011, с. 940].

Трисвятий(а). Уперше слово *трѣсвѣтъ* зареєстровано в X ст. з первинним значенням ‘тричі святий (про Бога)’, наприклад: “мо́лѣ́тва трѣ́сто́мо(у)… трѣ́стѣ́мъ гласомъ о́тѣ́ сѣ́рафимъ. поѣ́мъ непрѣ́стан’нно” [ЛСЯ, с. 266]. У цей час досліджуване слово у формі середнього роду *трѣсвѣток* (τρισάχιον) позначає назву молитви “и поѣ́тъ трѣ́сто́е” [ЛСЯ, с. 266]. В XI ст. лексема *трисвята* функціонує із семантикою: “1. церковний вірш з триразовим повторенням слова “святий (Святий Боже, святий кріпкий, святий безсмертний): – **Пѣ́снь ми трѣсвѣто́ю сѣ́ страхомъ възглашающе. Въ нѣ́кѣхъ странахъ о́у́вѣ́дѣ́хомъ въ трѣ́стѣ́хъ пѣ́сни въ приложѣ́хъ части възглашати по сѣ́тии вѣ́сьмьртѣ́ныи распѣ́ныи насъ ради. Къ трѣ́сто́уо́умоу пѣ́нню прилагающаа. Ты, вѣ́дко, прими о́у́стѣ́ насъ грѣ́шныхъ трѣ́сто́ю пѣ́. Иже трѣ́стѣ́мъ глѣ́мъ ѿ сѣ́рафимъ**

въспѣваемъ” [Ср. III, с. 988]; “Петръ, иже распятъ на тристоѣ примышль. Обще трисвятое отъ херувимъ, овецъ поклонъ отъ ангелъ и человекъ. Подобаеть ли игуменомъ... трисвятое пѣніе пѣти, во олтари стоя” [Ср. III, с. 998]; 2. **трѣсвятѣи** – всесвятий, сповнений святістю: – **Мѡ трѣстѣмоу стѣго Василиа: Бѣ стѣи, почивааи въ стѣхъ...**” [Ср. III, с. 999]. “Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.” не реєструє цього терміна. У “Требнику” П. Могили натрапляємо на терміносполуку *трисвятий спів, трисвяте славослов’я*: “Таже, Достойнѣ естъ: Трѣтоѣ: ѿ по ѿче наш...” [ТПМ 1646, Т. I, с. 315]; “...не гордостнѣ принеститебѣ Трѣтоѣ Гласословіе, и благодареніе ѡ великихъ твоихъ дарованій, ѿхъ сътворилъ еси, ѿ твориши всегда ѡ насъ” [ТПМ 1646, Т. I, с. 162]; “По скончаніи же Трѣтагѣ пѣніа, Діаконъ глѣтъ **Вѡимѣмъ...**” [ТПМ 1646, Т. III, с. 192]. У “Словнику української мови” за ред. Б. Грінченка подано слово *трисв’ятий* у значенні ‘пресвятий, святійший’. “Оттакої трисв’ятої” [Гр. IV, с. 284]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка уточнено, що під *трисвятим* на літургії Св. Івана Золотоустого й Св. Василя Великого після малого входу розуміється тільки ‘*трисвята пісня*’ [ПЦС, с. 733]. Інше значення зафіксоване в “Церковнослов’янському словнику” А. Свиреліна: ‘*трисвяте* – це молитва *Святий Боже*’ [ЦС, с. 174]. Аналогічно трактує цей піснеспів О. Білоусенко й зауважуючи, що *трисвяте* – це молитва, в якій слово ‘*святій*’ промовляється тричі, і тому сама молитва називається *Трисвятим*. Цією молитвою ми молимося до всіх трьох осіб Св. Тройці [ККПВ, с. 15]. “Настільна книга священнослужителя” номінує *трисвяте* ‘молитвою “Святий Боже...”, яка розповсюджує пісню серафимів у баченні пророка Ісаї” [91, с. 781]. У процесі повної адаптації лексема *трисвятий* у лексиці сучасної української мови вживається зі значенням ‘який перевершує всіх (всі) у святості; пресвятий’ [СУМ, Т. X, с. 268]. “Словник церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої розглядає терміноназву *трисвятий* із двома значеннями ‘1. ім. Молитва “Святий Боже, святій кріпкий, святій безсмертний, помилуй нас”; 2. *трисвята пісня*’ [СЦОТ, с. 132].

У релігійних пам’ятках XIX – XX ст. аналізоване найменування функціонує як номен богослужбового піснеспіву. Семантичне значення цього піснеспіву

залишається незмінним. Більшість богослужбових джерел цього часу фіксують назву піснеспіву *трисвяте*, проте трапляються у ролі назви початкової цього піснеспіву “Святий Боже”. Висловлену думку підтверджують ілюстрації з джерел XIX – XX ст., наприклад: “Трисвѣтѣ. Пресвѣтаѣ Трѣце: По Ѡче нашь” [Ч. 1950, с. 16]; “Тртѣе: ѿ по Ѡче нашь...” [Євх. 1876, с. 87]; “Тѣже, Нѣнѣ Ѡпѣщаєши: Трисѣе, ѿ по Ѡче нашь: Тропарь, ѿ Ѡпѣсть...” [ОСО, I, с. 170]; “По Гласословѣи, егда окончають пѣти, сѣтый Бже: поклонѣтсѣ Іерей ѿ вхѣдитъ въ сѣтый ѡлтарь...” [ТСОЦП, с. 23]; “Прийшовши перед святі двері, священник чекає на кінець співу *Святий Боже*...Тоді диякон, якщо його нема, то священник, виголошує: Премудрість, прости!...” [Молит. 1990, с. 23]; “На утрени після Великого Славослов’я, тобто коли проспівують: “Слава у вишніх Богу” і почнуть співати “Святий Боже”, – священник, вдягнений у всі священні одежі, виносить на голові з вівтаря на середину церкви гарно завітаний хрест і кладе його на столі (аналої)” [ККПВ, с. 53]; “Коли співають *Трисвяте*, також архієрей і співслужителі проказують *Трисвяте*, і роблять усі разом три поклони перед святою трапезою” [А, с. 37]; “Також *Трисвяте*” [ЧА, с. 165]; “Після Нині відпускаєш і *Трисвятого* беремо оці тропарі...” [Молит. 1990, с. 39]; “У дні свого празника він усіх нас взиває до спільного собору-збору з Ангелами, щоб віддати належну славу Богові: “Як верховний вождь небесних божественних сил, (Михаїл) днесь скликає людські хори, щоб один світлий празник з Ангелами укласти, празник їхнього собору божественного, і разом Богові *трисвяту пісню* заспівати” [Катрій, с. 253]. У праці “Василіянські церковні напиви” піснеспів *Святий Боже* названо ‘*благальною піснею*’ [ВЦН, с. 366]. М. Бендик стверджує, що, за думкою Святих Отців, ‘*трисвята*’ пісня ангелів є ‘мелодією богослов’я’ – споглядання ними Отця, Сина і Святого Духа. Трисвята пісня скерована водночас і до Єдиного Бога, і до кожної Особи Пресвятої Трійці [11, с. 2]. Отже, розвиток лексеми *трисвятий* відбувався шляхом закріплення за нею двої значень: “1) пресвятий, всесвятий; 2) трисвята пісня”.

Задостойник. Першу фіксацію назви знаходимо в богослужбовій літературі XX ст. з семантикою ‘ірмос 9-ої пісні раннішнього канона з приспівом чи без

приспіва, який співається у дванадесяті свята замість піснеспіву Богородичного “Достойно є” [91, с. 711]: “Або *застойник* празника” [ЧА, с. 412]. Із цим значенням слово *застойник* подане “Словником церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої: ‘ірмос дев’ятої пісні канону, який виконують на Літургії замість пісні на честь Богородиці “Достойно є воістину” у свято Воскресіння Христового, у дванадесяті свята тощо’ [СЦОТ, с. 149]. “Словник церковних термінів” Д. Покровського тлумачить *застойник* як ‘піснеспів, який співається у складі євхаристичного канона замість богородичної пісні “Достойно є”’. О. Горбач називає *застойник* гимном Йоана Дамаскіна “*Тобою радується, Благодатна, всяке створіння*”, співаним на літургії В. Великого замість “Достойно є”” [30, с. 62]. На літургії І. Златоустого у дні найбільших дванадцятирічних свят і Пасхи, а також на літургії В. Великого у Великий Четвер й Велику Суботу є ірмос дев’ятої пісні канона утрени; в інші дні, коли виконується літургія В. Великого – особливий Богородичний тропар “Про Тебе радіє” [СЦТ, 54 – 55].

Ексапсальм-Шестипсалміє. На східнослов’янській мовній території перша фіксація номена *шестопсалміє* й синонім до цього слова *Ексапсалмъ=кксапсалмъ* припадає на XI ст.: ‘*Ексапсалмъ=кксапсалмъ – шестопсалміє*’ – “*Конча ексапсалмъ и видѣ, яко послани сѣть погубити его. По коньчании кксапѣлма*” [Ср. I, с. 822]. “Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.” цієї терміноназви не розглядає. У “Словнику української мови XVI – першої половини XVII ст.” подано *ексапсальм* зі значенням ‘сукупність шести псалмів, що їх читають на початку утрени’ [СУМ 2, IX, с. 39]. Це ж значення зафіксоване й у інших лексикографічних джерелах [Т, с. 344], [КЦБС, с. 194]. “Требник” П. Могили засвідчує функціонування згаданого найменування: (“*Въ оутрешній оубѣ днѣ, что себѣ съблюде ѿ всѣхъ сквернъ плоти и духа, на Утрни прѣ Еѡѡпсалмоѡ ѡдѣѡнѣ въ всѣ священныѣ ѡдѣжды, покади въ Црковѣ ѡбѣчнѣ, и вшеде въ Олтарь стѡни прѣстоѡ Трапезоѡ, и сътворѣ багоговѣнное стѣымъ Таинамъ поклонѣніе, покади ѡ ѡбѣчнѣ, Крѣтлѡбразнѣ ѡвходѣ стѣю Трапезѣ, ѡдавже кадильницѣ оумѣй рѣцѣ и развѣнѣ Ѧнтѣмѣсъ положи на немъ стѣй Дѣскоѣ, и взѣмѣ*

шестипсалмії, при виявленні скорботних почуттів грішної людської душі, згадується час пришествя Спасителя, що сповістив необхідність покаяння задля нашого спасіння і дарував розраду скорботній душі у Слові Божому, у світі душевному і в освячуючих Таїнствах Святої Церкви. Тому-то цим *шестипсалмом* передує триразове славослів'я, оспіване Ангелами, що явилися пастухам у Вифлеємі в ніч Різдва Христового: – Слава во вишніх Богу і на землі мир, в людях благовоління” [71, с. 20]. “Словник церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої реєструє *шестипсалміє* з семантикою: ‘сукупність шести псалмів: 3, 37, 62, 87 та 142, що їх читають на початку утрени; заст. *Екзапсалми*’ [СЦОТ, с. 149]. Упродовж всієї історії розвитку релігійної термінології ці синонімні назви закріпилися й продовжують вживатися до наших днів.

Різновиди канону за композитною структурою. Пісні канону позначені сакральним символізмом. Свідченням цього є функціонування *неповних канонів*: *двопіснець*, *трипіснець*, *чотиріпіснець*. Ю. Ясіновський звертає увагу на часові особливості виконання неповних канонів: “Кількість пісень змінювалася. Під час Чотиридесятниці (Великий Піст), предпразничні дні Різдва Христового і Богоявлення, день перед Преображенням й у деякі дні П’ятидесятниці вживаються скорочені канони від двох до чотирьох пісень; причому 8 і 9 є постійно, а 3, 4 і 5 виконується в залежності від дня тижня” [164, с. 5].

В. Василик стверджує, що однопіснець перейшов у двопіснець, тому що з’явилася низка тропарів на пісні Богородиці [21, с. 135]. “*Двопіснець* – неповний канон, який складається з двох пісень” [СЦОТ, с. 45]. На лексему *двопіснець* натрапляємо лише у богослужбовому Типіконі середини ХІХ ст. “И возгласъ. Посемъ ѣктеніа малаа. Таже кондакъ, гласъ ѿ: Часъ дшѣ, ѿ ѿкосъ. Таже поетсѧ двоепіснецъ” [ТСОЦП, с. 232].

У пам’ятках раннього періоду української мови лексему *трьпѣсньна* зафіксовано лише з одним значенням – ‘канон, який складається з трьох пісень’ [Ср. І, с. 1017]. У пам’ятках ХІ – ХV ст. віднаходимо фонетичні варіанти цієї лексики: *трьпѣсньна/трьпѣсньць*, *трепѣснецъ*, *трѣпѣснецъ*: “Обѣ трьпѣсньнѣ. Юже въ сѣтѣхъ постѣхъ нмѣ (Фѣодоромъ) творенаа, таже трьпѣсньна нарицати шѣтѣхъ

Висновки до другого розділу

Виникнення й фіксація та функціонування назв піснеспівів достатньо повно ілюструє процес формування й розвиток релігійної термінологіки української мови. У другому розділі подано спостереження над історією формування назв піснеспівів-однословів (прості та складні назви). До простих назв однословів на позначення піснеспівів належать іменникові (*догматики, акафіст, інакой, стихира, канон, тропар, антифон, кондак, ікос, ірмос, катавасія, прокимен, алилуя, алилуарій, коляда, щедрівка, гімн, псалом, катизма*) та прикметникові / дієприкметникові (*величальні, воскресний, богородичний, троїчний, мученичний, покаянні, непорочні, похвальний, блаженні, світильний, причасний, відпустовий, степенні*). До складних прикметникових назв піснеспівів зараховуємо (*трисвятий, хрестовоскресний, хрестобогородичний*) та іменникові (*задостойник, ексапсальм (шестипсалміє)*).

За нашими спостереженнями, значна частина терміноназв грецького походження відома вже з XI століття (*канон, кондак, тропар, інакой, акафіст, стихира, антифон, катавасія* та ін.). Дещо пізніше, у XV столітті, зафіксовано назву *ірмос*. На давньоукраїнському мовному ґрунті шляхом семантичного калькування з грецької мови утворені лексеми: *воскресні, величальні, троїчний, покаянні, похвальні, блаженні, величальні, сідальні, мученичні*, що функціонують в українському мовному просторі як вторинні найменування. Усе це дає підставу говорити про сформованість окресленої групи релігійної термінологіки вже в давньокиївський період.

Констатуємо, що деякі з назв піснеспівів характеризуються полісемією, зокрема й виходом за межі сакральності. Так, лексемі *канон* в українському мовному просторі властива не тільки сакральна семантика ('церковна пісня на честь святого чи празника', 'книги святого письма', 'церковні правила' тощо), а й профанна ('гармата', 'правило', 'мед, який варили на храмове свято' тощо). У діалектах української мови в цьому слові превалює профанна семантика, часом сороміцька.

Лексема *інакой* позначає церковний піснеспів, та послух; відповідь на піснеспів. Назва *катавасія* має й профанне значення – ‘гармидер, безлад’.

Низка досліджуваних лексем відзначається високою словотвірною продуктивністю. До таких належать слова *канон* (*канонний(-е)*, *канонік*, *каноник*, *канонарх*, *канонархати*), *коляда* (*колядковий*, *колядник*, *колядниця*, *колядування*, *колядувати*), *щедрий* (*щедрівка*, *щедрівчаний*, *щедрівник*, *щедрівниця*, *щедрувати*, *відщедрувати*), *псалом* (*псаломний*, *псаломник*). Інші терміни (*кондак*, *тропар*, *ірмос*, *стихира*, *акафіст*) мають невисоку словотвірну активність – *кондакар*, *тропаріон*, *ірмологіон*, *стихирар*, *акафісник*. Наявність похідних свідчить про розбудову лексичного складу мови, своєрідне «вростання» релігійної лексики в українську мовну картину світу. Підтверджує цей процес поява фразеологізмів на зразок *тропарів з кондаками дати* (побити когось), *як по псалтирю читає* (відповідати чітко, без зупинки).

Переважна більшість досліджуваних однословів (*величальні*, *воскресні*, *покаянні*, *світільні*, *сідальні* та ін.) функціонує тільки в релігійному дискурсі, незначна частина належить як до загальноновживаного шару лексики, так і до терміної лексики.

Для релігійної лексики на позначення назв піснеспівів властива морфологічна варіантність (*величні* – *величальні*, *прокимен* – *прокімен*, *канун* – *канон*, *богородично* – *богородичень*, *поліелей* – *полієлей*, *трепар* – *тропар*, *стіхира* – *стихира* *славослів'я* – *славослов'я*, *кафізма* – *катизма*); фонетична варіантність (*отпустительний* – *відпустительний*, *утренній* – *ранній*, *ирмос* – *єрмос* – *ірмос*, *алілуя* – *алилуя*, *прокимон* – *прокимен* *акафист* – *акахвист*, *акахтист* – *окахтист* – *акафіст*); словотвірно-морфологічна варіантність (**свѣтильно** [Ср, Т. III, с. 292], **свѣтильна**, **(-ты)**” [СС, с. 595 – 596], **свѣтіленъ** [ТПМ 1646, Т. I с. 671]; **богородично** [ЛСЯ, с. 223], **богородичнь** [Ср, Т. I, с. 135]; **причастъно** [СС, с. 515], **причастнага** [Ср, Т. II, с. 1493], **съпричастнага**” [Бер, с. 71], **прича́стенъ** [ТПМ 1646, Т. II с. 90]).

Переважна більшість номенів аналізованого розділу функціонально обмежені (*непорочні*, *причасний*, *прокимен* *тощо*). Поодинокو спостережена втрата функціонування терміна (*азматик*).

Особливістю назв піснеспівів цих двох підгруп є незначна кількість лексем грецького походження (*прокимен, алилуя, гімн, катизма, поліелей*). Переважають лексеми праслов'янського та старослов'янського походження: *відпустові, похвальні, непорочні, блаженні* тощо, що пояснюється архаїчністю цієї лексики в українському мовному просторі і функціонуванням цих назв у сакральному дискурсі як вторинних найменувань, утворених на давньоукраїнському мовному ґрунті шляхом семантичного калькування з грецької мови. Їхня поява датується здебільшого X – XI ст., що вказує на функціонування і в дохристиянській мовній традиції як загальноновживаних слів, зафіксованих у лексикографічних джерелах.

Переважає більшість мовних знаків досліджуваних однословів (*величальні, воскресні, покайні, світильні, сідалні та ін.*) функціонує тільки в релігійному дискурсі, незначна їх частина характерна як і для сакральної, так і для лінгвістичної картин світу. Більшість лексико-семантичних конститuentів не виходять за межі сакральності, що пояснюється, очевидно, специфікою сигніфікативів на позначення назв піснеспівів.

Як свідчить діахронний аналіз семантики досліджених мовних одиниць, у межах релігійної термінологіки на позначення назв піснеспівів репрезентовано неоднорідні з етимологічного погляду конституенти, що пояснюємо різними шляхами їх проникнення в українську мову. Значна частина складених (як і простих та складних) назв піснеспівів запозичена в українську мову досить давно, більшість у цілому адаптована до її фонетичної, орфографічної й граматичної систем (мають такі ж парадигми відмінювання і фонетичне оформлення, як і власне українські назви). Розбіжність у написанні зумовлена відсутністю єдиної універсальної норми сучасного українського правопису в регламентації графічного оформлення релігійної лексики.

На сучасному етапі розвитку української мови спостерігаються: а) синонімії та гіпо-гіперонімічні зв'язки між конститuentами лексико-семантичної групи, що свідчить про її системність; в) розширення використання назв піснеспівів у переносному значенні в текстах нерелігійного характеру, що показує перехід специфічно релігійної лексики до слів загальнономовного вжитку.

Основні положення розділу викладено в таких публікаціях автора: [110], [111], [112], [114], [115], [117].

Розділ III. Формування складених терміноназв піснеспівів

3. 1. Вільні словосполуки

Вічний. Вічна пам'ять. Терміносполука *вічна пам'ять* та назва *вічний* функціонує з XI ст. в давньоукраїнській мові **вѣчныи: вѣчнаа памать** зі значенням 'заупокійний піснеспів' – **“Благовѣрнимъ княземъ, лежащимъ въ дому святѣи Софїи и въ дому святѣи Троици, тѣмъ пѣша вѣчную пам'ятъ”** [Ср. III, с. 72]. На позначення заупокійного моління існувало латинське 'Suffragium' [КЛРБС, с. 72]. Фіксує термін-дублет 'покоїн' "Октоїх" [О. 1494, с. 132]. У "Требнику" П. Могили засвідчується вживання піснеспіву *вічна пам'ять*: **“Вѣчнаа ти п́амать, вѣчнаа ти п́амать, вѣчнаа ти п́амать. И ѿхóдѣ въ своѣ сѣ”** [ТПМ 1646, III, с. 788]. Паралельно з терміном *вічна пам'ять* у згаданому джерелі ми виявили також термін-дублет 'покоїнъ' [ТПМ 1646, I, с. 799]. "Словник староукраїнської мови XIV – XV ст." документує назву *богомолє* (церковнослов'янською мовою звучить *богомоліє*) зі значенням 'молитва за помин душі': **“Се я кнѧзъ юрія холмъскіи... придали єсмо к цркви бжои прач(с)тои бгомѣтри на бгомолє вечистое села стриживо слєпче космово”** [ССУМ, Т. II, с. 104]. У XVI – першій половині XVII ст. лексема *богомолє* зафіксована зі значеннями: 1) **“приношення молитв Богові, поклоніння Богові (богомілля): то(т) хра(м) знову змуровати вшеи мл(с)ти вси(м) правосла(в)ны(м) хр(с)тияно(м) на ве(ч)ное бгомол(л)є”; 2) “відправа церковних служб богомилля, богослужіння положенъ бы(ст) сии ап(с)ль те(т)рь...въ ѿбители великиѧ лавры Де(р)мани...приєп(с)п'є лѧ(ц)ко(м)... а в де(р)жавє и в богомол(л)и”** [СУМ 2, II, с. 142]. На піснеспів *вічна пам'ять* натрапляємо у "Псковському літописі": **“...а благовѣрнымъ князѣмъ въ дому Святѣи Софїи и въ дому Святѣи Троица, и тѣмъ пѣша вѣчную память, такожъ и инымъ добрымъ людемъ, которыя положили главы своя и кровь свою промѣша за дома Божїя и за православные христїянство, такожъ и тѣмъ пѣша вѣчную память”** [ПЛ, с. 78]. В "Етимологічно-семантичному словнику української мови" І. Огієнка занотовано: **“Вічна пам'ять** взате з церковного співу за упокієних. Вічная пам'ять – вічна пам'ять на небі” [ЕССУМ, Т. I, с. 236]. На позначення

окресленого піснеспіву у “Словнику української мови” за ред. Б. Грінченка подано ‘прощальні молитви’ [Гр. III, с. 492]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка до згаданих термінів-дублетів (**вѣчнаа памѣть – покійнѣ**) виявлено синонім **отходнаа** зі значенням ‘канон, який виконується священиком при виході душі’ [ПЦС, с. 399]. У “Настільній книзі священнослужителя” *вічна пам’ять* – це ‘виголошення на відспівуванні померлих і на панахидах’ [91, IV, с. 691 – 692]. “Василіянські церковні напіви” наводять нотні виконання цього піснеспіву [ВЦН, с. 329]. Ілюстрації з богослужбових джерел останніх століть підтверджують функціонування синонімічної пари (**вѣчнаа памѣть – покійнѣ**): “Блѣженное оуспѣніе ѿ вѣчнѣй покой подаждь Гди нѣнѣ оусопшемѣ рабѣ твоємѣ (оусопшей рабѣ твоѣй) ѿмѣтъ, ѿ сотвори ѣмѣ (ѣй) вѣчнѣю памѣть. Вѣчнаа памѣть г” [Євх. 1876, с. 149]; “Глава, Покійнѣ: Свѣтлѣйшаго свѣта, ѿ вѣчнаго весѣліа, ѿвѣ причасники ѿже преставилъ єси ѿ привременныхъ, рабѣ твоѣ вѣрныа, превѣгій вѣнашъ” [ОСО, I, с. 124]. У “Грецько-руському словнику” А. Вейсмана зареєстровано піснеспів, який виконують, оплакуючи померлого: це ‘плачевна пісня’ “θρηνέω (θρήνος) плакати (оспівувати померлого); співати плачевну пісню: ὁσδην} ὠδός, оплакувати τνά чи τι” [В, с. 612]. В “Українсько-латинському словнику” А. Корецького-Сатановського та Є. Славинецького репрезентована словосполука *надгробний спів* ‘threni, lugubris cantus’ [ПРУЛСКСС, с. 124]. У “Словнику української мови” Д. Яворницького пісня за померлим має іншу синонімну назву – застаріле *заплáчка* [Я. Д, с. 264]. На виконання дії поминання за померлими вказувало дієслово *зменковати* [Я. Д, с. 305]. У процесі історичного розвитку лексема вічний зазнала семантичних змін, утворивши терміни-дублети й закріпивши за собою обрядове значення.

