

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**  
**ЗВО УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ**  
**ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

Катедра літургійних наук

Магістерська робота

**ПЕРШОДРУКОВАНИЙ ЧАСОСЛОВ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ**  
**ЯК ДЖЕРЕЛО ДЛЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ СУЧАСНИХ БОГОСЛУЖІНЬ**  
**ДОБОВОГО КОЛА**

Студент 6-го курсу: Едуард Бердник

Науковий керівник: о. Василь Рудейко, ThD

Рецензент:

Максим Тимо, S.T.L

Львів 2021

**Список умовних скорочень:**

САУ – Студійсько-Алексіївський устав;

КЧ – Краківський Часослов;

РЧ – Римський Часослов.

## ЗМІСТ

<i>Вступ</i> .....	4
<b>РОЗДІЛ I. ДРУКАРНЯ ШВАЙПОЛЬТА ФІОЛЯ</b> .....	9
1.1. <i>Слов'янський обряд у Кракові</i> .....	9
1.2. <i>Швайпольшт Фіоль – краківський містянин</i> .....	10
1.3. <i>Друкарська справа Фіоля</i> .....	11
1.3.1. <i>Результати друкарської діяльності</i> .....	13
1.3.2. <i>Чи був у книг замовник?</i> .....	15
1.3.3. <i>Хто міг бути замовником?</i> .....	16
1.4. <i>Протограф краківського Часослову</i> .....	17
<b>РОЗДІЛ II. СЛОВ'ЯНСЬКІ ЧАСОСЛОВИ XIII-XIV СТОЛІТЬ</b> .....	21
2.1. <i>Традиція Великої Церкви</i> .....	21
2.1.1. <i>Катедральні впливи на Часослови XIII-XIV століття</i> .....	23
2.2. <i>Акімітські монастирі</i> .....	24
2.2.1. <i>Слов'янські Часослови та Акімітська традиція</i> .....	26
2.3. <i>Студійська практика</i> .....	27
2.4. <i>Богослужіння добового кола на Русі</i> .....	28
2.4.1. <i>Давньослов'янські Часослови і студійська практика</i> .....	29
2.4.1.1. <i>Шостий псалом на початку богослужіння</i> .....	29
2.4.1.2. <i>Відсутність полунощниці на початку Часослова</i> .....	30
2.4.1.3. <i>Присутність в Часословах приспівів на «Господи Воззвах» та «Хвалитних» псалмах</i> .....	32
2.4.2. <i>Оригінальні елементи Часословів, які не мають прямих відповідників в інших традиціях</i> .....	34
2.4.2.1. <i>«Молитви Василя Великого»</i> .....	34
2.4.2.2. <i>Приспиви до пісні Богородиці</i> .....	36
2.5. <i>Чи є збережені питома «студійські Часослови»?</i> .....	36
<b>РОЗДІЛ III. ОСОБЛИВОСТІ ЛІТУРГІЙНИХ СТРУКТУР КРАКІВСЬКОГО ЧАСОСЛОВА</b> .....	40
3.1. <i>Богослужіння добового кола на слов'янських землях в XV столітті</i> .....	40
3.2. <i>Аналіз літургійних елементів Краківського Часослова</i> .....	41
3.2.1. <i>Полунощниця</i> .....	42
3.2.2. <i>Утреня</i> .....	43
3.2.2.1. <i>Спосіб виконання «Бог Господь» на утрени</i> .....	43
3.2.2.2. <i>Варіація стихів «Від ночі лине ...» на утрени</i> .....	44

3.2.2.3. Видозміна світильних піснеспівів утрени.....	45
3.2.2.4. Молитва перед читанням євангелія наутрені.....	46
3.2.2.5. Відміна біблійних пісень утрени.....	47
3.2.2.6. Приспиви до стихир на «Хвалитних».....	48
3.2.3. Часи.....	49
3.2.3.1. Повтор стихів першого часу.....	49
3.2.3.2. Зміна богородичного по Отче наш на третьому часі.....	49
3.2.3.3. Варіація стихів до тропаря на шостому часі.....	50
3.2.3.4. Відсутність хрестобогородичного на шостому часі по отченаш в краківському Часослові.....	50
3.2.3.5. «Виголоси» священника в молитвах часів.....	51
3.2.3.6. Молитви малих часів і міжчась.....	52
3.2.3.7. Кінцеве трисвяте в часах.....	53
3.2.4. Обідниця.....	55
3.2.4.1. Стихи на псалмах обідниці.....	55
3.2.4.2. Читання Апостола і Євангелія, пов'язаних з темою Царства.....	56
3.2.5. Вечірня.....	57
3.2.5.1. Вплив на КЧ музичних рукописів – приспиви до 103 псалма.....	57
3.2.5.2. Сталі приспиви на Господи Воззвах.....	58
3.2.5.3. Приспів до «Світе Тихий» вечірні.....	58
3.2.5.4. Спосіб виконання «Алилуя» на вечірні.....	59
3.2.6. Повечер'я.....	60
3.2.6.1. Символ віри на повечер'ї.....	61
3.2.6.2. Прикінцеве прохання про прощення на повечер'ї.....	61
3.2.6.3. Слава в вишніх Богу утрени на Великому Повечер'ї.....	62
3.3. Підсумки.....	63
<b>ВИСНОВКИ</b> .....	<b>65</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ</b> .....	<b>69</b>

## ВСТУП

Винахід Йогана Гуттенберга – друк виливними рухомими літерами – викликав у XV столітті низку культурних та соціальних змін, які дозволили говорити про «людину додрукарської культури» та «людину Гуттенберга»<sup>1</sup>.

Друк в XV-XVII столітті спричинився до «розвитку писемності і взагалі освіти, був радше чинником змін, а не консервації наявних відносин»<sup>2</sup>. Одночасно з тим у сфері богослужбового життя саме поява друку спричинила виникнення ідеї «офіційних літургійних видань», тобто уніфікації богослужіння. Більш того, авторитетні науковці історії літургії стверджують, що богослужіння, яким ми його знаємо сьогодні, «стало “офіційним” лише тому, що було надрукованим, і є нічим іншим, як довільним вибором невченого венеціанського друкаря XVI ст»<sup>3</sup>.

Венеційські видання грецькою мовою початку XVI століття, хоч і були формуючими для подальшої фіксації візантійського обряду, не є першими богослужбовими книгами візантійської традиції, які були надруковані.

Вперше в історії літургійні книги візантійської традиції були надруковані в Кракові, церковнослов'янською мовою, німцем на ім'я Швайпольт Фіоль, наприкінці XV століття. Друкарня проіснувала всього декілька років, випустивши в світ чотири книги і припинила діяльність після того, як Фіоля ув'язнили через звинувачення у ересі.

Феномен постання самої друкарні є предметом постійного зацікавлення науковців, а дослідження надрукованих Фіолем книг часто виступає як інструмент, завдяки якому намагаються дати відповідь на наступні питання: хто був ініціатором створення друкарні? Чи був у книг конкретний замовник? Для кого першодруки були призначені?

---

<sup>1</sup> Творець цієї концепції Маршал Маклюєн. Див. детальніше: Маклюєн М, *Галактика Гутенберга: Створення людини печатної культури*. Київ 2003.

<sup>2</sup> Ісаєвич Я. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*. Львів 2002, 67-77.

<sup>3</sup> Паренті С, *Молячись у православній традиції. Часослов Великої церкви: Темі евхологіона та літургійні структури* // Е.Квінлан/В.Рудейко (Видд.), Світло еси, Христе. Богослужіння добового кола. Антологія досліджень, Львів 2012, 92.

Натомість менш дослідженим є питання про те, яку літургійну традицію зафіксували ці книги. Це не є самоочевидним, адже впродовж XV століття на слов'янських землях відбувалась остання до сьогоднішнього дня глобальніша зміна богослужбового уставу. Традиції св. Гори Афон, центру тодішнього богослужбового життя, приходили на заміну уставу, що сягає своїм корінням монастиря Студіон в Константинополі і, згідно з переданням, був запроваджений у монастирях київської митрополії на слов'янських землях, починаючи з XI століття.

Серед видань Швайпольта Фіоля є Часослов – головна книга для звершення богослужінь добового кола в обидвох перелічених вище традиціях.

**Мета роботи** – у світлі історичної літургіки та літургійного богослов'я представити деякі особливості літургійних структур Краківського Часослова як джерело для інтерпретації перебігу формування сучасної богослужбової традиції.

Завдання до першого розділу:

- Представити історичний контекст постання друкарні Швайпольта Фіоля;
- Розглянути теорії про можливого замовника Краківських видань та ареал їх розповсюдження.

Головним фактичним джерелом щодо діяльності Швайпольта Фіоля є зібрана Яном Птасніком серія документів з Краківських архівів XV століття<sup>4</sup>. Найповніший хронологічний огляд цих документів здійснив Євгеній Неміровський у вступі до опису збережених друків періоду 1491-1550 року<sup>5</sup>. З точки зору інтерпретації цих документів, та вивчення феномену друкарні Фіоля в контексті виникнення українського книгодрукування, особливо важливим є нарис Ярослава Ісаєвича<sup>6</sup> та Михайла Грушевського<sup>7</sup>, в рамках ширших праць з історії друку та історії України. Останні дослідження Краківського Часослова в

---

<sup>4</sup> Див. : Ptašník J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, Leopoli: Inst. Ossolinianus 1922. Документальні свідчення з Нюнберга, в якому Фіоль перебував у друкарських справах, представлені: Timann U. *Ein unbekanntes Dokument zu Sweipolt Fiol, dem ersten Drucker der kyrillischen Schrift // Gutenberg Jahrbuch*. Mainz 1998, 111-120.

<sup>5</sup> Неміровський Е. *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта: 1491-2000. Инвентарь сохранившихся экземпляров и указатель литературы*. Т I: 1491-1550. Москва 2009.

<sup>6</sup> Ісаєвич Я. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*.

<sup>7</sup> Грушевський М. *Історія української літератури*. Т. V, кн. I, 151.

