

Василь Рудейко

«ЛІТУРГІЙНА ОДНООБРАЗНІСТЬ»: ТЕКСТУАЛЬНО-РИТУАЛЬНИЙ МОНОЛІТ ЧИ ЄДНІСТЬ У ВІРІ?

У статті розглянуто одну з найбільш спірних ділянок літургійного життя в УГКЦ – літургійну однообразність. Автор дає короткий нарис літургійних традицій у різні історичні періоди, особливо у час хрещення Русі. Зокрема увагу приділено різноманітності богослужбових традицій усередині однієї церкви та труднощів, з якими стикається спроба її повної уніфікації.

Ключові слова: літургія, церковна історія, богослов'я, літургійні реформи, УГКЦ.

У сучасних дискусіях на тему літургійного життя УГКЦ часто можна почути термін «літургійна однообразність». Наприклад, у нещодавньому посланні Синоду єпископів УГКЦ «Про літургійні питання» читаємо таке:

Ми не перше покоління єпископів, яке звертає увагу на обрядові проблеми, бо не порядок, що запанував у цій сфері, дуже болюче відчували вже наші попередники протягом останніх століть. Між ними особливо святий священномученик Йосафат та слуги Божі: митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосип Сліпий. Метою їхніх зусиль було досягти, за їх словами, «обрядової однообразности» в Церкві. Заради цього наші єпископи скликали наради, залучали до співпраці найкращих фахівців у цій галузі, видавали авторитетні повчання тощо.¹

¹ Синод єпископів УГКЦ. Пастирське послання «Про літургійні питання» від 8 лютого 2007 року Божого // RISU: Релігійно-інформаційна служба України (http://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/ugcc_doc/33932).

Літургія – спільна справа всієї Церкви, тому зрозумілим є бажання церковних провідників впорядковувати її та використовувати цей порядок для передання Христового таїнства спасіння світу. Проте чи мусить така «літургійна *однообразність*» обов'язково виражатися у всеохопній уніфікації на рівні текстів і обрядів? Інакше кажучи, чи «літургійна *однообразність*» обов'язково означає, що єпископи різних епархій мусять відмовитися від будь-яких особливостей у звершенні літургійних богослужінь? Ба більше, спитаймо себе, чи перешкоджатиме «літургійній *однообразності*» той факт, що навіть у межах однієї епархії може існувати літургійне розмаїття? Чи наше прагнення до «літургійної *однообразності*» часом не натхнене середньовічним літургійним монолітом латинської літургійної традиції, яка задля «літургійної *одноманітності*» знищила власне літургійне різноманіття?² Цей факт призвів до абсолютного невдоволення тим, що Церква однаково всюди «пропонувала» вірним, і наслідком цього стала постватиканська літургійна реформа, до якої Римська Церква, як виявилось, була не готовою³.

Щоби зрозуміти весь комплекс питань, пов'язаних із терміном «літургійної *однообразності*», необхідно зробити короткий екскурс у початки літургійних традицій і особливо в період, коли ми, завдяки старанням наших рівноапостольних князів Володимира й Ольги, остаточно визначились як щодо прийняття християнства, так і щодо його літургійно-богословського передання, тобто «візантійської» традиції.

Літургійні традиції давніх міст

Як відомо з уже певним чином опрацьованої на основі відомих джерел літургійної історії, «візантійський» обряд, вийшовши з антиохійського апостольського осідку св. Петра, остаточно сформувався в Єрусалимі та Константинополі з їх потужними літургійними центрами – катедрами св. Воскресіння та св. Премудрості та монастирями св. Сави та св. Теодора Студита.⁴ Такий погляд на джерельну базу нашого обряду максимально

² Щодо різноманіття давніх західних обрядів див.: Василь Рудейко. «Христос посеред нас»: Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції. Львів 2015, с. 99-108.

³ Щодо цього див., напр., лист папи Бенедикта XVI: «Summorum pontificum» від 7 липня 2007 р. // *Der Heilige Stuhl* (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2007/documents/hf_ben-xvi_let_20070707_lettera-vescovi.html).

⁴ Досить добре і доступно історію цього формування описано у короткій монографії о. Роберта Тафта: Р. Тафт. *Візантійський обряд: Коротка історія*. Львів 2011. За словами одного з найкращих сучасних знавців рукописної константинопольської традиції, «сучасна “візантійська” літургія є текстом нової константинопольської редакції XI ст., яку звершують за рубриками, встановленими на горі Афон у XIV ст. в особливій редакції, створеній критським гуманістом за наказом папи римського». Див.: S. Parenti. *The Eucharistic Liturgy in the East*:

спрощений, оскільки впливів на формування остаточного вигляду нашої традиції було набагато більше, ніж згаданих чотири великих центри. Кожне з давніх міст-засновників нашої традиції мало, як мінімум, чотири різних традиції:⁵

- катедрa;
- парохія;
- монастир споглядального типу, як правило, не у самому місті, проте неподалік;
- монастир «діяльний», або міський, завданням якого часто було допомагати єпископові в катедрі, зокрема і при звершенні богослужінь.

Катедральна традиція

Хоча ранньохристиянський документ про літургійне життя спільноти «Апостольська традиція», яку традиційно приписують Іполитові Римському⁶, вже вказує на особливий чин богослужінь за участю єпископа, науковці починають говорити про катедральний обряд від моменту легалізації християнства імператором Константином у 313 році, а ще більше, правдоподібно, після проголошення християнства державною релігією. Саме імператор Константин Великий започаткував державне фінансування пошуку та відбудови (чи радше побудови) святих місць у Єрусалимі, і, як наслідок, розбудови Константинополя як літургійної столиці імперії. Про катедральне життя Єрусалиму відомо досить мало, оскільки вже в VI столітті місто зруйнували

The Various Orders of Celebration // *Handbook for Liturgical Studies* / ред. А. J. Chupungco, т. 3: *The Eucharist*. Collegeville, MN 1999, с. 73.