Слава (Славослов’я мале) – церковний піснеспів, виконуваний під час священних обрядів й у священнодіях. В XI ст. слово *слава* містило семи “1. думка; 2. прославляння; 3. хвала; 4. подяка; 5. пошана, честь, слава; 6. похвальба, хвастощі; 7. велич” [Ср. III, с. 405 – 407]. “Стсл. **слава, славити**; – псл. slava “слава, хвала”, slaviti “хвалити”, пов’язані чергуванням голосних із slovo, styli ‘бути славетним, називатися’; – споріднене з лит. slove ‘честь, хвала’ [ЕСУМ, Т. V, с. 294]. Назва

слава – це скорочена початкова назва співу *малого славослов'я*. В XI ст. дійшли його архаїчні фонетичні варіанти: **славословлєник, славословєсик, славословєник**” [Ср. III, с. 405]. Перший компонент **славо** відомий у старослов'янській мові як калька з грецької: **“славословєствик** ‘прославлення’; **славословити** ‘прославляти, вихвалити’, наприклад: **іакоже и и҃нна поклони сѧ кмоу҃же поклони сѧ. то и азъ паче поклонѧ сѧ и славословѣѧ и вѣзношѧ; славословикѣ** те саме, що **славословєствикѣ: дажди ємоу҃ вѣдѣти и... славословикѣ**” [ЛСЯ, с. 262 – 263]. Писемні джерела української мови киеворуського періоду засвідчують високу частотність використання піснеспіву *слава* у церковно-термінологічному значенні: **“оу҃ѣ нїсѣ҃ г҃ї нашємь кмоу҃ же слава: нынѣ и присно и вѣ вѣкы вѣкомъ”** [Ізб. 1076, с. 294]; **“Сла́ва• и́ннѣ• кр҃сто•бѣ”** [О. 1494, с. 103]; **“слава•и́нѣнѣ•аллилоу҃иѧ”** [Ч. 1491, с. 11]; **“Сицева гордымъ отмъщеніа, им же Господь противиться, смиренным же дасть благодать. Тому слава съ Отцемъ и съ святымъ Духомъ нынѣ и присно и вѣ вѣкы вѣков. Аминь”** [КПП. 1991, с. 139]; **“Во ім'я Христа Ісуса, Господа нашого, йому ж належать честь і слава, Отцю і Сину і Святому Духу, завжди і нині, і во віки віків”** [ХЛУР, Т. II, с. 60]; **“А князь Данило звідти прийшов до [города] Визни і перейшов ріку Нарев. І багато християн із полону вони удвох [Данило й Василько], вибавили, і пісню слави вони співали їм. Бог поміг їм обом, і прийшли вони зі славою на землю свою, унаслідувавши путь отця свого, великого князя Романа, що вигострив був зуби на поганих, як той лев, і яким половці дітей страхали”** [ГВЛ, с. 79]; **“І тоді вернувся він до себе з честю великою, воздаючи хвалу й славу в Трійці Отцю і Сину і Святому Духу і нині [і] в усі віки агіос”** [ГВЛ, с. 135]. У “Словнику російської мови XI – XVII ст.” за ред. С. Бархударова зафіксовано таке значення найменування *славослов'я*: ‘прославлення Бога чи святих у молитвах; церковний гімн такого змісту’ [СРЯ XI – XVII, XXIV, с. 61]. У “Києво-Печерському патерику” натрапляємо на фіксацію *божественного славослов'я*: **“Абіє же блаженный Варлаамъ постави над печерою малу церквицю во имя святѣя Богородица, да ту, братіа събираются на божественное славословіє”** [КПП. 1991, с. 37]. У XIV ст. від слова *слава* утворюється похідне *славник*, значення якого – ‘стих, перед яким співається Слава Отцю і Сину і Святому Духові’: –

“Трѣвднѣя славники ѿ фарисея до всѣхъ стѣхъ” [Ср. III, с. 407]. Аналогічну семантику реєструє інше джерело [СЦСРЯ, Т. IV, с. 144].

У “Лексиконі Славенороському” П. Беринди термін **славословіє** означає ‘хваління’ [Бер, с. 115]. Це слово функціонує в середині XVII ст.: “**ГЛА́ВА: И́ ННѢ́: БѢГО́РОДѢ...**” [ТПМ 1646, Т. I, с. 92]. У “Російсько-мадярському словнику” Л. Чопея теж занотована лексема ‘славословие’ [РМС, с. 365]. У СЦОТ Н. Пуряєвої так потлумачено її значення: ‘Славослів’я і заст. *славословіє* Коротка молитва, яка звеличує Пресвяту Тройцю та починається словом ‘Слава’; часто як кінцева фраза інших молитов: доксологія’ [СЦОТ, с. 122]. У джерелах середини XIX ст. надibuємо словоформу *славословлення* “Славословлення. Бо твоє є царство, і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа, нині, і повсякчас, і на віки вічні. Амінь. Свої прохання в молитві Господній ми закінчуємо *славословленням*, тобто висловом слави Богові” [ККПВ, с. 18]. Зібраний ілюстративний матеріал дає змогу стверджувати, що найвища активність функціонування досліджуваного найменування припадає на XIX – XXI ст.: “**Я́кѡ подобаетъ ти́ вса́кая сла́ва, че́сть ѿ покло́неніе, О́цѣ, ѿ СѢ́нѣ, ѿ сѣ́омѣ Дѣ́хѣ, ны́нѣ ѿ прѣ́снѣ, ѿ въ вѣ́ки вѣ́кѡвъ, А́мѣнь**” [Євх. 1876, с. 11]; “**ГЛА́ВА, ѿ НѢ́нѣ**” [Ірм, с. 14]; “У суботу ввечері та в дні, коли є читання, або великий прокімен, відбувається вхід; на *Слава* відчиняються св. двері; священник у фелоні, а диякон з кадильніцею, обходять св. трапезу і стають перед св. дверми” [Молит. 1990, с. 22]; “Після “*Слава, і нині*” звичайно читається *мале Славослов’я*, перед яким ієрей, вийшовши перед св. двері, промовляє під час Чотиридесятниці: “Тобі належить слава” і виголошує: “Слава тобі, що світло нам показав” і тоді хори читають *Славослов’я*” [Тип. 2002, с. 35]; “Після закінчення Трисвятої пісні прославляється сама Св. Тройця. *Слава Отцю ѿ Синови ѿ Святому Духові, і нині і повсякчас і на віки вічні. Амінь*” – Це *мале Славослов’я*” [БЛ: КПК, с. 67]; “**ГЛА́ВА, ѿ ны́нѣ: догма́тѣкъ, гласъ тойже**” [ОСО, I, с. 22]; “Три стихири і *Слава: Святому; І нині: Хрестобогородичний*” [КТ, с. 14]; “По псалму 103 промовляються слова: “*Слава Отцю і Сину, і Святому Духові: І нині, і повсякчас, і на віки вічні. Амінь (так зване мале славослів’я)*” [ЛГКЦ, с. 51]; “*Слава Отцю, і Сину, і Св. Духові дозволено вимовляти перед церковними піснеспівами*” [КЦБС, с. 158]. В “Етимологічно-

семантичному словнику української мови” І. Огієнка номінація *слава* набула семантичної диференціації, реалізувавшись у значеннях: ‘1. широка популярність, 2. репутація, 3. вигук, який виражає схвалення’ [ЕССУМ, Т. IV, с. 274]. У “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої подано дефініції номенів *слава* й *мале славослів’я*: ‘*Слава* – 1. Частина, на які поділено кафизми; статія; 2. Славослів’я “Слава Отцю і Сину і Святому й Духові”, яке завершує кожну статтю кафизми; 3. Те саме, що *славослів’я мале*’ [СЦОТ, с. 121 – 122]; *мале славослів’я* – літургійний виголос – молитва “Слава Отцю і Сину і Святому Духові. Амінь; слава” [СЦОТ, с. 122]. *Славословіє* з лат. “*audes. encomium. praeconium. decantatio*” [ПРУЛСКСС, с. 235]. Зазначимо, що на основі семи *славослов’я* виникає сема “прославляння кого-, чого-небудь у піснях, промовах і т. ін. // Надмірне вихваляння кого-, чого-небудь” [СУМ, Т. IX, с. 348]. Те саме реєструє “Великий тлумачний словник сучасної української мови” за ред. В. Бусела [ВТССУМ, с. 1342]. Ф. Кульчинський словосполуку “*Слава Отцю й Синові і Св. Духові і нині...*” номінує *малим Славослов’ям*, що в перекладі з гр. означає ‘доксологія’, й воно “веде свій початок від перших часів християнства. Св. Отці Нікейського Собору (325 р.) до слів “*Слава Отцю й Синові і Св. Духові*” – додали ще “І нині, щоб таким способом підтверджувати, що Син Божий і Св. Дух є рівновічні з Отцем. Це на доказ неправдивості науки єретиків, що неправильно вчили про Св. Трійцю – Бога Отця, Бога Сина й Бога Духа Святого. Ця коротка, але багата своїм змістом пісня називається *малим Славослов’ям* для відрізнєння від *великого Славослов’я*, що співається на Ранній і починається ангельськими словами. “Слава на висоті Богу і на землі спокій, між людьми благовоління” [БЛ: КПК, с. 68]. Звідси родова назва *славослов’я* конкретизувалася видовою назвою *мале (мале славослов’я)*. **Славити**. На здійснення прослави Божої Матері, Ісуса Христа, всіх святих на базі згаданого лексико-семантичного варіанта сформувався віддієслівне утворення *славити* (відіменниковий дериват від слова *слава*). З XI ст. зафіксовані словоформи лексеми – ‘**славити, славлю, славляти, славляю**’ [Ср. III, с. 406] зі значенням ‘прославляти, вихваляти’: – “**И възвратишася пастоу҃си, славаще и хвалаще Ёа. Ёпса славаще. Главимо естъ имя его отъ конецъ земля. Тебе славляемъ**

немлѣчно. Славляя мя прославлю” [Ср. III, 406]. Аналогічне джерело з тим самим значенням ‘вихвалити’ фіксує слово прославляти “Покланѧѣмъ кси и прославляѣмъ съ Оцемъ и Сѣтимъ Дхѡмъ” [Ср. II, 1571]. У Добриловому Євангелії XII ст. натрапляємо на вживання редукованого *ся* після дієслова *славити* “а ще азъ славлю сѧ самъ слава моя ничто же ксть” [ДЄ, с. 83]. У сучасній українській літературній мові аналізоване найменування полісемантичне, але збереглося і його найдавніше обрядове значення – “звеличувати, прославляти кого-, що-небудь; оспівувати кого-, що-небудь, співати на честь когось, чогось; поширювати недобру славу про кого-, що-небудь; безчестити, ганьбити; розм. говорити, розповідати щось про кого-, що-небудь” [СУМ, IX, с. 347].

Славослов’я велике. У “Матеріалах для словника давньоруської мови” І. Срезневського зафіксовано початкові слова *великого славослов’я*: “Слава во вишніх – Въ началъ Слава въ вышнихъ. Начать старецъ Слава и аже потомъ. Начать Слава въ вышнихъ съ вѣрою” [Ср. III, с. 405]. В XI ст. вперше засвідчено піснеспів *велике славослов’я* з початковими словами “Слава во вишніх”. Добрилове Євангеліє також документує початкові слова піснеспіву “Миръ на нбси и слава въ вѣшнихъ” [ДЄ, с. 324]. “Успенський збірник” XII – XIII ст. фіксує “Слава во вишніх Богу” піснею “ка же ради пастоу си бл҃гословествоуютъ съ англы гл҃юще страшноу́ю о́ноу пѣснь • слава въ вѣшнихъ боу и на земли миръ въ челоуѣцѣхъ бл҃говоленіе” [Усп. зб, с. 435]. У “Словнику російської мови XI – XVII ст.” за ред. С. Бархударова натрапляємо на таку семантику досліджуваго піснеспіву: ‘Слава во вишніх – початкові слова й скорочена назва великого славослов’я’ – “Начать Слава въ вѣшнихъ съ вѣрою въ единого б҃а, а по семъ Оче нашъ и Г҃и помилуй” [СРЯ XI – XVII, XXIV, с. 55]. Свого церковно-термінологічного значення ця терміноназва не втратила і в староукраїнській мові. Староукраїнську назву піснеспіву знаходимо у тексті Часослова “с҃ласлѡевеликое” [Ч. 1491, с. 264]. В ролі домінанти гіперо-гіпонімічного ряду вона виступає (середина XVII ст.) *трисвяте славослов’я*. Пор.: “...не гѡрдостнѡ принестѣ тѣбѣ Тр҃тое Славослѡвіе...” [ТПМ 1646, Т. I, с. 162]; “По за Амѡнной же Мл҃твѣ чте Іерей Мл҃твѣ ба҃рєніа,

коли Євангелію береться з тетраподу – по другій ектенії на Канонах або після *Великого Славословія*” [Служ. 1989, с. 36]; “Кожного дня на початку утрени у церкві виконується *величне славослов'я* до Пресвятої Трійці співом: “Слава святий Одноістотній, Животворчій і Нероздільній Трійці, завжди, нині і повсякчас, і на віки віків” [Катрій, с. 363]. Словосполука *велике славослов'я* найуживаніша в церковній практиці УГКЦ: “Від початку Повечір'я до кінця *Славослов'я* (“Слава во вишніх Богу”) все береться так само, як на великому Повечір'ї без всенічного, а після *Славослов'я* – одразу Литія і т. д. за чином, як на Вечірні із всенічним. Однак, після *Трисвятого*, замість тропарів дня, поданих після *Трисвятого*, що після “Пресвята Владичице” береться тропар свята раз” [Тип. 2002, с. 22]; “*Велике славослов'я*” [МПП. 2003, с. 299]; “Після *великого славослов'я*: тропар Стефана, Слава і нині...” [Молит. 1990, с. 1165]. Як бачимо, родова назва *славослов'я* конкретизувалася видовою назвою (*велике славослов'я*, *мале славослов'я*, *трисвяте славослов'я*). Розширення лексичного значення форми *слава* відбувалося завдяки з'яві на його основі похідних термінологічних словосполук.

Від досліджуваного слова утворено похідне – дієслово **славословити**, **славословлю** (**словословестити**), яке засвідчене з XI ст. зі значенням ‘прославляти’ – **Тебє поєть с̑нцє, тебє славословить лоуна. Ёрцємъ словословестяци**” [Ср. III, с. 421]. У “Требнику” П. Могили номен *славословити* вживається з тим самим значенням, що і в XI ст.: **“и сѣ वोухвы и Пастырни поклонѣтиса ст҃ѣмъ Бж҃твѣнномъ Рж҃твѣ твоѣмъ, и сѣ Анг҃лы славослови́ти: сла́ва въ вѣ́шнѣи Бг҃ѣ, и на землѣи мѣи, въ чл҃вчѣхъ бг҃оволеніе”** [ТПМ 1646, Т. III, с. 297]. КЦБС лексему **славословити** нотує з семантикою ‘звіщати славу, прославляти’ [КЦБС, с. 158]. **‘Славосло́влю** – прославляю, возвеличую в піснях (въ понед. 2-га нед. чет. по 2-имъ стих троп.’ [ПЦС, с. 614]. У “Русько-мадярському словнику” Л. Чопея засвідчено терміноназву ‘*хвалословити*’ [РМС, с. 417]. Найменування *славословити* в Академічному тлумачному словнику української мови означає прославлення кого-, що-небудь у піснях, промовах: “Десь чути приглушений багатоголосий хор, співають протяжно і журливо, не то *славословлять* когось, не то благають; // Надмірно вихвалити кого-, що-небудь. Царські лакузи ширили в Петербурзі чутки,

що цар хоче дарувати кріпакам волю і цим виявити свою любов і турботу про них” [СУМ, Т. VIII, с. 349]. У “Малому церковно-слов’янсько-українсько-англійському словнику” надibuємо на синонім до слова *славословити* – ‘**блажити** прославляти; to praise, bless’ [МЦ-С-У-АС, с. 10].

Словосполука **Херувимська пісня** є церковнослов’янською калькою грецького терміна (церковнослов. **херувимскаѧ пѣснь**; гр. **χερουβικός ὕμνος**). Херувимська пісня – богослужбова пісня православного й греко-католицького обряду, яка виконується на літургії І. Златоустого й В. Великого, крім Великого Четверга і Великої Суботи, під час великого входу й розпочинається початковими словами: Іже херувими. У XVI ст. “Лексикон Славенороський” П. Беринди слово **херувиконъ** реєструє із семантикою ‘**херувимскаѧ пѣснь**’ [Бер, с. 240]. “Требник” П. Могили вперше засвідчує функціонування цієї пісні: “**РѣкшѸ ДіаконѸ, ПрѣмростѸ. ѿ ликѸ, Чтѣньшю Херувімъ: Гл҃а: ѿ ннѣ: Гѣ помѣ: г҃: Бл҃ви**” [ТПМ 1646, Т. II, с. 112]. “Служебник патріарха Йосифа” (XVII ст.) теж фіксує досліджуваний номен – “**ѿ ликъ поѣтъ пѣснь вѣтъ велегласнѡ, величитъ дѡша моѧ гдѧ ѿ прочіѧ стихѧ, сприпѣви чтѣньшю херувімъ, кѣждо ликъ ѡжидѡюще дроугъ дроугѧ**” [СПИ, с. 77]. “Херувим у біблійній символіці – надприродна шестикрила істота, у християнському віросповіданні – ангел вищого чину” – р. болг. Херувим, бр. херувім, др. **херовим, херувимъ, хѣровимъ, хирувимъ, стсл. хероувимъ, херовимъ**; – запозичене з грецької мови через посередництво старослов’янської” [ЕСУМ, Т. VI, с. 171]. “Словарь української мови” за ред. Б. Грінченка окреслений номен подає так: “*Херувим*, ма, м. *Херувимъ*. Митра на голові херувимом дана. Херувимчик. Двокрилий херувимчик” [Гр. IV, с. 395]. У “Русько-мадярському словнику” Л. Чопея знаходимо слово ‘*Херувимъ*’ [РМС, с. 418]. “Малорусько-німецький словник” Є. Желехівського документує цю лексему ‘*херувим, -ми*’ і похідні від неї прикметники (*херувимий, -мский*) [Ж, с. 1037]. “Старослов’янсько-український словник” Л. Белея й О. Белея також фіксує похідне утворення – прикметник *херувимський* [СУС, с. 288]. В “Етимологічно-семантичному словнику української мови” І. Огієнка найменування *херувим* або *херувикон* має значення церковної пісні, яка розпочинається словами ‘їже херувими’ й виконується під час

літургії [ЕССУМ, Т. IV, с. 443]. Ф. Кульчинський у праці “Божественна літургія. Короткий пастирський коментар” з’ясовує особливості назви піснеспіву й мету виконання. “Складена *Херувимська пісня* й внесена в Літургію за кесаря Юстиніяна. Приводом до складення її й внесення, власне, в цьому місці Літургії було таке: в давній церкві, по моління вірних, священнослужителі відходили в Предложення, щоб узяти там Дари й перенести їх на Престіл. А щоб увага вірних не розсіювалась у часі таким чином посталої перерви Богослуження, встановлено співати *Херувимську пісню*. Ця пісня зветься *Херувимською*, бо вона – має на меті витворити у вірних такий настрій, такий душевний стан, щоб вони з благовінням і чистотою сердець, що властиве безплотним духам, повторювати Херувимське славословлення Бога ‘Алилуя’. І ця пісня відноситься, властиво, не до херувимів, а до присутніх людей, що моляться за Службою” [БЛ:КПК, с. 39]. “Словник лемківських говірок” П. Пиртея реєструє терміноназву *херувим* (-вима) із семантикою ‘церковна пісня, що починається цим словом’ [СЛГ, с. 416]. З середини XIX ст. богослужбове джерело “Тѣпѣкѣнѣ, сирѣчь: оуставѣ церковного пѣніа” описує час і супроводжувальні обставини виконання херувимської пісні: “Испѣишѣсѣ кадѣженію ѣ молѣтѣвѣ оѣкончѣемой, Діакопѣ пристѣпѣивѣ кѣ сѣѣенникѣ взѣмѣ кадѣлицѣ вѣ лѣвѣю рѣкѣ, ѣ кѣнѣи глагѣлютѣ тѣи херѣвѣмскѣю пѣсѣнь: Иже херѣвѣми: трѣждѣ, по кѣемѣждѣ же скончѣніи поклѣнѣютѣ по ѣдѣноци” [ТСОЦП, с. 59].

Подальший розвиток цього терміна відбувався через розширення семантики й закріплення за ним таких значень: ‘1. У біблійній символіці – надприродна шестикрила істота з очима на всьому тілі; у християнському віросповіданні – ангел вищого чину. // Зображення цього ангела в образі вродливого юнака, дитини або дитячої голівки з крилами. 2. Церковна пісня, яка починається цим словом’ [СУМ, Т. XI, с. 51 – 52]. Зменшено-пестливою формою до *херувим* у лексиконі української мови зафіксовано ‘*херувимчик*’ “Дівчина або хлопець, які відзначаються вродою, ніжністю” [СУМ, Т. XI, с. 52]. Тотожну семантику засвідчено у “Великому тлумачному словнику української мови” за ред. В. Бусела [ВТССУМ, с. 1560]. У ПЦС за ред. Г. Дяченка визначено час створення й особливість виконання піснеспіву: “*Херувимська пісня*, така, яка виконується у наш час в церкві, створена

константинопольським патріархом Іваном-схоластиком у VI ст. Замість “Іже херувими” у великий Четвер співається “Вечері Твоїї Тайни...” У велику суботу “Та мовчить всяка плоть людська...” На Літургії наперед освячених дарів “Сьогодні сили небесні...” [ПЩС, с. 784]. Словосполука *Херувимська пісня* у “Словнику церковних термінів” Д. Покровського позначає ‘незмінний піснеспів, який виконується під час Великого Входу на літургії І. Златоустого й В. Великого, є підготовкою до достойної участі в Євхаристії’ [СЦТ, с. 148 – 149]. Ілюстрації з богослужбових джерел останніх століть підтверджують функціонування *херувимської пісні*: “Премѣдростѣ. Лѣкѣ: Честнѣйшю Херѣвѣмѣ: ѿ прѣчла” [Евх. 1876, с. 100]; “Исполнившейсѣ же мѣтвѣ, глаголютъ ѿ тѣи херѣвѣмскѣю пѣснь, трижды: по коемждо же скончаніи, покланѣютсѣ по єдиноци” [Служ. 1855, с. 132]; “Въ сѣтѣи и великій Четвертокѣ на Литѣргіи, вмѣсто Херѣвѣмскѣа пѣсни и Кіноніка” [Ірм, с. 538]; “У Великий Четвер на літургії св. Василя Великого. Замість: “Іже Херувими”, Причастна і “Да ісполнятся” [ВЦН, с. 245]; “Херувимська пісня і великий вхід” [ЧА, с. 407]; “Коли ж співають *херувимську пісню*, сам архієрей перед великим входом закінчує проскомидію” [А, с. 17]; “І співають Херувимську пісню” [Служ. 1989, с. 74]; “Чеснішу від херувимів: – і далі все, як на І-му Часі аж до Молитви на Час 9-ий та відпуст” [Молит. 1990, с. 182]; “Херувимська пісня (варіанти тлумачних перекладів)” [БЛІЗВВ, с. 49]; “Священик разом з дияконом підносить вгору руки і проказують *херувимську пісню* тричі, щоразу роблячи малий поклін” [Тип. 2002, с. 531]. Спостереження свідчать, що словосполука *херувимська пісня* в процесі історичного розвитку не зазнала суттєвих змін.

Переможна (серафимська) пісня. На позначення згаданого піснеспіву в грецькій мові існувала словосполука ‘ἐπὶ νίκῃς ὕμνος: πομπικὴ καὶ πᾶσι τοῖς ἁγίοις ὑμνῶν’ [СС, с. 561]. У XII ст. вперше зареєстровано назву *побідна пісня*: “Иже похвалююще пѣс и новокъ сложенникъ мироу пѣти похваливо(у) оумоу хр-----наоучиша” [Усп. зб, с. 385]. У давньоукраїнський період цей номен частовживаний: “Звідси-бо, не на березі ставши, а на стіні, тобою зведений, я співаю тобі *пісню побідную*, немов Маріам колись” [ХЛУР, II, с. 330]; “пѣснь, ѿ ірмѣсѣ. пѣснь похвалююще въспокѣмъ въсѣи”

[Ч. 1491, с. 89]. “Лексикон” П. Беринди фіксує слово **повѣднаа** зі значенням “**повѣдїтелнаа. ѿк. ѿдолѣніа. рѣццєства. аѿ**” [Бер, с. 84]. У “Требнику” П. Могили подано термін **пѣснь повѣднѹ**: “**Поїмъ всѣ людіє: лю́тты работѣы Фарао́на Изра́наа ѿзмѣншомѹ: ѿ вѣгѣвиннѣ мѡрстѣѣ, ногѣми не мѡкрѣми провѣдшомѹ: пѣснь повѣднѹ ѿкѡ прослѣ**” [ТПМ 1646, III, с. 74]. “Трецько-руський словник” А. Вейсмана документує словосполучення *співати переможну пісню* ‘*ἐπλ –πατανίζω*’ [В, с. 501]. У “Малому церковно-слов’янсько-українсько-англійському словнику” найменування **повѣдїтелнаа** означає ‘*пісні перемоги; victory songs. повѣдноє* *тріумф; victory, triumph*’ [МЦ-С-У-АС, с. 71]. Занотоване це слово “українсько-латинським словником” А. Корецького-Сатановського та Є. Славинецького: “*раен. еріпісіон. rallictica (=ba) саг-* означає ‘*переможна пісня*’ [ПРУЛСКСС, с. 174]. СЦОТ Н. Пуряєвої наводить значення номену *пісня серафимська* ‘*піснеспів “Свят, свят, свят Господь Саваот”, яким вірні завершують виконану священнослужителем похвально-подячну молитву; переможна пісня; переможний гімн; серафимський гімн*’ [СЦОТ, с. 97]. *Серафимська пісня* згадується ще в Старому Завіті, коли пророк Ісайя бачив видіння Божої слави, в оточенні серафимів, які носилися у Святее Святим, зі співом: “Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф, повне небо і землі слави Твоєї: осанна вишніх, благословен, хто йде в ім’я Господнє, осанна вишніх” [70]. Академічний тлумачний словник української мови документує досліджуване слово з семантикою ‘*серафимський, а, е. Прикм. До серафим*’ “Власт. серафимові. Не кортить мене ні вічний *Серафимський спів похвальний*, – На такі високі співи Я зовсім не музикальний” [СУМ, Т. IX, с. 129]. У богослужбовій літературі останніх століть спостерігаємо використання словосполуки *пісня перемоги (Свят, свят)* або застаріле (*побідна*), чи *серафимська, пісня*: “Вголос: *Пісню перемоги* співають, виголошують, викликають і промовляють. Співці: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф* – повне небо і земля слави Твоєї...” [Служ. 1989, с. 83]; “Люди на відповідь словам священника співають *серафимську пісню “Свят, свят, свят, Господь Саваоф, повне небо і земля слави Твоєї”* й доповнюють її словами, їх єврейські діти співали Ісусові Христові при вході Його до Єрусалимує “Осанна на небі. Благословен, хто йде в ім’я Господнє. Осанна на небі”

[БЛ:КПК, с. 49]; “Священик молиться тихо, а відтак співає: *Побѣдную піснь* поюще, вопіюще, взивающе і глаголющее. Люди клякають. Хор співає: *Свят, свят, свят Господь Саваот, ісполнь небо і земля слави Твоєя*; осанна во вишних, благословен грядий во ім’я Господнє, осанна во вишних” [СБЙЗ, с. 24 – 25]; “*Переможну пісню* співаючи, викликаючи, взиваючи і промовляючи. Хор: *Свят, свят, свят Господь Саваот, повне небо і земля слави Твоєї, осанна на висотах...*” [А, с. 65]; “На “*Переможну пісню*” 2-й диякон бере правою рукою зізду і вдаряє нею по св. дискосі, як про це сказано вище і, поцілувавши, відкладає її на престол” [Тип. 2002, с. 535].

