
Василь Рудейко

Львів, Україна

«Тихі» молитви як джерело для коментування літургійної традиції

Опрацювання джерел, які коментують структури літургійних чинів чи їх богословське наповнення, досі не отримали належної уваги в джерелознавчих літургійних дослідженнях. Звичайно, класичні містагогічні катехизи вже опубліковані¹ й навіть початково опрацьовані, та все ж, окрім них, є дуже великий пласт джерельного матеріалу, який потребує не лише осмислення, але подекуди й публікації самого джерела. Слід також замислитися над тим, чи коментарями літургійних молитов можна вважати лише ті, які говорять про богослужіння, чи сюди можна віднести і самі літургійні тексти. Іншими словами, чи не приховане «пояснення» літургійного дійства у молитвах, які його складають? Бо як інакше ми можемо називати літургію школою молитви, на що часто у своїх повчаннях наголошував папа Венедикт XVI?

У дискусіях, які точаться довкола оновлення літургійного благочестя Церкви, сьогодні часто можна почути твердження

¹ Серед найдавніших слід звернути увагу на такі: Ambrosius. *De Sacramentis. De Mysteriis. Über die Sakramente. Über die Mysterien* / пер. і вступ Josef Schmitz (= Fontes Christiani (далі FC), Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Bd. 3). Freiburg im Breisgau 1990; Johannes Chrysostomus. *Catecheses Baptismales. Taufkatechesen* / пер. Reiner Kaczynski, 1.+2. Teilband (= FC, Bd. 6/I+6/II). Freiburg im Breisgau 1992; Cyrill von Jerusalem. *Mystagogicae catecheses. Mystagogische Katechesen* / пер. Georg Röwekamp (= FC, Bd. 7). Freiburg im Breisgau 1992.

про необхідність коментувати літургійні чини, і деякі душпас-тирі – як католицькі, так і православні – практикують зупинки під час богослужіння для того, щоб пояснити присутнім у храмі вірним, що саме відбувається в той чи інший момент чи як розуміти той чи інший елемент богослужіння (вчора про це говорив у своєму вітальному слові вл. Венедикт). Подаючи напрямні оновлення римської літургійної традиції, конституція II Ватиканського собору оперує навіть окремим терміном – «коментатори», тобто ті, завданням яких є коментувати бого-служіння.² Виникає питання: як вірні отримували знання про хід богослужіння на початках літургійної традиції? Бо фактом є те, що ранні містагогічні катехизи обмежуються лише до таїнств християнського втаємничення і при цьому не так коментують сам чин богослужіння, як використовують його хід і молитву, щоб передати неофітам основні істини християнського віровчення та моралі. Отож спочатку ми розглянемо питання необхідності коментувати літургійну традицію у християнській античності.

Необхідність коментування літургійної традиції у християнській античності

Необхідність коментувати літургійні богослужіння не була чимось samozрозумілим для християнської античності, а подекуди й Середньовіччя. До християнізації Візантійської імперії, а відтак і одержавлення християнства входження вірних у бого-службове життя Церкви відбувалося природно. Таїнству хре-щення зазвичай передував трирічний катехуменат, і катехумени могли поступово пізнавати, чим живе Церква, поцікавитися вза-ємозв'язками окремих молитовних елементів тощо. Окрім того,

² «Справжнє літургійне служіння здійснюють також крилоси співців, при-служники, читці й коментатори.. Тому хай вони виконують свої обов'язки з тією щирою побожністю і порядком, які личать такому великому служінню і яких вимагає від них Божий люд» (Конституція про святу літургію (далі КСЛ), 29; цит. за: *Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі*. Львів 2014)

з текстів «Апостольського передання» можна побачити, що тексти молитов чи й навіть хід богослужіння допускали досить широке різноманіття, а тому не було потреби в докладних уніфікованих поясненнях. Богослужіння відбувались у порівняно невеликих спільнотах, тому зрозуміти їх хід було не надто складно.

Ситуація, правдоподібно, сильно змінилась у т. зв. Константинову добу. Жителів Римської імперії досить активно «заохочували» приймати християнство, передхрестильні науки часто ставали формальністю, а самі богослужіння почали набувати окресленого вигляду з досить чіткою системою символів, обрядів та текстів на взір старозавітного богослужіння. Саме в цей час можна спостерегти певні тенденції у богослужбовому житті Церкви, пов'язані з використанням літургійних текстів як своєрідних коментарів.