контексті пошуку протографа з точки зору мови здійснив Андрей Сухоручкін<sup>8</sup>, а лексику Часослова та його місяцесловну частину розглянула Татьяна Пентковская.<sup>9</sup>

Завдання до другого розділу:

- Представити богослужбову традицію найдавніших збережених слов'янських Часословів XIII-XIV століття в контексті зв'язку з обрядовим життям Константинополя;
- Розглянути особливості слов'янських Часословів, які не можна пояснити в рамках прямого запозичення з попередніх традицій.

Ще на кінець XIX століття слов'янські Часослови XIII-XV століття були маловідомі та практично не досліджені. Серед актуальних до сьогодні робіт першої половини XX століття можна назвати лише працю Єфімія Діаковського<sup>10</sup>, в якій він, не досліджуючи спеціально та окремо Часослови цього періоду, принагідно використовує їх для панорамного огляду історії богослужіння добового кола, окрім вечірні та утрени. Натомість робота, значна частина якої присвячена Часословам XIV століття з'явилася в 1999 році, і досі є не видана – це дисертація Ільї Шугаєва<sup>11</sup> з аналізом богослужбових збірників відповідного періоду.

Автор представив головні особливості цих збірників та запропонував інтерпретацію особливостей літургійних структур, які є в науковому обігу до сьогодні. Попри серію статей<sup>12</sup> та поживлення інтересу до теми давніх

---

<sup>8</sup> Сухоручкин А. *Текстология и язык первопечатного Часослова* // *Сборник статей I Международная конференция молодых исследователей*. Ред. Л. Новицкас – А. Першкина – П. Успенский – А. Федотов, Москва 2013.

<sup>9</sup> Пентковская Т. *Литургическая терминология Часослова 1491 г. издания Швайпольта Фиоля: к вопросу о происхождении* // *XIII Загребинские чтения. Сборник статей по итогам международной научной конференции (3-4 октября 2018 года)*. Санкт-Петербург: 2019, 330-340.

<sup>10</sup> Діаковський.Е., *Последование часов и изобразительных*, Киев, 1913.

<sup>11</sup> Шугаев И. *Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ*. (Невидана.) Сергиев Посад, 1999.

<sup>12</sup> Щепёткин А. *Часослов XIV в. (РНБ. Соф. 1129) и соответствующая ему богослужебная традиция* // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии* 27 (2019) 125-155; Дячина М. – Желтов М. «Чин курооглашения» древнерусских рукописей // *Slověne* 1 (2018) 368-389; Андреев А. *Чинопоследование утрени по древнерусским Часословам студийской эпохи* // *Электронный научный журнал студентов и аспирантов БФ ПСТГУ* 8 (2016) . Слива Е., “Часословы студийской традиции в славянских списках XIII–XV веков (классификация по особенностям состава)”, *Труды Отдела древнерусской литературы*, 51, С.-Петербург, 1999, 91–106.

слов'янських Часословів в останнє десятиліття, тема залишається малодослідженою. Так, наприклад, лише в цьому році з'явився детальний опис одного з найважливіших Часословів XIII століття ЯМЗ 14581<sup>13</sup>.

Завданнями до третього розділу є :

- Показати, в чому полягає головна відмінність Часословів, що підпали впливам зміни уставу на Руських землях в XV столітті;
- Виокремити головні особливості краківського Часослову, дотичні до літургійних структур в порівнянні з сучасною літургійною традицією;
- Проаналізувати виявлені особливості в контексті історичної літургики;
- Представити Краківський Часослов у світлі його значення для сучасної літургійної традиції .

Особливості літургійних структур Краківського Часослова, лише принагідно та фрагментарно досліджувались вченими. Найбільше залучав Краківський Часослов до своєї роботи, виокремлюючи деякі його особливості, Михайло Скабаланович<sup>14</sup>. Також для опису повечер'я цей Часослов використовував Альфонс Рес<sup>15</sup>, але назагал згадки про нього з огляду на аналіз літургійних структур є нечисленні, натомість література, яку можна залучити до осмислення структур – неосяжна.

Тому в першу чергу будуть залучені грецькі та сиро-палестинські Часослови, які дослідники поставили у відповідний контекст щодо етапів розвитку богослужіння та проінтерпретували. Тут варто згадати найдавніші існуючі Часослови IX століття, а саме – Sin.gr.863<sup>16</sup>, Sin.gr.864<sup>17</sup>, Torino B. VII

---

<sup>13</sup> Юдин Д. *История и проблемы описания Ярославского Часослова XIII века* // *Богословский вестник* 37 (2020) 258-292.

<sup>14</sup> М.Скабалланович, *Толковий Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Вып. I* / Киев 1910.

<sup>15</sup> Рес А, *Повечір'я в обрядах східних церков* // Е.Квінлан/В.Рудейко (Видд.), *Світло еси, Христе. Богослужіння добового кола. Антологія досліджень*, Львів 2012, 269-286.

<sup>16</sup> Рудейко В *Часослов за канонем лаври святого отця нашого Сави: Впровадження. Переклад. Коментарі*, Львів, 2016

<sup>17</sup> *Livre d'heures du Sinai (Sinaiticus graecus 864)* / ред. М. Ajjoub, J. Paramelle, (*Sources Chrétiennes 486*), Paris: Les Éditions du cerf 2004.



30<sup>18</sup>, а також Часослови XI-XIII століть: “Акімітський” Часослов<sup>19</sup> (складений на основі декількох рукописів), Berlin Ms. Or.Oct.1019<sup>20</sup>, MS gr. 3<sup>21</sup>.

Головним методом праці є структурний аналіз у перспективі історичної літургії

---

<sup>18</sup> *Manuscrisul B. VII. 30 (Psalterium cum glossa) de la Biblioteca Națională din Torino: (noțiuni de liturgică)* / ред. N. Preda. București 2018, 142-148.

<sup>19</sup> Рудейко В. *Часослов 24-х часів*. Львів: Видавництво УКУ 2017.

<sup>20</sup> Black.M, *A Christian Palestinian Syriac Horologion: Berlin MS. Or. Oct 1019*, Cambridge: University Press 2012.

<sup>21</sup> *A Byzantine Monastic Office, 1105 A.D : Houghton Library, MS Gr. 3* ред. Stefano Parenti and Jeffrey C. Anderson , Hardcover 2016

## РОЗДІЛ І. ДРУКАРНЯ ШВАЙПОЛЬТА ФІОЛЯ

Заснування першої кириличної друкарні саме в Кракові з необхідністю ставить перед нами питання, якими були, і чи взагалі були, об'єктивні історичні передумови, що сприяли її виникненню.

### 1. Слов'янський обряд у Кракові

Згідно з підсумками Пшемислава Новаківського у статті «Дискусія про літургію слов'янського обряду у Кракові на початку християнства в Польщі»<sup>22</sup>, низка джерел свідчить на користь того, що в XI столітті на теренах сучасної Польщі паралельно існувала латинська і слов'янська<sup>23</sup> літургійна традиція, а Краків як центральне за важливістю місто, мав дві катедри<sup>24</sup>. Але до кінця XIII століття відбулась романізація та уніфікація, внаслідок якої слов'янські елементи підлягали витісненню<sup>25</sup>.

Водночас, «сплеск впливу слов'янської традиції мав місце у XIV столітті внаслідок унії з Литвою ... королева Ядвіга прагнула відновити у Польщі пов'язаний з Римом слов'янський обряд, аби полегшити поєднання з Католицькою Церквою для мешканців нових східних територій»<sup>26</sup>. Саме тому був заснований Краківський монастир бенедиктинців у якому звершувались богослужіння латинського обряду слов'янською мовою. Щоправда на початок XV століття, після смерті королеви Ядвіги, він прийшов у занепад<sup>27</sup>.

Відтак, друкарня Швайпольта Фіоля, що постала в Кракові наприкінці XV століття, не могла мати прямого зв'язку з богослужбовим життям самого

---

<sup>22</sup> Новаковський П. *Дискусія про літургію слов'янського обряду у Кракові на початку християнства в Польщі // У пошуках джерел катедрального та монашого богослужіння: збірник статей* (Ad fontes liturgicos, 8). Львів: Український католицький університет 2018, 90-114

<sup>23</sup> До сьогодні продовжуються суперечки, який саме обряд принесли Кирило і Методій на слов'янські землі. Як позиція, що це був візантійський обряд слов'янською мовою, так і та, що твердить про латинський обряд слов'янською мовою – обидві мають вагомні аргументи на свою користь, а тому утвердилась позиція, згідно якої обряд цей був «юрисдикційно – римським, у мовному сенсі – слов'янським, а в сенсі літургійному – сумішню візантійсько-римсько-слов'янського» Umiński J. *Obrządek słowiański w Polsce IX – X wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego // Roczniki Humanistyczne KUL* 4/1 (1953), 5

<sup>24</sup> Новаковський П. *Дискусія про літургію слов'янського обряду у Кракові на початку християнства в Польщі*, 102-103.

<sup>25</sup> Там само, 104.

<sup>26</sup> Новаковський П. *Дискусія про літургію слов'янського обряду у Кракові на початку християнства в Польщі*.

<sup>27</sup> Там само, 105

Кракова, адже воно зазнало значної латинізації. Попри те, необхідно враховувати, що русько-литовська спільнота була доволі діяльною і користувалася певною приязню від влади, адже, згідно із однією гіпотезою, Король Казимир дає замовлення руським митцям розписувати капицю хреста на Вавелі<sup>28</sup>.

Також Ягелонський університет в Кракові має серед своїх слухачів значну кількість південних слов'ян<sup>29</sup>, а крім студентів місто притягувало і русько-литовську шляхту, яка замовляла у Кракові виготовлення ікон та рукописів<sup>30</sup>.

### *1.2. Швайпольт Фіоль – Краківський містянин*

Швайпольт Фіоль, німець з франків, уродженець міста Нойштад на Айші, що у сучасній Баварії, оселяється в Кракові в 1479 році<sup>31</sup>. За професією він був високостатусним ремісником, який вишивав золотом та прикрашав дорогоцінним камінням тканини<sup>32</sup>.