Ангельська пісня. Уперше на словосполуку *ангельська пісня* натрапляємо у пам’ятках XII ст. “**На прѣставленіє вьсакго гнѣва• ан҃гельскоу пѣс об҃ычно кѣ бѣу вѣзѣпикмѣ**” [Усп. зб, с. 169]. Пам’ятки давньоукраїнського періоду (XII – XV ст.) засвідчують функціонування словосполуки *ангельська пісня*: “Притекоша царіє и поклонишася князи, покоришася вельможа и вѣстрепеташа сильніи, ужасошася иноязычници, видяще челоуѣкы небесныя по земли ходящаа и яко престолу Господню вѣ домѣ Божіа матере събирающе, *пѣснь аггельскую* пояху безпрестани и съ аггелы вѣкупѣ вѣдворяющася кѣ жерѣтвенику Господню. Овѣх убо извѣстно видяще аггельскый зракѣ, инѣх же мысленѣ и душевенѣ с ними бесѣдующаа духомѣ; егда божіих аггелѣ приход бываше, и инѣи же чюуѣственѣ духы лукавыя прогоняста и страшны им показашася” [КПП. 1991, с. 91]. “Де Христос з Отцем на престолі, там святі ці з архангелами безупинно *пісню ангельську* ведуть: “Святий Отець, Святий Син і Святий Дух у єдиному Божестві на віки вічні” [ХЛУР, II, с. 343]; “Братья же воспели к богу *ангельскую песнь*: “Владыка, не видай создания своего на поругание язычникам, да не возрадуются язычники оскверняв христианскую девицу” [ПЛДР XIII, с. 35]. З XV до XIX ст. не знаходимо фіксації аналізованої словосполуки. У “Настільній книзі священнослужителя” терміносполука *ангельська пісня* має значення ‘назви, засвоєної церковним переданням пісні, яку чув пророк Ісайя; її оспівують ангели, що сидять на Престолі Господа: “Свят, Свят, Свят Господь Саваот...”. Так само називається славослів’я ангелів, почуте вифлеємськими пастухами в ніч Різдва Христового: “Слава в вишніх

Богу, і на землі мир, в людях благовоління” [91, IV, с. 664]. Ідентичне значення подане й в іншому джерелі [ПЦС, с. 17].

Вільні словосполуки різновидів стихир. За критерієм часового виконання стихири поділяємо на: *ранішні / вечірні; святкові (храмові: празника, свята), / несвяткові (щоденні);* за змістовим наповненням: *стихири на Господи, воззвах, стиховні, литійні, хвалитні, євангельські, богородичні, покаянні, мученичні, пісні, амореєві, анатолієві, ангельські;* за композицією: *самогласні, самоподібні, подібні.*

Так, у “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої наводяться такі найменування стихир: *воскресні (Пасхи), стиховні, литійні, євангельські, пісні, храмові, хвалитні.* У “Требнику” П. Могили знаходимо *стихири самогласні.* “*Ѡктѡихъ, сѣрѣчъ оосмогласникъ*” доповнює ряд такими різновидами, окрім уже згаданих: *покаянні й мученичні.* У богослужбових пам’ятках простежуємо *стихири празника, свята, стихири великої вечірні.* У ПЦС за ред. Г. Дяченка стихири систематизовано за назвами: 1) *стихири на Господи, воззвах,* 2) *стихири стиховні вечірні,* 3) *стихири хвалитні,* 4) *стихири стиховні ранішні,* 5) *стихири на литії;* 6) *амореєві,* 7) *анатолієві;* 8) *богородичні.* Розглянемо їх докладніше.

Стихира воскресна – ‘стихира, яку виконують на пасхальній утрени; *стихира Пасхи; воскресна стиховна*’ [СЦОТ, с. 125]. Уперше цю назву засвідчено наприкінці XV ст. “*нахвалитє. сѣрѣ. въскрєснѣ. гла вѣ*” [О. 1491, с. 55]. Пізніше знаходимо у “Служебнику патріарха Йосифа” “*тѣ паки лѣвѣи лик поѣтѣ: сѣрѣ, въскрєснѣ*” [СПИ, с. 75]. У XIX – XX ст. активно функціонує *стихира воскресна* “...и стѣхѣрѣ воскреснѣ во гласѣ ѿ: Воскрєсѣ Исѣсѣ ѿ грѣба: Тѣже Іерей въ ѡлтарѣ (или Діаконѣ ѡще єсть, на своємѣ мѣстѣ амвѣна) глаголетѣ молѣтвѣ: Спасѣ Бже люді твоѣ, ѡ благословѣ достоѣніє твоѣ” [ТСОЦП, с. 33]; “*И поѣмѣ стѣхѣрѣ въскрєснѣ гласа ѿ: ѡ анатоліевѣ дѣ: ѡ минѣн сѣагѣ, ѿ*” [ОСО, I, с. 6]; “**Стѣхѣра на Воскрєсєніє Хрїстовѣ. Пѣвѣемаѣ по ѿ-ой Пѣснѣ**” [Ірм, с. 548]; “*І стихири “Воскрєс Ісус ѿ грѣба”* [ВУ. 1945, с. 322]. У “Василіянських церковних напівах” наведено низку *стихир пасхи* (стихи на мотив припіву до стихир самогласних 5-го гласа) [ВЦН, с. 290 – 297];

Стихира храмова – ‘стихира на честь священної особи чи події, у пам’ять про яку освячено храм, що її виконують під час недільних богослужінь замість стихир на литії’ [СЦОТ, с. 126]. У богослужбових джерелах знаходимо *стихиру празника*, приміром: “По скончаніи стѣхирѣ прѣзника, егда речѣмъ стѣхъ: Яко оутвердѣса мѣлость егѡ на насъ, ѡба лики вкѡпѣ, тогда Ѣвѣнникъ сотвори поклѡнъ предстоѣтелю ѿ вшѣдши во стѣый ѡлтарѣ, ѡблечѣтъ въ фелѡнъ, и поющѣ лики среди Цѣркве Глѣва: и Нѣнѣ: Ѡверзѣтъ царскіа врата и творѣтъ вхѡдъ съ кадѣломъ...” [ТСОЦП, с. 13]; “Ѥще прѣзникъ поѣтъ стѣхѣра прѣзника...” [Ч. 1950, с. 148]. **Стихири свята** – це піснеспіви на честь священної особи чи події, яку виконують під час святкових богослужінь: (“Ѡктѡнѣхъ ѡставляѣтъ, ѿ поютъ на Гдѣи воззвахъ стѣхѣры прѣдпрѣздня гѣ, ѿ стѣагѡ гѣ” [ТСОЦП, с. 124]; “По Євангелії співці співають *Стихиру свята*” [Служ. 1989, с. 24]; Під назвою *стихири на Господи, воззвах* розуміємо чотири псалми: 140 “Господи, воззвах”, “Голосом моїм на Господа воззвах”, 129 “Із глибини воззвах Тобі, Господи” і 116 “Хвалить Господа всі народи”. Ці псалми входять до складу вечірнього богослужіння” [91, с. 777].

Стихири стиховні і стихири на стиховні, стихири на стиховнях, стихири зі стиховні, стиховні – ‘ім. мн. Стихири, якими супроводжують виконання спеціально підібраних віршів псалмів, присвячених тій священній особі чи події, свято якої відзначають’ [СЦОТ, с. 126]. На позначення цього слова в грецькій мові функціонувала лексема *aposticha*. Вперше задокументована в XI ст. давньоукраїнською мовою *стиховьна* зі значенням ‘назва стихири з заспівом із псалмів Давидових’: – *Ѣтиховьны глѣ гѣ само глас* [Ср. III, с. 515]. “Словник російської мови XI – XVII ст.” за ред. С. Бархударова подає інше значення досліджуваного слова: ‘зібрання стихир, які приєднуються до особливих віршів, призначені в день свята: піваються на вечірні, інколи на утрени’ – “Канархистѣ сказываѣтъ на лѣвомъ крылѣ стѣхѣры на стѣховнѣ” [СРЯ XI – XVII, XVIII, с. 9]. У XVII ст. “Служебником патріарха Йосифа” зафіксовано функціонування цього виду стихири – “и поютъ стѣхѣры стѣховеннымъ” [СПИ, с. 83]. О. Горбач у статті “З історії української церковно-музичної термінології” зазначає, що *стихири на*

стиховні “мають перед собою стих не із псалмів 141, 129 і 116 – як на “Господи, воззвах”, але з інших, або зі св. Письма” [30, с. 64]. Часто вживаним є варіант *стихир на стиховні* (*стихири стиховні*) в релігійній літературі XIX – XX ст., (Пор: “По исполненіи еѣ, Ликомъ поющымъ аминь, вхѣдимъ въ храмъ, и поютсѣ стиховныѣ стихирѣ ѿ обоихъ ликѣвъ въѣпѣ” [ТСОЦП, с. 16]; “На стѣхѣвнѣ стѣхирѣ воскрѣны гласа: Гласа, стѣгѣ: И нѣнѣ, вѣгородиченъ, по гласѣ стѣгѣ” [ОСО, I, с. 15]; “Тѣже стѣхирѣ на стѣхѣвнѣ” [Ч. 1950, с. 127]; “Далі співаємо *стихири Стиховні*. Священнослужителі стають перед тетраподом, на якому приготовлено для благословення всенічних і на ньому 5 просфор, пшениця, вино, елей” [Служ. 1989, с. 21]; “Постімося постом милим і приємним Господеві, – каже *стихира на стиховні* вечірні першого понеділка посту – правдивий піст це відчуження від злого, здержання язика, відложення ненависти, відлучення похотей, обмови, неправди і ламання присяги, – все те залишити це справжній піст” [Катрій, с. 84]; “На останній *стихири стиховні*, тобто під час співу “Тебе, що світлом”, відбувається обхід з Плащаницею і покладання її до Гробу” [Тип. 2002, с. 372]). У ПЦС за ред. Г. Дяченка подано *стихири стиховні вечірні й ранішні (утренні)* зі значеннями “***Стихири стиховні вечірні***; вони співаються в кінці вечірні, після ектеній, не завжди з однаковими віршами; вірші цих стихир змінюються відповідно до свят” [ПЦС, с. 662]; “***Стихири стиховні ранішні***, вони співаються з віршами не завжди однаковими, коли немає свята, в кінці утрени, після ектеній: вірші цих стихир змінюються на службі в суботу; у свята на утрени стиховних стихир не виконують, але коли закінчується литія, тоді співаються *стихири на литії*” [ПЦС, с. 662]. Дослідниця Н. Сиротинська зауважує, що спів *стихир на стиховні* міг бути початково тропарем, який антифонно співали під час походу до хреста чи до гробів мучеників, де чинилась литія або літургія слова. Стихири на стиховні мають величний характер. Вони повністю відображають і прославляють велич згадуваного свята. Це виявляється також у тому, що вони приєднуються не до щоденного псалма, а до вибраних стихів (відповідних певному святу), звідси й назва – на стиховні [136, с. 4].

‘Стихира литійна і стихири на литії – стихири, яку виконують під час виходу священнослужителів до притвору для здійснення литії’ [СЦОТ, с. 125]. Уперше засвідчена в “Требнику” П. Могили “Сѡвершáетъ ѡбѣ малѡе ѡсѣненіе водѣ Ѧвѣгѣстово, по совершеніи же ѡсѣненіа творáтъ Литію ѡкрѣтъ цѣркве ничтѡже носáще тѡчію Крѣтты, пою́тъ же Литі́йныа стѣхирѣ, ѡ́лѣи Ирмосѣ Хра́мѣ, Нача́лнѣи же кро́пѣи всѣа стѣ́бны цѣрквныа...” [ТПМ 1646, Т. II, с. 83]. У богослужбовому Типіконі занотовані *стихири литійні празнику чи храму* “Исхѡ́дѣтъ же и всѣи брáтїа съ притвѡръ пою́ще стѣхирѣ литі́йныа праздни́кѣ (ѡ́лѣи Хра́мѣ ѡ́ю стѣхирѣ и стѡ́мѣ, ѡ́ще є́мѣ вѣ́бніе вѣ́детъ)” [ТСОЦП, с. 15 – 16]. У праці “Василіянські церковні напѣви” наводяться зразки виконання *литійних стихир* на 8 гласів” [ВЦН, с. 68 – 82]. У релігійній літературі натрапляємо на функціонування досліджуваного різновиду *стихири*: “Сѣ́хирѣ литі́йныа Гласѣ ѡ́” [ВУ. 1945, с. 326]; “Предвѣ́чний Бог, – ка́же *литійна стихири* – що ко́лись на Синаю дав закон Мойсе́єви, сьо́годні явля́ється як Дитина. Як творе́ць зако́ну Ві́н ви́повняє зако́н, і по зако́ну прино́ситься і хра́м і да́ється ста́рцеві” [Катрій, с. 372]; “Пі́сля ви́голосу “Нехай бу́де вла́да ца́рства твѡ́го”, ко́ли запáлюю́ться сві́чі в цѣ́лій цѣ́ркві і розда́ються цѣ́рковному брáтству та і́ншим лю́дям, обѣ́два хѡ́ри зби́раю́ться посере́д цѣ́ркви і почи́наю́ть спі́вати *литійні стихири*” [Тип. 2002, с. 13].

Стихири хвалитні – стихири, якими супроводжують виконання хвалитних псалмів [СЦОТ, с. 126]. У XVII ст. згаданий вид стихири зафіксовано в “Служебнику патріарха Йосифа”: “Клі́рицы пою́тъ, хвалі́тныа стѣ́рты, ѡ́сла, ѡ́нѣ́ѣ, по́вѣ́стѣа” [СПИЙ, с. 82]. Пізніше фіксується релігійними джерелами XIX – XX ст.: “На хвалі́тѣхъ стѣ́хирѣ вѡскрѣ́сны ѡ́: ѡ́ стѣ́агѡ ѡ́, со сла́внымъ: съ при́пѣ́вѣи ѡ́хъ вѣ́черними: Сла́ва, стѣ́хѣра є́ѡ́льскаа: И ѡ́нѣ́ѣ, Пре́благослове́нна є́сѣи вѣ́це ѡ́во: Сла́восло́віє ве́лі́коє” [ОСО, I, с. 15]; “На хвалі́тѣхъ стѣ́хирѣ, гласѣ ѡ́” [Ч. 1950, с. 408]; “А на у́трені на *хвалитних стихирах* спі́ваємо “Сьо́годні наста́в раді́сний де́нь і пов́ний уті́хи, бо бли́стѣть яснѡ́сть найпра́вдиві́ших догма́тів, і ся́є Христо́ва Це́рква прикра́шена нѣ́ни привѣ́рненнямъ св. і́кон і ся́йвомъ обра́зів, і бу́ває Бого́ві ми́ла одноду́шність ві́рних” [Катрій, с. 97 – 98]; “Пі́д час Ве́ликого По́сту або і́ншого де́ня, що не ма́є Ве́ликого Сла́восло́віа, по сла́ві і нѣ́ни на *Хвалі́тних стихирах*

виголос” [Служ. 1989, с. 39]; “Під час співання *хвалитних стихир* ієрей і диякони, якщо будуть, вклонившись низько перед Плащаницею, а одночасно і перед святими Таїнами, йдуть до захристії і вбираються у всі священні ризи свого чину” [Тип. 2002, с. 376]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка наводить часові межі виконання *хвалитних стихир*: “вони співаються на утрени після псалма “Хваліте Господа з небес” перед славослов’ям (великим) і виконуються завжди з однаковими віршами псалмів 149 й 150” [ПЦС, с. 662];

Стихира євангельська – стихира, яку виконують у складі *хвалитних стихир* замість славника в неділі та зміст якої відповідає темі недільного євангельського читання; славник; заст. еофінон [СЦОТ, с. 125]. Уперше зафіксована 1491 року “Глава стра єѡлскаа. И ныѣ преѡлвѣна єси вѣ дѡ” [О. 1491, с. 109]. Пізніше фіксує це лексичне найменування “Служебник патріарха Йосифа” “Єгда стихѣра єѡальскаа нахвали тѣхъ сославою непоѣтса, тогда совокоѡплъшемаса ѡбѣма лікома, поютъ, слава, ѡ нынѣ, стихѣрѡ єѡальскѡю, поѡстаѡѡ” [СПИ, с. 81]. Активно функціонує *стихира євангельська* у ХХ ст. Це підтверджують ілюстрації із джерел: “Глава, гласъ ѡ, стіхіра єѡангельскаа” [Ч. 1950, с. 574]; “...Глава, стіхіра єѡльскаа: И нынѣ, Преѡлагословѣнна єси вѣ дѡ: Главословіє велікоє” [ОСО, I, с. 13]; “Стихири хвалитні. Далі в неділю: Слава. *Стихира Євангельська* чергова. І нині. Богородичний: Преѡлагословенна єси” [Служ. 1989, с. 39]; “По утрени: Слава: И нынѣ: *Стихира євангельська*” [ВУ. 1945, с. 111]; “В неділю: Співається “Воскресеніє Твоє, христе Спасе”, або “*Стихира євангельська*”, якщо її не співається перед “Славословієм” [ВЦН, с. 202]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка доводить, що *євангельські стихири* з приспівом “Слава Отцю і Сину, і Святому Духові” співаються в недільні дні на хвалитніх перед *Богородичною стихирою* і називаються так тому, що “зміст їхній запозичується з недільного ранкового євангелія; євангельських стихир, за числом недільних ранкових євангелій...” [ПЦС, с. 663].

Стихири ці ще називаються *ранішні самогласні* тому, що вони приєднуються до хвалитніх не за розташуванням гласів Октоїха, а за – прочитаними євангеліями. *Євангельські стихири* зазвичай друкуються в “Октоїху” після служби 8-го гласу

разом за ексапостиляріями” [ПЦС, с. 166]. **Богородична стихира** – вид Богородичного піснеспіву, який прославляє непорочність Пресвятої Богородиці. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка зазначається, що в кожному виді стихир остання є вона Богородична співається на славу Пресвятої Богородиці, або містить в собі молитву до неї; *Богородичні стихир* співаються не з віршем псалма, а з приспівом: *і нині, і присно, і во віки віків, амінь* [ПЦС, с. 662 – 663]. Висловлену думку підтверджують ілюстрації із джерел ХХ ст. – “**Стихіра Оуспенію Престѣла Богородицы, на Хвалитехъ: Гл҃ава: ѿ нынѣ...**” [Ірм, с. 392]. “Після кадиння і співу стихир, коли починають співати Богородичний, диякон відкриває Райські Двері, бере кадило і благословення в ієрея, йде поза Престолом через Північні двері на солею” [Служ. 1989, с. 128]; ‘*Заупокійні* – так називаються *тропарі, стихир, канони*, у яких містяться моління за померлих й пропонуються на службах суботи’ [ПЦС, с. 303]. Першу фіксацію *заупокійної стихир* виявлено у “Требнику” П. Могили “**Покѡинѣ. ѿ: Душа ѿгнѣ въ бл҃гѣхъ въ двѣ: Смѣръть твоѡ Гѣ, мѣртвѣмъ живѡтъ процвѣтѣ: ѡдѣ во плѣни ѿси, ѡкрѣваѡ въ тмѣ спѡщѣ: тѣмъ та животдаѡче ѡкѡ Бѡ мѡимъ, ѿгоже ѡ насъ прѡлѣ ѿси, съ прѡвѣнѣми оупокѡй, ѡкѡ да ѡбръщѣтъ на сѡдѣ вѣлію мѡтъ**” [ТПМ 1646, Т. I, с. 799]. Потім “**Октѡихъ, сѣрѣчѣ оосмогласникъ**” реєструє лексему *покѡинѣ* “**Гл҃ава, Покѡинѣ: Овѣтлѣйшагѡ свѣта, ѿ вѣчнагѡ весѣліѡ, ѡвѣ причѡстники ѡкѡ бѣтъ, ѡже престѡвилѣ ѿси ѡ приврѣменнѣхъ, рабѣ твоѡ вѣрнѣмъ, прѣбл҃гѣй бжѣ нашь**” [ОСО, I, с. 332]. Ю. Катрій у праці “Пізнай свій обряд” наводить текст *надгробної стихир* при викладенні плащаниці Ісуса Христа [Катрій, с. 136].

Покаянний і заст. **покаянен** – ім. Піснеспів – канон, тропар, стихира, – змістом якого є каяття, моління за прощення гріхів [СЦОТ, с. 100]. У “Требнику” П. Могили зафіксовані *покаянні псалми*: “**Помѡѡи ма Бжѣ повелѣицей мѡти: Гдѣ не ѡростію твоѡю: ѿ прѡчаѡ покаѡтелнѣмъ псалмѣ**” [ТПМ, Т. I, с. 349]. Октоїхи (XV ст.) реєструють *стихир покаянні*: “**стѣхерѣ • покааннѣ • гласъ • ѡ**” [О. 1494, с. 47]; “**вътражѣнѣ. Ве. стѣрѣ. покааннѣ**” [О. 1491, с. 58]. Принагідно зазначимо, що в богослужбових пам’ятках ХІХ – ХХ ст. засвідчено функціонування *покаянних*

піснеспівів: “По ѿ ѱаломъ ѡіе пою́тсѧ стѣрты пока́нныѧ: Гл́ава стіхѣира ѿ ѧ гл́асъ ѿ: Пока́ннѧ ѿвѣрзи ми двѣри: И ны́нѣ вѣгородиченъ: На спасѣніе стазѣ” [ТСОЦП, с. 191]; “Въ недѣлю вѣчера, на Гдѣи воззвахъ, стіхѣирты пока́нныѧ, гл́асъ ѿ” [ОСО, I, с. 529]; “На “Господи, воззвах”: *стихири покаяннѣ*” [ВУ. 1945, с. 59];

Мученичний і заст. *мученичен* ім. Піснеспів – канон, тропар, стихира, – змістом якого є звеличення подвигу й особи мученика за віру [СЦОТ, с. 80]. У ПЦС за ред. Г. Дяченка наводяться синонімічні варіанти згаданої назви: “Кромѣ того стихиры называются *умилительными*, другія – *покойнами* или *мертвенными*, иныя мученичными; но этими именами означаетсѧ содержаніе стихиръ, а не особеннѣй ихъ” [ПЦС, с. 663]. Цей піснеспів зафіксовано в текстах богослужбових пам’яток XVII – XX ст. (Пор.: “И ѿвѣчныѧ Каѳі́змѧ радѡвѣѧ чтѣ́сѧ: ѡ́це оубѡ ѡбѡвѣта є́сть. По ѿ Каѳі́змѣ поѣмъ ѡбѣ́да: въ Ѡктоі́хѣ Мѣ́нныѧ насто́ѡщагѡ Гл́аса, трѣ” [ТПМ 1646, Т. I, с. 797]; “По ѿ и каѳі́змѣ сѣ́дальныѧ оумилі́телныѧ ѡктѡ́и́ха (ѣ́же при концѣ трѣ́оди), ѿ мѣ́чениченъ сѣ́ припѣ́вомъ: Дѣ́венъ Бѣ́ въ стѣ́хъ: во всеѣ мѣ́цѣ Посѣ́мъ ѱаломъ ѿ, ѿ ѡ́бѣіе іерѣ́й: молі́твѣ: Спасѣ́ Бѣ́же лю́ди твоѡ́: лѣ́къ же Гдѣ́и помі́луй вѣ́” [ТСОЦП, с. 204]; “На хвалі́тєхъ стіхѣирты мѣ́ченичныѧ, гл́асъ ѿ” [ОСО, I, с. 342].

‘*Стихира пісна* – стихира, яку виконують на піснях богослужіннях’ [СЦОТ, с. 126]. Ю. Катрій стверджує, що незалежно від того, коли виконуються посні стихири на вечірні чи утрєні, вони своїм змістом або оплакують упадок людини в гріх, або закликають до покути й жалю, або підносять користь посту й добрих діл, або поручають панування над змислами чи практику чеснот [Катрій, с. 84].