Зокрема, у VI столітті у чин Божественної літургії впроваджується Символ віри, який початково був присутній лише при звершенні таїнств християнського втаємничення.³ У текстах кондаків св. Романа Солодкоспівця часто «закодовані» пояснення певних літургійних періодів⁴ чи навіть хід самого богослужіння.⁵ Христологічні дискусії IV-VI століть породжують цілий жанр

³ Juan Mateos. The evolution of the byzantine liturgy // *John XXIII Lectures*. Vol. I. 1965 (= Byzantine Christian Heritage / John XXIII Center For Eastern Christian Studies. Fordham University). New York (Bronx), N. Y. 1966, 94.

⁴ Кондак на початок посту: «Любителі посту, ви спішіте принести тепер щорічну десятину Богу нашому, подібно як євреї приносили Господеві десятину із своєї власності, роблячи це прообразом майбутнього посту, через який ми маємо вічне життя.

Числом днів посту повинна бути десятина року. Бо піст – сім тижнів. Кожен тиждень – п'ять поспих днів, а всього – тридцять п'ять днів ми проводимо в пості. До цього ще приєднуються доба суботи спасительної страсті. Тридцять шість з половиною днів становлять десятю частину року, якою отримуємо вічне життя». Цит за: P. Maas. Die Chronologie der Hymnen des Romanos // *Byzantinische Zeitschrift* 15 (1906), 25.

⁵ Кондак про особу Христа: «Вірні, в любові Христовій зійшовшись, творять чування з псалмами та піснями, безперестанно співаючи пісні Богові. Після співу псалма ми втішаємось впорядкованим читанням Писання, знову співаємо пісні Христові і прилюдно висміюєм ворога». Цит за: A. Lingas. The Liturgical Place of the Kontakion in Constantinople // *Byzantinorossica* 1 (1995), 51.

візантійської піснетворчості з назвою «догмати», завданням якого є перетворити молитовний текст у своєрідний коментар віровчительного тексту.⁶ Зокрема, такими віровчительними текстами ще у VI столітті у Візантії вважали молитву анафори та молитви предстоятеля при хрещенні, як це видно з новели імператора Юстиніана (†565):

Наказуємо, щоб усі єпископи і пресвітери не тайно (*non in secreto*) звершували божественне приношення і молитву при хрещенні, але таким голосом, який був би добре чутий для вірного народу (*sed cum ea voce, quae a fidelissimo populo exauditur*), щоб душі тих, які слухають, сповнювались від того більшим благоговінням, богохвалінням та благословенням.⁷

Таким чином, принаймні у візантійській традиції спостерігається цікавий феномен, коли літургійні тексти вживались не лише як молитва, але і як своєрідне пояснення чи впровадження у літургійну та богословську традицію Церкви. Із широкого спектру літургійних текстів нас цікавитимуть передусім молитви предстоятеля як жанр літургійного коментаря.

Типи літургійних молитов у християнській античності у її візантійському варіанті

На жаль, із часу християнської античності до нас дійшло надто мало прикладів літургійних молитов предстоятеля, щоб скласти собі цілісне уявлення про їх роль як коментарів до літургії. Переважно це радше т. зв. «молитви благодарення», тобто центральні молитви богослужінь, які предстоятель виголошував наприкінці зібрання як його підсумок⁸ або ж у певних

⁶ Крістіан Ганнік. Передмова // *Догматики вісьмох гласів з рукопису кінця XVI століття*. Львів 2002, 3.

⁷ Цит. за: А. Голубцов. Про причини заміни читання молитов вголос тихим читанням // http://nykodym.blogspot.com/2014/09/blog-post_5.html (08/09/2014).

⁸ Мабуть, найдавніші такі молитви для антиохійської традиції зафіксовані в документі IV століття під назвою «Апостольські постанови»: «О Боже, без

центральных його моментах, як, наприклад, при благословенні світильника на вечірньому богослужінні.⁹

З розвитком і розбудовою катедрального та монашого богослужіння після IV століття можна побачити також інтенсифікацію молитов предстоятеля. Зокрема, в описі єрусалимського богослужіння Етерії згадується, що традицією єрусалимської церкви Воскресіння був супровід псалмодії та антифонного літургійного співу відповідною молитвою предстоятеля: «Співують пісні та стихословляють псалми, також і антифони, а після кожної пісні читають молитву. Бо по два або по три пресвітери, також і диякони, щоденно чергуються з монахами, і після кожної пісні антифона читають молитви».¹⁰ Пов'язання молитов предстоятеля, зокрема, із псалмодією як структуротворчим елементом богослужіння спостерігається також у творі Псевдо-Атанасія «Про подвижництво»¹¹ та в описах монаших богослужінь Палес-