У декількох збережених ділових актах з 1483-1486 років вказується на вже згадану його професію, правда, щоразу із іншим синонімом<sup>33</sup>, але 9 березня 1489 року Фіоль виступає в ролі винахідника, який особисто від короля

---

<sup>28</sup> В. Александрович детально розглядає цю гіпотезу в своїй статті (посилання див. нижче) й у підсумку визнає її доволі вірогідною, але застерігає, що це все ж лише гіпотеза, а не доведений факт. Див.: Александрович В. *священник Гайль – маляр короля Владислава II Ягайла і перемиське малярство XIV-XV століття* // Александрович В. *Студії з історії українського мистецтва*. Т. I: *Українське малярство XIII-XV століття*. Львів 1995, 143-147.

<sup>29</sup> Протягом XV-XVI століття задукоменровано отримання освіти близько 800 українців, серед них був і Юрій Дрогобич, див. Ісасевич Я. *Українське книговидання: витoki, розвиток, проблеми*, 90. Перша друкована книжка українського автора: див. Нудьга Г. *Перші магістри і доктори: Українські студенти в університетах Європи XIV – XVIII ст* // *Жовтень* 4 (1982) 89-101. Цитовано за статтею: М. Майоров, *Самоназви студентів з України-Рутенії в університетах Європи у XIV – XVIII століттях*. 03.12.2016 // <http://likbez.org.ua> (05.09.2020)

<sup>30</sup> Пор. Ptański J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, Leopoli: Inst. Ossolinianus 1922.

<sup>31</sup> Запис про оселення Фіоля в Кракові див. Kaczmarczyk K. *Księgi przyjęć doprava miejskiego w Krakowie 1392–1506.*, Kraków 1913, 283. Те, що це саме той Швайпольт Фіоль, підтверджується його заповітом, в якому вказане те саме місце народження див.: Ptański J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, 267.

<sup>32</sup> Пор. Немировский Е. *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта: 1491-2000. Инвентарь сохранившихся экземпляров и указатель литературы*. Т I: 1491-1550. Москва: Знак 2009, 49.

<sup>33</sup> Кожен раз використовується різне слово, а всього три: *zeidenhafter*, *demhefter* та *perlenhaftir*. Слово *zeidenhafter* є найменш вживаним. Але в такому значенні воно зустрічається в *Katalogi testamentów mieszańców miast z terenów Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego do 1795 roku*. Т VI, ред. U. Augustyniak, Wydawnictwo Naukowe Semper 129.

отримує «патент»<sup>34</sup> на пристрій для відкачування води в шахті без використання тягової сили<sup>35</sup>.

Вірогідно, що саме в контексті цього винаходу Фіоль знайомиться з Яном Турзо і його швагrom Яном Тишнером, людьми, які мають одну з ключових ролей в постанні кириличного книгодрукування.

Ян Турзо – один з найбільших гірничих магнатів в тогочасній Європі. Він першим встиг взяти в роботу знайдений в другій половині XV століття свинцевий рудник поблизу Кракова – Тарновиц<sup>36</sup>, в той момент, коли потреба у свинці стрімко зростала.

Саме тому Ян Турзо на довгі роки оселяється в Кракові, та стає постійним членом міської ради<sup>37</sup>. Окрім бізнес-проектів, є відомості про Турзо як мецената та покровителя мистецтв. Так, саме з його згоди, як члена ради, та особистої підтримки, працює в Кракові над вівтарем Маріацького Костела – Віт Ствош<sup>38</sup>. З цього огляду може бути зрозумілим його зацікавлення також і друкарською справою.

### 1.3. Друкарська справа Фіоля

В 1489 році Фіоль подорожує до Нюнберга, де 26 жовтня укладає договір з майстром Якобом Крамбесом, який мав «вигравіювати і юстирувати букви «*reussischer schrift*»<sup>39</sup>. А 18 вересня 1490 року Фіоль жаліється до суду за

---

<sup>34</sup> Оплату за використання приладу мали надавати навпіл казні навпіл Фіолю. Див. Ptašnik J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, 15.

<sup>35</sup> Відомо, що того часу в шахті Олькуша могла бути потреба в конях кількістю 800 для відкачки води, тому прилад мав бути економічно вигідний Łabęcki H. *Górnictwo w Polsce. Opis kopalnictwa i hutnictwa polskiego, pod względem technicznym, historyczno-statystycznym i prawnym*. Т. II. Warszawa 1841, 155.170. Цитовано за Ptašnik J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, 14.

<sup>36</sup> Польською Tarnowitz. Ян Турзо також побудував плавильний завод та проклав дорогу для доставки металів через Карпати, яку називала дорогою Турзо. Див Lynch M. *Mining in World History*, Reaktion Books 2004, 19–62

<sup>37</sup> Hirakawa K. *The Pictorialization of Dürer's Drawings in Northern Europe in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Bern-Berlin-Bruxelles etc.: Peter Lang 2009, 48

<sup>38</sup> Stromer W. *Krakau und Nürnberg zur Zeit des Veit Stoß 1447–1533* // Kahsnitz R. *Veit Stoß. Die Vorträge des Nürnberger Symposions*. München: Germanischen Nationalmuseum Nürnberg 1983, 16–17: *hauptsächliche Mäzen des Veit Stoß in seine Krakauer Zeit*. Цитовано за: Dospěl M. *Olomoucká dílna Mistra Ukřižování z Kunčic kolem roku 1500. K výtvarné kultuře střední Moravy a východních Čech* // *Umění LX* (2012) 34.

<sup>39</sup> Timann U. *Ein unbekanntes Dokument zu Sweipolt Fiol, dem ersten Drucker der kyrillischen Schrift* // *Gutenberg Jahrbuch*. Mainz 1998, 111–120. Цитується за: Немировський Е. *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта*, 49.

крадіжку паперу з краківської майстерні<sup>40</sup>. Вірогідно, саме в цей проміжок часу друкування книжок вже почалось.

Виглядає, що Якоб Крамбес шрифтів Фіолю не зробив, адже 4 лютого 1491 Фіоль отримує письмову обіцянку від іншого майстра Рудольфа Борсдорфа, що той, виготовивши для Фіоля *rewnische schrifyader*, не буде їх виготовляти ні для кого іншого<sup>41</sup>.

Менше ніж за рік часу після цього, а саме 21 листопада 1491 року, Фіоль опиняється в ув'язненні. Саме в цій звістці вперше вказівка на професію Фіоля змінюється, і замість золотошвея він названий «*pressorem librorum de Cracovia*»<sup>42</sup>. Заставу за Фіоля вносить Ян Турзо і Ян Тишнер. До цього моменту у нас немає відомостей про контакти Фіоля з Турзо і про характер їхніх стосунків, але на прямий зв'язок з книгодрукуванням вказує те, що вже 13 січня 1492 року, під час судової справи над Фіодем, Турзо звертається до Ганезненського капітулу з таким проханням:

Іменем чесного Турі («Turzi»), краківського міщанина, прошено, аби ваша батьківська всечесність зі своїми панами, членами капітули, дозволила розповсюджувати руські (*ruthenicos*) книги, що ним у Кракові видруковані і мають друкуватися. Всечесний архієпископ, спитавши гадок панів (членів капітули), заборонив і наказав, аби їх не розповсюджувано і надалі не друковано<sup>43</sup>.

Невідомо в чому Фіолю дорікали точно, але у своєму визнанні від 22 березня 1492 року він каже:

Особливо в тих артикулах, в котрих проти мене підняте було підозріння, я серцем і устами ісповідаю, що тільки в правді св. церкви і вірі католицькій християнській вічне спасіння душі, а в ніякій секті поза церквою і *релігії християнській, спасіння не має (et in nulla secta alia extra ecclesiam et religionem christianam est salus eterna animarum)*; а що мною сказане було навпаки, то з легкодушності або з необачності, або через настирність тих, що докучали мені, а не від серця мною було сказано. Так

<sup>40</sup> Його продовжують ще називати *zeidenhafter*. Див. Ptašník J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, 18.

<sup>41</sup> Див. Ptašník J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, 19-20..

<sup>42</sup> Ptašník J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, 21. На це звертає увагу в своєму дослідженні Неміровський. Див. Неміровский Е. *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта*, 54.

<sup>43</sup> Про це йдеться в історичному документі під назвою *Libros per eum impressos ruthenicos et alios imprimendos sua reverendissima paternitas cum suis dominis admitteret ad publicandu*, текст якого наводиться тут: Brückner A. *Zum Verbot des cyrillischen Buchdruckes in Krakau 1492 // Archiv für slawische Philologie*. Berlin 1894, 608.

Цитовано за: Грушевський М. *Історія української літератури*. Т. V, кн. I, Київ: 1995, 153.

само серцем і устами ісповідую, що в тайні святої євхаристії істинний Бог і що причастя під одним видом хліба вистачає для спасення народів християнському<sup>44</sup>.

Зрозуміти з визнання віри Фіоля, в чому саме точно його звинувачували – неможливо. Прямих слів про друк книжок тут немає, натомість фактична інформація зводиться до двох положень, а саме: по-перше, підкреслене відмежування Фіоля від сект та інших християнських конфесій, а по-друге, визнано католицьке вчення щодо істинності Євхаристії як перебування у ній Бога та достатності для спасіння вірних причастя лише Тілом Господнім.

На основі того, що рух гуситів-чашників, які як одну з головних реформ вбачали причастя вірних хлібом і вином, все ще був розповсюджений, деякі вчені висловили припущення, що саме в гуситській єресі звинуватили Фіоля<sup>45</sup>. Попри те, гусити-чашники не заперечували правдивість євхаристії<sup>46</sup>. Зробити висновку про конкретну єресь на основі цих положень вкрай важко<sup>47</sup>, але цікавою видається вказівка не лише на єресь, а і на інші християнські конфесії, що може вказувати на контакт Фіоля з православними.

Хоч прямо і неоднозначно пов'язати цей процес з книгодрукуванням не можна, і того самого місяця Фіоль був виправданий<sup>48</sup>, надалі жодної звістки прямо пов'язаною з друком книжок Фіодем не збереглося.

### *1.3.1. Результати друкарської діяльності*

Всього було надруковано чотири книги: Октоїх, Часословець, Тріюдь Пісна і Тріюдь Квітна. Октоїх і Часословець датовані 1491 роком в самій книзі і мають згадку про Швайпольта Фіоля, натомість в Тріюдях дати не поставлено.