“*Анатолієвы стіхирты* – стихири, які знаходяться в Октоїху, на недільних службах вечірні, на *Господи воззвах*, за змістом воскресіння. Вони названі так за іменем Анатолія, патріарха Константинопольського V ст. Інколи їх називають *східними* (за співзвучністю імені’ Ανατόλιος зі словом ἀνατολή – (схід)” [ПЦС, с. 16]: “И поѣмъ стіхѣирты воскресныѧ гл́аса ѿ: ѿ ѧнатолі́евѧ ѿ: ѿ минѣ́н сѣ́тагѡ, ѿ” [ОСО, I, с. 6]; “Ины стіхѣирты ѧнатолі́евѧ, гласъ той же” [Ч. 1950, с. 549]. Уперше назву

східні стихири засвідчено ще в “Требнику” П. Могили: “Послѣдованіе колѣнопреклонныхъ мѣтвъ, съвершаемыхъ въ днѣ стѣѣа Пѣтдесѣтници, ѡвѣе непосредственнѣ по Бжѣтвенной Лѣтѣргіи на Вечѣрни, призываніа рѣди стѣагѡ Дѣа, ѣже съ колѣнопреклоненіѣ съвершѣти ѡбѣче Црѣѡѣ с: Востѡчнаа” [ТПМ 1646, Т. III, с. 5].

ПЦС за ред. Г. Дяченка фіксує значення *ангельської стихири*: “Ангельскія – это слово принадлежитъ стихирѣ на хвалитехъ 6-го гласа въ 20 день декабря. Вполнѣ она читается такъ: “Ангельскія предъидите силы, иже въ Вифлеемѣ, уготуйте ясли: Слово бо раждается, мудрость происходитъ, пріемлетъ цѣлованіе церковъ, на радость Богородицы людіе рчемъ: благословенъ грядый, Боже нашъ, слава Тебѣ”. Мелодія всей стихиры, состоявшая изъ 8 частныхъ мелодій знаменнаго роспѣва, съ XI в. почиталась образцовою въ томъ смыслѣ, что она удобно прилагалась къ исполненію текста другихъ пѣснопѣній” [ПЦС, с. 17]. “Октоїх” (1491 р.) уперше засвідчує *ангельську стихиру* “інѣ стѣѣа. Лѣтѣа ѡа ѡа” [О. 1491, с. 214].

Стихири самогласні – це такий різновид стихири, який має свою мелодію. Вперше засвідчені *стихири самогласні* в “Требнику” П. Могили, наприклад: “Поснѣхъ же взѣмше ѡдрѣ ѣмоцѣми, ѡходимъ въ Погрѣбѣлицѣ, поюще стѣѣа Бжѣ: Аще же далѣче ѣсть Грѣбница, поють стѣѣа самогласнѣ, прѣнаписаннѣа въ Прѡводѣ Мѣрскѡ: ѣже сътѣ сѣа: Кѣа житѣйскѣа пѣща: И дрѣгѣа всѣа ѣже ѣцѣ на зѣдѣ” [ТПМ, Т. II, 357]. У книзі “Василіянські церковні напѣви” подано *напѣви стихир самогласних, самоподібних ѣ подібних*. “Припѣви до *стихир подобних* ті самі, як і до стихир самогласних, за виїмком гл. 5-го і двох подобних гл. 6-го і 8-го” [ВЦН, с. 38]. ПЦС за ред. Г. Дяченка називає *самогласними* такі піснеспѣви, які відносно розміру, тону ѣ змісту співу написані не за зразком інших пісень, а самостійно. Самогласними бувають стихири на “Господи, воззвах” і стихири на стиховні [ПЦС, с. 571].

Самоподібними називаються ті стихири, над якими надписано зразки мелодій. У ПЦС за ред. Г. Дяченка говориться, що самоподібними є два чи три

піснеспіви, при творенні яких не слугувала зразком жодна пісня: ні за змістом, ні за розміром, ні за голосом, але між ними є подібність, інколи у декількох словах. Прикладом самоподібних стихир є стихири на стиховні, виконувані на утрени Воздвиження Чесного Христа Господнього та стихири – “Господи, воззвах” на свято апостолів Петра і Павла [ПЦС, с. 571 – 572].

Стихири, украдені на зразок самогласних називаються **подібними**. ПЦС за ред. Г. Дяченка номінує подібними піснеспівами ці, над якими надписано слово “подібний”, тобто подібні за змістом, частіше за розміром, тоном голосом з цією піснею, першопочаткові слова якої надписані поруч з словом “подібний”.

У богослужбовій літературі, крім згаданих джерел, надibuємо на *стихири предтечі, преподобні й похоронні*: “**Стіхѣрѣ Преподѣвныѣ**” [ВУ. 1945, с. 446]; “**Ины стѣхѣрѣ предтѣчи, гласъ ѿ**” [ОСО, I, с. 244]; “*Похоронні стихири і пісні виявляють глибоке розуміння людської психіки*” [МПП. 2003, с. 466]. З цього випливає, що проаналізовані нами двослівні атрибутивні словосполучення, опорним компонентом яких є лексема *стихира*, пройшовши багатовіковий шлях становлення, закріпилися у лексиконі української мови.

Великий канон. У “Матеріалах до словника давньоруської мови” І. Срезневського зафіксовано *великий канон*, який походить з грецької – μέγας κανὼν, magnus cano – й співається у п’яту неділю Великого посту [Ср. I, с. 1190]. Творцем *Великого канону* є Андрій Критський. “Св. Андрій Критський визначився як знаменитий проповідник, церковний письменник і поет. Він писав церковні гимни, стихири і передовсім канони. Між ними на першому місці стоїть *Великий Канон*” [Катрій, с. 108]. Як стверджує дослідник історії української церковної музики Б. Кудрик: “Андрій Критський творить нову строфічну форму, канон, цебто цикл 9 пісень, у кожній по 3 – 4 строфи. Форма канону радо приймається й знаходить багатьох наслідувачів, між іншими вже у XIII ст. Косму Єрусалимського та Св. Іоана Дамаскіна. Св. Іоан Дамаскін уважається своєрідним законодавцем церковного співу: він творить Октоїх або Осмогласник, у якому впорядковані всі напиви після 8 гласів. Цих гласів, тобто основних напівів, з яких кожен більш-менш належить до котрогось ладу (тонації), сам Дамаскін не творив, лише впорядкував вже наявні.

Форма канону завдячує йому своїм остаточним завершенням. Йому приписують авторство теоретичного твору “Гагіополіт” (Святоградець) спільно з Космою” [66, с. 8]. Із середини ХІХ ст. в богослужбовій літературі спостерігаємо послідовне вживання *великого канону* А. Критського “**Та́же начи́наемъ вели́кій канѡ́нъ Андре́а крѣ́тскагѡ, ѣ́же сотворѣ́нъ на ча́сти четѣ́ре, ѥ́ ѥ́сполна́етсѧ въ четвѣ́ртѡкъ вѣ́чера, гла́съ ̑**” [ТСОЦП, с. 212]; “**Аще́ли слѣ́читсѧ м̑. мѣ́никъ въ четвѣ́ртѡкъ вели́кагѡ канѡ́на**” [ТСОЦП, с. 179]; “**Канѡ́нъ вели́кій Св. Андре́а Крѣ́тскаго съ поклѡ́нами**” [НЦГ-РЦ, с. 135]. о. Юліан Катрій, ЧСВВ номінує *канон* утрени св. Андрія Критського ‘прегарним гімном у честь Зачаття Божої Матері’ [Катрій, с. 290].

Залежно від виду богослужіння канони поділяють на *євхаристійні* (літургійні), *утренні*, *молебні*. Терміносполука *євхаристійний канон* засвідчена в “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої зі значеннями: “1. Частина Літургії вірних, під час якої здійснюють Таїнство Євхаристії; 2. Сукупність молитов, виконанням яких супроводжують здійснення Таїнства Євхаристії” [СЦОТ, с. 64]. Ф. Кульчинський описує сутність *євхаристійного канону*: “Євхаристійний канон – це найважливіша частина всієї Літургії; тоді освячуються Святі Дари, перетворюються в Пресвяте Тіло і Кров Господа нашого Ісуса Христа й приносяться в жертву. Тут відбувається все те, й за таким самим порядком, як на останній Вечері, що її Ісус Христос споживав зі своїми учнями. Тому й частина ця в Божественній Літургії називається *Євхаристійним каноном*, поскільки вона точно зображує встановлення Таїнства самим Ісусом Христом” [БЛ:КПК, с. 48 – 48];

Канон молебний – канон, який виконують під час молебня [СЦОТ, с. 64]. У “Требнику” П. Могили натрапляємо на *молебний канон до Св. Богородиці* “**Канѡ́нъ мѣ́евный къ Прѣ́тѣи Бѣ́ци, въ ча́лніи вѣ́раки**” [ТПМ 1646, с. 160]. Типікон середини ХІХ ст. реєструє *канон преподобної Марії, канон Богородиці* “**Е́гда же при́идетъ канѡ́нъ прѣ́евныѧ Мари́и, ѥ́ глаго́летъ къ стѣ́хѡмъ тѣ́мъ припѣ́вѣ: Прѣ́евныѧ ма́ти Мари́е моли́ Бѣ́га ѡ́ насъ**” [ТСОЦП, с. 224]; “**На Гла́ва во вѣ́шнихъ, метáниѧ трѣ́и. Канѡ́нъ Бѣ́ты. [Аще́ вѣ́сть вѣ́дѣ́ніе канѡ́нъ Бѣ́ты не глѣ́тсѧ]**” [ТСОЦП, с. 201]. Молитвослов (XX ст.) засвідчує функціонування *молебного канону*

до Пресвятої Богородиці [Молит. 2011, с. 49]. У Часослові задокументовано канон молебний і канон подячний до Пресвятої Богородиці: “Канѡнъ молебный ко Пресвѣтѣй Богородицѣ поемъ въ всѣхъ скорби душѣвнѣй ѿ вѣстоѡни” [Ч. 1950, с. 360]; “Канѡнъ благодарный ко Пресвѣтѣй Богородицѣ” [Ч. 1950, с. 415]. Присвячений Богородиці канон молебний, який співається в разі душевної скорботи, названо *параклисом* [СЦТ, с. 103].

Канон ранній – це канон, виконуваний в ранкових священнодіях. “**Воскресний канон** прославляє воскресіння Христове (Приспиви: “Слава, Господи, святому воскресінню Твоєму”). Ранковий воскресний канон складається з 4-ох особливих канонів: 1. воскресного на славу воскресіння Христового; 2. хрестовоскресного, що разом з воскресінням прославляються хресні страждання і смерть Ісуса Христа. (Приспів: Слава, Господи, Хресту Твоєму чесному і воскресінню); 3. Богородичного на честь Богородиці; 4. канона на честь святого чи празника” [ПЦС, с. 95].

Хрестовоскресний канон. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка слово **крестовоскресенъ** фіксує з семантикою ‘вірш, який містить зміст розп’яття і воскресіння Христового’ [ПЦС, с. 270]. ‘**Крестовоскресны канонъ** містять прославлення хреста й воскресіння Господнього’ [КЦБС, с. 80]. У сучасній релігійній практиці функціонує номен *хрестовоскресний* і заст. *хрестовоскресен* із значенням ‘піснеспів – канон, тропар, стихира, – змістом якого є звеличення хресних страждань та воскресіння Ісуса Христа’ [СЦОТ, с. 141].

Різновиди тропарів. Кожен тропар має певну мету співу, призначений для вшанування празника святого (святої). За урочистістю поділяємо тропарі на: *святкові* (недільні і ті, які припадають на дні вшанування святих: *тропар святого і тропар празника*) й *несвяткові* (щоденні). У “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої різновид несвяткового тропаря названо *денним*.

Тропарі святкові й тропар і кондак святого відомі ще в середині XVII ст.: “Ѥще храмъ Гдѣи вѣсти ѿматъ, на Глѣ Тропарѣ Празднична, по Праздничномъ же, на слѡвѣ поемъ, ѡснованію, И нѣтъ Празникъ” [ТПМ 1646, Т. II, с. 63]; “И ѡбѣ чтетъ, ѿли поетъ Тропарѣ и Кондакъ стѡмъ, ѿли стѣмъ ѿхъ же ест ѡбразъ, и лѡбзѡвъ чтиѡ ѡбразъ, творит ѡбѣчный ѡпѣстъ, вѣспоминѡѡ

и сѣгѡ ѿгоже ѣстъ ѡбръ” [ТПМ 1646, Т. II, с. 127]. “Октѡихъ, сирѣчь оосмогласникъ” фіксує *тропар воскресний* “Слава, и нынѣ, бѣгородиченъ ихъ. Таже, Нынѣ ѡпѣщѣеши: Трисѣое, и по Оче нашъ: тропарь воскресенъ” [ОСО, с. 3]. У “Служебнику патріарха Йосифа” подано *тропар святому и воскресний* “Аще нѣсть тропарѣ сѣомѡ, тогда навечѣрни вѣмѣстѡ прокімна, поѣтсѡ, аллилоїа, на гла, ѡ” [СПИ, с. 21]; “Понепорѡчнѣ же клірицы поютъ тропари воскресны” [СПИ, с. 71]. У “Молитвослові” (Рим. 1990 р.) виділяють *тропар храму і дня, тропар ангелів* (“Кондак празника, за уставом; в суботу ввечері: іпакой голосу; від неділі ввечері до четверга ввечері: *тропар храму і дня*, а потім: Боже отців наших, що завжди поводишся з нами за твоєю лагідністю! Не zostав нас без твоєї ласки, але їхніми молитвами влаштуй у мирі життя наше” [Молит. 1990, с. 35]; “Якщо є благословення хлібів: *тропар ангелів і Богородице Діво*; якщо нема Литії – *тропар ангелів*, Слава і нині: воскр. Богородичний г. 4” [Молит. 1990, с. 1063]. Богослужбове джерело – “Тѣпиконъ, сирѣчь: оуставъ церковного пѣніѡ и особеннагѡ правилочтеніѡ...” – подає такі різновиди тропарів: *прошення, пророцтва, надгробний, непорочний, троїчний. Прошення*) – це тропар, мета співу якого просити милості, допомоги у святих заступників “Аще бѣдетъ слѡжба и за всѡкое прошеніе: тропарь сѣагѡ, тропарь прошеніѡ, кондакъ сѣагѡ, слава кондакъ прошеніѡ и нынѣ, ѡкѡже вѣшшъ Прокіменъ, Аѣтолъ и Єѡліе сѣагѡ, днѣ подъ главѡ, и прошеніѡ” [ТСОЦП, с. 122]; *тропар пророцтва (тут пророчества)* – це тропар, мета співу якого провіщати майбутнє благополуччя: “На ѡ мѣ же часѣ, по бѣгородичнѣ: Якѡ не имамъ дерзновеніѡ: поѣтсѡ тропарь прорѡчества тріѡди, слава и нынѣ тѡйже” [ТСОЦП, с. 209]; *тропар надгробний* – це *тропар*, який виконується у Великодню П’ятницю чи Суботу, під час викладення Плащаниці Ісуса Христа, інша назва – *Благообразний Йосиф*: “Посѣмъ покадѣвшѡ іерѣю плащаницѡ, починають пѣти тропарь надгробныи: Єдгѡ снишѣлъ єси къ смѣрти животѣ безсмѣртный: [и поютъ єгѡ во гласѣ в подобна Бѡгѡвѣразный] Поѣмѡ же семѡ и знимѡетсѡ плащаницѡ, и полагаѣтсѡ на ѡлтари” [ТСОЦП, с. 243]; “У велику п’ятницю на вечірні. Тропар: “Благообразний Йосиф...” [ВЦН, с.

253]. “Евхологіон или требник” реєструє *тропар храму* “**Гимъ же дѣйствуемъ тѣмъ ликъ чтѣтъ Трисвятѣе: и прич. По ѡчѣ нашь: ѿ по Іѡкѡ Твое єсть царство: тропарь храма**” [Євх. 1914, с. 22]. Ю. Катрій зазначає, що “за приписами єрусалимського уставу тропар “*Благообразный Йосиф*” співається також на вечірні Великої П’ятниці й на утрени Великої Суботи. Виглядає, що наші побожні предки, співаючи цю похоронну пісню в честь Спасителя, хотіли не тільки переживати її духом, але й очима бачити Його ікону зложення до гробу. Тому за цим тропарем найперше на утрени Великої Суботи, а відтак і на вечірню Великої П’ятниці приходить також задля свого символічного значення і воздух, наша перша плащаниця” [Катрій, с. 131]; *троїчний* – *тропар*, мета співу якого полягає у возвеличенні Пресвятої Тройці “**На полѣнощницѣ канѡнъ трѡиченъ поѣтсѧ по ѡбѣчаю**” [ТСОЦП, с. 253]. До реєстрів “Словника церковних термінів” Д. Покровського увійшли тропарі *благословенні* із семантикою “тропарі, присвячені Христовому Воскресінню, співаються на утрени неділі цілого року, крім свят Пасхи, П’ятидесятниці, Входу Господнього до Єрусалиму й другого Воскресіння після пасхи. Називаються так за першим словом приспіву до тропарів – Благословен єси Господи, навчи мене виправданням твоїм” [СЦТ, с. 25]. У СЦОТ Н. Пуряєвої розглядаються такі різновиди тропарів: *тропар відпустительний*, *денний*, *непорочний*, *тропар за упокій* (*заупокійний*), *тропар канону*: ‘*тропар заупокійний і тропар за упокій* – тропар, який виконують на заупокійному богослужінні та змістом якого є моління за прощення гріхів і спасіння в раю’ [СЦОТ, с. 132]; ‘*тропар відпустительний* – тропар, який виконують перед відпустом вечірні, повечер’я й утрени’ [СЦОТ, с. 132]; ‘*тропар канону і тропар* Строфа пісні канону, яку виконують за зразком ірмоса’ [СЦОТ, с. 133]; ‘тропар, приспівом до якого є непорочні; *непорочний тропар*’ [СЦОТ, с. 83]: “**На оутрени по непорочнѣ тропарі: Аггаскій соборъ, ѿ ѡпакоѣ гласа**” [ТСОЦП, с. 253]). Ю. Катрій виділяє ще *тропар покутний* – тропар, який виконуються від неділі Митаря і Фарисея до п’ятої неділі Великого посту, мета співу якого – возвеличити людську гідність, покору перед Господом. Автор зазначає, що “покутні тропарі – символ правдивої покори” [Катрій, с. 46].

‘Тропар денний – *відпустительний тропар*, змістом якого є згадування та прославлення тієї священної особи чи події, що їй присвячено день’ [СЦОТ, с. 133]. На позначення цього різновиду піснеспіву в грецькій мові функціонувала лексема ἀπολυτικα (apolitykon). О. Горбач у своїй статті “З історії української церковно-музичної термінології” на позначення цього різновиду тропаря використовує старослов’янське слово *отпуст*: “Отпустительний – Тропарі, кондаки й богородичні співані наприкінці вечірні й утрени після “Нині відпускаєш” на “Бог Господь” і по “Благо є” [30, с. 61]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка фіксує “Отпѣстительные тропари́, кондаки и богородичны. – Такъ называются тропари, и Богородичны, поемые на вечерни послѣ “Нынѣ отпускаеши, на утрени на Богъ Господь и въ концѣ утрени въ концѣ стиховъ стиховныхъ, – поются на службахъ будничныхъ. Напечатаны въ концѣ часослова съ указаніемъ ихъ на каждый день седмицы” [ПЦС, с. 396]. Згадується цей різновид тропаря в Служебнику “Ѧпѣстительный тропарь, гласъ ѿ” [Служ. 1855, с. 173], а також у Типіконі української католицької церкви І. Дольницького: “Під час співання *відпустового тропаря* диякон, після благословення кадила, кадить тетрапод з чотирьох боків, настоятеля та священника” [Тип. 2002, с. 509].

Різновиди антифонів. У СЦОТ Н. Пуряєвої зареєстровано такі різновиди антифону: *воскресний, зображальний, антифон кафізми, недільний, повсякденний, святковий, степенний* [СЦОТ, с. 23]. *Антифон воскресний* – те саме, що *антифон недільний*; *антифон зображальний* – те саме, що *антифон повсякденний*; *антифон кафізми* – слава кафізми, яку виконують антифонно; *антифон недільний* – антифон, який виконують у неділі; *воскресний антифон*; *антифон повсякденний* – антифон, який виконують в усі дні церковного тижня, крім неділі та великих церковних свят, зображальний антифон; *антифон святковий* – антифон, який виконують у визначені Господні церковні свята; *антифон степенний*, у якому використано вірші з так званих степенних псалмів та який виконують на утрени перед читанням Євангелія та на інших богослужіннях; степенний псалом [СЦОТ, с. 23]. К. Керн у монографії “Літургіка, Гімнографія і Еортологія” деталізує змістове наповнення та особливості структури: *антифони Псалтиря* “Перша кафізма Псалтиря розділялась на три слави,

пам'ятках зафіксовано *степенний антифон*. ‘**СТЕПЕННЫ**’ – ранішні недільні антифони з псалмів 119 – 132’ [КЦБС, с. 165]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка пояснено, що називаються вони так тому, бо складені відповідно до 15-ти псалмів (від 119 – 133), названих ‘піснями степеней’ й співаються на утрєні перед читанням євангелія [ПЦС, с. 19]. Д. Покровський стверджує, що *степенні антифони* були написані у IX ст. у Студитському монастирі в Константинополі [СЦТ, с. 17]. Різновиди антифону, реалізувавшись в аналізованих формах, й надалі функціонують в церковно-релігійній термінології.

Розрізняють такі **різновиди прокимену**: *прокимен великий, прокимен вечірні, прокимен дня, прокимен літургії, прокимен свята, прокимен утрєні, Господь, воцарися. Прокимен великий* – це прокимен вечірні, виконуваний під час Великого Посту й у великі церковні свята та деякі інші дні [СЦОТ, с. 109]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка засвідчує словосполучу **великій прокименъ** із значенням ‘вірш з псалтиря виконуваний у церкві після входу на вечірнях, особливо в Чотиридесятницю й у великі свята’ [ПЦС, с. 69]; *Прокимен вечірні* – *прокимен*, виконуваний на вечірні [СЦОТ, с. 109]; *прокимен дня* – *прокимен*, виконуваний в усі дні тижня, крім неділі, змістом якого є прославлення священної особи чи події, що їй присвячено день [СЦОТ, с. 109]; *прокимен літургії* – *прокимен*, виконуваний у неділю, змістом якого є прославлення священної особи чи події, що їй присвячена неділя [СЦОТ, с. 109]; *прокимен свята* – *прокимен*, виконуваний у церковні свята, змістом якого є прославлення священної особи чи події, свято якої відзначають [СЦОТ, с. 109]; *прокимен утрєні* – прокимен, виконуваний на утрєні” [СЦОТ, с. 109]. Прокимен ‘*Господь, воцарися*’ – вечірній піснеспів, вперше занотований у XVII ст. “И по **СВѢТЕ** тѣхѣй: Прок: **ГДѢ** **въцарѣсѧ**: **Парѣміѧ ѡбновленію, ѿ**” [ТПМ 1646, Т. III, с. 35]. Реєструє аналізовану терміноназву й “**Тѣпѣкѣнъ, сирѣчь: ѡуставъ церковного пѣніѧ...**”: “**Понѣже въ сѣбѣвѣтъ вѣчера поѣтсѧ прокіменъ: ГДѢ воцарѣсѧ**: ѿ прѣчаѧ по ѡуказѣ трѣфологіѧ” [ТСОЦП, с. 139].

Різновиди псалмів. У СЦОТ Н. Пуряєвої засвідчено *зображальний, початковий, степенний, хвалитний* псалми. ‘*Псалом зображальний* ім. заст. *Псалом*

іобразительний, який виконують у складі Чинопослідування зображальних'; *Псалом степенний* – те саме, що антифон степенний; '*Псалом хвалитний*, змістом якого є прославлення Господа Бога' [СЦОТ, с. 112]. У ПЦС за ред. Дяченка говориться про те, що степенні псалми написані під час повернення євреїв із Вавилону, а тому співалися при входженні по сходінках до єрусалимського храму [ПЦС, с. 661]; '*Псалом початковий* – назва 103-го псалма, яким починають відправу вечірні та всенічної; заст. *Предначинательний псалом*' [СЦОТ, с. 111]. Тотожне значення фіксує інше джерело [ПЦС, с. 481]. У КЦБС зазначається, що початковим псалом називається тому, що "виконується на початку вечірні й ним розпочинається добове богослужіння, так як всі добові служби починаються з вечірні. Зміст цього псалма – прославлення задуму, премудрості, доброти Божої, виявленої у створенні світу" [КЦБС, с. 283]. У XVII ст. "Служебник патріарха Йосифа" вперше реєструє *початковий псалом* "Начало вечерни • и по Псалмѣ, блгослови душе моѣ гдѣ" [СПИ, с. 20]. Ілюстрації з богослужбових джерел XIX – XXI ст. доводять частотність цієї назви: "...и чтѣцѣ глаголетѣ Приидите поклонимсѣ, ѿ. И вечерній Псаломъ: Благослови душе моѣ Гдѣ: тихимъ гласомъ" [ТСОЦП, с. 10]; "И вечерній Псаломъ: Благослови душе моѣ Гдѣ: тихѡ, и крѣткимъ гласомъ" [Служ. 1855, с. 15]; "На велицѣй вечерни: Предначинательный псаломъ, съ припѣвѣы ѿгѡ" [ОСО, I, с. 14]; "По закінченні 103 псалма диякон виходить північними дверми, віддає шану священикові, робить малий поклін і починає: "В мирі Господеві помолімся"" [Тип. 2002, с. 501]; "Під час співу *початкового псалма (103)* вручаються дияконам запалені свічки, і кожний з них своїми дверми виходить перед святі двері, а за ними ієрей, вийшовши північними дверми, стає між ними перед св. дверми і, вклонившись разом з дияконами св. Тайнам, читає потиху вечірні молитви, а диякони присвітлюють йому" [Тип. 2002, с. 10]; "Під час 103-го псалма священник тихо читає перед св. дверми вечірні молитви" [Молит. 1990, с. 13]; "Диякон після *початкового псалма* виголошує Велику Єктенію" [Служ. 1989, с. 123]; "Чин вечірні. *Псалом 103*" [ВЦН, с. 9]; "*Псалом 103*" [ВУ. 1945, с. 6]; "І псалом 103-й" [Служ. 1989, с. 120].