початку і кінця, що через Христа Твого створив усе і всім управляєш, передусім Його Бог і Отець, Господи духів і Царю всього, що охоплюється розумом і відчуттям сприймається, що створив день для діл світла і ніч на спокій нашій немочі, бо Твій є день і Твоя є ніч. Ти встановив світло і сонце. Прийми і тепер милостиво, о Господи чоловіколюбче найкращий, це наше вечірнє подячення. Ти, що провів нас через довготу дня і привів до початку ночі, збережи нас Христом твоїм! Подай нам мирний вечір і безгрішну ніч і сподоби нас життя вічного через Христа Твого, через якого Тобі хвала, честь і поклоніння у Святому Дусі на віки. Амінь» (АП VIII, 37). Видання джерельного тексту: Н. Pietras (вид.). *Konstytucje apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne św. Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*. Kraków 2007.

⁹ «Благодаримо Тебе, Господи, через Сина Твого Ісуса Христа, Господа нашого, через Якого Ти просвітив нас, являючи нам світло непорушне. Ось ми день пройшли і прийшли до початку ночі, насолоджуючись світлом дня, котре Ти сотворив для нашого задоволення, вечірнє світло милості Твоєї приймаючи нині, възхваляємо і славимо Тебе через Сина Твого Ісуса Христа, Господа нашого, через якого Тобі слава, сила і честь зі Святим Духом, нині і повсякчас і на віки віків. Амінь» (АТ 25). Видання джерельного тексту: Georg Schöllgen, Wilhelm Geerlings (вид.). *Didache / Traditio Apostolica. Zwölf-Apostel-Lehre / Apostolische Überlieferung: Griechisch – Lateinisch – Deutsch* (= FC, Bd. 1). Freiburg im Breisgau 1991.

¹⁰ Див. Itinerarium 24. Видання джерельного тексту: Georg Rōwekamp (вид.). *Egeria: Itinerarium / Reisebericht* (= FC, Bd. 20). Freiburg im Breisgau 1995.

¹¹ Е. F. von der Goltz (вид.). *De virginitate. Eine echte Schrift des Athanasius* (= TU 29, Heft 2a). Leipzig 1905, 55–56.

тини та Єгипту Йоана Касіана¹². Про зміст цих молитов важко щось стверджувати, оскільки збірок таких молитов із згаданого періоду майже не збереглося.¹³

Стосовно молитов предстоятеля у візантійській традиції необхідно відразу зауважити, що найраніші відомі нам текстуальні свідчення походять із VIII століття. Їх можна умовно поділити на три блоки:

- а) молитви, пов'язані із псалмодією та піснетворчими елементами богослужіння;
- б) молитви як підсумки дияконських прошень;
- в) подячна і главоприклонна молитви, які становили певний заключний блок кожного богослужіння.

Щодо їх виду і структурних особливостей слід зауважити, що більшість молитов візантійського євхологіона відповідає класичній структурі християнської молитви, тобто вони складаються з трьох частин:

- а) заклик до Бога, який переважно включає згадку про те, що Він зробив у минулому (= анамнеза);
- б) адаптація до сьогодення у вигляді прошення (= епikleza);
- в) тринітарне славослов'я.

Окрім того, молитви предстоятеля у давній літургійній традиції Константинополя були організовані таким чином, щоб до певної міри впроваджувати молільника у структурні елементи того чи іншого богослужіння, зокрема у притаманний катедральному типові візантійського богослужіння антифонний спів псалмів. Перша молитва вечірні відповідала першому антифону цього богослужіння, який складався з віршів Псалма 85, восьма молитва – восьмому антифону (140-й Псалом); кожному із трьох малих антифонів, які складали центральну піснетворчу частину кожного богослужіння, передувала відповідна молитва, що надавала конкретного значення тому чи іншому

¹² Див.: Йоан Касіан. *De institutis coenobiorum* II, 7, 8 та 10. Видання джерельного тексту: Jean-Claude Guy (вид.), *Ioannes Cassianus: De Institutis coenobiorum* (= *Sources Chrétiennes* 109). Paris 1965.

¹³ Певну інформацію щодо цього можна знайти в: Juan Mateos. Une collection syrienne de «prières entre les marmyata» // *Orientalia Christiana Periodica* 31 (1965), 53–54.