Порядок видання книг дискутується, адже видати всі чотири книги за період між 1490-1491 вважається технічно неможливим<sup>49</sup>. Коли точно Фіоль

<sup>44</sup> Ptašník J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, 22-23. Переклад українською частково взятий від Михайла Грушевського (див. *Історія української літератури*. Т. V, кн. I, 153), але доповнено з оригіналу, оскільки Грушевський, цитуючи цей уривок, опускає один його фрагмент, який тут виділено курсивом.

<sup>45</sup> Ptašník J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, 15

<sup>46</sup> Первольф И. *Славяне: их взаимные отношения и связи*. Т. III, ч. I. Москва: Книга по требованию 1890, 183.

<sup>47</sup> Див. Грушевський М. *Історія української літератури*. Т. V, кн. I, 151.

<sup>48</sup> Див. Ptašník J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, 24.

<sup>49</sup> Див. Ptašník J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, 14-16.

почав підготовку до своєї друкарської справи невідомо, але враховуючи, що в 1489 році Фіоль ще не мав шрифтів, адже їздив до Нюнберга їх замовляти<sup>50</sup>, раніше ніж 1490 року практична робота з друку початись не могла. На основі ускладнення та збагачення кількості гравійованих ініціалів у тріодях порівняно з Октоїхом та Часословцем, Неміровський робить висновок про порядок друку від Октоїха до Тріодей.

Більш того, аналіз водяних знаків, проведений Неміровський показав, що Октоїх і перша половина Часословця надруковані на старішому папері, а друга частина Часословця та обидві Тріоді на папері, який згідно з водяними знаками почали робити в 1490 році<sup>51</sup>.

З пізнішим друком Тріодей узгоджується і те, що видані вони без вказівки року, що могло би бути вигідно, адже якби Фіоля звинуватили в продовженні справи, то він міг би сказати, що книжки вже видані раніше<sup>52</sup>.

Також, після 1493 року змінився архієпископ Гнезненський, ним став Казимир Ягелончик, син короля Казимира IV, що могло б надати шанс безпечніше продовжити друкарську діяльність.

Попри те, навіть якщо тріоді були надруковані після 1493 року, вже в кінці 90-х років Фіоль не лише не займається друкуванням книжок, а і, скоріш за все, не має на руках жодної.

Так, німецький гуманіст і поет Конрад Цельтіс, який в 1489-1491 році навчався і викладав у Кракові, а тому теоретично міг мати стосунок до друкарні Фіоля, звертається декілька раз у 1498-99 роках, з бажанням отримати примірник книг Фіоля, але отримує відповідь, що жодного примірника той не має<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Можливо, саме з Нюрнберга привезена гравюра розп'яття, яка прикрашає видання. Можливо, за стилістикою ця гравюра має зв'язок з роботами типографа Антона Кобергера (Anton Koberger, 1440–1513). Див.: Chojecka E. *Wokół wyposażenia graficznego druków słowiańskich Szwaipolta Fiola // Biuletyn historii sztuki* 3 (1978) 223–239; Цитовано за: Неміровський Е. *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта*, 52.

<sup>51</sup> Див. Ptański J. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum*, 22–23.

<sup>52</sup> У проханні Турузо до капітули йдеться про видані книжки в множині, що дає привід поставити під сумнів теорію Неміровського.

<sup>53</sup> «Nullum apud se ruthenae litterae librum habere affirmat». Першоджерело цитати: *Przewodnik bibliograficzny. Miesięcznik dla wydawców, księgarzy, antykwarzy, jako też czytających i kupujących książki*. Kraków 1884, 166. Цитовано за: Грушевський М. *Історія української літератури*. Т. V, кн. I, 153. Також іншого разу: «Drucker Schweipold die gewünschten ruthenischen Werke nicht habe»: Ruppriч H. (ред.). *Der Briefwechsel des Konrad Celtis*. München 1934, 336.

Найімовірніше, остаточне припинення друку було пов'язане саме зі звинуваченням у ересі та заборонаю капітули на друк, хоча і висуваються теорії, що головна причина закриття друкарні – нерентабельність підприємства<sup>54</sup>.

Немає жодних доказів на користь того, що організація типографії мала в першу чергу якусь іншу ціль, ніж комерційну. Тому постає питання: яким чином видавництво планувало реалізовувати книжки? Чи був у них замовник, який сформував попит? Яким чином римо-католики, які вірогідно не знали церковнослов'янської мови, обрали книжки для друку і звідки ці книги походять?

### *1.3.2. Чи був у книг замовник?*

У своїй останній праці Неміровський робить припущення, що комерційний проєкт Фіоля і Турзо розраховував на «збут книжок по всьому князівству Литовському, на східних територіях польської корони та в Московській державі»<sup>55</sup>, а внаслідок того, що капітула заборонила друк, Московська держава, як найбільш віддалена, стала пріоритетною в непомітному збуті книг<sup>56</sup>.

Теорія відсутності конкретного замовника не враховує однієї важливої деталі, а саме – складу надрукованих книг. Так, ще Михайло Грушевський висловлює здивування, чому комерційний проєкт не почався з друкування комерційно успішних книг, таких як Служебник, Требник, Євангеліє, Апостол, Псалтир<sup>57</sup>. До цього варто додати, що видання великого Часослова з міжчассями та мінімальною кількістю інципітів є економічно менш вигідно, ніж видання Псалтиря як основи до якої лиш додається так-званий часовник, тобто Часослов з мінімальним об'ємом.

---

<sup>54</sup> Грушевський М. *Історія української літератури*. Т. V, кн. I, 153.

<sup>55</sup> Неміровський Е. *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта*, 56.

<sup>56</sup> Там само, 56.

<sup>57</sup> Грушевський М. *Історія української літератури*. Т. V, кн. I, 155.



На думку Грушевського, друк цих видань пов'язаний з невідомими технічними перепонами<sup>58</sup>, але набагато простіший спосіб пояснення саме такого складу надрукованих книг – попереднє замовлення. Це також спрощує розуміння того, яким чином були знайдені компетентні люди, які могли проводити підготовку до друку книг.

Внаслідок відсутності прямих свідчень про конкретного замовника, гіпотетичні висновки можуть бути зроблені лише на основі пошуку прототипів видань і їх характерних ознак та розгляду самого феномену друкарні Фіоля в географічному та церковно-політичному контексті.

### 1.3.3. Хто міг бути замовником?

В більшості досліджень, проведених за останні пів століття стверджується<sup>59</sup>, що видання були підготовлені до друку південнослов'янськими ремісниками. Про це свідчить мова передмов та післямов, характерні особливості редагування тексту.

Особливо промовистим є те, що ім'я Швайпольта Фіоля в більшості видань записане через літеру «ять», тому існували різні теорії, чи правильним є написання «Феоль» чи «Фіоль»<sup>60</sup>, натомість після віднайдення Цвітної Тріоди<sup>61</sup>, де ім'я написано через «і»<sup>62</sup>, суперечки щодо цього стали менш релевантними, а також відпала теорія зв'язку видання з білоруським етнічним середовищем, адже білоруси передають «ять» через «е»<sup>63</sup>. Тому звужується ареал пошуків регіону, з якого походять редактори цих книг.

---

<sup>58</sup> Там само, 155.

<sup>59</sup> Дослідження, які маються на увазі: Немировский Е. *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта*, 56; Борисова Т. *К вопросу о рукописном прототипе старопечатной «Триоди Постной» 1491 года // Вестник Новосибирского государственного университета*. Т. IX, вып. II Новосибирск: 2010, 105-115;

Грушевський М. *Історія української літератури*. Т. V, кн. I, 156; Владиміровъ П. *Доктор Франциск Скорина: его переводы, печатные издания и язык*. Санкт-Петербург: Тип. акад. наук 1888, 26–27; пор.: Владиміровъ П. *Начало славянского и русского книгопечатания в XV–XVI веках*. Санкт-Петербург: 1894, 25–29.

<sup>60</sup> Брага С. *Записы Беларускага інстытуту навукі і мастацтва*. New York, 1974, 122–123. Цитується по: Немировский Е. *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта*, 49.

<sup>61</sup> Див. Немировский Е. *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта*, 49.

<sup>62</sup> Слов'янське « и »

<sup>63</sup> Там само, 49.

#### 1.4. Протограф Краківського Часослова

Натомість ситуація з протографом набагато складніша. Як і у всіх виданнях Фіоля «шрифти та орнаменти є під значним впливом молдавських зразків, що характерно для книжників Великого Князівства Литовського та Галичини»<sup>64</sup>. Сухоручкін у своєму дослідженні мовних особливостей краківського Часослова зауважує, що від початку Часослова в слові «Всяко» систематично дотримано заміни я на ять, а це, разом з деякими іншими особливостями, є характерною слов'яно-молдавською ознакою джерела, але з початком вечірні заміна я на ять повністю зникає. Натомість у Місяцеслові Краківського Часослова з'являються мовні ознаки характерні для північнослов'янських джерел.

Отож, Сухоручкін вважає, що серед джерел Часослова є слов'яно-молдавське, північнослов'янське, та середньо-болгарське, а сам Часослов назагал має значну кількість південнослов'янських рис<sup>65</sup>.

Лексику уставних частин краківського Часослова дослідила Пентковская<sup>66</sup>. Їй вдалось показати, що у всьому Часослові за виключенням Місяцеслова, використана переважно змішана лексика, яка містить слова, характерні як для південнослов'янських перекладів уставу, так і для північнослов'янських, а тому конкретний протограф є невідомий, але його можна схарактеризувати як «молодшу південнослов'янську редакцію єрусалимського уставу»<sup>67</sup>.

Натомість місяцесловна частина має набагато тісніший зв'язок саме з Місяцесловом північно-слов'янського перекладу єрусалимського Типікона, а якщо точніше Син. 329<sup>68</sup> та Син. 328. Місяцеслов у Краківському Часослові не є

<sup>64</sup>Турилов А. *Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики*. Москва:2012.с, 653.

<sup>65</sup> Сухоручкин А. *Текстология и язык первопечатного Часослова // Сборник статей I Международная конференция молодых исследователей*. Ред. Л. Новицкас – А. Першкина – П. Успенский – А. Федотов, Москва: Лидер 2013, 9.