Перша фіксація *псалому п'ятдесятого* з початковими словами (*Помилуй мене, Боже...*) подана у XV ст. “вѣкѣнецѣвъ пѣснѣхъ, ѱаломъ двѣдѣ” [Ч. 1491, с. 114]. Аналізоване найменування збереглося в “Служебнику патріарха Йосифа” (XVII ст.): “таже, ѱлѣомъ двѣдовъ, дї” [СПЙ, с. 98] та “Требнику” П. Могили: “По́мѣлѣи мѣ Бѣе повелѣицей мѣти: Гдѣи не ѣростію твоєю: ѣи прѣчаѣ покаѣтелныѣ ѱалмы” [ТПМ 1646, Т. I, с. 349]. У богослужбових пам'ятках XIX – XXI ст. термін засвідчено доволі часто: “ѱалѣомъ Давѣдовъ лѣ” [Євх. 1876, с. 27]; “ѱалѣомъ Дав'довъ, ѣ. Ѣтіхъ, ѣ” [Ірм, с. 13]; “Хор співає прокімен, *псалом Давидів*” [СС, с. 37]; “Помилуй мя Боже. (*Псалом 50*)” [ВЦН, с. 164]; “Воскресіння Христове бачивши... і *Псалом 50*” [КТ, с. 5]; “*Псалом 50*” [ВУ. 1945, с. 33]; “Таже ѱалѣомъ и. Помилѣи мѣ Бѣе” [Євх. 1876, с. 261]. В “Етимологічному словнику російської мови” М. Фасмера зареєстровано лексему *ефимѣон* (*мефимѣон*) на позначення ‘великого покаянного псалому Андрія Критського, який читається на вечірнім богослужінні в першу неділю великого посту’ [Ф. II, с. 29]. “Словник церковних термінів” Д. Покровського фіксує *обрані псалми*, тобто ті “рядки яких читаються читцем змінно зі співом величання на святковій утрени” [СЦТ, с. 57]. На вибраний псалом натрапляємо у “Требнику” П. Могили: “ѱалѣомъ Иѣзбѣранныѣ Ѣвновлѣнію” [ТПМ 1646, Т. III, с. 49]. Дібраний ілюстративний матеріал дає змогу стверджувати, що історичний розвиток досліджуваної лексики відбувався через розширення семантики та додавання атрибутивних конкретизаторів: *псалом початковий*, *псалом зображальний*, *псалом степенний*, *псалом хвалитний*, *псалом п'ятдесятий*.

3. 2 Зв'язані словосполуки

Достойно є. На позначення цієї терміносполуки в грецькій мові функціонувала Ἀξίον ἐστίν. “Достойно є” – це величальний піснеспів на честь Божої Матері, супроводжуваний приспівом ‘Чеснішу херувим’. Виконується наприкінці 9-ої пісні канону утрени, повечір'я, молебня, а також літургії (замість нього співають *задостойники*). Уперше задокументований цей піснеспів у середині XVII ст.: “Таже,

Досто́йноу ѣсть: Трѣ́тє: ѿ по ѿче наш...” [ТПМ 1646, Т. I, с. 315]; “Пою́тъ, досто́йноу ѣсть” [Служ. 1989, с. 173]. У процесах XVIII – XIX ст. не спостережено вживання цієї терміноназви. Богослужбові джерела XX ст. підтверджують активізацію аналізованого найменування: “В інші дні, після канону беремо *Достойно* та світильні” [Молит. 2011, с. 132]; “Якщо не в неділю, то після 9-ої пісні співаємо *Достойно є*” [Служ. 1989, с. 39]; “Діаконъ посвящается послѣ пѣсни: достойно есть яко воистину, по совершении всѣхъ поминовений и послѣ того благословения, которое архіерей преподаетъ народу въ словахъ: и да будутъ милости Великаго Бога” [9, с. 167]; “*Достойно есть*” по 9-й песни канона. В седмичные дни, когда не поется канон праздника или Богородицы, т. е. если в эти дни не случится препразднство или попразднство, или праздника с бдением и полиелеем, – перед малой ектенией после 9-й песни поется – *Достойно есть!*” [71, с. 29].

Піснеспів **Світе Тихий** (гр. Φως Ἰλαρόν) вважається одним з найдавніших незмінних гімнів церкви, що зберігся до нашого часу й виконується перед кадженням вівтаря на вечірні, на святкових вечірнях догматика, супроводжується входом священників зі світильниками, що символізує прихід Бога в образі духовних осіб. Гімн “*Світе Тихий*” уперше згадується Св. Василієм Великим й трактується ним як співана народом подяка за світло. Гімн вже за часів Василія став відомим, але ніхто не знав його автора. Цей піснеспів знаходиться в єрусалимській вечірні, що збереглися в грузинському лекціонарі. У часослові монастиря Св. Сави гімн зафіксовано з IX століття [136, с. 3].

Одну з перших фіксацій сакральної назви гімну *Світе Тихий* у давньоукраїнській мові засвідчують “Матеріали для словника давньоруської мови” І. Срезневського: ‘**Свѣ́те Тихѣи** – початкові слова церковного піснеспіву’: – **По семь вѣходъ на Свѣ́тъ тихъ. Рекъше Свѣ́тъ тихъ и сподоби Гѣ, начатъ Нынѣ ѿпоущаѣши. Ни на Свѣ́тъ тихъ, ни на Бѣ́ Гѣ́ трепарь поюще**” [Ср. III, с. 296]. “Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.” терміносполуки *світе тихий* не подає. Найменування піснеспіву **свѣ́те тѣ́хѣи** засвідчене в “Требнику” П. Могили, “Служебнику патріарха Йосифа”: “**Поси́хъ Во́хѣ, ѿ свѣ́те тѣ́хѣи. Прокі́меѣ Гл̑: ѿ. Ктѣ́ Бо́ вѣлі́й ꙗ́кѡ Бѣ́ наш, тѣ́ ѣси Бѣ́ творѣ́й чѣ́деса.**

Бѣтихъ, ѿ)” [ТПМ 1646, Т. III, с. 10]; “Повѣторѣдичнѣ же ѿли послѣвникѣ прѣзѣдничномѣ, ѿалѣмщикѣ глаголетѣ, *свѣте тихій*” [СПИ, с. 17]. Тексти українських пам’яток XIX – XX ст. ілюструють високу частотність використання аналізованого номена “По концѣ же свѣте тихій, глаголетѣ Діаконѣ: *Вонмимѣ. Іерей, Мирѣ всѣмѣ*” [ТСОЦП, с. 15]; “Таже, *свѣте тихій. Посѣмѣ прокіменѣ*” [ОСО, I, с. 163]; “Вхід з Євангелієм, по *Свѣте тихій*” [ВУ. 1945, с. 247]; “Диякон входить у Вівтар, і кадить тільки св. Престол. За ним у Вівтар входить священник, цілуючи малі намісні ікони Христа Спасителя і Богоматері. Обидва цілують Престол, йдуть на Горнє Місце і стають там лицем до людей, диякон ліворуч священника. Співці в цей час співають *Свѣте тихій*” [Служ. 1989, с. 14]. У молитовниках УГКЦ натрапляємо на фіксацію не *Свѣте тихій*, а *Світло тихе*: “Вхід; *Світло тихе*; суботній прокімен: Господь царює; і читання” [Молит. 1990, с. 518]; “Центр вечірні – це засвічення світла в храмі під звуки пісні “*Світло тихе*” [МПП. 2003, с. 252]. У пам’ятці “Василіянські церковні напівни” реєструється *буденне і празничне виконання піснеспіву Свѣте тихій*. Ось приклад тексту буденного співу “*Свѣте тихій, святія слави, безсмертного. Отця небесного, святого, блаженного, Ісусе Христе: пришедше солнца на запад, видівше світ вечерній, поєм Отца, і Сина, і святого Духа, Бога. Достойн єси во вся времена піт бити гласи преподобними, Сине Божий, живот даяй всему міру, єго же ради весь мір славит Тя*” [Молит. 1990, с. 59 – 60].

В. Лук’янов називає *Свѣте Тихий* ‘вечірнім гімном Ісуса Христа’ [71, с. 15]. З погляду Н. Сиротинської, піснеспів *Свѣте Тихий* – це ‘один з найдавніших християнських піснеспівів, названий у грецькому часослові ‘світільне благодарення’ [136, с. 2]. Пройшовши багатовіковий шлях свого становлення, терміносполука *Свѣте Тихий* стійко закріпилася в сучасній церковній практиці.

Многая літа / Многоліття. Складений термін *Многії літа* – піснеспів, мета якого – побажання добра, довгих років життя, духовного зростання з Богом. Вперше на фіксацію словосполучки **многа лѣта – многолѣтіє** натрапляємо в давньоукраїнський період на позначення ‘церковного возгласу і пісні’: “**Пѣша многа лѣта. Пѣвшє єму великіє многа лѣтѣ**” [Ср. I, с. 78]. Пізніше композитна

назва **мноґолѣтіє** засвідчена в середині XVII ст.: “Пра́здника же гдѣскагѡ, ѿ вѣцѣ, ѿ сѣагѡ пра́зднѣмагѡ на́малюй ве́черни не́помина́емъ. Та́же, мноґолѣтіє•та́къ соверша́ется чинъ ма́лым ве́черни” [Служ. 1989, с. 19]. Виявлено фрагмент із тексту Псковського літопису, де зареєстрована ця лексема “...а живущим окрестъ Свѣтѣ Троица во Псковѣ, а тѣмъ пѣша **мноґолѣта**, и Князи Псковскія такожъ (1)” [ПЛ, с. 78]. Досліджуване найменування задокументоване у “Словнику церковно-обрядової термінології” Н. Пуряєвої на позначення ‘піснеспіву “*Многая літа*”, який містить побажання довгих років здорового та праведного життя’ [СЦОТ, с. 77]. До реєстрів “Повного церковнослов’янського словника” за ред. Г. Дяченка увійшов номен **мноґолѣтіє** з семантикою ‘привітання після кожної церковної служби про багатолітнє здоров’я господаря, синоду і всіх православних християн, яке закінчується словами: Господи, збережи їх на *многії літа*’ [ПЦС, с. 311]. “Василіянські церковні напиви” наводять зразок виконання цього піснеспіву [ВЦН, с. 375]. Богослужбові служебники демонструють функціонування окресленого піснеспіву: “**И ли́къ поѣтъ мноґолѣтіє**” [Служ. 1855, с. 54]; “Співці ж співають: *Мно́гії літа*” [Служ. 1989, с. 24]. В українській мові на виконання чи здійснення дії співу вказує дієслово *мноґолітствувати* зі значенням ‘виконувати мноґоліття’ [СЦОТ, с. 77]. “Повний церковнослов’янський словник” за ред. Г. Дяченка також засвідчує лексему **мноґолѣтствовати** – ‘бажати здоров’я на *многії літа*’ [ПЦС, с. 311]. У сучасному лексиконі української мови словосполука *мно́гії літа* вживається на позначення ‘побажання кому-небудь довгих років життя’. – Будь здоров на *многії літа*!” [СУМ, Т. IV, с. 526]. Аналогічно витлумачено фразеологізований фрагмент церковного піснеспіву у “Великому тлумачному словнику сучасної української мови” за ред. В. Бусела [ВТССУМ, с. 622].

Єдинородний Сину (гр. Ο μονογενὴς Υἱός) – богослужбова пісня з молитовним змістом про безсмертного Ісуса Христа, який прийшов у цей світ й помер (‘смертю смерть переміг’) задля нашого спасіння. **Єдинородний Сину** є семантичною калькою з грецької мови – Ο μονογενὴς Υἱός. У праці “Божественна літургія. Короткий пастирський коментар” Ф. Кульчинського з’ясовується час введення цієї пісні до літургії та її змістове наповнення: “Ця священна пісня введена в Літургію за

кесаря Юстиніяна (6 ст.). В ній розкривається – проти єресі Несторія – православна наука про божественну і людську природу в Ісусі Христі; містить вона православне призначення того догмату, що Господь Ісус Христос одноістотний з Богом Отцем і Св. Духом, і що Пресвята Діва, породивши Бога, перебувала й перебуває Дівою і Матір'ю Божою: що Ісус Христос є Син Божий, що прийняв тіло від Його Пречистої Матері-Богородиці й Вседіви Марії, був розп'ятий на Хресті, смертю смерть переміг і є один зі Святої Тройці Божества. Ця пісня пригадує нам з життя Ісуса Христа хрещення Його в Йордані, коли з'явилася Св. Тройця й однією особою Її був сам Ісус Христос (“Ти один єси з Святої Тройці”). Пісня “Єдинородний Сину...” співається на антифонах на тій підставі, що слідом за нею співаються там же і новозавітні пісні взагалі, бо ж в цій пісні говориться про втілення Сина Божого, що вже сповнилось, – в антифонах же воно тільки пророчно передбачується” [БЛ:КПК, с. 30].

У “Настільній книзі священнослужителя” витлумачено значення пісні *Єдинородний Сину* як “пісні, в якій Свята Церква коротко виразила православну науку про Богочоловіка Господа Ісуса Христа, який воплотився й постраждав заради нашого спасіння. Співається після 2-го антифона на літургії” [91, с. 707]. Сучасні релігійні тексти ілюструють аналізовану словосполуку відповідними прикладами: “Співці так само співають другий антифон, а диякон робить те саме, що й на першій молитві. А коли співці співають: *Єдинородний Сину*, тоді архиєрей встає і стоїть, як довго співають” [А, с. 30]; “*Єдинородний Сине*” [БЛІЗВВ, с. 31]; “*Єдинородний Сину*” [МПП. 2003, с. 336].

Сподоби, Господи – вечірній піснеспів, мета якого – прохання вірних до Бога дарувати милість і відвернути від гріха. **Сподоби, Господи** є семантичною калькою з гр. *Καταξίωσον Κύριε*. Уперше надibuємо фіксацію цього піснеспіву в XVII ст. “*Посѣмъ ѱаломцикъ глѣтъъ, сподѡби гдѣи вѣчеръ сѣй, ѡ ѡбѣчнѣмъ, ѣ, поклѡнѣ*” [СПИ, с. 18]. У “Василіянських церковних напівах” зареєстровані два зразки виконання піснеспіву *Сподоби, Господи* [ВЦН, с. 66]. У “Молитвослові” (1990 р.) зазначається, що досліджуваний піснеспів виконується на повсякденній вечірні, після прокімена” [Молит. 1990, с. 27]. “*Напѣвникъ церковный по образѣ пѣніа*

Галицко-Рускихъ Церквей” теж фіксує цей піснеспів “Сподоби, Господи: об’ячно чтѣтъсѧ” [НЦГ-РЦ, с. 43]. Н. Сиротинська у праці “Репертуар вечірні Української Церкви” називає гімн “Сподоби, Господи” таким, що об’єднує в собі прохальний і звеличувальний елементи, слугуючи водночас зв’язкою, яка обидві ектенії з’єднує в одну органічну молитовну цілісність [136, с. 4].

Нині відпускаєш – це богослужбова пісня, яка завершує вечірне богослужіння; її автор – Симеон Богоприємець. Піснеспів “Нині відпускаєш” є семантичною калькою з латинського *Nunc dimittis*, що утвердилася через церковнослов’янське посередництво *Ныне отпущаеши* вперше фіксується у середині XVII ст.: “Аще же Бгѡро: Храм, поемъ Нн: Храмы. По Ннѣ Ѡпѣщаеши: Троп: Аще приключиша въ Нѣ: Воскрѣсый” [ТПМ 1646, Т. III, с. 34]. “Служебник” патріарха Йосифа засвідчує функціонування ннѣ Ѡпѣщаеши: “И егда пропоютъ ѡ ннѣ бгѡродичѣ, ѡ ѱаломщикѣ глѣтъ, ннѣ Ѡпѣщаеши” [СПИ, с. 18]. Опрацьований матеріал дає змогу стверджувати про високу частотність аналізованого найменування у XIX – XXI ст.: “Таже глаголетъ настоѣтелъ: Нынѣ Ѡпѣщаеши: ѡ чтѣтъ: Трѣстоѣ, по Ѣче нашъ: возгласъ” [Служ. 1855, с. 21]; “Нынѣ ѡтпѣщаеши. Праздничное. Пѣваемое на Литіяхъ а ѡнодѣ, аще ктѡ ѡзволитъ на Вечѣрни” [НЦГ-РЦ, с. 44]. “Нині отпущаеши. Звичайно проказують або співають на 5-ий глас богларський, а в більшості торжества і на литіях співають на оцей зразок” [ВЦН, с. 87]; “Коли співці відспівають “Нині відпускаєш”, Трисвяте і т. д. з “Отче наш”, архіерей виголошує: “Бо твоє є царство” і починає співати зі служителями тропар “Благообразный Йосиф”, наприкінці творить зі служителями низький поклін, а всі люди – великий доземний поклін” [Тип. 2002, с. 373]; “Тропарі після “Нині відпускаєш” [ЗЧБ, с. 7]. У “Настільній книзі священнослужителя” пісня Симеона Богоприємця, *Нині відпускаєш* – це молитва Св. Симеона Богоприємця, взята з Євангелія від Луки, завершує вечірне богослужіння” [91, с. 745].

Господи, помилуй. Цей піснеспів-вираз – семантична калька з грецької мови (κύριε εἰλεῖσόν) в давньоукраїнську (Кирик Єленсонъ=Киръ Єленсонъ), що означає Господи, помилуй [МЦ-С-У-АС, с. 45]. В українській мові функціонує з X ст.: “Тогда же вси людїе възпиша съ слезами киръ еленсонъ. Тогда пѣніе

преста и вси възпиша кириелейсонъ. И тако възваша кирелѣисонъ вси полци. А народи вси зовѹтъ кириє еленсонъ” [Ср. I, с. 1209]; “И тогда вси людїе възпиша съ слезами “*Kirie, eleysonъ*”, еже есть “*Господи, помилуй*” [ЖДР, с. 64]. У XII ст. “Галицько-Волинський літопис” наводить сполонізовану форму грецького ‘*кириє елейсонъ*’ – *керліш* [ГВЛ, с. 71]. За часів Київської Русі активно функціонували також піснеспів *Господи, помилуй* під час прощання з померлим: “А після цього, узавши Гліба в раці кам’яній, поставили його на сани і, взявши за вірьовки, повезли його. Коли були вони у дверях, став гроб, не проходячи. І повеліли народові волати: “*Господи, помилуй!*”, і повезли [його]” [ЛКР, с. 135]; “І всі ті люди у церкві й поза церквою нічого не промовляють, крім як “*Господи, помилуй!*”, гукають невпинно і кричать голосно, і наче гуде і гримить місце те від вигуків людей тих” [ХЛҀР, I, с. 144]. “Памятники литературы древней Руси” (XIII ст.) доводять, що над тілом померлого єпископ Кирило виконував *похоронні піснеспіви*: “Так был убит великий князь Юрий на реке Сити, и многие из его дружины погибли здесь. Блаженный же епископ Кирилл пришел с Белоозера, взял тело князя, и принес его в Ростов. И совершив над ним *погребальные песнопения* с игуменами, и с клирошанами, и с попами, со многими слезами положили его в гробницу в церкви святой Богородицы” [ПЛДР XIII, с. 143]. “Києво-Печерський патерик” засвідчує функціонування аналізованої терміноназви: “Но иже всѣх Господь, хотяй всѣх спасти, и показа ему аггельское пришествіє и бѣсовський полкъ, и начать звати: “*Господи, помилуй!* Господи, сыгрѣших, – твое есть, не жалю си”. Устрабивжеса от болѣзни, сказаше нам явленіє” [КПП. 1991, с. 122].

Словосполука *Господи, помилуй* зафіксована у “Лексиконі Славенороському” П. Беринди: “ГѠди помѡлѡй: Пѡне змѡлѡйсѡ, ѡ ѣже потрѡици глѡтсѡ: Ѡпомнѣни вѡывѡемъ сѡмъ, дѡ вѡсѡмо кѡ ГѠ БѠѠ ѡ Ірѡци ѣдѡномѠ ѡ мѡрдѡе чѡсто Ѡчацѡали” [Бер, с. 27]. “Служебник патріарха Йосифа” (XVII ст.), “Требник” П. Могили реєструють згадану терміносполуку: “Клѡрицы же поскончѡніи ѡерѡйскагѡ глѡ, поѡють гѠди помѡлѡй, ѡ” [СПЙ, с. 18]; “ГѠди помѡлѡй” [ТПМ 1646, I, с. 50]; Пришѣдѡ Іерѡев на ГѠмнѡ, ѡземлѡ Єпѡтрѡхилъ на севѡе, ѡ стоѡ кѡ Востѡкѡм, начинѡетъ ѡвѡѡчнѡ: Блѡвенъ БѠѡ нашъ: Трѡѡе: Оѡе нашъ: Ти помѡлѡй, ѡі” [ТПМ 1646, Т. II,

с. 220]. Досліджуване найменування збереглося у “Псковському літописі”: “Такожь и весь народъ и мужи и жены отъ мала и до велика вси вослѣдующе со многими слезами, зваху: *Господи помилуй*” [ПЛ, с. 31]. У “Повному церковнослов’янському словнику” за ред. Г. Дяченка стверджується, що в давніх пам’ятниках писалось **керьлѣшь, киролѣсоу** [ПЦС, с. 250]. Функціонування піснеспіву *Господи, помилуй* підтверджують ілюстрації з богослужбових джерел XIX – XX ст.: “Трисвяте. Пресвята Троице. Отче наш. Бо Твое є Царство. *Господи, помилуй* (12 разів). Прийдіть поклонімся і два псалми” [Служ. 1989, с. 25]; “**Іерей: ГДѢ помолимся. Ѡвѣтъ: ГДѢ помѣли**” [Євх. 1876, с. 13]; “**ИЗЪ НЕДОСТАТКА БУКВ ‘Ѳ’ І ЗЪ ГЛАСОУДАРЕНІЕМЪ (АКЦЕНТАМИ) ДАЕТСЯ БЕЗЪ ѠКСІН ‘Ѳ’ І ‘Е’ ТОКМО ВЪ МЕЛОДІАХЪ ‘КѲРІЕ ЕЛЕЙСОНЪ’**” [НЦГ-РЦ, с. 59]. У “Великому тлумачному словнику сучасної української мови” за ред. В. Бусела термін *Кириє-Елейсон* означає ‘грецьку православну молитву ‘*Господи, помилуй!*’ [ВТССУМ, с. 537]. Похідна лексема-дієслово у “Словнику західнополіських говірок” за ред. Г. Аркушина витлумачена, як ‘*проголосувати* [проголос’вати] -айу, -айеш, недок. ‘голосити за померлим’ [СЗГ, с. 86]

Стихири на Господи, воззвах “співаються після співу Господи, воззвах завжди на вечірні з однаковими віршами псалмів 129 і 116” [ПЦС, с. 662]: “**Посѣмъ поютъ стѣхирѣ на ГДѢ воззвахъ, ѡ поставлѣютъ стѣхѡвъ ѡ**” [ТСОЦП, с. 69]; “Різдвом Богородиці радіють ангели і люди: “Всечесне Твоє Різдво, Пресвята Діво чиста, – співаємо на “*Господи, воззвах*” малої вечірні – множество ангелів на небі і людський рід на землі славить, бо Ти стала Матір’ю Творця всіх Христа Бога, Того благаючи, не переставай молитися за нас, що на Тебе по Бозі надію покладаємо, Богородице Всехвальна і Непорочна” [Катрій, с. 170]; “Настільна книга священнослужителя” називає *стихири на Господи, воззвах* **світільними**. “Світільні *стихири* – вечірні *стихири на “Господи, воззвах”,* під час співу яких запалюються свічки для наступного малого входу” [91, с. 760]. В “Етимологічному словнику російської мови” М. Фасмера *воззвах* – це ‘церковний гімн’ [Ф. І, с. 334].

Кондак Вибраній Володарці. Найдавнішим *кондаком* вважається *кондак Богородиці – Вибраній Володарці*, запозичений з грецької (Τὸ ὑπερμάχου στρατηγού)

у давньоукраїнську мову **Вовра́нной воево́дѣ**. Уперше засвідчений у XVII ст.: **“И по Возгла́сѣ, Кѡ: Б҃горо̑: Вовра́нной воево́дѣ побѣ: Посѣмъ Сѣ́пена, ѿг҃у Гла́са, Антифо́нъ, Г҃”** [ТПМ 1646, Т. III, с. 164]. Далі трапляється в богослужбових пам’ятках XIX – XXI ст. “Після 1-го стихослов’я малу ектенію і *початковий кондак* “*Вибранній Володарці*” співає хор. *Кондак* співає хор на середині церкви велично і поважно” [ТСОЦП, с. 349]. Д. Покровський у “Словнику церковних термінів” доводить, що “*Вибранній Володарці*” – це перший великий акафіст, присвячений Богородиці, створений на початку VII ст. в часи визволення Константинополя від навали персів. У VIII – X ст. акафіст як жанр витісняється каноном. У праці “Василіянські церковні напиви” наведено піснеспів *кондак* “*О Всепітая Мати*” [ВЦН, с. 336].

Висновки до третього розділу

У третьому розділі проаналізовано вільні словосполуки на позначення назв піснеспівів та їхніх різновидів (*вічна пам'ять, славослів'я мале, славослів'я велике, херувимська пісня, переможна пісня, ангельська пісня та вільні словосполуки різновидів стихир, псалмів, антифонів, канонів, тропарів, прокименів*) та зв'язані (*Достойно є, Світе Тихий, Многії літа, Єдинородний сину, Сподоби, Господи, Нині відпускаєш, Господи, помилуй, кондак Вибраній володарці, стихири на Господи, воззвах*).