⁵ Щодо різниць між катедральними та монашими богослужіннями див.: P. F. Bradshaw. Cathedral vs. Monastery: The Only Alternatives for the Liturgy of the Hours? // *Time and Community. In Honor of Thomas J. Talley* / ред. J. N. Alexander [= NPM Studies in Church Music and Liturgy]. Washington, DC 1990, с. 123-136; B. D. Stuhlman. The Morning Offices of the Byzantine Rite: Mateos Revisited // *Studia Liturgica* 19 (1989) 162-78; P. Knowles. A Renaissance in the Study of Byzantine Liturgy? // *Worship* 68 (1994) 232-241; R. Taft. Cathedral vs. Monastic Liturgy in the Christian East: Vindicating a Distinction // *Bolletina della Badia Greca di Grottaferrata series* 3, 62 (2005) 173-219; J. Mateos. The Origins of the Divine Office // *Worship* 41 (1967) 477-485; W. J. Grisbrooke. A Contemporary Liturgical Problem: The Divine Office and Public Worship // *Studia Liturgica* 8 (1971-1972) 129-168; W. G. Storey. The Liturgy of the Hours: Cathedral versus Monastery // *Worship* 50 (1976) 50-70; G. Guiver. *Company of Voices*. London 1988; W. J. Grisbrooke. The Formative Period – Cathedral and Monastic Offices // *The Study of Liturgy* / ред. Ch. Jones та ін. New York, NY 1992, с. 403-420; P. F. Bradshaw. *Two Ways of Praying*, Nashville: Abingdon 1995); R. F. Taft. Christian Liturgical Psalmody: Origins, Development, Decomposition, Collapse // *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* / ред. H. W. Attridge and Margot E. Fassler. Leiden-Boston 2004, с. 7-32.

⁶ Критичне видання тексту див.: «*Didache*»: *Zwölf-Apostel-Lehre. «Traditio Apostolica»: Apostolische Überlieferung* / перекл. і вид. G. Schöllgen. W. Geerlings [= Fontes Christiani, 1]. Freiburg 1991.

перси, відтак у IX столітті – араби, і після цього Єрусалим уже ніколи не відбудували. Все ж, на щастя, завдяки паломницьким щоденникам⁷, ми можемо мати досить чітке уявлення про катедральну традицію давнього Єрусалиму⁸.

Літургійна катедральна традиція Константинополя досягла вершини своєї досконалості після того, як імператор Юстиніан побудував у столиці християнської імперії церкву Святої Софії. Цей період тривав більш-менш до початку іконоборства, а відтак у Константинополі розпочалася доба занепаду катедрального обряду, який остаточно зник після захоплення та сплюндрування столиці хрестоносцями у XIII столітті. Останні відомості про святкування певного варіанту константинопольського катедрального обряду походять із Салонік XV століття, де його все ще звершував у певні дні відомий візантійський богослов і літургіст св. Симеон Солунський († 1429).

Історією катедрального богослужіння Константинополя цікавилися представники історичної літургики як Східної, так і Західної Церкви. Їхні праці, зокрема, праця проф. Мансветова⁹, досить добре висвітлюють особливості цього типу богослужінь, а на передсоборових засіданнях собору РПЦ 1918 року звучали навіть пропозиції щодо відновлення його у катедральних чи парохіальних храмах¹⁰. Серед сучасних західних науковців катедральному богослужінню Константинополя присвятили свою увагу о. Х. Матеос (Типикон Великої Церкви)¹¹, М. Арранц¹², С. Паренті¹³,

⁷ Критичне видання тексту див.: Egeria. *Itinerarium. Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus <De Locis Sanctis>. Die Heiligen Stätten* / перекл. G. Röwekamp [= Fontes Christiani, 20]. Freiburg 1995.

⁸ Джерела єрусалимської катедральної традиції були опубліковані й опрацьовані ще до революційними дослідниками. Див.: Н. Ф. Красносельцев. Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века // *Православный собеседник* 3 (1888) 350-384; К. Кекелидзе. *Иерусалимский Канонарь VII века: Грузинская версия*. Тифлис 1912; А. Пападопуло-Керамевс. *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας*, т. 2. Петрополиς 1894.

⁹ И. Д. Мансветов. О песенном последовании (asmatiké akolouthia) // *Прибавления к изданию творений Святых отцов в русском переводе за 1880 год*. Москва 1880, ч. 26, кн. 3, с. 752-797; кн. 4, с. 972-1028; И. Д. Мансветов. *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви*. Москва 1885.

¹⁰ Про особливості літургійних дискусій РПЦ на поч. XX ст. див.: Н. Балашов. *На пути к литургическому возрождению*. Москва 2000.

¹¹ *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no 40, Xesiècle*. Introduction, texte critique, traduction et notes / ред. J. Mateos [= Orientalia Christiana Analecta, 165-166]. Rome 1962-1963.

¹² М. Арранц. *Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского евхология*. Ленинград 1979; М. Арранц. *Молитвы и псалмопение по константинопольскому песенному последованию: Дополнение к диссертации СПб Духовной Академии 1978 г.* Рим 1997.

¹³ Е. Велковская, С. Паренті. *Евхологий Барберини гр. 336* / перекл. з італ. С. Голованов; ред. Е. Велковская, М. Живова. Омск 2011.