<sup>66</sup> Пентковская Т. *Литургическая терминология Часослова 1491 г. издания Швайпольта Фиоля: к вопросу о происхождении // XIII Загребинские чтения. Сборник статей по итогам международной научной конференции (3-4 октября 2018 года)*. Санкт-Петербург: 2019, 330-340.

<sup>67</sup> Пентковская Т. *Литургическая терминология Часослова 1491 г. издания Швайпольта Фиоля*, 339-340.

<sup>68</sup> Син. 329. *Устав церковный. XIV в.* // <https://catalog.shm.ru> (10.11.2020).

прямо списаний з вищенаведених джерел, але текстуальна подібність щодо значної частини уставних вказівок дає ствердити, що Син. 329 або Син. 328 могли б бути серед протографів Місяцеслова Краківського Часослову, який отримав свої видозміни в південній-русі<sup>69</sup>.

Саме тому малоймовірною є теорія деяких науковців<sup>70</sup>, згідно з якою і укладачі і замовники цих книг походили з Молдавського князівства<sup>71</sup>, адже в Місяцеслові відсутні святі, характерні для молдавської церкви, а натомість є руські святі, спільні для південно- та північнослов'янського ареалу.

Спільний перелік святих між південнослов'янською та північнослов'янською тардицією в цьому випадку є повним<sup>72</sup>, а тому, на основі того, що одним з протографів місяцеслову є Син. 329, ствердити, що видання призначались для Москви, так само як і заперечити це – неможливо.

З точки зору Неміровського, аргументом за російське замовлення є те, що на сьогодні більшість видань Фіоля знаходиться в російських бібліотеках, але його ж дослідження розповсюдження видань Фіоля в Московській державі в XVI та початку XVII століття, уточнене Кістеревим<sup>73</sup>, показало, що в цей період, задокументованими виданнями є: 2 Часослови, один з 1525 року і ще один з другої половини XVI століття, 1 Тріодь Цвітна з 1600 року, та 3 Тріоді Пісні з періоду 1536, 1592, 1598 років.

Підтвердити на основі цієї інформації теорію Неміровського про особливе розповсюдження Тріодей в Московському Царстві ще проблематичніше, хоча звісно що інформація про них могла просто не зберегтись.

---

<sup>69</sup> Пентковская Т. *Литургическая терминология Часослова 1491 г. издания Швайпольта Фиоля*, 339-340.

<sup>70</sup> Соболевский А. *Заметка о языке печатных изданий Фиоля и Скорини // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца*. Киев: 1888. 192–193.

<sup>71</sup> Існує також теорія, що для молдавського князівства були призначені лише тріоді (див. Mitu M. *Ze studiów rumuńskich nad Szwaipoltem Fiolem // «Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej»*. *Materiały z sesji, Kraków 7-10 XI 1991*. Kraków: Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego 1993, 69-77), але Акафіст з Тріоді має зв'язок з південнослов'янською редакцією північнослов'янського протографа, що ставить під сумнів цю теорію, див.: Борисова Т. *К вопросу о рукописном прототипе старопечатной «Триоди Постной» 1491 года*, 105-115.

<sup>72</sup> Турилов А. *Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики*, 666.

<sup>73</sup> Кистерев С. *Два эпизода русско-польских книжных связей во второй половине XV в.: писарь Якуб, Василий Ермолин и Швайпольт Фиоль // «Вертоград многоцветный». Сборник к 80-летию Бориса Николаевича Флори*, Москва 2018, 333-345.

Натомість збереглась згадка з першої чверті XVII століття в полемічному творі Палінодія Захарії Копистенського, що краківські видання були добре відомі на Львівщині, Волині, Київщині і в Литві. Копистенський не має наміру перелічити місцезнаходження всіх йому відомих видань, але підкріплює твердження про загальну розповсюдженість краківських друків, перелічуючи вісім конкретних місць, де по його пам'яті він їх бачив<sup>74</sup>. Цікаво зауважити, що немає відомостей про Октоїх краківського друку в Московському царстві, натомість Копистенський перелічує всі чотири видання.

На жаль, праці щодо локалізації в часі та просторі друків, подібної до зробленої Немировским, в контексті перелічених Копистенським земель, як виглядає, зроблено не було.

Враховуючи також, що видання за редактурою південнослов'янські, а самі видавці та потенційні покупці називали видання Фіоля рутенськими, чим могли означувати те для кого вони призначені<sup>75</sup>, вірогідно, що саме з цих земель і походять замовники книг.

Найближчим православним «центром» до Кракова, який теоретично міг зробити таке замовлення була Перемиська єпархія. Тому Ярослав Ісаєвич висунув теорію, що саме тут потрібно шукати замовників кириличних першодруків<sup>76</sup>.

В будь-якому випадку, навіть до сьогодні збереглися 26 Часословів, 28 Тріодей Пісних, 21 Тріодь Квітна і 7 Октоїхів. Враховуючи, що жоден

---

<sup>74</sup> «Книги абовімь «Тріода» зь грецкого языка названій въ Кракові» друковано. А находятся тьи книги «Постная» и «Цвітная» въ многихъ при церквахъ и въ монастырохъ въ земли Лвовской и въ монастыру Дорогобузскомъ, и въ Городку – монастыра Печерского маестности, и на Подляшу въ земли Білской въ Боткахъ – маестности е. м. пана Богдана Сапіги, на Вольню и инді по розныхъ містцахъ. Есть и другая церковная книга, которая ся называетъ зь грецка «Октоихъ» або «Охтай», краковского друку, которая находится въ Смідині подь Турійскомъ на Вольню, въ Каменцю Литовскомъ при церкви св. Симеона и инді. Есть и третья книга, котрую з грецкого языка называемо орологіон, а по словенску «Часословь», ... тая книга находится въ монастыру Печерскомъ кievскомъ, у церкви Любелской и ве Львові у Честнаго Креста на Личакові, передмістью Галицкомъ, въ Великомъ Берестью въ Литві». Цитовано за: Грушевський М. *Історія української літератури*. Т. V, кн. I, 149.

<sup>75</sup> Щодо шрифтів: вжиті слова *reussischer schriftt*, та *reussische schrifttyader*, натомість самі видання названі Турзо *ruthenicos*, а Цельтіс шукає їх під назвою *ruthenae litterae librum*. Особливо важливо, що і німецькою Цельтіс питає саме про *ruthenischen Werke*. Враховуючи, що і німецькою і латиною вживається поняття «рутенські» – видання сприймаються в першу чергу як призначені для південних слов'ян. Див Isajewicz J. *Rusini i Ukraińcy: dwa etapy rozwoju jednego narodu // Christianitas et cultura Europae. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kloczowskiego. Część I*. red. H. Gapski, Lublin: 1998, 443-446.

<sup>76</sup> Ісаєвич Я. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*, 87-94.

рукописний Часослов того часу не був ідентичний іншому, а видання Фіоля широко розійшлись по слов'янських землях, можна ствердити його колосально важливу роль у контексті богослужбової традиції візантійського обряду, передусім на землях, які згадує Копистенський.

Саме тип повного Часослова, який надрукував Фіоль, а не Часовника або Псалтиря з Часословним додатком став офіційним виданням у нашій церкві<sup>77</sup> та розповсюдженим типом видань в інших православних церквах, що говорить про далекоглядний вибір замовників.

Але зрозуміти, чому саме такі богослужіння і в такому вигляді були вміщені в Краківський Часослов, можна лише усвідомлюючи попередню літургійну традицію розвитку Часослова на слов'янських землях.

---

<sup>77</sup> Святослав (Шевчук). Звернення від 20.02.2014 (Київ, Вих. ВА 14/100) // <http://plc-ugcc.blogspot.com> (24.11.2020).

## РОЗДІЛ II. СЛОВ'ЯНСЬКІ ЧАСОСЛОВИ XIII-XIV СТОЛІТТЯ

Християнізація Русі – складне історичне явище, яке бере свій початок з раннього Середньовіччя<sup>78</sup>. Прийняття християнства не відбувалось одномоментно, наприклад: західна частина руських земель «до їхнього входження на початку 980-х рр. до складу Київської Русі, гадаємо, перебували у певній залежності ... спершу Великої Моравії, а згодом – Давньої Чехії. ... Нова релігія, очевидно, була інституціалізована переважно у головних племінних центрах і підтримувалася діяльністю незначної кількості християнських святинь»<sup>79</sup>.

Все ж можна з певною мірою певності ствердити те, що вирішальну роль у процесі християнізації зіграло «Володимирове Хрещення» прийняте 988 року від Константинополя, а тому на Русі розповсюдилися та утвердилися традиції звершення богослужіння добового кола, на основі запозичених звідти практик.

Сучасну богослужбову традицію Константинополя загально окреслюють як візантійську, але на момент прийняття Руссю християнства літургійна традиція Константинополя була різнорідною та лише в процесі формування<sup>80</sup>. Тому загальний огляд богослужбових практик Константинополя необхідний для розуміння витоків структур слов'янських Часословів<sup>81</sup>.

### 2.1. Традиція Великої Церкви

Джерела, які можуть детально описати, як виглядало богослужіння добового кола в головному храмі Константинополя – Святій Софії – до іконоборчої кризи відсутні. Натомість богослужбову практику після X століття щодо таких

---

<sup>78</sup> Скоциляс І. *Початки християнства у прикарпатському регіоні та заснування галицької єпархії в середині XII століття // Княжа доба: історія і культура*. Вип. 3 / відп. ред. Л.Войтович. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України 2010, 9-59.

<sup>79</sup> Там само, 23

<sup>80</sup> Тафт Р. Ф. *Литургический лексикон* / пер. с англ. С. Голованова. Омск: 2013, 30.

<sup>81</sup> Див. також: Рудейко В. «Літургійна однообразність»: текстуально-ритуальний моноліт чи єдність у вірі? // *Наукові записки УКУ*. Ч. XII: Богослов'я. Вип. 6. Львів: 2019, 89-105.