Терміноназви *канон, антифон, тропар, стихира, псалом* є базовими для складених термінів. Залежні від них прикметники та іменники модифікують, конкретизують семантику вихідного терміна (*канон покаянний, канон хрестовоскресний, антифон степенний, антифон зображальний, антифон псалтиря, антифон воскресний, тропар мученичний, тропар надгробний, тропар непорочний, тропар троїчний, тропар відпустительний, тропар пророцтва, тропар прошення, тропар ангелів, псалом зображальний, псалом степенний, псалом хвалитний, псалом п'ятдесятий, стихира богородична, стихира стиховна, стихира литійна, стихира хвалитня, покаянна стихира, мученична стихира, пісна стихира, анатолієва стихира, самогласна стихира, самоподібна стихира, подібна стихира тощо*).

Назвам піснеспівів притаманні гіперо-гіпонімічні, родо-видові відношення, а також структурні, семантико-класифікаційні ознаки. Серед канонів, залежно від структури, розрізняють *двопіснець, трипіснець, чотиріпіснець, повний канон, неповний канон, великий канон*. Канони також розрізняються за видом богослужіння (*канон літургійний, канон молебний, канон євхаристійний, канон утренний*) та тематичним спрямуванням (*канон воскресний, канон хрестовоскресний, канон покаянний, канон Богородичний тощо*). Антифони за цими ж ознаками поділяються на *антифон вечірні, антифон утрени, антифон кафизми, антифон псалтиря, антифон воскресний, антифон зображальний, антифон недільний, антифон повсякденний, антифон святковий, антифон степенний*. Тоді як тропарі виокремлюють за тематичним спрямуванням: *тропар покаянний, тропар*

заупокійний, тропар ангелів, тропар прошення, тропар пророцтва, тропар надгробний, тропар непорочний, тропар відпустительний, тропар троїчний тощо; часом виконання: тропар святому, тропар храму і дня, тропар воскресний. Псалми, своєю чергою, поділяють на зображальні, початкові, степенні, хвалитні, вибрані. За критерієм часового виконання серед стихир виділяють: ранішні / вечірні; святкові (храмові: празника, свята) / несвяткові (щоденні); за змістовим наповненням серед останніх розрізняють: стихири на Господи, воззвах, стихири стиховні, стихири литійні, стихири хвалитні, стихири євангельські, стихири богородичні, стихири покаянні, стихири мученичні, стихири пісні, стихири амореєві, анатолієві, ангельські. Назви канон, кондак, богородичний, антифон, тропар, стихира, псалом є гіперонімами щодо гіпонімів, які вказують на час виконання, вид богослужіння тощо.

Кожний номен на позначення релігійного піснеспіву є гіперонімом у групі, яка виділяється за критерієм тематичного спрямування (покаянний, троїчний, Богородичний, заупокійний, відпустительний, великодній (воскресний), часом виконання (щоденний (несвятковий), недільний (святковий), ранішній, денний, вечірній, святих чи свята і т. д).

Словосполучення на позначення назв чи різновидів піснеспівів в українській мові утворені конверсивним способом словотвору, де прикметник трансформовано на іменник залежно від синтаксичної позиції: стихира литійна – стихира на литії, стихира стиховна – стихира на стиховні, стихира хвалитня – стихира на хвалитні, заупокійна стихира – стихира за упокій, тропар заупокійний – тропар за упокій, канон денний – канон дня, антифон вечірній – антифон вечірні, антифон недільний – антифон неділі, кондак богородичний – кондак Богородиці.

Висновки

Проведений синхронно-діахронний аналіз терміногрупи назв піснеспівів дає змогу зробити певні узагальнення щодо умов їх виникнення і становлення в українській мові, що, на наш погляд, можна екстраполювати на всю систему сакральної лексики.

Релігійна термінолексика на позначення різновидів піснеспівів становить систему, що інтенсивно формувалася за загальними тенденціями розвитку та закономірностями функціонування української мови на різних етапах. Важливим чинником, що вплинув на становлення цієї групи лексики стало запровадження християнства й виникнення осередків релігійної освіти.

Становлення лексем на позначення назв піснеспівів є результатом внутрішньомовного процесу реагування на нові явища в житті носіїв мови, які вимагали вербалізації. Попри тривалу (тисячолітню) еволюцію досліджувані назви піснеспівів модифікувалися мінімально і до початку XX століття зберегли архаїчні форми.

Релігійній термінології на позначення назв піснеспівів властиві терміни-однослови (*канон, тропар, псалом, ірмос, іпакой, акафіст, коляда, щедрівка, алилуарій, алилуя, прокимен, поліелей, катизма, стихи́ра, антифон, катавасія, степенні, богородичні, непорочні, величальні, блаженні, покаєнні, догматики, воскресний, троїчний, відпустовий, сідальний, причасний, світильний, мученичний, похвальна, гімн*), терміни-компози́ти (*трисвя́тий, хресто́богородичний, хресто́воскресний, многолі́ття, шестипсалмі́є (ексапсальм), задостойник*) і терміни-словосполучення (*славосло́в'я ма́ле, славосло́в'я вели́ке, трисвя́те славосло́в'я, Сві́те тихи́й, Нині́ відпу́скаєш, Сподоби́, Господи́, Досто́йно є́, Є́дино́родний Си́ну, Господи́, поми́луй, Госпо́дь, во́царися, Благоо́бразний Йо́сиф, Вибра́ний Володи́рці, херуви́мська пі́сня, ві́чна пам'я́ть, пі́сня пере́можна (сера́фимська), анге́льська пі́сня*).

Від термінів-однословів: (*канон, стихи́ра, псалом, антифон, тропар, богородичний, блаженний*) утворюються терміни-словосполучення, що позначають видові поняття й утворюють гіперо-гіпонімічні ряди: *канон є́вхаристі́йний, стихи́ра*

воскресна, стихира храмова, стихира на стиховні, стихира хвалитня, євангельська стихира, богородична стихира, покійна стихира, покаянна стихира, мученична стихира, амореєва стихира, анатолієва стихира, стихира ангельська, стихира самогласна, стихира подібна, стихира самоподібна, псалом початковий, псалом п'ятдесятий, антифон воскресний, антифон зображальний, антифон повсякденний, антифон святковий, антифон степенний, тропар відпустительний, тропар надгробний, тропар непорочний, тропар троїчний, тропар заупокійний, богородичний відпустительний, богородичний догматик, богородичний щоденний, богородичний святковий, блаженні непорочні, блаженні непорочні з приспівом, блаженні гласу.

Значна частина терміноназв грецького походження відома вже з XI століття (прокимен, гр. *προκειμενον*; азматик/алилуарій, гр. *ἀσμάτικον*, *asmaticum*; гімн, гр. *ῥυμος* 'урочиста пісня'; богородичний, гр. *σεωτόκιον*; катизма, гр. *κάθισμα*; поліелей, гр. *πολυέλεος*; канон, гр. *κανών*, кондак, гр. *κοντάκιον*; ікос, гр. *οἶκος*; тропар, гр. *τρόπος* сгр. *τροπάριν*; акафіст, гр. *ἀκαφιστος*; стихира, гр. *στιχηρά*; антифон, гр. *ἀντίφωνον*, *ἀντίφωνα*, *antiphona*; катавасія, сгр. *καταβαινω*; псалом; гр. *ψαλμός* причасний (кеноник), гр. *κοινωνικόν*; світильний, гр. *φωταγωγικόν*; Господи помилуй гр. *Κύριε, ἐλέησον*, переможна пісня гр. *ἐπινίμος ῥυμος*; похвальна пісня, гр. *ἐπαινετός*; *ἐπαινούμενος*, *ἀξιᾶπαινος*"; степенна пісня, гр. *ὠδὴ τῶν ἀναβαυμῶν* та ін.). Дещо пізніше, у XV столітті, зафіксовано назви: ірмос, гр. *εἰρμός*; відпустовий, мученичний, хрестобогородичний; у середині XVII ст. – догматик; гр. *δόγμα*, *δόγματος*; Достойно є, гр. *Ἄξιον ἐστίν*. Решта назв піснеспівів слов'янського походження із суфіксами -н-, -льн-, -ньн-, -івк-, -ник- тощо: воскресний, хрестовоскресний, відпустовий, щедрівка, Єдинородний Сину; сідальний, трьпѣсньна, четверопѣсньна, величальні, світильні, похвальні, непорочні, многоліття, Сподоби, Господи, задостойник, ексапсальм (шестипсалміє).

Невелика частина назв піснеспівів запозичена з латинської мови через польське посередництво (коляда з лат. *Calendae*; Нині відпускаєш, лат. *Nunc dimittitis*; Вічна пам'ять, лат. *Suffragium*; псальма, лат. *psalmus*, від гр. *ψαλμός*). Алилуя походить від гебрайського *hallelujah* 'хвалить Єгови'. На основі

лінгвістичного та лінгвоісторичного аналізу стверджуємо, що питова вага грецизмів у релігійній термінології на позначення назв піснеспівів є найбільшою.

Процес формування української релігійної богослужбової лексики ще остаточно не завершився, про це свідчить варіантність на всіх мовних рівнях. У групі досліджуваної термінології простежуються фонетичні (**четверопѣсньна** / **четверопѣсонець**, **псалѣмосьнѣти** / **пѣсалѣмосьнѣти**, **икось** / **ікось**, **тропар** / **трепарь**, **Ѹпакон** / **упакон**, **трыпѣсньна** / **трыпѣсньць** / **трепѣсонець** / **трѣпѣсонець**, **кадісма** / **каѢизма**, **антифон** / **ѧнтіфѡнѣ**, **катавасіа** / **катавасіѧ**, **конѣдакъ** / **кондакъ** / **коньдакъ**, **троичьнѣ** / **троиченѣ**, **моуѣченичнѣ** / **мѣчениченѣ**; фонетично-орфографічні (**трыпѣсньна** / **трыпѣсньць** / **трепѣсонець** / **трѣпѣсонець**, **конѣдакъ** / **кондакъ** / **коньдакъ**, **икось** / **ікось**, **тропар** / **трепарь**, **ермосѣ** / **ирмосѣ** / **єрмосѣ**, **стихѣира** / **стихѣира** / **стихѣѣра** / **стихѣира**, **прокименѣ** / **прокимонѣ** / **прокѣменѣ**); словотвірні (**псалѣмѣ** / **псалѣмосѣ**, **славословленіє** / **славословесіє** / **славословеніє**, **каноник**, **канонік**, **каноніст**, **канонний(-е)**, **канонізація**, **канонізований**, **канонізувати**, **канонарх**, **канонархати**; **кондак** / **кондакар**; **тропар** / **тропаріон**; **ірмос** / **ірмолой** / **ірмологіон**, **стихѣира** / **стихар** / **стихѣира**, **богородиченѣ** / **богородичникѣ**; граматичні (**псалѣмѣ** / **псалѣмосѣ**); морфонологічні (**богородичьно** / **богородичьнѣ**, **канонѣ** / **канѣнѣ**); формально-граматичні (**ермосѣ**, **ирмосѣ**, **єрмосѣ**; **сѣдильна**, **сѣдильно**, **сѣдѣльна**, **стихѣира** / **стихѣира** / **стихѣира** / **стихѣера**; **прокименѣ** / **прокимонѣ** / **прокѣменѣ**; **єксапсалмѣ** / **ѧксапсалмѣ**; синтаксичні (**стихѣири хвалитні** – **стихѣири на хвалитні** – **стихѣири на хвалитнях**, **стихѣири стиховні** – **стихѣири на стиховні** – **стихѣири на стиховнях** – **стихѣири зі стихами**, **канон воскресний** – **канон недільний**, **канон молебний до Богородиці** – **канон молебний до Пресвятої Матері Божої**, **кондак празника** – **кондак храму**) варіанти.

Парадигматичні – гіперо-гіпонімічні й синонімічні – відношення становлять специфічну ознаку релігійної термінологіки загалом, назв піснеспівів зокрема. Залежно від виду богослужіння, майже кожний піснеспів є гіперонімом у таких групах: 1) за характером піднесеності (критерієм урочистості): сумний (медитативний / радісний; 2) за кількістю осіб під час виконання співу:

одноголосний (одноосібний) / багатоголосний (багатоосібний); 3) за критерієм протяжності в часі: скорочений / обширний (розтягнений у часі); 4) за ступенем змінюваності / незмінюваності: стабільний / та нестабільний. Кожний номен на позначення релігійного піснеспіву є гіперонімом у групі, яка виділяється за критерієм тематичного спрямування (покаянний, троїчний, Богородичний, заупокійний, відпустительний, великодній (воскресний), часом виконання (щоденний (несвятковий), недільний (святковий), ранішній, денний, вечірній, святих чи свята і т. д).

Упродовж історичного розвитку виявлені такі синонімічні назви піснеспівів: *согласіє* / *антифон*, *несідальне* / *акафіст*, *азматик* / *алилуарій*, *многомилостиве* / *поліселей*, *кенаник* / *причасний*, *ексапсальм* / *шестипсалміє*, *світильний* / *ексапостиларій*, *вічна пам'ять* / *заупокійний*, які позначають одне поняття й уживаються в церковно-релігійних текстах.

Збагачення ЛСГ назв піснеспівів відбувалося завдяки субстантивації (*світильний*, *богородичний*, *сідальний*, *причасний*, *хрестобогородичний*, *троїчний*, *покаянний*, *відпустовий*, *мученичний*, *самогласний*, *подібний*, *самоподібний* і т. д.). Упродовж XI – XXI ст. зафіксовано повні і короткі форми назв піснеспівів (*самогласен* – *самогласний*, *подобен* – *подібний*, *самоподобен* – *самоподібний*, *сідален* – *сідальний*, *богородичен* – *богородичний*, *хрестобогородичен* – *хрестобогородичний*, *воскреснен* – *воскресний*, *хрестовоскресен* – *хрестовоскресний*, *троїчен* – *троїчний*, *блажен* – *блаженний*, *світилен* – *світильний*, *мученичен* – *мученичний*, *причастен* – *причасний*). Субстантивовані назви піснеспівів вживаються і в однині, і в множині (*богородичний* – *богородичні*, *хрестобогородичний* – *хрестобогородичні*, *воскресний* – *воскресні*, *троїчний* – *троїчні*, *світильний* – *світильні*, *покаянний* – *покаянні*, *відпустовий* – *відпустові*, *мученичний* – *мученичні*, *причасний* – *причасні*, *самогласний* – *самогласні*, *подібний* – *подібні*, *самоподібний* – *самоподібні* і т. д.). Паралельні форми чоловічого й жіночого та чоловічого і середнього родів характерні для лексем *світильний* (-а), *богородичний* (-о), *сідальний* (-а), *причасний* (-а, -о), *непорочний* (-а), *блаженний* (-а) на певних етапах функціонування української мови.

Незначна частина назв піснеспівів збереглася в діалектах (*канон, кондак, псалом, акафіст, коляда, щедрівка*).

Для деяких назв піснеспівів (*покаянний, троїчний, блаженний, непорочний, світильний, канон, катавасія*) характерна міжфункційно-стильова омонімія. Досліджувані міжфункційно-стильові омоніми перебувають у межах однієї частини мови: *канон* (частина мови – іменник), *світильний* (частина мови – прикметник), *катавасія* (частина мови – іменник), *трисвятий* (частина мови – прикметник), *троїчний* (частина мови – прикметник), *непорочний* (частина мови – прикметник), *покаянний* (частина мови – прикметник), *блаженний* (частина мови – прикметник) вживаються з різними значеннями, утворені з одних і тих мовних елементів.

Стверджуємо, що процес формування й становлення сакральної лексики відбувався на історичному проміжку X – XIII ст. і постав наприкінці цього періоду як довершена системна організація. Внутрішньомовний, культурний, політичний та релігійний чинники вплинули на становлення й функціонування цієї системи.

Наступні століття привносили незначні зміни в релігійний мовний континуум, що свідчить про відносну замкненість релігійного стилю, консервативність (догматичність), головно – тенденцію до архаїзації, що певним чином корелює з усталеністю (незмінністю) християнських догматів.

У кінці XIX – на початку XX ст. відбувся процес переходу богослужінь з церковнослов'янської мови на українську, який сприяв виникненню варіантності майже на всіх рівнях української мови (лексичному, фонетичному, граматичному, стилістичному), що зафіксовано в сучасних лексикографічних джерелах.

Проведений аналіз на діяхронному зрізі дозволяє стверджувати, що назви піснеспівів у процесі формування та функціонування залежні від церковнослов'янської мови (її виражальних засобів) і грецької релігійної протосистеми. На сучасному етапі розвитку української мови назви піснеспівів вживаються в текстах нерелігійного характеру, що свідчить про перехід специфічно релігійної лексики до слів загальномовного вжитку.

БІБЛЮГРАФІЯ

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ТЕКСТОВИХ ДЖЕРЕЛ

- Бер. – Беринда П. Лексіконъ славенорѡсскій и именъ Тлъкованіє / П. Беринда. – К.: – 1961. – 271 с. – (Пам’ятки української мови XVII ст.).
- Б. – Богогласник: Внебогослужебные песнопения на праздники Господские, Богородичные и святых. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. – 184 с.
- БЛІЗВВ. – Іонафан (Єлецкіх), архієпископ Херсонський і Таврійський. Божественна літургія святих Іоанна Златоуста та Василя Великого українською мовою. – Херсон, 2006. – 215 с.
- ВЦН. – Василянські церковні напиви. На правах рукопису. – Рим: Накладом Генеральної Курії ЧСВВ у Римі, 1961. – 383 с.
- ВТ. – Великопісна тріодь на будні. – Рим – Львів: Видавництво О. О. Василян “Місіонер” у Львові, 1994. – 95 с.
- ВУ. 1945. – **Вечірня і үтреня та інші богослуження на всі неділі і свята цілого року**. – Вінніпег: Вид. О. О. Василян у Лондоні, 1945. – 1070 с.
- Грам. XVI. – Волинські грамоти XVI ст. / [Упорядники В. Б. Задорожний, А. М. Матвієнко]. – К.: Наукова думка, 1995. – 248 с.
- Грам. XIV. – Грамоти XIV ст. / [Упоряд., вступ. ст., комент. і словопоказч. М. Пещак]. – К.: Наук. думка, 1974. – 255 с.
- ДС. – Добрилове Євангеліє 1164 / [Відп. ред. В. В. Німчук, упор. Ю. В. Осінчук]. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип’якевича НАН України, 2012 (Серії: “Історія мови”, “Пам’ятки української мови”). – 804 с.
- Евх. 1876. – Евхологіон си єсть требник. – Перемишль: В типографії собору кліроса при престольнім храмі Різдва Христового, 1876. – Ч. 1 – 2.
- Евх. 1914. – Евхологіон или требник. – Львів: Друкарня Ставропигійського інституту у Львові при церкві Успення Пресвятої Діви Марії, 1914. – 119 с.
- ЄМ. – Єврейський молитвослов. – Львів: “Бібльос”, 1932. – 536 с.
- Євх. 1876. – **Евхологіонъ си ёсть Трёбникъ къ строёнію стѣхъ Таинъ и ѿнѣхъ сѣеннодѣйстви ѿли Обрѣдѡвъ црковныхъ**. – Перемѣшль: Въ

Түпографін Собора Кліроса при престóльномъ Хра́мѣ Рождества сѣ́агw Іwáнна
Крѣтителя, 1876. – 384 с.

СВХ. 1914. — Εὐχολόγιονъ или Трѣвникъ. — Львѣвъ: Тύпомъ ѱ и иждивѣніемъ Σταυροπιγίѱскаго Инстѱтѱта при цѣркѱи Οὕспενіа пресѣтыа Дѣѱы Маріи, 1914.
— 119 с.

ЖДР. – Житѣе и хоженѣе Данила Русьскыя земли игумена 1106 – 1108. – Санкт-Петербургъ: Типографія Глазунова, 1896. – 100 с.

ЗЧБ. – Змінні частини богослужінь на неділі і свята. І квартал. / [Уклав Ю. Хамуляк; о. прот. П. Юрдига]. – Трускавець: Єпархіяльне Управління Самбірсько-Дрогобицької Єпархії УГКЦ, 2005. – 255 с.

Изб. 1076. – Изборник 1076 г. / [Подгот. В. Голышенко и др.]. – М.: Наука, 1965. – 1093 с.

Ірм. – **Ірмологіонъ** / за ред. М. – Львів: Друк. Ставропигійського ін-ту у Львові при церкві Успення Пресвятої Діви Марії, 1904. – 576 с.

КТ. – Квітна тріодь на будень. – Жовква: Місіонер, 2011. – 104 с.

КПІ. 1930. – Абрамович Д. Києво-Печерський патерик: (Вступ. Текст. Примітки). – К., 1930. – 231 с.

КХ. – Книга хвали. Скарбниця священних пісень для українського народу. – Торонто, Онт.: Видання Євангельських церков, Пресвітерської та Методистської у Канаді, 1922. – 264 с.

КЦ. – Коляди церковні. Колядки, щедрівки і желання. – Філядельфія: Накладом друкарні при Сирітському домі у Філядельфії, 1983. – 168 с.

ККПВ. – Білоусенко О. Наша віра. Короткий катехизис Православної Віри / О. Білоусенко. – Нью-Йорк: Друкарня української православної церкви в ЗДА, 1956. – 65 с.

МЯ. – **Минен Анварь (Ѓ). Часть вторая.** – Москва: Издание московской патриархии, 1983. – 559 с.

Молит. 1990. – Молитвослов (Часолов – Октоїх Тріудь – Мінея). – Рим: Видавництво О. О. Василян, 1990. – 1373 с.

- Молит. 2011. – Молитвослов (Часолов – Октоїх Тріодь – Мінея). – Львів: Місіонер, 2011. – 1373 с.
- М. 2007. – Молитовник. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2007. – 512 с.
- НЦГ-РЦ. – **Напѣвникъ церковный по образѣ пѣніа Галицко-Рѣскихъ Церквей. – Перемышль: Изъ типографіи Н. Джалыньского подъ оуправленіемъ І. Лазора, 1902. – 168 с. (Ч. I).**
- МПП. 2003. – Прийдіте поклонімося. Молитовник. – Львів.: Монастир Свято-Іванівська Лавра: Видавничий відділ “Свічадо”, 2003. – 960 с.
- О. 1491. – Октоїх. – Краків, 1491. – 345 с.
- О. 1494. – Октоих. – Цетиние, 1494. – 537 с.
- ОСО. – **Октѡихъ, сѣрѣчь осмогласникъ.** – Черновцы: Украинская Православная Церковь Киевская Митрополия, 2001. – Ч. 1 (гласы а̣ - ѿ̣). – 707 с; Ч. 2 (гласы е̣ - ѣ̣). – 672 с.
- ПЛДР XIII. – Памятники литературы Древней Руси: XIII век. / [Вступ. статья Д. С. Лихачева; Общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачева]. – М.: Художественная литература, 1981. – 616 с.
- ППЛЗР. – Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 // Русская Историческая Библиотека, том 7 / сост. П. Гильтебрандт. – Санкт-Петербург: Археографическая комиссия, 1882. – 911 с.
- ПТ. – Посто́ва Тріодь. – США.: науково-богословський інститут УПЦ у США, 1976. – 240 с.
- СС. – Архиєратикон або святительський служебник. – Видання Синоду УГКЦ, 1988. – 278 с.
- СБЙЗ. – Служба Божа Св. Йоанна Золотоустого. – Торонто, Канада: Друкарня О. О. Василяян, 1984. – 36 с.
- СПЙ. – Служебник патриарха Иосифа. – Москва: Печатный двор, 1651. – 443 с.
- Служ. 1855. – Служебник. – М.: Синодальна типографія, 1855. – 512 с.

Служ. 1886. – Служебникъ святителскій содержащъ в себѣ по чину восточния церкви Літургію святительскую і прочія обряди Святителем прислушающія. – Львовъ, 1886. (укр. літург. центр).

Служ. 1989. – Служебник. – США, 1989. – 240 с.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ЛЕКСИКОГРАФІЧНИХ ТА ДОВІДНИКОВИХ ДЖЕРЕЛ

БМС. – Дешиця М. Біблійний музичний довідник / М. Дешиця. – Львів, 2007. – 64 с.

Б-Н. – Білецький-Носенко П. Словник української мови [Підгот. до вид. і вступ. стаття В. В. Німчука]. – К.: Наук. думка, 1966. – 423 с.

В. – Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб.: “Греко-латинский кабинет” Ю. А. Шичалина, Дата создания: 1878 – 1899, опубл.: 1899 г. Источник: 5-е издание 1899, репринт 1991г. – 694 с.

ВОССУМ. – Меженко Ю. С. Великий орфографічний словник сучасної української мови. 15000. – Донецьк: ТОВ ВКФ “БАО”, 2008. – 1184 с.

ВТССУМ. – Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод. і допов.) / [уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел]. – К.: Ірпінь: ВТФ “Перун”, 2005. – 1728 с.

ГВЛ. – Галицько-Волинський літопис / [Відп. за вип., автор вступ. сл., упор. Р. М. Федорів]. – Львів: Червона калина, 1994. – 257 с.

ГЧЗ. – Говірки Чорнобильської зони. Системний опис / [Автори П. Ю. Гриценко, Г. В. Воронич, Л. І. Дорошенко та ін.]. – Київ: Довіра, 1999. – 271 с.

Головацький 2007. – Головацький Р. Пояснення Богослужінь / Р. Головацький. – 3-тє вид. – Львів: Місіонер, 2007. – 304 с.

Гр. – Словарь української мови / за ред. Б. Грінченка. – К., 1907. – Т. 1 – 4.

ЕССУМ. – Огієнко І. Етимологічно-семантичний словник української мови: у 4т. / За ред. Ю. Мулика-Луцика. – Вінніпег, 1979. – Т. 1 – 4.