структурному елементові богослужіння. Ось, до прикладу, молитва, яку предстоятель виголошував перед початком співу хвалитних псалмів на утрєні:

Боже, Боже наш, що Твоею волею встановив розумні і словесні Сили, Тебе молимо і Тебе благаємо: прийми і наше з усіма творіннями Твоїми посильне славослов'я і воздай багатими дарами Твоїї благодати. Бо перед Тобою приклоняється всяке коліно на небі, на землі та під землею, і всяке дихання і створіння оспівує незбагненну Твою славу, єдиний бо еси Бог істинний і многомилостивий. Бо Тебе хвалять усі Сили Небесні, і Тобі славу возсилаємо, Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині і повсякчас, і на віки віків.

Із цього та подібних прикладів можна побачити, що «завдання» молитви предстоятеля, окрім, звичайно ж, прослави Бога, є окреслити вірним перспективу хвалитних псалмів, які вони співатимуть тут і тепер: Господь добровільно створив розумні сотворіння, і вони, відповідно до своїх сил і можливостей, приносять Йому славослов'я, до якого долучаються і вірні, що співають хвалитні псалми, наближаючи таким чином есхатологічне упокорення всього творіння перед Господом і звершення спасіння світу.

Отак щоденно коментовані через молитви предстоятеля елементи богослужіння не потребують додаткових коментарів, оскільки вже сама участь у богослужіннях стає для вірних, які їх відвідують, школою молитви.

Здається, що традиція такого коментативного творення молитов була досить багатогою. Хоча сам список із текстами молитов утрачено, із колофона одного з кодексів, що засвідчує константинопольський тип богослужінь – Coislin 213 (1027), довідуємося про існування молитов до кожного антифона, включно з біблійними піснями.¹⁴

¹⁴ Див.: Gregor-Maria 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 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen Frankfurt am Main. Abtei Plankstetten 2002, 194.

Занепад усвідомлення молитов предстоятеля як коментативного елемента богослужіння

Достеменно невідомо, коли молитви предстоятеля втратили свою роль як коментативні елементи богослужіння. Застереження пресвітерам звершувати молитву «не тайно» у згаданий вище новелі імператора Юстиніана свідчить про традицію мовити молитви предстоятеля потиху. Невідомо, наскільки ця проблема була поширена у тогочасній Візантійській імперії, але з доступних нам пам'яток, які всі походять із поіконоборчого періоду, чітко видно, що читання молитов предстоятеля тихим голосом, принаймні молитов євхаристійного богослужіння із розширеними рубриками, є вже загальною традицією.

Поширення цього феномену мало досить невітнішні наслідки. Без молитовного коментаря предстоятеля структурні елементи богослужіння ставали дедалі незрозумілішими, та й саме богослужіння, в тому числі й через загальнопоширений у поіконоборчу добу «зображальний» тип коментування, набуло радше виміру своєрідної вистави, яку вірні мали б спостерігати.

Найбільше у складному процесі формування літургійних структур постраждали богослужіння добового кола. Молитви предстоятеля, які вже на той час стали тихими, поставили у тих частинах богослужіння, під час яких вірні були зайняті довгою псалмодією. Священик мовить їх потиху, паралельно до іншого богослужбового елемента – стихослов'я псалтиря. Звичайно, первинне місце цих молитов зраджують виголоси, які й надалі залишаються більш-менш на своїх оригінальних місцях.

Коментатори поіконоборчого періоду взагалі рідко звертали увагу на молитви предстоятеля, бо ставили собі за завдання радше описувати те, що вірні бачать, ніж те, що вони чують чи у чому самі беруть участь.

Одним із перших серед богословів візантійської традиції, хто почав наголошувати на необхідності переосмислити «тихі» молитви предстоятеля, був о. Александр Шмеман. У статті «Символи і символізм візантійської літургії» він пише:

Практично всі коментатори розуміють Божественну Літургію як символічне зображення життя і служіння Христа, від Його

народження в Вифлеємі до славного вознесіння на Небо... На «зовнішньому», обрядовому рівні Божественна Літургія – це передусім священна драма, вистава у звичайному сенсі цього слова.

Однак при розгляді цього зображального символізму, який видається таким традиційним, ми стикаємося з першою трудностю, яка... полягає... у фактичній відсутності хоча б якихось символів і символічних смислів у самій літургії, тобто в молитвах, які являють словесний вираз і зміст різноманітних літургійних дій та обрядів.¹⁵

Шмеман дуже влучно вказує на проблемність такого підходу до коментування літургійних обрядів, яка полягає в розбіжності між літургійним чином і богослов'ям, яке коментатор намагається нав'язати йому ззовні. Щоб уникнути цього, Шмеман пропонує у коментуванні богослужбових чинів повернутися саме до священничих текстів літургії.