богослужінь добового кола, як вечірня, утрєня та паніхіс, можна реконструювати<sup>82</sup> завдяки наявності:

- «Антифонарів з Псалтирем, поділеним на шістдесят вісім антифонів, кожний з яких складався з трьох або більше псалмів, укладених для двотижневого циклу»<sup>83</sup>. Уривок найдавнішого Антифонаря зберігся з XI століття;
- Опису Симеона Солунського звершення катедрального богослужіння в Солуні в XV столітті<sup>84</sup>;
- Євхологіонів, що містять молитви та подекуди рубрики і ектенії. Найдавніший – Євхологіон Барберіні гр. 336<sup>85</sup> з VIII-IX століття.

Попри те, повністю реконструювати катедральний обряд на сьогодні неможливо, адже частина літургійних книг просто не збереглась, або принаймні, наразі, не віднайдена.

Із збережених джерел можна довідатись, що характерними його рисами є такі:

- Центральна частина всіх богослужінь – три антифони, після співу яких відбувався вхід клиру в святилище і виголошення ектеній та молитов;
- Кожне богослужіння починалось виголосом «Благословенне Царство ...»;
- Трьом незмінним антифонам могли передувати змінні частини, які за своїм наповненням можна назвати «біжучою псалмодією»;
- За винятком молитов і ектеній, богослужіння було співане;
- Містить рух від притвору до нартекса і від нартекса до святилища;
- Євангеліє читали наприкінці святкової утрєні.

---

<sup>82</sup> Реконструкцію див: Арранц М. *Молитвы и псалмопение по константинопольскому песенному последованию: дополнение к диссертации*. Санкт-Петербург 1978, 90.

<sup>83</sup> Паренти С. *Молячись у православній традиції. Часослов Великої церкви: Темі євхологіона та літургійні структури* // Квінлан Е.– Рудейко В. (вид.) *Світло єси, Христе. Богослужіння добового кола. Антологія досліджень*. Львів: Видавництво УКУ 2012, 71-92. Уривок найдавнішого антифонаря див: *Manuscript – Vat.gr.342* // [digi.vatlib.it](http://digi.vatlib.it) (1.12.2020)

<sup>84</sup> *Сочинения блаж. Симеона, архиепископа Фессалоникийского // Писания св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения*. Санкт-Петербург: 1856–1857. 2–3.

<sup>85</sup> *Євхологий Барберіни гр. 336* / Велковская.Е., Паренти.С. Омск, 2011, 511.

Слід зазначити, що, враховуючи присутність «біжучої псалмодії», невідповідність частині молитов трьох антифонів темам самих піснеспівів та відсутності обрядів кадження і запалення світла як центральних частин богослужіння вечірні та утрені, цей обряд вже в найраніших доступних нам джерелах не є інтегральною цілістю, і має певні риси притаманні монашій традиції.

Найімовірніше, устав Великої Церкви існував на руських землях після прийняття християнства, але як він точно виглядав ми не знаємо через відсутність достатньої кількості джерел<sup>86</sup>. Існуючі переклади Євхологіону Великої Церкви в редакції XIV століття, згідно із дослідженнями Тат'яни Афанасьєвої, найімовірніше, не були призначені для використання у богослужбовій практиці<sup>87</sup>.

### *2.1.1. Катедральні впливи на Часослови XIII-XIV століття*

Церковнослов'янські Часослови мають лише декілька елементів, які можуть мати своє походження від катедрального обряду, більш того, визначити, прийшли вони з катедрального обряду безпосередньо чи з монашого, який підпав під катедральні впливи – непросто.

Вже зазначено, що читання євангелія після Великого Славослов'я – традиція, притаманна богослужінню Великої Церкви. Ця практика засвідчена в руській церкві до XVII століття включно, але переважно фіксована в служебниках<sup>88</sup>. Лише один Часослов БАН . Археогр. 171 (кін. XIV – поч. XV ст.) – прямо вказує і детально описує читання Євангелія після Славослов'я<sup>89</sup>, але слід підкреслити нетиповість цього випадку, адже уривок від середини

<sup>86</sup> Лисицын М. *Первоначальный славянорусский типикон: Ист.-археол. исслед.* Санкт-Петербург: 1911, 387. Критика цієї позиції див.: Щепёткин А. *История изучения древнерусского богослужения (XI–XIV вв.) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики.* (Серия «Гуманитарные науки», 1). 2018, 51–56.

<sup>87</sup> Афанасьева Т. *Славянская версия Евхология Великой церкви и ее греческий оригинал // Лингвистическое источниковедение и история русского языка* 2015, 9-43.

<sup>88</sup> Унійний т. зв. «Борджанський служебник» кінця XVIII століття. Див. Галадза П. *Літургійне питання і розвиток богослужіння напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII ст. // (Матеріали Четвертих «Берестейських читань»)*. Львів–Луцьк–Київ 1997, 18.

<sup>89</sup> Опис цього уривку див.: Пентковский А. *Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001, 206.



Великого Славослов'я до початку першого часу, де і описується цей обряд, вміщений між двома частинами Шестоднева.

Власне давньоруським Шестодневом<sup>90</sup> притаманна згадка про читання Євангелія після Славослов'я, а подекуди Шестоднев зустрічається як частина богослужбової збірки, що має за свою основу Часослов. Попри це, згадка про читання Євангелія після Славослов'я в самих Часословах, за виключенням вищенаведеного випадку, відсутня.

Окрім того, деякі Часослови<sup>91</sup> згадують про спів «Воскресіння Христова видівше» в неділю перед канонам, що може вказувати на читання євангелія в цьому місці, і так само деякі шестодневи згадують читання євангелія після степенних<sup>92</sup>, тому зрозуміти, в якому контексті могло читатись євангеліє в більшості Часословів і яка традиція щодо них була панівною неможливо, адже воно могло бути як після степенних, так і після славослов'я<sup>93</sup>. Попри те, можливість читання євангелія після славослов'я присутня і є явним впливом, прямим чи опосередкованим, пісенного послідування<sup>94</sup>.

## 2.2. “Акімітські” монастирі.

Від V століття на теренах візантійської імперії з'явилась традиція щогодинної літургійної молитви, заснована монахом Олександром<sup>95</sup>. У заснованих спільнотах монахи, розділені на декілька груп, по чергово звершували церковне богослужіння так, щоб молитва ніколи не зупинялась.

Хоч після іконоборчої кризи рух акімітів (з грец. «невсипущі») втратив своє провідне становище в Константинополі, богослужбові практики акімітських монастирів не зникли безслідно.

---

<sup>90</sup> Шестоднев – різновид октоїха, в якому крім недільного ряду 8 гласів, є по одній службі (від 1 до 6 гласу) на будні дні.

<sup>91</sup> Наприклад: *F.n.I.73* арк. 14-15 // <http://nlr.ru/manuscripts> (29.11.2020).

<sup>92</sup> Шугаєв І. *Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ*, 100-101.

<sup>93</sup> Шестодневи щодо свят вказують на читання євангелія по шостій пісні, що в Часословах ніяк не відображено, але є одним із варіантів, що зустрічається в уставах, які пов'язуються з студійською традицією див. :

Пентковський А. *Типикон Патриарха Алексія Студита в Византиї і на Русі*, 208.

<sup>94</sup> У саваїтських уставах читання євангелія після славослов'я збереглося лише у Велику Суботу.

<sup>95</sup> Рудейко В. *Часослов 24-х часів*. Львів, 1-25.

Цілісні першоджерела, в яких вміщений “акімітський” богослужбовий чин, походять з XI століття. Він виступає як додаток до Часословів саваїтської традиції, або до літургійного Псалтиря<sup>96</sup>. Натомість найдавнішим свідченням, яке розкриває спосіб функціонування чину та акімітських монастирів, є житіє засновника акімітів – Олександра, написане в V столітті та т.зв. Олександрійський кодекс Святого Письма із того ж століття.

Характерними особливостями<sup>97</sup> акімітського чину є:

- Охоплює 24 богослужбових чини на кожну годину дня і ночі;
- Головні елементи структури: псалом, декілька тропарів, трисвяте-отченаш і молитви;
- Хоч кожен молитовний чин і призначено на конкретну годину, зв'язок з перебігом астрономічного дня або посилення на анамнезу історії спасіння в контексті конкретної молитовної години назагал відсутні;
- В кожному з богослужінь відсутні змінні частини;
- Богослужіння звершувалось групою монахів почергово.

Вірогідно, давніші рукописи не збереглись насамперед тому, що богослужбовий чин був максимально простим і не потребував запису. Тропарі і молитви були незмінними на всіх 24 богослужіннях, а списки псалмів призначених на кожну годину дня і ночі відомі вже з V століття як додатки до Псалтирів<sup>98</sup>.

Натомість пізніші рукописи мають значний вплив катедральної практики щодо підбору тропарів і молитов на відповідних у часі катедральних богослужінь<sup>99</sup>.

### *2.2.1. Слов'янські Часослови та “Акімітська” традиція*

---

<sup>96</sup> Там само, 75.

<sup>97</sup> Там само, 85-178.

<sup>98</sup> Там само, 72.

<sup>99</sup> Там само, 77-79

В деяких Часословах цього періоду присутній чин нічних часів, який зустрічається також під назвою «Великого Метімнону»<sup>100</sup>. Чин нічних часів складається з чотирьох груп псалмів по 3 одиниці. Кожна група псалмів має після себе декілька тропарів і молитву.

Виглядає цілком вірогідним, що ці 12 нічних псалмів є адаптацією акімітського часослова для келійного вжитку. Адже 12 нічних псалмів згруповані за ідентичним з чотирма денними часами (1, 3, 6, 9) способом, а злиття часів в одне послідування зі збереженням своїх надписань як окремих богослужінь також відповідає принципу організації денних часів в слов'янських Часословах XIII-XIV століття.

Підтвердженням цієї гіпотези є той факт, що в Часослові ЯМЗ. 15481 (XIII ст) присутні 7, 8, 9, 10, 11, 12 часи дня<sup>101</sup> (попередні часи, а також нічні часи, відсутні, найімовірніше, внаслідок втрати сторінок рукопису). Зв'язок з “акімітським” Часословом потверджує те, що молитви 7 і 10 часу в ЯМЗ 15481 відповідають молитвам того самого часу в “акімітському” Часослові, який видав Фундуліс<sup>102</sup>.