ЕСУМ. – Етимологічний словник української мови: В 7-и т. / [АН УРСР, Ін-т мов-ва ім. О. О. Потебні; [редкол. О. С. Мельничук (гол. ред.) та ін.]. – К.: Наукова думка, 1982 – 2012. – (Словники України).

- ЕСУМР. – Етимологічний словник української мови: у 2-х т. / [Укл. Ярослав Рудницький]. – Вінніпег-Оттава, 1962 – 82. – Т. 1: А – Г (А – Г). – Winnipeg: Ukrainian free Academy of Sciences, 1972. – LXXXVI + 968 с.; Т. 2: Д – Ї. – Ottawa: Ukrainain Mohylo-Mazepian Academy of Sciences, 1982. – 1128 с.
- ЕУМ. – Українська мова: Енциклопедія / [Редкол.: Русанівський В. М. (співголова), Тараненко О. О (співголова), М. П. Зяблюк та ін.] – 2-ге вид. випр. і доп. – К.: Вид-во “Укр. енцикл.” ім. М. П. Бажана, 2004. – 824 с.
- ЭСРЯ. – Преображенский А. Этимологический словарь русского языка / А. Преображенский. – М.: Типография Г. Лисснера, Д. Совко, 1910 – 1914. т. 1 (а – о) – 716 с., т. 2 (п – с) – 420 с., М.: – Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – т. 3 (т – я) – 142 с.
- ЭССЯ. – Этимологический словарь славянских языков: Прасл. лекс. фонд / Под ред. О. Трубачева (вып. 1 – 32); А.Ф. Журавлева (вып. 33 – 34). – М.: Наука, 1974 – 2008. – Вып. 1 – 34.
- Ж. – Желехівський Ж. Малорусько-німецький словник / Ж. Желехівський. – Львів, 1886. – 1122 с.
- ЗБ. – Слобідський С. Закон Божий / С. Слобідський. – К.: УПЦ КП, 2003. – 642 с.
- ІУМ 1. – Історія української музики: у 6-ти т. (1917 – 1941) / [М. Б. Беляєва, Т. П. Булат, Ю. П. Булка та ін.]. – К.: Наук. думка, 1992. – 613 с. – (Т. 4.).
- ІУМ 2. – Історія української музики / АН УРСР. Ін-т мист-ва, фолькл. та етногр. ім. М. Рильського. – Т. 3. – К.: Наук. думка, 1990. – 424 с.
- Іл. – Слово о законѣ и благодати // А. Молдаван. “Слово о законѣ и благодати” Илариона. – К., Наук. думка, 1984. – 240 с.
- КПП. 1991. – Києво-Печерський патерик. – Київ: Час, 1991. – 280 с.
- КЛРБС. – Пышкевич С. Краткий латинско-русский богословский словарь / С. Пышкевич. – Нью-Йорк, 1954. – 130 с.
- КМС. – Булучевский Ю. Краткий музыкальный словарь / Ю. Булучевський, В. Фомин. – М.: Музыка, 2005. – 461 с.
- КЦБС. – Краткий церковно-богослужебный словарь. Для толкового чтения книг, уяснения смысла богослужения и обрядов православной церкви. – М.: Фонд “Благовест” Подворье Троице-Сергиевой Лавры, 1997. – 320 с.

- Кипрія́н. – Кипрія́н І. Партитура співів церковних / І. Кипрія́н. – Львів, 1882.
- Катрій. – Катрій Ю. Пізнай свій обряд! Літургійний рік української католицької церкви / Ю. Катрій. – Нью-Йорк-Рим: Видавництво О. О. Василян, 1982. – 493 с. (Частина I, 2-ге видання).
- КТСЛТ. – Єрмоленко С. Я., Бибик С. П., Тодор О. Г. Українська мова. Короткий тлумачний словник лінгвістичних термінів / За ред. С. Я. Эрмоленко. – К.: Либідь, 2001. – 224 с.
- ЛСЯ. – Цейтлин Р. М. Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X – XI вв / Р. М. Цейтлин. – Москва: Наука, 1977. – 336 с.
- ЛЗ. – Зизаній Л. Лексис 1596 – 1986 / [Підгот. тексту і замітки І. Рудницького]. – Оттава, 1986. – 25 с.
- Л. Вел. – Летопись событий в Юго-Западной России в XVII в. / [Сост. Величко С., бывший канцелярист Войска Запорожского, 1720]. – К., 1848 – 1864. – Т. 1 – 4.
- Л. – Красовицкая М. С. Литургика / М. С. Красовицкая. – Москва: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1999. – 171 с.
- ЛБУГ. – Никулина Е. Литургика. Богослужебный Устав и гимнография. Учебное пособие для студентов ФДО / Е. Никулина. – М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета ISBN: N/A, 2005. – 97 с.
- ЛЦГК. – Литургика или наука о богослуженью церкви греческо-католической. – Львов: Вь печатни заведенья Ставропигійского, 1863. – 625 с.
- ЛГКЦ. – Лужницький Л. Літургіка Греко-Католицької Церкви. Книга для молоді / Л. Лужницький. – Дрогобич: Коло, 2006. – 288 с.
- ЛКР. – Літописання Київської Русі. Повість минулих літ. Народна творчість: Школа, 2009. – 284 с.
- ЛР. – Літопис Руський за Іпатським списком / [Передмова, примітки, іменно-особовий та географічно-археологічно-етнографічний покажчики, генеалогічні таблиці, карти і плани Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич]. – К.: Дніпро, 1989. – 614 с.

- ЛС. – Літопис Самовидця / [Упорядник і автор вступної статті Я. Дзира]. – К.: Наукова думка, 1971. – 177 с.
- МУМЕ. – Залеський О. Мала українська музична енциклопедія / О. Залеський. – Мюнхен, Німеччина: Дніпрова хвиля, 1971. – 127 с.
- МЦ-С-У-АС. – Малий церковно-слов'янсько-українсько-англійський словник / уклад. О. Дамаскин, О. Корнилій, І. Пасічний та ін. – Рим: Вид-во О. О. Василян, 1962. – 131 с.
- М до СБГ. – Матеріали до словника буковинських говірок / За ред. В. А. Прокопенко. – Вип. 2: Г – Ж. – Чернівці: Чернівецький державний університет, 1971. – 61 с.
- МСГГ. – Піпаш Ю. Матеріали до словника гуцульських говірок (Косівська Поляна і Росішка Рахівського району Закарпатської області) / Ю. Піпаш, Б. Галас. – Ужгород, 2005 – 266 с.
- ОБ. – Острозька Біблія / За ред. Р. Турконяка. – Львів: ТзОВ “Мастіг”, 2006. – 1957 с. На українском и древнерусском языках.
- ПРУЛСКСС. – Горбач О. Перший рукописний українсько-латинський словник Арсенія Корецького-Сатановського та Єпіфанія Славинецького. – Рим, 1968. – 335 с.
- ПВЛ. – Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку // Полное собрание русских летописей. – Л., 1962. – Т. 1. – 286 с.
- ПЦС. – Полный церковнославянский словарь / за ред. протоиерея Г. Дьяченка. – М.: Отчий дом, 2001. – 1120 с.
- ПИУБПЦ. – Никольский К. Пособие к изучению Устава богослужения православной церкви / К. Никольский. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008. – (Серия «Литургическая библиотека»). – Репринт 7-го изд. (СПб.: Синодальная типография, 1907). – 894 с.
- ПСГ. – Голоскевич Г. Правописний словник / Г. Голоскевич. – Нью-Йорк: Книгоспілка, 1962. – 451 с.
- ПБЭ. – Православная богословская энциклопедия. – Петроградъ: Приложение к духовному журналу “Странникъ”, 1900. – Т. 1 – 12. – 1 – 5 (А – И) / под ред. А. Лопухина; 5 – 12 (И – К) / под ред. Н. Глубоковского.

- ПЛ. – Псковская летопись. – М.: Университетска Типография, 1837. – 304 с.
- РМС. – Чопей Л. Русько-мадярський словарь / Л. Чопей. – Будапешт, 1883. – 446 с.
- СГГ. – Гуцульські говірки. Короткий словник. Відповідальний редактор Я. Закревська. – Львів: “Відродження”, 1997. – 232 с.
- Ср. – Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка / И. Срезневский. – СПб., 1893 – 1912. – Т. 1 – 3.
- СБГ. – Кміт Ю. Словник бойківського говору / Ю. Кміт. – Самбір: Заходом і коштом музею “Бойківщина”, 1934. – 116 с.
- СБГО. – Онишкевич М. Й. Словник бойківських говірок / М. Й. Онишкевич. – К.: Наук. думка, 1984. – Ч. 1 – 2.
- СБГГ. – Словник буковинських говірок / За заг. ред. Н. В. Гуйванюк. – Чернівці: Рута, 2005. – 688 с.
- СДУГОО. – Москаленко А. А. Словник діалектизмів українських говірок Одеської області / А. А. Москаленко. – Одеса, 1958. – 76 с.
- Сабодаш. – Сабодаш І. Словник закарпатської говірки села Сокирниця Хустського району / І. Сабодаш. – Ужгород: Ліра, 2008. – 480 с.
- СЗГ. – Аркушин Г. Л. Словник західнополіських говірок / Г. Л. Аркушин. – Луцьк: Ред.-вид. відд. “Вежа” Волин. держ. Ун-ту ім. Лесі Українки, 2000. – Т. 1 – 2.
- СЛГ. – Пиртей П. С. Словник лемківської говірки. Матеріали для словника / П. С. Пиртей. – Legnica – Wrocław, 2001. – 460 с.
- СПГ. – Лисенко П. С. Словник поліських говорів / П. С. Лисенко. – К.: Видавництво “Наукова думка”, 1974. – 260 с.
- СРУ. – Словарь російсько-український / Зібрали і впорядкували М. Уманець (М. Комаров) і А. Спілка (цебто, Адеська Спілка [колект. псевд.]. – Львів: 3 друк. Наук. Т-ва ім. Шевченка, під зарядом К. Беднарського, 1893. – Т. I – IV.
- СРЯ XI – XVII. – Словарь русского языка XI – XVII вв. / под ред. С. Г. Бархударова. – М.: Наука, – 1975. – Вып. 1. – 372 с.
- ССУМ. – Словник староукраїнської мови XIV – XV ст.: у 2 т. – К.: Наук. думка, 1977 – 1978. – Т. 1 – 2.

- СУМ. – Словник української мови: у 11-ти т. / АН УРСР, Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні; [гол. ред. кол. І. К. Білодід]. – К.: Наукова думка, 1970 – 1980. – Т. 1 – 11.
- СУМ 2. – Словник української мови XVI – першої половини XVII ст. У 28 вип. – Львів: НАН України Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, 1994 – 2006. – Вип. 1 – 14.
- СЦТ. – Покровский Д. Словарь церковных терминов / Д. Покровский. – Sharon, Massachusetts: “Izograph Studio”, 2002. – 166 с.
- СЦСРЯ. – Словарь церковно-славянского и русского языка, сост. Вторым отдѣленіемъ Императорской Академіи наукъ. – СПб., 1847. – Т. 1 – 4.
- СЦОТ. – Пуряєва Н. Словник церковно-обрядової термінології / Н. Пуряєва. – Львів: Свічадо, 2001. – 156 с.
- СД. – Словянские древности. В 3 т. Т. 1 – 3. – Москва: Международные отношения, 1995.
- СВ. – Софийский временник, или Русская летопись с 862 по 1534 год / [Подгот. П. Строевъ]. – Москва: Типография Семена Селиванского, 1820. – Ч. 1. – 491 с.
- СУС. – Белей Л. Старослов'янсько-український словник / Л. Белей, О. Белей. – Львів: Свічадо, 2001. – 332 с.
- СС. – Старославянский словарь (по рукописям X – XI веков) / [под. ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой]. – М.: Русский язык, 1994. – 843 с.
- с.
- Суб. – Субботин К. Руководство к изучению Устава Богослужения Православной Церкви / К. Субботин. – Москва: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2010. – 137 с.
- Т. – Тимченко Є. Історичний словник українського языка / Є. Тимченко. – Харків: УРЕ, 1930 – 1932. – Т. 1 (А – Ж). – 528 с.; Зошит II (Г – Ж). – С. 529 – 947.
- КЛРБС. – Тышкевич С. Краткий латинско-русский богословский словарь / С. Тышкевич. – Нью-Йорк: Fordham University, 1954. – 130 с.

- ТППБ. – Термінологічно-правописний poradник для богословів та редакторів богословських текстів. Для видань Українського Католицького Університету. – Львів: Інститут богословської термінології та перекладів УКУ, 2005. – 130 с.
- ТУКЦ. – Конгрегація у справах Східних Церков, Устав Богослужінь вечірні, утрени й Божественної Літургії // Типик Української Католицької Церкви укладений о. Ісидором Дольницьким. З додатком офіційного “Уставу Богослужінь” 1944. – Рим, 1992 – С. 527 – 608.
- ТСЖВЯ. – Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 тт. – М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1955. – Т. 1 – 4.
- ТТ. – Скабалланович М. Толковый типикон / М. Скабалланович. – М.: Сретен. монастырь, 2004. – 694 с.
- ТТ. – Толковый Типикон / [Сост., предисл. и примеч. М. Скабаллановича]. – М.: Изд-во Стретенского монастыря, 2008. – 2-е изд, искр. – 816 с.
- УГП. – Лесів М. Українські говірки Польщі / М. Лесів. – Варшава: “Український архів”, 1997. – 492 с.
- УМЕ. – Онацький Є. Українська мала енциклопедія / Є. Онацький. – Буенос-Айрес: Дзвін (накладом адміністратори УАПЦ в Аргентині), 1957 – 1967. – Т. 1 – 8 (16 книг). – 2148 с.
- УПЦК. – Український Православний церковний календар. – Львів: УАПЦ, 2004. – 144 с.
- УСС. – Огієнко І. Український стилістичний словник: підручна книжка для вивчення української літературної мови. – Львів: З др-ні наукового т-ва ім. Т. Шевченка у Львові, 1924. – 499 с.
- У. В. – Ужченко В. Д. Фразеологічний словник української мови / В. Д. Ужченко, Д. В. Ужченко – К.: Освіта, 1988. – 224 с.
- Ф. – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер; пер. с нем. и доп. О. Трубачева. – М.: Прогресс, 1964 – 1973. – Т. 1 – 4.
- Ф.Н. – Флоринский Н. И. История богослужебных песнопений Православной Кафолической Восточной Церкви / Н. И. Флоринский. – К.: Типография Киево-Печерской Лавры, 1881. – 105 с.

- УБС. – Федорів М. Українські богослужбові співи / М. Федорів. – Івано-Франківськ, 1997. – 143 с.
- ФСУМ. – Фразеологічний словник української мови: у 2-х кн. / [АН України; Інститут української мови; уклад. В. М. Білоножко, В. О. Винник, І. С. Гнатюк та ін]. – Київ: Наукова думка, 1993. – 984 с.
- ХЛУР. – Хрестоматія літератури України-Русі епохи Середньовіччя IX – XV ст. / [Упорядн.: В. Яременко, А. Слипушко]. – Київ: Вид-во “АКОНІТ”, 2002. – 802 с. – Книга 1 – 2.
- Ц. – Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка / Г. П. Цыганенко. – К.: Радянська школа, 1989. – 511 с.
- ЦК. 2013. – Церковний календар 2013. – Дрогобич: Єпархіальне Управління Самбірсько-Дрогобицької Єпархії УГКЦ, 2013. – 145 с.
- ЦС. – Свирелин А. Церковнославянский словарь / А. Свирелин. 2-е изд. – М.: ДАРЪ, 2008. – 384 с.
- ЦССБК. – Свирелин А. Церковнославянский словарь для толкового чтения Св. Евангелия, Часослова, Псалтири, Октоиха (учебных) и других Богослужбных книг / А. Свирелин. – М., 1991. – 200 с.
- ЦУ. – Мансветовъ И. Церковный уставъ (Типикъ). Его образования и судьба въ греческой и русской церкви / И. Мансветовъ. – Москва: Типографія Э. Лисснера и Ю. Романа, Арбатъ, домъ Платонова, 1885. – 448 с.
- Ш. – Шанський Н. М. и др. Краткий этимологический словарь русского языка. Пособие для учителей / [Под ред. С. Бархударова (Изд. 3-е, испр. и доп.)]. – М.: Просвещение, 1975. – 546 с.
- Ю. Ю. 2003. – Юцевич Ю. Є. Музика. Словник-довідник / Ю. Юцевич. – Тернопіль: Богдан, 2003.
- Ю. Ю. 2009. – Юцевич Ю. Є. Музика. Словник-довідник. – Вид. 2-ге, переробл. і доп. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2009. – 352 с.
- Я. Д. – Яворницький Д. І. Словник української мови / Д. І. Яворницький. – Катеринослав, 1920. – Т. 1. – 411 с.

Klein Ernest. A Comprehensive Etymological Dictionary. Полный этимологический словарь английского языка. – Amsterdam London New York: 314. Elsevier Publishing Company. – 1966. – Volume 1. – 1176 с.

Słownik terminów literackich. – Wrocław Warszawa Kraków Gdańsk 1976. – 465 s.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Александрова Н. К. Літургична музика як жанрово-стильовий феномен в творчості вітчизняних композиторів кінця XX – початку XXI століття: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства: спец. 17. 00. 03 “Музичне мистецтво” / Н. К. Александрова; Одеська держ. музична акад. ім. А. В. Нежданової. – Одеса, 2008. – 16 с.
2. Аллилуйя [Електронний ресурс] /. – Режим доступу: <https://ru.wikipedia.org>
Аллилуйя – Википедия
3. Антонів О. Особливості субстантивантів у системі богословської лексики // Християнство і українська мова. Матеріали наукової конференції. – Київ, 5 – 6 жовтня 2000 року. – Львів: Видавництво Львівської Богословської Академії. – 516 с.
4. Антонович М. Візантійські елементи в антифонах української церкви / М. Антонович // *Musica sacra*: зб. ст. з історії української церковної музики / ред. і упоряд. Ю. Ясіновський. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – С. 21 – 38.
5. Антонович М. *Musica sacra*. Збірник статей з історії української церковної музики / [редактор і упорядник Ю. Ясіновський]. – Львів: Інститут Українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – 261 с.
6. Антонович М. Партесна музика в українських церквах доби Козаччини // *Musica sacra*. Збірник статей з історії української церковної музики / [редактор і упорядник Ю. Ясіновський]. – Львів: Інститут Українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – С. 144 – 165.
7. Антонович М. Українська церковна музика й органи // *Musica sacra*. Збірник статей з історії української церковної музики / [редактор і упорядник

Ю. Ясіновський]. – Львів: Інститут Українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – С. 165 – 182.

8. Антонович М. Тропарі воскресні Зіновія Лиська // *Musica sacra*. Збірник статей з історії української церковної музики / [редактор і упорядник Ю. Ясіновський]. – Львів: Інститут Українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – С. 201 – 209.

9. Архиепископ Вениамин (Румовский). Новая Скрижаль или Объяснение о церкви, о литургии, и о всех службах и утварях церковных / В. Румовский. – Москва: Издательство Православного Братства Святителя Филарета Митрополита Московского, 1999. – 309 с.

10. Бабич Н. Проблеми терміновживання і термінотворення в сучасному конфесійному стилі // *Сучасна українська богословська термінологія: від історичних традицій до нових концепцій*: Матер. Всеукр. наук. конф. – Л., 1998. – С. 161 – 169.

11. Бендик М. Богословський сенс літургійного співу / М. Бендик // *Слово*. – 2010. – № 4. – С. 2 – 3.

12. Бібла С. В. Склад, джерела і шляхи формування української церковної термінології (назви церковних чинів та посад): автореф. дис. на здобуття наук, ступеня канд. філол. наук: спец. 10. 02. 01 “Українська мова” / С. В. Бібла; Інститут української мови НАН України. – К, 1997. – 20 с.

13. Бойко Л. П. Торговельна лексика запорозького козацького вжитку: автореф. дис. на здобуття канд. філол. наук: 10.02. 01 “Українська мова” / Л. П. Бойко. – Запоріжжя, 1997. – 18 с.

14. Болгарський Д. А. Києво-Печерський розспів як церковно-співочий феномен української культури: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства: спец. 17. 00. 01 “Теорія та історія культури” / Д. А. Болгарський; Нац. муз. акад. України ім. П. І. Чайковського. – Київ, 2002. – 21 с.

15. Боровик М. Історія Української музики / М. Боровик. – Київ, 1989. – 375 с. – (Т. 1).

16. Бочарова І. В. Лексико-семантичні і граматичні параметри назв релігійних свят у сучасній українській мові: автореф. дис. на здобуття наук, ступеня канд. філол. наук:

- спец. 10. 02. 01 “Українська мова” / Бочарова Ірина Василівна; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. – К., 1999. – 17 с.
17. Браїлко Ю. І. Конфесійна лексика у творчості українських поетів 60 – 80-х рр. ХХ ст. (семантико-стилістичний аспект): дис. ... канд. філол. наук: спец. 10. 02. 01 “Українська мова” / Браїлко Юлія Іванівна; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. – К., 2005. – 245 с.
18. Булик-Верхола С. Музична лексика Х – XVI століть // Вісник Львівського університету ім. Івана Франка. Серія філологічна. – Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка, 2006. – Випуск 38. – Ч. I. – С. 57 – 64.
19. Булик-Верхола С. Структурно-граматична характеристика музичних термінів української мови / Софія Булик-Верхола // Вісник Нац. ун-ту “Львівська політехніка”. Серія “Проблеми української термінології”. – 2009. – № 648. – С. 121 – 124.
20. Булик-Верхола С. Формування і розвиток української музичної термінології: автореф. дис. на здобуття наук, ступеня канд. філол. наук: спец. 10. 02. 01 “Українська мова” / Булик-Верхола Софія Зіновіївна; Львівський національний університет імені Івана Франка. – Львів, 2003. – 20 с.
21. Василик В. В. Происхождение канона (Богословие, история, поэтика) / В. В. Василик. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2006. – 306 с.
22. Вербицький М. О твореннях музикальних церковних і мирських на нашой Русі / М. Вербицький // Слово. – Львів, 1870. – Ч. 38.
23. Вихованець І. Р. Частини мови в семантико-граматичному аспекті. – Київ: Наукова думка, 1988. – 256 с.
24. Владишевська М. Очерк богослужебного пения / М. Владишевська. – Москва, 2000. – 120 с.
25. Власовський І. Нарис історії української православної церкви / І. Власовський. – Нью Йорк: Українська православна церква в з. д. а., 1955. – Т. 1. (X – XVII) – 328 с.
26. Возняк М. С. Історія української літератури: [1 2кн.] / М. С. Возняк – [2-ге вид., перероб.]. – Львів: Світ, 1992. – Кн. 1. – 1992. – 696 с.; Кн. 2. – 1994. – 360 с.