О. Странк¹⁴, А. Лінгас¹⁵ та інші. Монографічне дослідження щодо співаної вечірні й утрени, на жаль, усе ще не опубліковане, написав Г.-М. Ганке¹⁶.

Із відомостей про катедральне богослужіння як Єрусалиму, так і Константинополя можна узагальнити такі його важливі особливості:

А) Основним орієнтиром катедрального богослужіння був єпископ. Йому належала провідна роль у всіх текстах та обрядах, які звершували в храмі. Його особа визначала літургійний простір, спосіб звершення богослужінь, а також богословські значення окремих обрядів. У богослужіннях добового кола особа єпископа, на відміну від його участі у сучасних богослужіннях добового кола, була особливо важливою і центральною¹⁷. Для катедральної літургійної традиції, наприклад, було б абсолютно немислимим установаження єпископського сидища справа від центру церкви, як це можна зауважити в сучасній, запозиченій із афонських монастирських храмів, сакральній архітектурі.

Б) Основним завданням катедри було створення своєрідного масштабу для парохіяльного богослужіння. У катедрах усе мало бути взірцевим: спів, розпис, тексти, хід богослужіння.

В) Катедральне богослужіння було зорієнтоване на активну участь у ньому вірних. Конкретно це означало, що все у кожному обряді пристосоване для того, щоб цілій спільноті вірних відводили певні літургійні ролі. Головним елементом таких богослужінь був антифонний спів – можливість швидко і без особливого приготування підхопити короткий приспів і відразу стати не лише спостерігачем і споживачем, а й учасником і співтворцем літургійного таїнства. Таким засобом, до речі, у сучасному літургійному благочесті успішно користується спільнота Тезе.

Надзвичайно важливими для богослужіння у цьому контексті були і «видимі» знаки, такі як ритуальне запалення світла, кадіння, а також входи і виходи як клиру, так і всієї церковної спільноти.

Типовий перебіг катедрального богослужіння можна підсумувати так:

¹⁴ O. Strunk. The Byzantine Office at Hagia Sophia // *Dumbarton Oaks Papers* 9-10 (1955–1956) 179-181.

¹⁵ A. Lingas. Festal Cathedral Vespers in Late Byzantium // *Orientalia Christiana Periodica* 63 (1997) 421-448.

¹⁶ G. M. Hanke. *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel, Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien*. Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen Frankfurt am Main. Abtei Plankstetten 2002.

¹⁷ Певні богословські міркування щодо цього див.: В. Рудейко. Служіння архиєрея у богослужбах добового кола // *Богословія* 71 (2010–2011) 11-22.

I частина

- очікування єпископа (зазвичай відбувалось у притворі храму або й перед храмом і супроводжувалося довшою псалмодією з 8-ми антифонів, що перепліталася з молитвами священика, які пояснювали її).

II частина

- вхід разом із єпископом у храм;
- «літургія прослави» (або літургія трьох малих антифонів – центральна частина богослужіння добового кола; у свята після антифонів часто могли відбуватися читання Святого Письма).

III частина

- вхід клиру у святилище;
- «літургія прощення та благодарення» (завершальна частина катедральних богослужіння була присвячена прошенням про конкретні потреби церкви та двома підсумковими молитвами – молитвою благодарення та главоприклонною молитвою – і коротким відпустом: «у мирі вийдім»).

Внутрішня логіка катедрального богослужіння полягала у досвіді всієї історії спасіння від сотворення до її есхатологічного звершення. Тому й існувало два входи: малий – із притвору в храм – як символ приходу Христа у світ, і великий – із храму вірних у святилище – як символ Його відходу до небес із вибраними членами спільноти. Центром усієї служби було три антифони – символ триденного страждання і Воскресіння Христа, завдяки якому вхід у Його Царство був знову відкритий для тих, яких Він вибрав.

Парохіяльна традиція

Говорячи про катедральний обряд, науковці, зазвичай, паралельно ведуть мову і про парохіяльний тип богослужіння. Фактично, вони залежні один від одного. Різниця між ними, правдоподібно, як і нині, полягала лише у способі звершення. Богослужіння парохій, природно, мали б бути скромнішими від єпископських. Зазвичай вони «визначалися» конкретними можливостями тої чи іншої спільноти. Все ж треба виходити з того, що основні риси катедрального богослужіння – антифонний спів, входи, використання ритуального запалення світла чи приношення кадила – зберігались. Із західно-сирійської антиохійської традиції, наприклад, відомо, що у парохіяльних церквах споруджували своєрідні «вказівки» на єдність із єпископською церквою – т. зв. віми, відгуком чого в нашій літургійній традиції могли б бути тетраподи.¹⁸

¹⁸ Про особливості храмової архітектури див.: В. Рудейко. «Христос посеред нас», с. 150-170.