На подібну проблему в коментуванні текстів та обрядів вказує також о. Хуан Матеос у своєму дослідженні візантійської Літургії Слова. Дискутуючи із прихильниками поширеного зокрема серед візантійських богословів тринітарного розуміння Трисвятого, він зазначає:

Можна було б заперечити, що у древніх авторів, які обстоювали троїчне значення Трисвятого, грецька мова була рідною, вони могли глибоко відчувати тринітарний смисл піснеспіву і тому заслуговують більшого довір'я, ніж ми, які займаємось лише граматичним аналізом композиції. Це прекрасне заперечення! Але в нас є два літургійних коментарі на Трисвяте, також грецькою мовою, де не відчувається троїчного смислу. Ці коментарі – «молитви Трисвятого».¹⁶

Таким чином, обидва дослідники вказують, з одного боку, на існування проблеми в коментуванні літургійної традиції, а з іншого – пропонують певну методологію для виправлення

¹⁵ А. Шмеман. Символы и символизм византийской литургии // http://krotov.info/libr_min/25_sh/me/man_35.html#1 (08/12/2014).

¹⁶ Хуан Матеос. *Служение Слова в византийской литургии*. Омск 2010, 159-160.

цієї ситуації, а саме – коментувати літургійну традицію не відірвано від літургійних текстів, а навпаки, вважати літургійні тексти первинним джерелом, з якого мало б починатися і відповідно до якого мало б коригуватися будь-яке коментування того чи іншого літургійного феномену.

Перспективи для сьогодення

Дослідники як грецьких, так і слов'янських Церков візантійської традиції,¹⁷ в тому числі й західні,¹⁸ вже вказували на хибність «тихого» читання предстоятелем молитов та на необхідність мовлення їх уголос, щоб зібрана літургійна спільнота могла користати із викладеного у них богословського та догматичного матеріалу, а відтак могла глибше входити у таїнство евхаристійного зібрання. Підсумком історично-богословських дискусій щодо необхідності відновити мовлення літургійних молитов уголос було нещодавнє соборне послання синоду грецької Церкви¹⁹, у якому архиєреї заохочували священиків до практики звершення молитов священика вголос, попередньо приготувавши для цього відповідні літургійні видання.

На жаль, у богословському дискурсі УГКЦ ці питання ще не набули достатньої ваги, хоч надзвичайно важливим кроком у цьому напрямку, свідомим чи несвідомим, стало те, що Синод УГКЦ вибрав анафору св. Василя Великого за богословський орієнтир Катехизму УГКЦ «Христос – наша Пасха»²⁰. Здається, це вперше від часів Юстиніана літургійний текст «тайної»,

¹⁷ А. Голубцов. Про причини заміни читання молитов вголос тихим читанням // http://nykodym.blogspot.com/2014/09/blog-post_5.html (22/09/2014).

¹⁸ Р. Ф. Тафт. Чи було традиційним для ранньої Церкви читання вголос літургійних молитов? // http://nykodym.blogspot.com/2014/06/blog-post_2.html (22/09/2014).

¹⁹ Про спосіб читання молитов Божественної Літургії: Окружне послання Синоду Елладської Церкви від 31 березня 2004 року // http://nykodym.blogspot.com/2013/01/blog-post_25.html (22/09/2014).

²⁰ Катехизм Української Греко-Католицької Церкви «Христос – наша Пасха». Львів 2011.

тобто тихої, молитви предстоятеля дається вірним як орієнтир їх християнського життя. З іншого боку, такий крок Синоду УГКЦ, природно, не може не викликати зустрічного питання вірних (а саме їм є дарований катехизм «Христос – наша Пасха»): якщо текст анафори св. Василя такий важливий для розуміння таїнств віри і може слугувати орієнтиром для щоденного духовного життя християнина, то чому на церковному зібранні – місці, де, згідно із церковним ученням, найкраще засвоюється передання віри, цю молитву читає «про себе» лише предстоятель? Напрошуються й інші зустрічні питання: а як щодо інших «тихих» молитов? Чи й там спрацьовує правило «молитва предстоятеля – джерело богослов'я Церкви»? Якщо так, то чому, ділячись із вірними Тілом Христа (!), богословські глибини літургійних молитов застерігають лише для священників? Чи виправдано нині «традиційно» приховувати від Церкви молитви, які кожен її член може легко прочитати поза церквою, оскільки має доступ не лише до нині вживаних, але й історичних літургійних молитов,²¹ що тепер стали надбанням богословських бібліотек?

²¹ Збірку українських перекладів древніх анафор див.: Літургійні джерела // http://nykodym.blogspot.com/p/blog-page_7993.html (22/09/2014).