27. Ворона І. Терміни-дублети в українській церковно-релігійній термінології / Іванна ворона // Вісник Нац. Ун-ту “Львівська політехніка”. Серія “Проблеми української термінології” – 2010. – № 675 . – С. 72 – 74.
28. Гаврілова Л. Г. Українська духовна музика: навчальний посібник з курсу “Історії української музики” для студентів спеціальності 7.01010201 – Початкова освіта, спеціалізація – Музика / Л. Гаврілова, В. Сипченко, І. Удовенко. – Слов’янськ, 2013. – 196 с. // Електрон. текст. дан. (1,2 GB). – 1 DVD-ROM. – Систем. вимоги: CPU 2000Mhz; 1024MbRAM; 1,5 GbHDD: MSWindowsXP, Vista (32/64), Windows 7 (32/64-bit) // [Електронний ресурс] – Режим доступа: <http://ukrspiritmuz.net.ua/index.html>
29. Гарднер І. Богослужбное пение русской православной церкви. (Сущность. Система. История.) / И. Гарднер. – Москва: Московская духовная академия, Сергиев Посад, 1998. – Т. 1. – 592 с.
30. Горбач О. З історії української церковно-музичної термінології / О. Горбач // Олекса Горбач. Термінографічна серія / Ред. Б. Рицар, Р. Микульчук. – Львів: [б. в.], 2004. – С. 79 – 131.
31. Горбач О. Українська народня релігійно-християнська термінологія й лексика / Олекса Горбач // Термінографічна серія / Ред. Б. Рицар, Р. Микульчук. – Львів, 2004. – С. 79 – 131.
32. Горпинич В. О. Морфологія української мови [Текст] / В. О. Горпинич. – К.: Видавничий центр “Академія”, 2004. – 336 с.
33. Грицак Є. Народня Великодня термінологія / Є. Грицак. – Рідна мова. – Варшава: Слово, 1934. – № 2. – 69 с.
34. Грицак Є. Вибрані українознавчі праці / Є. Грицак. – Перемишль: Сян, 2002. – 382 с.
35. Грицак Є. Вплив церкви й релігії на українську мову / Є. Грицак. – Варшава: Слово, 1934. – С. 34 – 38. – 243 с.
36. Гриценко С. П. Тенденції розвитку лексико-семантичної групи “назви зброї та її частин” (на матеріалі українських писемних пам’яток XVI – XVII ст.) // Studia

- linguistica. – Київ: КНУ імені Тараса Шевченка, 2012. – Випуск 6. – Ч. I. – С. 357 – 379.
37. Грінченко М. Історія української музики. / М. Грінченко. – К.: Спілка, 1922. – 294 с.
38. Давидяк О. М. Лексема *буря* в системі назв стихійних явищ в українській мові XVI – XVIII ст. // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка, 2012. – Випуск 56. – Ч. I. – С. 132 – 137.
39. Давня українська література: хрестоматія: [упорядкув., передм. та коментарі М. М. Сулими]. – [4-те вид.]. – К.: Освіта, 1998. – 656 с.
40. Даниленко В. Русская терминология: опыт лингвистического описания / В. Даниленко. – М.: Наука, 1977. – 247 с.
41. Дзюбишина-Мельник Н. Ще один стиль української літературної мови // Культура слова. – К., 1994. – Вип. 45. – С. 14 – 20.
42. Дидик-Меуш Г. Українська медицина. Історія назв. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2008. – 400 с.
43. Добосевич У. Субстантивація як вияв транспозитних можливостей різних частин мови // Лінгвістичні студії: зб. наук. праць Донецький нац. ун-т; наук. ред. А. П. Загнітко. – Донецьк: Дон НУ, 2011. – Вип. 22. – С. 91 – 96.
44. Драч І., Кримський С., Попович М. Григорій Сковорода: Біографічна повість / [Ред. В. Нічик]. – К.: Видавництво ЦК ЛКСМУ “Молодь”, 1984. – 231 с.
45. Дудик П. С. Стилїстика української мови: Навчальний посібник. – К.: Видавничий центр “Академія”, 2005. – 368 с.
46. Жила Т. І. Адміністративно-територіальна лексика української мови: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10. 02. 01 “Українська мова” / Т. І. Жила. – Київ, 2006. – 20 с.
47. Задорожній І. З. Простопініє Бокшая-Малинича в контексті української ірмолойної традиції (на матеріалі ірмосів та вибраних співів літургій): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства: спец. 17. 00. 03 “Музичне

- мистецтво” / І. З. Задорожній; Львівська нац. музична акад. ім. М. В. Лисенка. – Львів, 2008. – 20 с.
48. Зелінська О. Ю. Педагогічна лексика української мови XVI – XVIII ст.: дис...канд. філол. наук: 10. 02. 01 “Українська мова” / Зелінська Оксана Юріївна. – Умань, 2002. – 208 с.
49. Зосім О. Західноєвропейська духовна пісня на східнослов’янських землях у XVII – XIX століттях: [монографія] / О. Л. Зосім. – К.: ДАКККІМ, 2009. – 204 с.
50. Как работать над терминологией. Основы и методы; [Пособие сост. по трудам Д. С. Лотте и Ком. науч-техн. терминологии АН СССР]. – М.: Наука, 1968. – 76 с.
51. КАЛОФΩΝΙΑ / KALOPHONIA / Науковий збірник з історії церковної монодії та гимнографії. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. – № 2. – 386 с.
52. Керн К. Евхаристия (из чтений в Православном Богословском институте в Париже) / К. Керн. – М.: Храм свв. бесср. Космы и Домиана на Маросейке, 1999. – 207 с.
53. Керн К. Литургика. Гимнография и Эортология / К. Керн. – М.: Изд-во Дома “Грааль”, 2000. – 138 с.
54. Кисельов Р. Є. Лексика української мови в почаївських виданнях XVIII – першої третини XIX ст.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец.: 10. 02. 01 “Українська мова” / Кисельов Роман Євгенович; Київський національний університет ім. Т. Шевченка. – К., 2005. – 18 с.
55. Ковтун А. Інноваційні процеси в українській церковно-релігійній лексиці (на матеріалі художньої прози XX ст.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец.: 10. 02. 01 “Українська мова” / Ковтун Альбіна Анатоліївна; Прикарпатський національний університет імені В. Стефаника. – Ів.-Фр., 2006. – 20 с.
56. Кожушний О. В. Лексико-стилістичні характеристики та жанрова спадкоємність Візантійської гимнографії III – VIII століть: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10. 02. 14. “Класичні мови” / Кожушний Олег

- Володимирович; Київський національний університет імені Т. Шевченка. – К., 2008. – 22 с.
57. Козаренко О. Феномен української національної музичної мови / О. Козаренко. – Львів: Наукове товариство імені Т. Шевченка, 2000. – 284 с.
58. Козицький П. Спів і музика в Київській академії за 300 років її існування / П. Козицький: [заг. ред., вступ. стаття, коментарі та розшифрування текстів О. Я. Шреєр-Ткаченко]. – К.: Музична Україна, 1971. – 148 с.
59. Кондрашов Н. А. Славянские языки: Учеб. пособие для студентов филол. спец, пед. ин-тов. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Просвещение, 1986. – 238 с.
60. Корній Л. Історія української музики / Л. Корній: [у 3 т.]. – К., Харків- Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць, 1996. – Т 1. – 315 с., Т. 2. – 1998. – 388 с.
61. Коць Т. Сакральний стиль // Українська лінгвостилістика ХХ – ХХІ ст.: система понять і бібліографічні джерела / [За ред. С. Я. Єрмоленко]. – К., 2007. – С. 305 – 311.
62. Кочан І. М. Динаміка і кодифікація термінів з міжнародними компонентами у сучасній українській мові / І. М. Кочан. – Львів: ВЦЛНУ ім. І. Франка, 2004. – 519 с.
63. Кочан І. Термінологія: національна чи міжнародна? / І. Кочан // Вісник Нац. ун-ту “Львівська політехніка”. Серія “Проблеми української термінології” – 2009. – № 648. – С. 3 – 8.
64. Кошиць О. Про українську пісню й музику / О. Кошиць. – [2-ге вид.]. – К.: Музична Україна, 1993. – 48 с.
65. Кровицька О. Богословська лексика у перекладних лексикографічних працях XVI – XVII ст. // Християнство й українська мова: Матер. наук. конф. – К., 2000. – С. 93 – 100.
66. Кудрик Б. Огляд історії української церковної музики / Б. Кудрик: [упоряд. та авт. передмови Юрій Ясіновський]. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1995. – 128 с. (Серія “Історія української музики”: вип. 1).
67. Кучеренко І. Актуальні проблеми граматики [Текст] / Упорядник та автор передмови З. Терлак. – Львів: Вид-во “Світ”, 2003. – 227 с.

68. Леута О. І. Старослов'янська мова: підручник. – К.: Вища школа, 2001. – 255 с.
69. Лисиченко Л. А. Лексикологія сучасної української мови (Семантична структура слова) / Л. А. Лисиченко. – Х.: Вища школа, 1976. – 108 с.
70. Літургія вірних [Електронний ресурс] /. – Режим доступа: tureligious. com. ua
71. Лукьянов В. Богослужбные заметки: Опыт разъяснения практической стороны богослужения Православной Церкви / В. Лукьянов. – 2006. – 118 с.
72. Матеос Х. Служение слова в византийской литургии: исторический очерк / Хуан Матео; [пер. с франц. С. В. Голованова]. – Омск: Голованов, 2010. – 352 + lxiv с. – (История Литургии свт. Йоанна Златоуста; том 1).
73. Матіяш Дз. Особливості поезики української барокової духовної пісні (на матеріалі покаянних пісень) / Дз. Матіяш // МАГІСТЕРІУМ / Літературознавчі студії. – 2000. – Вип. 4. – С. 22 – 30.
74. Маценко. П. Нариси до історії української церковної музики / П. Маценко. – Роблін-Вінніпег, 1968. – 150 с.
75. Мацьків П. Концептосфера Бог в українському мовному просторі: [монографія] / П. В. Мацьків. – Дрогобич: Коло, 2007. – 332 с.
76. Мацьків П. Лексико-тематична група назв молитов, піснеспівів у структурі поняттєвого поля “вященна дія” / П. Мацьків // Лексикографічний бюлетень: Зб. наук. пр. – К.: Ін-т української мови НАН України, 2007. – Вип. 16. – С. 12 – 18.
77. Мацьків П. Поняттєве поле “священного часу” в мовній картині світу / П. Мацьків // Лексикографічний бюлетень: Зб. наук. пр. – К.: Ін-т української мови НАН України, 2007. – Вип. 15. – С. 9 – 15.
78. Мацько Л. І. та ін. Стилїстика української мови: Підручник / Л. І. Мацько, О. М. Сидоренко, О. М. Мацько; За ред. Л. І. Мацько. – К.: Вища шк., 2003. – 462 с.
79. Медведик Ю. Михайло Возняк – дослідник давньоукраїнських псалмів і кантів / Ю. Медведик // Народна творчість та етнографія. – 2003. – № 1 – 2. – С. 10 – 12.
80. Медведик Ю. Українська духовна пісня XVII – XVIII століть: [монографія] / Ю. Медведик. – Львів: Видавництво Українського Католицького університету, 2006. – 324 с.

81. Металлов В. Богослужбное пение русской церкви в период домонгольской, по историческим, археологическим и палеонтологическим данным / В. Металлов. – Москва, 1908. – С. 22 (486 с.).
82. Металлов В. Очерк истории православного церковного пения в России / В. Металлов. – Москва, 1915. – 150 с.
83. Мирончук О. Я. Конфесійний стиль української мови: підстилі та жанри. // Українська мова у ХХІ столітті: традиції і новаторство. Тези доповідей Всеукраїнського лінгвістичного форуму молодих учених, Київ, 21 – 23 квітня 2010 року. – К.: ІАУ “Спейс-Інформ”, ФОП Гудименко, 2010. – 260 с.
84. Мирончук О. Я. Назви чинів святості в історії релігійного стилю української мови: автореф. дис. на здобуття наук, ступеня канд. філол. наук: спец. 10. 02. 01. “Українська мова”. – Інститут української мови Національної академії наук України. – Київ, 2014. – 20 с.
85. Михаил (Тахи-Заде), иеромонах. Конспекты лекций по литургике [Электронный ресурс] /. – Режим доступа: <https://lib.rus.ec/>. – 125 с.
86. Мізь Р. Народня церковно-релігійна термінологія й лексика в говірці бачвансько-срімських українців (“русинів”) у Югославії // Наукові записки: Збірник Мовознавчої Комісії Наукового Конгресу в Тисячоліття хрещення Руси-України. – Мюнхен. Ч. 3, 1988. – С. 185 – 182.
87. Монахиня Игнатия. Церковные песнотворцы / Игнатия Монахиня. – М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. – 218 с.
88. Мудрий С. Нарис історії церкви в Україні / С. Мудрий. – Рим, 1995. – 404 с.
89. Наєнко Г. М. Наукова лексика у творах Кирила-Транквіліона-Ставровецького: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10. 02. 02 “Російська мова” / Г. М. Наєнко. – Київ, 1994. – 23 с.
90. Наконечна Г. Українська богословська термінологія: характеристика системи // Християнство й українська мова: Матеріали наукової конференції. Київ, 5 – 6 жовтня 2000 р. – Львів: Вид-во Львівської Богословської Академії, 2000. – С. 79 – 92.

91. Настольная книга священнослужителя. В 8 т. – Москва: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 1983 – 2007. – Т. 1 – 8.
92. Новаковський П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596 – 1720) / П. Новаковський. – Львів: Свічадо, 2005. – 252 с.
93. Никольский А. В. О “церковности” духовной музыки / А. В. Никольский // Хоровое и регентское дело. – 1909. – № 11. – С. 263 – 269.
94. Никольский К. Пособие к изучению Устава богослужения православной церкви / К. Никольский. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008. – (Серия “Литургическая библиотека”). – ISBN 978-5-94625-295-9 – Репринт 7-го изд. (СПб.: Синодальная типография, 1907). – 894 с.
95. Никулина Е. Литургика. Богослужебный Устав и гимнография / Е. Никулина. – Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2005. – 97 с.
96. Огієнко І. Історія української літературної мови / І. Огієнко. – Вінніпег, 1949. – С. 83.
97. Огієнко І. Українська церква за Богдана Хмельницького / І. Огієнко. – Вінніпег, 1955. – С. 224 – 264.
98. Огієнко І. Українська церква за часів руїни (1657– 1687) / І. Огієнко. – Вінніпег: Українське Наукове Православне Богословське Товариство, 1956. – 563 с.
99. Осінчук Ю. Історія української богослужбово-обрядової лексики: [монографія] / Ю. Осінчук. – К.: Інститут української мови НАН України, 2009. – 176 с.
100. Павлова І. Лексика конфесійного стилю / І. Павлова // Дивослово. – 2001. – №. 1 – С. 18 – 24.
101. Панько Т. І. Українське термінознавство: підруч. [для студ. гуманітар. спец. вищ. навч. закл.] / Т. І. Панько, І. М. Кочан, Г. П. Мацюк. – Львів: Світ, 1994. – 216 с.
102. Панцьо С. Про граматичний механізм субстантивації у словотвірних похідних. – Наукові записки. Випуск 31. – Серія: Філологічні науки (мовознавство). – Кіровоград: РВУ КДПУ ім. В. Винниченка, 2001. – С. 16 – 20.

103. Партесний спів XVII – початку XVIII ст. Уведення київської нотації. Канти. Партесні концерти. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://ukrspiritmuz.net.ua/>.
104. Петришина О. І. Мова проповідей Йосифа Сліпого [Текст]: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10. 02. 01 “Українська мова” / Петришина Ольга Ігорівна; Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника. – Івано-Франківськ, 2008. – 20 с.
105. Петришина О. Становлення релігійного стилю української літературної мови: лінгвістичні дискусії. Українська мова у XXI столітті: традиції і новаторство: Тези доповідей Всеукраїнського лінгвістичного форуму молодих учених, Київ, 21 – 23 квітня 2010 року. – К.: ІАУ “Спейс-Інформ”, ФОП Гудименко, 2010. – 260 с.
106. Печатнов В. В. Божественная литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина / В. В. Печатнов. – Москва: Паломник, 2008. – 362 с.
107. Пивоваров Б. Божественная Евхаристия как основа духовной жизни и залог спасения // Церковь и время. – 2000. – № 2 (11). – 10 с.
108. Писання Св. Отцевъ и учителей церкви относящіяся к истолкованію православного богослуженія: в 3 т. – Санкт-Петербургъ, 1857. – 452 с. (Томъ III).
109. Пишна Н. І. Аспекти дослідження конфесійної лексики / Наталія Пишна // Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка. Серія Філологія. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. І. Франка, 2012. – Вип. XXX. – С. 78 – 89.
110. Пишна Н. І. До історії піснеспіву причасний (киноник) / Наталія Пишна // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету. Серія: Мовознавство. – Тернопіль: Тернопільський національний педагогічний університет імені В. Гнатюка, 2014. – Вип. 1 (23) 2014. – С. 142 – 146.
111. Пишна Н. І. Історія найменувань *кондака* та *ікоса* / Наталія Пишна // Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету імені І. Франка. Серія Філологія. – Дрогобич: Ред.-вид. відділ ДДПУ ім. І. Франка, 2013. – Вип. XXXII. – С. 97 – 107.

112. Пишна Н. І. Історія становлення назви *антифон* / Наталія Пишна // Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філологічні науки. Мовознавство. – Луцьк: Волинський нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2014. – № 12 (289). – С. 125 – 130.
113. Пишна Н. І. Класифікація назв піснеспівів релігійної термінологіки / Наталія Пишна // Науковий вісник Чернівецького університету: зб. наук. праць. – Чернівці: ВД “Родовід”, 2013. – Вип. 678: Романо-слов’янський дискурс. – С. 34 – 37.
114. Пишна Н. І. Лексема *ірмос* на позначення назв піснеспівів релігійної термінологіки / Наталія Пишна // Вісник національного університету “Львівська політехніка”. Серія “Проблеми української термінології”: зб. наук. праць. – № 791. – Львів: Вид-во Львівської політехніки, 2014. – С. 134 – 137.
115. Пишна Н. І. Лексема *тропар* у системі назв піснеспівів релігійної термінологіки / Наталія Пишна // Філологічні студії: Науковий вісник Криворізького національного університету: зб. наук. праць. – Вип. 10 / [редкол.: Ж. В. Колоїз (відп. ред.), П. І. Білоусенко, А. З. Брацкі та ін.]. – Кривий Ріг, 2014. – С. 99 – 106.
116. Пишна Н. І. Субстантиви на позначення назв піснеспівів релігійної термінологіки / Наталія Пишна // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені М. Коцюбинського. Серія: Філологія (мовознавство): зб. наук. праць / [гол. ред. Н. Л. Іваницька]. Вінниця: ТОВ “фірма “Планер”, 2014. – Вип. 20. – С. – 11 – 15.
117. Пишна Н. І. Українська релігійна термінологіка: до історії назви *канон* / Наталія Пишна // Spheres of culture: Journal of Philological, Historical, Social and Media Communication, Political Science and Cultural Studies / Ed. by Ihor Nabytovych. – Lublin, 2013. – Volume IV. – С. 215 – 219.
118. Піддубна Н. Формування номенклатури назв релігійних споруд в українській мові: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10. 02. 01 “Українська мова” / Н. В. Піддубна; Харківський державний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди. – Х., 2000. – 19 с.

119. Попова З. Д. Лексическая система языка / З. Д. Попова, И. А. Стерлин. – Изд. 2, испр. и доп. – М.: URSS, Книжный дом “Либроком”, 2009. – 172 с.
120. Прилепа О. Богородичні в теорії богослужбових жанрів / О. Прилепа // Студії мистецтвознавчі. – К.: ІМФЕ НАН України, 2010. – № 1 (29). – С. 48 – 56.
121. Прископа О. Назви християнських споруд у писемності Київської Русі// Християнство й українська мова: Матер. наук. конф. – К., 2000. – С. 172 – 180.
122. Приходна Н. Особливості конфесійного стилю української мови / Н. С. Приходна // Культура народів Причорномор'я. – 2006. – № 92. – С. 37 – 39.
123. Про церковний спів: [Декрет Львівського Архиєпархіального Собору, читаний дня 25квітня 1941р]. – Львів: Товариство української мови ім. Т. Шевченка, 1990. – (документи, матеріали у 3-х томах).
124. Псалом 50 [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://uk.wikipedia.org/wiki/Псалом_50.
125. Пуряєва Н. В. Варіантність у сучасній українській церковно-обрядовій термінології: проблема термінографічного відображення // Християнство й українська мова: Матер. наук. конф. – К., 2000. – С. 101 – 111.
126. Пуряєва Н. Формування української церковно-обрядової термінології (назви богослужбових предметів): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10. 02. 01 “Українська мова” / Пуряєва Наталія Володимирівна; Інститут української мови НАН України. – К., 2001. – 20 с.
127. Путяницька О. В. Болгарський наспів і українсько-білоруська традиція церковно-монодичного співу кінця XVI – XVIII ст. (джерелознавче і порівняльно-стильове дослідження): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства: спец. 17. 00. 03 “Музичне мистецтво” / О. В. Путяницька; Нац. музична акад. України імені П. І. Чайковського. – Київ, 2009. – 20 с.
128. Румовский В. Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии, и о всех службах, и утварях церковных / В. Румовский. – М.: [б. и], 1999. – 309 с.
129. Русанівський В. М. Структура лексичної і граматичної семантики / В. М. Русанівський / АН УРСР. Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні. – К.: Наукова думка, 1988. – 240 с.

130. Сабадош І. В. Формування української ботанічної номенклатури / І. В. Сабадош; відп. ред.: В. В. Німчук. – Ужгород: Ужгородський державний ун-т, 1996. – 190 с.
131. “Світло єси, Христе”: Богослужіння добового кола. Антологія досліджень / [упор. Ендрю Квінлан, Василь Руденко]. – Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2012. – 312 с.
132. Семчишин М. Тисяча років української культури / М. Семчишин. – Київ, 1993. – 550 с.
133. Сеник Василянка С. Латинізація в українській католицькій церкві / С. Сеник Василянка. – Люблин: Свічадо, 1990. – 33 с.
134. Серегина Н. Песнопения руським святым / Н. Серегина. – Санкт-Петербург, 1994. – С. 13.
135. Сиротинська Н. Вибрані осмогласні жанри української сакральної монодії: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства: спец. 17. 00. 03 “Музичне мистецтво” / Сиротинська Наталія Ігорівна; Львів. держ. муз. акад. ім. М. В. Лисенка. – Львів, 2004. – 16 с.
136. Сиротинська Н. Репертуар вечірні Української Церкви [Електронний ресурс] / Н. Сиротинська. – Режим пошука : www.regent.cerkiew.net.
137. Сімонюк В. П. Лексико-семантична рецепція іншомовної лексики в українській мовній картині світу: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора. філол. наук: спец. 10. 02. 01 “Українська мова” / В. П. Сімонюк. – Харків, 2002. – 36 с.
138. Скаб М. В. Концептуалізація сакральної сфери в українській мові: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філол. наук: спец. 10. 02. 01 – “Українська мова” / Скаб Марія Василівна; Інститут української мови НАН України. – К., 2009. – 36 с.
139. Словник іншомовних слів / [за ред. О. С. Мельничука]. – вид. 2-е, доп. – К. : Гол. ред. УРЕ, 1985. – 966 с.
140. Смоленський С. О древнерусских певческих нотаціях / С. Смоленський. – Санкт-Петербург, 1901. – С. 10. [Памятники древнерусской письменности и искусства, т. 145 / ОЛДП].

141. Сов'як А. Сповнім ранішню молитву нашу Господові / А. Сов'як // Слово. – 2008. – № 2. – С. 14 – 15.
142. Станівський М. Старослов'янська мова: навчальний посібник / М. Ф. Станівський. – К.: Вища школа, 1983. – 262 с.
143. Стецюк Б. Р. Юридична лексика кримінально-процесуального права Гетьманщини: дис...канд. філол. наук: 10. 02. 01 “Українська мова” / Стецюк Богдан Романович. – Запоріжжя, 1999. – 192 с.
144. Тебе, Бога, хвалимо [Електронний ресурс] /. – Режим доступа: [http://uk.wikipedia.org/wiki/Тебе, Бога, хвалимо](http://uk.wikipedia.org/wiki/Тебе,_Бога,_хвалимо)
145. Тихомиров В. М., Муравьев А. В. Русская палеография: Учеб. пособие. – 2-е изд., доп. – М.: Высш. Школа, 1982. – 200 с.
146. Тодор О. Конфесійна лексика у мові періодики // Культура слова. – 2001. – Вип. 59. – С. 77 – 78.
147. Тулупов В. Чудо Святого Причащення / В. Тулупов. – Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – 67 с.
148. Увійду в дім Твій ... Літургійний календар. – Трускавець: Катехитична комісія Самбірсько-Дрогобицької єпархії УГКЦ, 2004. – 48 с.
149. Українська література XI – XVIII ст.: хрестоматія з коментарями / [упоряд. Є. А. Карпіловська, Л. О. Терновецька; відп. Ред. І. П. Чепіга]. – Чернівці: Вид-во “Прут”, 1997. – 368 с.
150. Українська література XIV – XVI ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Переклад. повісті. Поет. твори. / [авт. вступ. ст. і ред. тому В. Л. Микитась; упоряд. І прим. В. П. Колосової та ін.]. – К.: Наук. думка, 1988. – 600 с.
151. Федорів М. Українські богослужбові співи / М. Федорів. – Івано-Франківськ, 1997. – 143 с.
152. Харитон І. М. Феномен духовної музики в українській православній традиції: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09. 00. 11 “Релігієзнавство” / І. М. Харитонов; Київський нац. у-т ім. Т. Шевченка. – Київ, 2006. – 20 с.

153. Худаш М. Л. Лексика українських ділових документів кінця XVI – початку XVII ст. [Текст]: (На матеріалах Львівського Ставропігійського братства) / М. Л. Худаш. – К.: Вид.-во АН УРСР, 1961. – 164 с.
154. Циб А. Сповнім ранішню молитву нашу Господові / А. Циб // Слово. – 2007 – 2008. – № 4. – С. 22 – 23.
155. Шевченко Л. Конфесійний стиль // Українська мова: Енциклопедія / Редкол.: В. М. Русанівський, О. О. Тараненко (співголови), М. П. Зяблюк та ін. – К, 2007. – С. 284.
156. Шевченко Л. Проблеми української православної церкви другої половини XVII ст. в працях І. Огієнка // Духовна і науково-педагогічна діяльність І. Огієнка (1882 – 1972) в контексті українського національного відродження: Наук. Доповіді другої Всеукраїнської науково-теоретичної конференції. 18 – 19 лютого 1997р. – Кам'янець-Подільський – Київ, 1997. – С. 21 – 23.
157. Шевчук О. Київський наспів у контексті церковно-монодичного співу України та Білорусії XVII – XVIII ст.: дис ... канд. мистецтвознавства: 17. 00. 03 “Музичне мистецтво” / Шевчук Олена Юріївна; Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського. – К., 1999. – 225 л.: ноти – Бібліогр.: л. 179 – 205.
158. Щур Г. С. Теория поля в лингвистике / Г. С. Щур. – Москва: Наука, 1974. – 254 с.
159. Юрковський М. Староукраїнська богословська термінологія // Варшавські українознавчі записи. – Варшава, 1988. – С. 74 – 83.
160. Яремко Я. П. Нариси з історії української військової термінології / Я. П. Яремко. – Дрогобич: Посвіт, 2012. – 403 с.
161. Яросевич Л. Українська музична література / Л. Ярославич. – Тернопіль, 2000. – 183 с.
162. Ясіновський Ю. Богородичний культ в українській церковній монодії // Вісник Львівського університету. Серія мистецтвознавство. – 2003. – №. 3. – С. 76 – 83.
163. Ясіновський Ю. Візантійська гимнографія і церковна монодія в українській рецепції ранньомодерного часу [Історія української музики: Дослідження, вип. 18 / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України]. – Львів, 2011. – 468 с.

164. Ясіновський Ю. Жанри і форми літургійного співу [Електронний ресурс] / Ю. Ясіновський. – Режим доступа: www.regent.cerkiew.net.
165. Яценко Н. О. Формування назв військового одягу в українській мові: [монографія] / Н. О. Яценко. – Київ, Інститут української мови: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2009. – 179 с.
166. Bartkowski B. Polskie śpiewy religijne w żywej tradycji. Style i formy / Bartkowski. – Kraków: PWM, 1987. – S. 24. – 284 s.
167. Rozprawa o języku ruskim przez Jana Mogilnickiego. – Lwów, 1848.