Монастирі споглядального типу

Монашество зародилося певною мірою паралельно з катедральною традицією й існувало у двох основних типах – споглядальному й активному. Перший розвинувся як своєрідний антипод катедрального богослужіння з його пишними літургійними формами, дорогими «вбраннями» та помпезними входами¹⁹. У своїх молитвах монахи споглядального типу шукали передусім простоти й убогості. У палестинському монашестві особливо відчутне дистанціювання щодо церковних богослужінь. За «Патериком» однієї з редакцій, який передав Нікон Черногорець, авва Памво († після 386 р.), нітрійський відлюдник, послав свого учня в Александрію; не знайшовши там пристановища, останній ночував у нартексі храму св. Марка і, слухаючи церковні служби, зацікавився тропарями. Коли він повернувся до старця, той помітив у ньому смуток і спитав про причину. Учень мовить: «У нехлюйстві, отче, проводимо ми життя наше в пустині, не знаємо ні канонів, ні тропарів». Старець відповів йому: «Горе нам, чадо, близькі дні, коли іноки покинуть тверду їжу, вимовлену Духом Святим (Писання і, між іншим, псалми) і візьмуться за пісні і гласи. Яке може бути умиління і сльози від тропарів? Яке умиління буде іноку, коли він, стоячи в церкві чи келії, піднесе голос свій, як віл? Якщо ми стоїмо перед Богом, то повинні стояти із великим умилінням, а не в глумі. Не для того іноки пішли зі світу, щоби глумитися перед Богом, співати пісні, виводити гласи, трясти руками і тупотіти ногами, але потрібно нам із великим страхом і трепетом, зі сльозами та зітханнями, з благоговінням та умилінням, лагідним і смиренным голосом приносити Богу молитви. Кажу тобі, чадо, що прийдуть дні, коли християни занедбають книги св. Євангелій і св. апостолів, складаючи тропарі й еллінські промови»²⁰.

Відповідно й богослужіння монахів дистанціювалося від катедральних служб. Однією з головних ознак цього типу богослужіння була відсутність священика, який би його провадив. Настоятель чи ігумен монастиря міг кожному дати обов'язок провадити молитовне зібрання. Відтак наслідками такого ставлення до молитов була відсутність усього, що становило основу катедральних богослужінь. Монахи споглядального типу зазвичай не співали антифонів (в уставах інколи навіть піснеспів «Світло тихе» приписано читати), не творили літургійних входів (до речі, звідси й поділ у наших уставах на богослужіння «зі входом» та «без входу», з малим чи великим

¹⁹ Один із дослідників цього типу навіть висловив сумніви щодо їхньої «літургійності». Див.: E. Dekkers. Were the Early Monks Liturgical? // *Collectanea Cisterciensia* 22 (1960) 120-137.

²⁰ Див.: М. Н. Скабалланович. *Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением*. Киев 1910, с. 243.

славослов'ям), не запалювали ритуально світло, не надто або й взагалі не кадили. Діалогічність богослужіння була досить скромною. Основою молитовного зібрання було рецитуння псалмів і читання Святого Письма.

Найвідомішим молитовним правилом монашества споглядального типу було т. зв. «Правило ангела», що складалося з 12 псалмів: 11 псалмів читали речитативом, а останній, 12-й псалом, був одним із тих, які надписані у псалтирях як «алилуйні» (хвалитні). Завершували правило читанням Святого Письма та молитвою, під час якої стояли навколішках²¹. Навіть у тих випадках, коли у певних монастирях такого типу були спроби поєднання монашої псалмодії з часами катедральної традиції, всі елементи, які мали б молитися священники, або опускали, або заміняли молитвами, пристосованими для їхнього моління рядовими монахами²².

Давні «активні» монастирі

Звичайно ж, не всі монахи і монастирі були в опозиції щодо літургійної традиції катедрально-парохіяльних церков. Від самих початків літургієтворення можна побачити монаші спільноти, котрі зумисне поселялись у містах біля катедр чи більших парохій, і суттю існування яких, окрім молитви і споглядання, була допомога єпископам чи парохам саме у їхньому літургійному служінні. Особливо в тих випадках, коли треба було очікувати на прихід єпископа чи заповнити молитвою час його відсутності у храмі, монахи органічно вплітались у богослужіння катедр.

При цьому досить складно говорити про те, якими на початках були їхні молитовні правила. Паломниця IV століття Етерія говорить, що «монашествуючі та дівиці» провадили спів і молитву вірних, поки приходив єпископ. Таким чином, вони були тими, які виконували довшу псалмодію перед входом клиру та вірних у храм. Із документа, який описує літургію Єрусалиму у IX столітті, натомість, виглядає, що монахи за відсутності єпископа молилися власне правило²³.

²¹ Про чин 12 (чи 24) псалмів див.: Е. Диаковский. Последование ночных часов (Чин 12 псалмов) // *ТКДА* 2 (1909) 546-595; S. Froyshov. The Cathedral-Monastic Distinction Revisited. Part I: Was Egyptian Desert Liturgy a Pure Monastic Office // *Studia Liturgica* 37 (Boston 2007) 208-213; С. Р. Фрэйсхов. Двенадцати псалмов чин // *Православная энциклопедия* (<http://www.pravenc.ru/text/171470.html>).

²² Про один із найдавніших і найвідоміших таких часословів див.: В. Рудейко. *Часослов за канонем лаври святого отця нашого Сави: Впровадження. Переклад. Коментарі*. Львів 2016. Своєрідне обґрунтування неможливості використання монахами текстів, які зазвичай виконували клирики, є у відомому Паломництві Йоана і Софронія до старця Ніла Синайського. Див.: А. Longo. Il testo integrale della Narratione degli abati Giovanni e Sofronio attraverso le Hermeneiai di Nicone // *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 12-13 (1965–1966) 223-267.

²³ А. Пападопуло-Керамевс. *Ανάλεκτα*, т. 2, с. 7.

Так чи інакше, всі ці типи богослужінь остаточно «уклались» у те, що ми називаємо «візантійським» обрядом. Це відбулося настільки неорганічно, що один із найкращих сучасних знавців рукописної літургійної традиції візантійського обряду закликає: «Церкви візантійської традиції мають серйозно розглянути можливості якщо не повернення до старого обряду, то принаймні до покращення порядку в сучасному. Він став “офіційним” лише тому, що був надрукований, і є нічим іншим, як довільним вибором невченого венеціанського друкаря XVI століття»²⁴.