Особливо важливо зауважити, що 9 час згідно ЯМЗ 15481 відповідає структурі звичайного 9 часу дня. Натомість 10 час близький за структурою та наповненням до міжчасся 9 часу, згідно з іншими Часословами того періоду. Цілком вірогідно, що міжчасся, які є частиною наших Часословів до сьогодні, походять з адаптації “акімітської” практики<sup>103</sup>.

“Акімітське” богослужіння, адаптоване до келійного вжитку, теоретично могло потрапити в слов'янські Часослови саме завдяки студійським практикам, адже саме вони перейняли осідок акімітів в Константинополі і в «Подвижницькому Слові» монаха Студіону Симеона Благоговійного (+986) 12 псалмів з тропарями, але без молитов є частиною келійної нічної молитви<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> Див. наступні документи: *Q. n. I. 57, Часослов XIII в.; Соф.1052, Часослов XIV в.* арк. 118-146 на сайті Російської національної бібліотеки, відділ рукописів (<http://nlr.ru/manuscripts>).

<sup>101</sup> *ЯМЗ 15481*, арк 21-51. Відсутній в вільному доступі, опис : Юдин Д. *История и проблемы описания Ярославского Часослова XIII в. // Богословский вестник 37 (2020) 258–292.*

<sup>102</sup> За вказівку на цей факт, шире дякую моєму науковому керівнику о.Василію Рудейко. Порівняй : *Φουντοῦλης Ἰ. Εἰκοσήμετρῶρος Ἀκοίμητος Δοξολογία: Διατριβή ἐπὶ δиктаторία.* Αθήναι: 1963.

<sup>103</sup> Фройсхов С. *Двенадцати. псалмов чин // Православная Энциклопедия.* Т. 14. 2006, 232–234.

<sup>104</sup> *Слова преподобного Симеона Нового Богослова.* Ч. 2. Москва: Правило веры 2001, 699-729.

Тому свідчення на користь того, що “акімітське” богослужіння в його келійному варіанті мало вплив на давньослов’янські Часослови, а як міжчасся існує у нас до сьогодні – є вагомим.

### 2.3. Студійська практика

Один з головних Константинопольських монастирів – Студіон – переживав глибокий занепад внаслідок руйнації його іконоборчим імператором Костянтином V (+775). Після завершення першого етапу іконоборчої кризи, наприкінці VIII століття, відроджувати обитель запросили ченців з монастиря Сакудіон, що в Витинії<sup>105</sup>.

Новий ігумен Студіону – Теодор, відзначився в першу чергу своєю дисциплінарною діяльністю та наголосом на кеновійному характері монашества, натомість богослужбова традиція Студіону, яку Теодор впровадив в Студіоні, як заведено вважати<sup>106</sup>, була натхнена практиками лаври святого Савви близько Єрусалиму.

Богослужіння добового кола в саваїтській традиції вміщено в книгу під назвою Часослов. Найдавніші Часослови грецькою мовою збережені з IX століття<sup>107</sup>, а описи богослужінь, які прямо дотичні до цієї традиції походять з VII століття<sup>108</sup>.

Характерною особливістю Часословів IX століття є їх яскраво виражений келійний характер. Відсутні священічі та дияконські виголоси, також в змінних частинах немає текстів, що стосуються неділі. Зрозумілим це стає в контексті устрою життя Лаври Святого Сави, монахи якої збирались разом лише на неділі та свята, а інші дні провадили на самоті.

В богослужбовому чині, згідно з цими Часословами, простежується злиття, скорочення та адаптація двох традицій: рецитування псалмодії, яке,

---

<sup>105</sup> Загально детальніше див. : Доброклонский А. *Преп. Феодоръ, исповѣдникъ и игумень студійскій*. І часть. Одесса 1913.

<sup>106</sup> Pott T. *Byzantine liturgical reform*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press 2010, 115-153.

<sup>107</sup> Рудейко В. *Часослов за канонам лаври святого отця нашого Сави*, Львів: Видавництво УКУ 2016.

<sup>108</sup> Longo A. *Il testo integrale della Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio attraverso le Hermeneiai di Nicone // RSBN. N. S. 1965/1966. Vol. 12. 233-267.*

вірогідно, походить від монашого «правила ангела», та залишки триантифонної структури катедрального обряду<sup>109</sup>.

Хоч ядро сучасних богослужінь добового кола вже присутнє в Часословах IX століття, слід зазначити, що в подальший час відбувається активний розвиток та реформування цієї традиції.

Найперше постає питання про реформи самого Теодора Студита, хоч одним з його головних завдань було впровадження кеновійного способу життя, згадок про богослужбові зміни в цьому контексті відсутні. Натомість з іменем Теодора Студита пов'язується<sup>110</sup> створення «степенних антифонів», та «алилуаріїв» – співаного способу виконання катизм псалтиря, з приспівом алилуя на кожній славі. Всього було створено 72 алилуарія (по 9 на кожен з восьми гласів).

#### *2.4. Богослужіння добового кола на Русі*

Вважається, що розвиток саме традиції студійських монастирів після ігуменства Теодора, зображений в слов'янських уставах та Часословах, а натомість в грецьких – назагал утрачений<sup>111</sup>. Лише в перекладі на церковнослов'янську мову зберігся устав, напряду пов'язаний з традицією Теодора, а саме так званий «Студійсько-Алексіївський», списки якого дійшли до нас з XII століття, натомість найперші Часослови походять з XIII століття, а зовнішні свідчення про богослужіння добового кола попереднього періоду є незначними.

Всі збережені Часослови за своїм складом є, безсумнівно, в рамках традиції Палестинського Часослова, засвідченого ще в Sin.gr.863, але для розуміння їх структур необхідно розглянути склад найдавніших Часословів XIII-XIV століття стосовно САУ.

---

<sup>109</sup> Рудейко В. *Часослов за канонем лаври святого отця нашого Сави*, 207.

<sup>110</sup> Shkolnik I. *Alleluaria by Theodore the Studite and the tradition of distributed Psalter in Byzantine rite // Musica Antiqua Europae Orientalis*. Vol. 11, Bydgoszcz: Filharmonia Pomorska 1997, 77- 87.

<sup>111</sup> Желтов М.–Правдолюбов С. *Богослужение Русской Православной Церкви. X–XX вв. // Православная энциклопедия*. Том «Русская Православная Церковь». Москва: 2000, 485–516.

Повний та детальний список з описом збережених Часословів XIII-XIV століття наразі відсутній<sup>112</sup>. Особисто вдалось оглянути : 1) РНБ. *Q.n.I.57*<sup>113</sup>; 2) *Sin. slav. 13*<sup>114</sup>; 3) ЯМЗ. *15481*<sup>115</sup> 4) ГИМ. *Син. 325*<sup>116</sup>; 5) РГАДА. *Тун. 47*<sup>117</sup>; 6) РГАДА. *Тун. 48*<sup>118</sup>; 7) РГАДА. *Тун. 76*<sup>119</sup>; 8) РНБ. *F.n.I.73*<sup>120</sup>. 9) РНБ. *Соф. 1052*<sup>121</sup>;

#### 2.4.1. Давньослов'янські Часослови і студійська практика

Деякі науковці використовують щодо всіх наведених Часословів епітет «студійські», адже більшість із них має одну або декілька ознак, що збігаються з різними редакціями студійських уставів, які діяли на Русі у тому самому часі.

Головними ознаками, що відповідають практиці студійських уставів є:

- За рідкісним виключенням – відсутність полунощниці<sup>122</sup>, там де вона є – йде після всіх інших богослужінь добового кола;
- Присутність в приспівів на «Господи Воззвах» та «Хвалитних» псалмах;
- Шостий псалом на початку утрени.

##### 2.4.1.1. Шостий псалом на початку богослужіння

---

<sup>112</sup> Загальний список введених в науковий обіг Часословів: Щепёткин А. – Макаров И. *Комплекс молитв свт. Василия Великого в древнерусских Часословах // Церковь. Богословие. История.* 1 (2020) 455.

<sup>113</sup> *Q.n.I.57 Часослов. XIII // nlr.ru/manuscripts* (30.11.2020).

<sup>114</sup> *Slavonic [Slavic] Manuscripts 13. Liturgical // www.loc.gov* (30.11.2020).

<sup>115</sup> Відсутній в відкритому доступі. За допомогу в отриманні щиро дякую науковому керівнику о.Василію Рудейкові.

<sup>116</sup> *Син. 325. Сборник избранных служб с Псалтырью и Шестодневом. XIV в. // catalog.shm.ru* (30.11.2020).

<sup>117</sup> *Часослов с добавлениями // catalog.shm.ru* (30.11.2020).

<sup>118</sup> *Часослов с добавлениями и Шестоднев служебный // catalog.shm.ru* (30.11.2020).

<sup>119</sup> *Шестоднев служебный и Часослов с добавлениями // catalog.shm.ru* (1.12.2020).

<sup>120</sup> *F.n.I.73 // nlr.ru/manuscripts* (1.12.2020).

<sup>121</sup> *Соф. 1052 // nlr.ru/manuscripts* (1.12.2020).

<sup>122</sup> Пентковский А. *Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, 413.

Згідно з студійським уставом<sup>123</sup> утрєня починалась таким чином: Ієрей: «Благословен Бог наш», Лик: «Амінь», «Прийдіте поклонімся...», та 6 псалом, під час якого ієрей кадить церкву. Закінчивши кадження, ієрей виголошує: «Яко свят єси нині...», а потім «Слава Святий ...».

Окрім того, шостий псалом вказано співати наприкінці чину «цілування» після повечер'я. Виглядає це так: «Прийдіте Поклонімся ...», псалом шостий, «Святий Боже» та 12 Господи помилуй і молитва священника<sup>124</sup>.

Згідно з типіконом Христа Пантократора, псалом шостий входив як заупокійний додаток на утрєні після двопслама за ктиторів<sup>125</sup>. Можливо, саме в такому контексті ми та бачимо його в студійських богослужіннях.

Подібним чином на початку утрєні зустрічається цей псалом в Sin.Slav.13<sup>126</sup>, хоча в більшості випадків на утрєні псалом знаходиться в контексті розвинутого келійного чину після пробудження<sup>127</sup>. Також в слов'янських Часословах шостий псалом присутній на початку вечірні<sup>128</sup>, а іноді трапляється наприкінці повечер'я<sup>129</sup>.