Літургійна традиція «Володимирового хрещення»

З історії нашого обряду ми знаємо, що дуже часто, якщо не завжди, останнім і найвагомим аргументом при суперечках щодо літургійної традиції для наших первоєрархів була традиція матірньої митрополії – Константинополя. Саме нею аргументували митрополити Кипріан (1389–1406) і Фотій (1408–1431), коли намагалися привести до ладу літургійну традицію, котра дісталась їм від їхніх попередників²⁵. Тому вартує поставити собі питання: якою ж була «літургійна однообразність» Константинополя у період хрещення Володимиром Руси-України?

Літургійні традиції міста Константинополь

На основі відомих на сьогодні науці джерел про літургійну традицію Константинополя можна говорити все, що завгодно, але точно не те, що вона була «однообразною» у тому сенсі, що у різних церквах, а тим паче у різних монастирях цього міста звершували богослужіння за якимось однаковим чином. Звичайно, можна говорити, що у катедрі Святої Софії наслідували певний типікон, його версія з X століття навіть була опублікована о. Хуаном Матеосом²⁶. Усе ж стверджувати, що богослужіння відбувались ідентично в усіх парохіяльних храмах Константинополя, було би дуже поспішно.

Те ж стосується і монашого життя. У Константинополі X століття, при загальному «пануванні» студійських літургійних уставів²⁷ абсолютно

²⁴ С. Паренті. Молячись у православній традиції. Часослов Великої церкви: Теми євхологіона та літургійні структури // *Світло еси, Христе. Богослужіння добового кола. Антологія досліджень* / упоряд. Е. Квінлан, В. Рудейко. Львів 2012, с. 91.

²⁵ Щодо спроб літургійних реформ у східнослов'янських землях див.: В. Рудейко. «Христос посеред нас», с. 218-245.

²⁶ J. Mateos (ред.). *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix no 40, Xesiècle*. Introduction, texte critique, traduction et notes (OCA, 165-166). Rome 1962–1963.

²⁷ Щодо цього див.: А. М. Пентковский. Студийский устав и уставы студийской традиции // *Журнал Московской Патриархии*, 2001, № 5, с. 69-80.

нормально співіснували також і менші монастирі уставу св. Сави, а також і монастир т. зв. невсипущих, чи акімітів²⁸.

Отже, у час «Володимирового хрещення» Константинополь, якщо і жив «літургійною однообразністю», то явно не у сенсі текстуального чи обрядового одноманіття. Зі слов'янських джерел, які опрацьовані дотепер і далі опрацьовуються, схоже, що при хрещенні Русь прийняла саме таку, як і в Константинополі, «літургійну різнообразність»²⁹. У кожному разі існують документи княжої доби, котрі засвідчують катедральну традицію Святої Софії³⁰, як також і різні списки студійських уставів³¹.

Які традиції наслідувала Галицька митрополія?

Поки що немає відповіді на питання, які літургійні устави наслідувала Галицька митрополія. Відомо, що християнство на галицьких землях засвідчене вже у VII столітті³², а від XII століття, як відомо, у Галичі вже існувала єпархія. Яким чином прийшло християнство на ці землі, і чи мала Галицька єпархія якісь особливості при звершенні богослужінь – це питання, які все ще очікують ґрунтовніших досліджень.

У кожному разі не слід нехтувати тими фактами, що візантійське християнство на території Галицької митрополії мало певні архітектурні особливості, які вказують на антіохійське коріння, такі як наявність трапеду, поділ храму на святилище, клирос, храм чоловіків і храм жінок (бабинець)³³. Окрім того, цікавим є факт, що найдавніші відомі слов'ян-

²⁸ Щодо цього див.: І. Φουντούλης. *Εικοσιτετράωρος ακοίμητος δοξολογία. Διατριβή επί δικτατορίας*. Αθήναι 1963; І. Φουντούλης. *Εικοσιτετράωρον Ωρολόγιον* [= Κείμενα Λειτουργικής, 16]. Θεσσαλονίκη 1978. Український переклад часослова акімітів за виданням Фунтуліса з'явиться невдовзі.

²⁹ Див.: А. А. Дмитриевский. Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков // *Православный собеседник*, Казань 1882, вип. 2, с. 166-183; вип. 3, с. 252-296; вип. 9, с. 346-373; вип. 10, с. 149-167; вип. 12, с. 372-394; 1883, вип. 7-8, с. 345-374; вип. 10, с. 198-229; вип. 12, с. 470-485; А. А. Дмитриевский. *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*, часть I: *Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств*. Казань 1884; М. А. Лисицын. *Первоначальный славяно-русский Типикон: Историко-археологическое исследование*. Санкт-Петербург 1911; И. Д. Мансветов. *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви*. Москва 1885.

³⁰ М. Арранц. *Молитвы и псалмопение по константинопольскому песенному последованию: Дополнение к диссертации Санкт-Петербургской Духовной Академии 1978 г.* Рим 1997.

³¹ А. М. Пентковский. *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. Москва 2001.

³² Монографічне дослідження щодо Галицької митрополії див.: І. Скочиляс. *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус*. Львів 2010.

³³ Щодо цього див.: В. Рудейко. «Христос посеред нас», с. 153-157.

ські рукописи у переданні Літургії св. Йоана Золотоустого тяжіють радше до південно-італійського типу богослужінь, який має більше спільного з сиро-палестинською традицією, ніж із константинопольською за класифікацією А. Жакоба³⁴.

Тому не варто поспішати з висновками щодо текстуально-ритуальної однообразності, коли говоримо про єдність традиції Церков Володимирого хрещення. Вона існувала радше як єдність у різноманітті, і саме це є її основною цінністю.

Коли сьогодні ми говоримо про «київську традицію», насправді дуже важко зрозуміти, що тут мається на увазі. Якою вона є, ця «київська традиція»? І найголовніше: які джерела цієї традиції? З історично-літургійного погляду, як і з богословського, відповісти на це питання зараз неможливо, принаймні ретроспективно. Чи збережена вона у «Путятиній минеї»³⁵ чи у «Тріоді Мойсея Киянина»?³⁶ Чи, можливо, у «Типіконі Алексія Студита», у службнику та требнику Кипріяна чи Ізидора, митрополитів київських? Чи митрополит Петро Могила теж був носієм київської традиції, чи ні? Ретроспективна відповідь на це питання завжди буде політичною. Хтось мусить узяти на себе відповідальність визначити автентичні джерела «київської традиції» та вказати на місце в її межах «традиції галицької».

Проблематика «латинізації» та «візантинізації»

XVII століття було позначене літургійними реформами особливо серед східнослов'янських православних Церков. Цьому сприяло як зростання присутності протестантських спільнот, так і полеміка православних із римо-католиками. Зокрема тут належить згадати літургійні ініціативи православного київського митрополита Петра Могили³⁷. Його «Требник», виданий у 1646 році, є чудовим прикладом тих культурних віянь і їхнього впливу на церковне життя. Спроби пристосувати панівне тоді латинське схоластичне богослов'я до автентичної східної літургійної традиції спричинило створення певного літургійного феномену, який зазвичай називають «латинізацією». Варто зауважити, що православні літургійні видання, зокрема московські, жодним чином не були захищені від цих, підкреслюю це знову, радше культурних нововведень, які стали більш-менш

³⁴ Див.: Т. Афанасьєва. Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв. // *Ruthenica* 6 (2007) 217.

³⁵ Л. И. Щеголева. *Путятинина минея (XI в.) в круге текстов и истолкования. 1-10 мая*. Москва 2001.

³⁶ Российский государственный архив древних актов, тип. 137

³⁷ P. Meyendorff. The Liturgical Reforms of Peter Moghila: a New Look // *St. Vladimir's Theological Quarterly* 29:2 (1985) 101-114.

зобов'язувальними для унійної Церкви трохи пізніше із запровадженням у церковне життя постанов Замойського синоду 1720 року³⁸. Рішення цього синоду викликали незадоволення як серед православних, для яких латинізаторські втручання у літургійні тексти були знаком створення «гібридного» обряду, так і серед католицьких русинів, для яких ці реформи не відповідали духові східної традиції. Таке протистояння всередині унійної Церкви привело у середині XIX століття до літургійного руху, основною ідеєю якого було повернення до т. зв. «чистого візантійського обряду»³⁹. Чистим візантійським обрядом у свою чергу прихильники цього руху вважали сучасний (синодальний) обряд Російської Православної Церкви (до речі, повний латинізмів через вплив на нього могилянської традиції). Фактично відтоді і аж донедавна у лоні унійної Церкви спостерігалось певне напруження між т. зв. «восточниками» та «латинниками». Теоретичні зацікавлення власною літургійною спадщиною часто переростали в їх практичні впровадження у парохіяльному житті: відновлення іконостасів, видалення бічних вівтарів, впровадження музичної літургійної спадщини як противагу «польським» набоженствам, видалення органів із храмів Галичини, повернення до традиції носіння довгих борід і грецьких ряс. Рим дуже гостро відреагував на ці тенденції. Листом «*Omnen Sollicitudinem*» (1874 рік) папа Пій IX заборонив будь-які зміни в Літургії, **навіть якби там ішлося про відновлення давніх традицій**. Натомість наголосив на тому, що необхідно зберегти «мішаний» обряд, не в останню чергу й тому, щоб відрізнитися від схизматиків (православних).

Порядок у літургійному житті Церкви мав навести синод, який у УГКЦ не скликали від 1720 року. Його скликання у вересні–жовтні 1891 р.⁴⁰

³⁸ Щодо синоду див.: Юрій Федорів. Замойський Синод 1720 р. // *Богословія* 43 (1972) 5-71; Ігор Онищук. *Замойський Синод 1720 р.: історично-юридичний аналіз рішень та постанов*. Івано-Франківськ 2007; Микола Крокош. Замойський Синод – оновлення чи тупик? // *Патріархат* 5 (2009) 26н; Софрон Мудрий. *Провінційний Синод у Замості 1720 р.* Б. *Постанови* / перекл. Іван Козовик; ред. Ігор Пелехатий. Івано-Франківськ 2006, с. 132-299. Перше латинське видання див.: *Synodus provincialis ruthenorum habita in civitate Zamosciae anno MDCCXX. Romae 1724*; руською мовою: *Додаток до чинностей і рішень Руского Провінційального Собора в Галичині отбувишого ся во Львові в р. 1891*. Львів 1897.

³⁹ Докладніша інформація щодо цього є у чудовому дослідженні Івана-Павла Химки: J.-P. Himka. *Religion and Nationality in Western Ukraine. The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900*. Montreal-Kingston-London-Ithaca 1999. Пор.: P. Galadza. *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944)*. Rome 2004, с. 248.

⁴⁰ Щодо історичних обставин собору та його проведення див.: J.-P. Himka. *Religion and Nationality*, с. 101-121. Видання постанов синоду див.: *Чинности и Ръшения руского провинціального Собора въ Галичинъ отбувишого ся во Львовъ въ роцъ 1891*. Львов 1896. Доповнення до діянь синоду див.: *Додатокъ до чинностей и ръшень Руского Провинціального Собора въ Галичинъ отбувишого ся*.

не в останню чергу було спричинене також уже згаданим «обрядовим» рухом. На ньому стикнулися дві течії – консервативна, яка обстоювала непорушність власних східних традицій Церкви, та реформаторська, що закликала до більшого наближення до Латинської Церкви.

Апостольський референт обрядових справ відкинув ці постанови. Проте у ментальності вірних і священнослужителів панувало переконання, що літургійні постанови, прийняті на Львівському синоді, є правосильними. На них у своєму Типіку активно покликався о. Ісидор Дольницький.⁴¹ У дусі постанов цього синоду у 1905 році у Львові був виданий служебник.

Тенденції літургійного руху ХІХ століття повторилися на початку ХХ-го в майже ідентичній формі: намаганнями митрополита Андрея Шептицького (1865–1944) очистити літургію від латинських впливів. Моделлю «чистого» візантійського обряду, як і в попередньому випадку, був обряд РПЦ, що в особливий спосіб підтримували оо. Кирило Королевський та Леонід Федоров. Проте ініційовані митрополитом Андреем єпископські конференції 1927, 1930 та 1933 років, присвячені ревізії літургійних книг, не були успішними. Єпископи Григорій Хомишин і Йосафат Коциловський із особливою ревністю виступили проти змін, які пропонував митрополит⁴².

На жаль, полемічні дискусії та побоювання латинізації, а також страх надмірної візантинізації обтяжили можливість цього літургійного оновлення. Зрештою цю дискусію перервав своїм втручанням Рим, видавши через Конгрегацію для Східної Церкви (*тоді вона так називалася: до папи Павла VI вживали поняття «Церква» у назві конгрегації в однині*) зобов'язуючий текст Літургії св. Йоана Золотоустого (1942) та «Ordo celebrationis» (1944) – устав служіння вечірні, утрені та євхаристійної літургії, за яким послідувала низка церковнослов'янських видань у двох рецензіях: *vulgata* (для греко-католиків у Росії) та *ruthena* (для греко-католиків Галичини – рутенів).

Полеміка «восточників» і «латинників» продовжувалась і після виходу Церкви з підпілля. На щастя, сьогодні вона практично не відчутна. Виклики сучасності набагато складніші за обрядові проблеми «восточників» і «латинників».

Проблематика нашої «однообразності»

Можливість зробити велику кількість ідентичних текстів давала єпископам принципову можливість поширити той самий текст і ті ж обрядові приписи принаймні в межах однієї єпархії. Звичайно ж, відтоді і аж дотепер, цей

⁴¹ Див.: І. Дольницький. *Типік Церкве Руско-КаФоліческія*. Львів 1899.

⁴² Докладніше щодо цього див.: P. Galadza. *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky*, с. 316-349.

принцип існує лише в ідеалі. Видання книги і навіть примусове поширення її серед духовенства жодним чином не означало автоматичного дотримання як тексту, так і рубрик. Усне передання (на кшталт: «Мене так старші отці навчили») завжди було вагомішим, аніж навіть благословенні Синодом приписи літургійних книг, а тексти, завчені напам'ять, змінювалися не швидше, ніж через покоління від часу публікації оновлень.

Все ж, незважаючи на дійсність рецепції текстів та обрядів, гляньмо, чи не постають певні критичні питання щодо самої традиції, прийнятої «фактом традиції» у лоно нашої Церкви. Дійсність сучасної «візантійської» літургійної традиції, а отже, і традиції УГКЦ, є такою, що, незважаючи на те, де відбувається богослужіння (у катедрі, парохії, споглядальному чи активному монастирі), – всі вони, згідно з офіційним уставом, мають наслідувати устав св. Сави⁴³ – монастиря чи спільноти, якої в УГКЦ ніколи не існувало.

Як наслідок, отці-василіяни не наслідують устав св. Василя, а отці-студити мають мало спільного з типіконом св. Алексія Студита, який є одним із найдавніших відомих студійських типіконів. Більше того, згідно з уставом св. Сави, яким користуються, чи радше заради «літургійної однообразності» мусять користуватися отці-студити, свято їх засновника не є навіть поліелейним, не кажучи вже про інших святих студитів, які у сучасному літургійному календарі УГКЦ взагалі не згадані.

Оскільки літургійний календар створено у контексті літургійної духовності святої гори Афон, не дивно, що на парохіях чи в катедрах, які теж мають користуватися ним, практично немає свят одружених святих, чи таких, які могли би бути прикладами для вірних, які живуть поза монастирями. Це зрозуміло для монашої духовності, але чи такою ж має бути духовність вірних, покликанням яких є народжувати і виховувати у християнському дусі майбутніх членів Церкви Христової?

Вище вже вказувалося на дещо дивне розташування єпископського сидища у деяких катедральних храмах (праворуч від центру храму). Наскільки ж дивним є те, що сучасний літургійний устав узагалі не передбачає служіння єпископом богослужінь добового кола. Згідно з традицією монастирських обителей, йому, як гостю, відведено почесне місце праворуч від ігумена та кінцеве благословення наприкінці богослужіння. Такий стан речей викликає щонайменше подив, а радше просто свідчить про те, що наша літургійна традиція недостатньо осмислена або ми не сприймаємо її серйозно.

Нищівним наслідком такого стану речей є те, що вірні цікавляться радше паралітургійними богослужіннями, ніж намагаються зрозуміти і зроби-

⁴³ Щодо цього див.: A. Schmemmann. *Introduction to Liturgical Theology*. Crestwood, NY 1996, с. 34.

ти власним те, що від самого початку було створене для абсолютно іншого духовного контексту. Літургійна традиція сприймається як щось «символічне», у сенсі несправжнє⁴⁴. Щось, що треба «відбути», «відправити», «відслужити» перед тим, як помолитись реально.

Висновок: Чи існує вихід з цієї ситуації?

Конституція II Ватиканського собору – документ, який, згідно з постановою Синоду єпископів УГКЦ від 13-20 вересня 2006 р. Б.⁴⁵, є обов'язковим для всіх вірних УГКЦ, каже таке:

Щоб християнський люд з більшою певністю міг досягнути повноти благодаті у святій літургії, свята Мати-Церква прагне ретельно провести загальне оновлення самої літургії. Адже літургія складається з тієї частини, яка є незмінною, оскільки божественно встановлена, і з тих частин, які підлягають змінам і з бігом часу можуть мінятися, – або й мусять, якщо в них, бува, закралося щось неузгоджене із внутрішньою природою самої літургії або ж якщо вони стали невідповідними. Це оновлення має так упорядкувати текст і обряд, щоб священнодійства ясніше виявляли своє значення і щоб християнський люд, наскільки це можливо, міг легше їх сприймати і брати повну, активну й спільнотну участь у богослужінні.⁴⁶

Зі свого боку, інший церковний документ подає як критерій органічного поступу «уважне ставлення перш за все до коріння, з якого веде початок традиція»⁴⁷. Ці критерії співзвучні з тими, які висловлювали єпископи нашої Церкви на конференціях 1927 року:

- Необхідно віддавати перевагу тим літургійним обрядам, які максимально відповідають їхнім старовинним формам, у цьому випадку – обрядовим формам, які існували ще до Берестейської унії 1596 року, або ж іще давнішим їх відповідникам давньої доби Київської Церкви, чи найкращим зразкам первісного східного обряду.
- Варто надавати перевагу тим обрядовим чинностям, які є в однаковій формі спільно практикованими багатьма помісними Церквами візантійської традиції.

⁴⁴ Детальніше про невластиве сприйняття літургійних символів див.: А. Шмеман. Символи и символизм византийской литургии // Библиотека Якова Кротова (http://krotov.info/libr_min/25_sh/me/man_35.html).

⁴⁵ Див.: Постанови Патріаршого Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у м. Львові – Брюховичах від 13 до 20 вересня 2006 року Божого.

⁴⁶ II Ватиканський Собор. Конституція про святую літургію, п. 21.

⁴⁷ Інструкція застосування літургійних приписів ККСЦ, п. 12.

- В обрядах і різноманітних літургійних чинностях другорядного значення варто зберегти об'єктивно існуючу відмінність і різницю чисто етнічного походження⁴⁸.

Ці сміливі твердження навіть випередили за своєю суттю заохочення до літургійної реформи II Ватиканського собору. Для сприйняття літургійної традиції не потрібно боятися «літургійного різноманіття». Воно природне як для витоків нашої традиції, так і для підтримання будь-якої живої літургійної традиції. Різні життєві ситуації, у яких перебувають діти Небесного Отця, потребують різноманіття способів прослави Його ними. Недарма один із піонерів літургійних досліджень візантійської традиції ставив перед своїми нащадками таке завдання: богослужіння, «яким ми його сьогодні знаємо, містить елементи різного походження: і молитви християнського люду, і суто монаші молитви. Найпершою ціллю літургійної реформи мало би бути розрізнення цих двох традицій – парохіальної та монашої, – щоб простий, глибокий та сучасний спосіб [літургійної молитви – *В.Р.*] став знову доступним для Божого люду»⁴⁹.

Літургійне різноманіття не є чимось таким, у чому представники візантійської літургійної традиції, реформуючи богослужіння, будуть піонерами. Попередні кроки в цьому зробили вже літургисти римо-католицької традиції. Після реформ II Ватиканського собору тут, при загальному наслідуванні певної єдиної молитовної традиції, можна помітити намагання дозволити і певне різноманіття. У загальному спрощенні літургійних чинів у римо-католицьких катедрах можна побачити також прагнення до високого уставу: певних текстів латиною чи повернення до григоріанського співу. Також і в монашому літургійному середовищі існує можливість формувати свої молитовні правила: наприклад, бенедиктинці можуть мати свій, окремий від францисканців, устав і навпаки.

Укінці варто сказати, що основа не лише літургійного, а й духовного та богословського різноманіття була закладена вже на початку християнської традиції тим фактом, що Євангеліє Христове було передане не в одному, а в чотирьох його варіантах. Вони, хоча й різняться текстуально і структурно, мають різні богословські акценти, все ж досить «однообразно» свідчать про спасіння світу Христом, дають нам надію на це спасіння і кличуть до багатого свідчення Христа світові – того, чим справжня літургійна традиція покликана бути за своєю природою.

⁴⁸ К. Королевський. *Рим і обрядово-літургійні дискусії у патріаршій київській вселенській церкві між двома світовими війнами*. Львів 2002, с. 192-198.

⁴⁹ Х. Матеос. *Витоки часослова // Світло еси, Христе*, с. 70.

Vasyl Rudeyko

“LITURGICAL UNIFORMITY”:

TEXTUAL-RITUAL MONOLITH OR UNITY IN FAITH?

This article deals with one of the most disputable sections of liturgical life in the Ukrainian Greek-Catholic Church, liturgical uniformity. The author gives a brief sketch of liturgical traditions in various historical periods and especially in the time of the baptism of Rus'. He also draws attention to the variety of liturgical traditions within one Church and to the difficulties which attempts of total unification bring.

Keywords: liturgy, Church history, theology, liturgical reforms, Ukrainian Greek-Catholic Church.