Виглядає, що в більшості Часословів ця студійська практика була адаптована для келійного вжитку, адже не лише на утрєні, а й на вечірні часто перед та після псалма ідуть молитви<sup>130</sup>. Довести, що шостий псалом належав до вечірні згідно САУ неможливо, тому Часослови можуть як свідчити про студійську традицію, так і бути адаптацією шостого псалма за аналогією з утрєнею для вечірнього келійного молитвослов'я.

#### 2.4.1.2. Відсутність полунощниці на початку Часослова

<sup>123</sup> Мансветов И. *Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви*. Москва, 1885, 163.

<sup>124</sup> Пентковский А. *Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, 412.

<sup>125</sup> Ларина В. *Двупсалмие* // *Православная энциклопедия* Т. 14. Москва 2006, 269-270.

<sup>126</sup> Див. Sin.Slav.13, арк. 33-34. Господи помилуй – 30 разів .

<sup>127</sup> Див. детальніше: Дячина М. – Желтов М. «Чин курооглашения» древнерусских рукописей, 368–389.

<sup>128</sup> Наприклад : Sin.Slav.13, арк.1 , Q.n.I.57, арк. 119-120.

<sup>129</sup> ЯМЗ 15481, арк 217.

<sup>130</sup> ЯМЗ 15481, арк 131-135 має одну молитву перед псалмом шостим, а одну після.

Спів чину 12 псалмів і псалма 118 був частиною келійних молитов перед сном у студійській традиції<sup>131</sup>. Чин 12 псалмів зустрічається в деяких Часословах під назвою Великого Метімнону<sup>132</sup> і відрізняється від САУ присутністю молитв для кожного з нічних часів. Сама назва чину 12 псалмів «Великим Метімномом» показує зміну його положення і значення в контексті слов'янських Часословів, адже чин 12 псалмів в тому вигляді, в якому він поданий в Часословах, немає ніякого зв'язку з метімномом алексієвого уставу.

Псалом 118 присутній в деяких Часословах в богослужінні під назвою «Чин полунощного пінія»<sup>133</sup>. У випадку *Q.n.I.57* він дещо розширений у порівнянні з САУ і з тим, що виконується на сучасній полунощниці. Серед особливостей: після середини 118 псалма тобто перед «Твой єсьм аз спаси мя» подано дві довгі молитви<sup>134</sup>, а частину псалма від «Твой єсьм аз ...» до «Призри на мя і помилуй мя» подано до виконання з приспівом «Спасе Спаси мя». Опісля закінчення псалма 118 йде ряд тропарів і молитов<sup>135</sup>. Серед цих тропарів є й «Ослаби ми Господи, ослаби...» поданий в САУ, тому можемо говорити про прямий зв'язок і значний розвиток-розширення чина полунощниці в слов'янських Часословах, попри те, що вона присутня лише в деяких<sup>136</sup>.

#### 2.4.1.3. Присутність в Часословах приспівів на «Господи Воззвах» та «Хвалитних» псалмах

У студійських уставах засвідчено, що біблійні пісні<sup>137</sup>, стихири на Господи Воззвах вечірні та Хвалитних утрени мали свої короткі та фіксовані приспиви, які повторювались після кожного стиха<sup>138</sup>.

<sup>131</sup> Пентковский А. *Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001, 413.

<sup>132</sup> *Q.n.I.57*, арк. 148.

<sup>133</sup> *Q.n.I.57*, арк. 192.

<sup>134</sup> Загально займають двадцять аркушів.. Там само, арк. 202-220.

<sup>135</sup> Їх аналіз, див : Юдин Д. *История чина молитв перед сном по славянским источникам XIII–XIV вв. из собрания рукописей Синайского монастыря // Богословский вестник*. 4 (2018) 189-238.

<sup>136</sup> Єдиний Часослов який відповідає іншим ознакам студійської традиції і має полунощницю наближену до сучасної – *Соф 1052*. Попри це, місце цієї полунощниці відповідає СУА, вона йде після чину 12 псалмів, який власне і має тут назву чину нічних псалмів, а не Великого Метімнону,

<sup>137</sup> Пентковский А. *Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, 406.

<sup>138</sup> Наприклад, на утрени у *Соф 1052*, арк 56-58 це:

1 – Тобі подобает пініє



Загальною серед дослідників є думка, що ці фіксовані приспиви студійський монастир перейняв наслідуючи пісенне послідування<sup>139</sup>, адже принцип виконання псалмічного матеріалу в богослужінні Великої Церкви був подібний.

Більш того, приспиви студійського Часослова і пісенного послідування, що до пісні Мойсеєвої (1 та 2 пісні канону), збігаються<sup>140</sup>. Можемо говорити про дійсний зв'язок цих двох традицій, але їх становлення є цілком неоднозначним<sup>141</sup> і не може бути досліджене в рамках цієї роботи.

Головною проблемою, яку важливо розглянути в контексті Часословів XIII-XIV століття є те, яким чином поєднувались ці приспиви зі стихирами на «Господи Воззвах» і «Хвалитних». Відомо, що в IX столітті вже існувала гімнографія для «Господи Воззвах» і «Хвалитних» набагато складніша, та головне змінна і вона приспівувалась до стихів псалмів<sup>142</sup>.

Натомість згідно зі САУ на «Хвалитних» та на «Господи воззвах» стали приспиви співались до кінця псалмів, а лише після того починались стихири, які теж переплітались зі стихами, але якими – не уточнюється.

Згідно з пізніми уставами<sup>143</sup>, спочатку співали всі псалми зі сталими приспивами, а потім знову починали співати стихи псалмів, переплітаючи їх зі стихирами згідно з сучасною практикою. Такий порядок вказує на явне дублювання та накладання двох різних систем.

Практика ж подана в Часослові *Ф.п.1.73*. вступає в суперечність з обома

---

2 – Дадітеся славу Богу

3 – Тому подобаєт пініє Боже

4 – Слава тобі Святий Отче

5 – Пощади ни Господи

6 – Боже помилуй нас

7 – Слава показавшому світ

8 – Тобі слава подобає Господи

<sup>139</sup> Pott T. *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine / Ephemerides Liturgicae* 104 (2000) 132.

<sup>140</sup> Наприклад, «Господеві поєм славно бо прославися» присутне як суботній приспів до пісні Мойсея в богослужінні Святої Софії (див : Аранц 42), так і САУ, і слов'янським Часословам (див: *Соф 1052*, арк 40)

<sup>141</sup> В пісенному послідуванні у великому пості після закінчення псалмів 148-150 тричі повторюється «Слава Тому що світло показав », те що цей елемент збережений лише в рамках великого посту говорить про архаїчність, але в студійському обряді цей «стих» є одним з приспівів в ряді псалмів 148-150.

<sup>142</sup> Крашенникова О. *Древнеславянский Октоих св. Климента архиепископа Охридского по древнерусским и южнославянским спискам XIII-XV веков*, Москва 2006, 292-295.

<sup>143</sup> Успенский Н. *Православная вечерня. Всенощное бдение*. Москва 2004, 303-304.

вище наведеними варіантами. Спочатку йдуть псалми зі сталими приспівом, але після стиха «Хваліте єго во гласі трубнім, хваліте єго в псалтирі і гуслех» починається приспів «Слава тобі що світло нам показав»<sup>144</sup>, а відразу за цим приспівом стихира.

Всього разом зі Слава: і нині є 4 стихири і можна припустити, враховуючи, що приспів «Слава тобі...» не опустили, а подали прямо перед стихирою, що за таким принципом виконувалась не лише перша стихира, а і всі інші.

Така практика, хоч так само є дублюванням двох «стихів», один з яких був до того ж приспівом, до стихири, дає підстави припустити, що саме сталий приспів до псалмів, міг перетворитись в стихи до стихир.

На користь цього свідчить поява практики приспівувати канон зі своїми стихами. Навіть за сучасним уставом другу пісню канону заведено співати після другої пісні Мойсея, а не переплітаючи її зі стихами пісні, що можливо є давнішою практикою щодо всіх пісень<sup>145</sup>.

Хоч в САУ вказано лише на приспиви до деяких пісень, немає підстави стверджувати, що інші пісні не мали приспівів, або що приспиви подані в Часословах до інших пісень походять з іншої традиції.

Можливо, канон співали після біблійних пісень, а приспівом до нього стали короткі приспиви біблійної пісні, які пізніше розвинулись в оригінальні приспиви до канонів<sup>146</sup>.

З іншого боку, деякі Часослови<sup>147</sup> дають підстави вважати, що стихири виконували взагалі без стихів, оскільки це є в випадку литійних стихир на вечірні, адже на псалмах не вказані ні приспиви, ні стихири, натомість вказано

---

<sup>144</sup> Зазначимо, що якщо до цього моменту *Ф.н.1.73*. йшов точно за студійською практикою, то тут відбувся здвиг. Приспів «Слава тобі» згідно студійського уставу і, наприклад *Соф. 1052* мав бути вже на минулому стиху, але в *Ф.н.1.73*. стоїть попередній приспів «Сину Божий помилуй нас». Також стихи згідно уставу і часословамають різний розмір. Тому в цьому Часослові останній приспів уставу «Тобі слава подобає Господи», просто випадає.

<sup>145</sup> Желтов М. *Канон // Православная энциклопедия* Т. 30, Москва 2012, 204-212.

<sup>146</sup> На такі свята, як Різдво ГНІХ, приспів йде також перед ірмосом, що може також свідчити на користь цієї теорії.

<sup>147</sup> РГАДА. *Тун. 48*, арк 10-11.

співати стихири після всіх псалмів, а коли подані стихи стиховні – окремо оговорено, що їх треба перемішати зі стихирами.

Підсумовуючи, варто зазначити, що на даний момент не відомо, як точно виконували стихири, яке було їх відношення до приспівів. Деякі варіанти виконання, відображені в пізнішій практиці, демонструють явне дублювання структур і накладання двох різних практик без їх узгодження. Щодо Часословів XIII-XIV століття: вони адаптували приспиви студійського уставу, та робили це в різний спосіб.

#### *2.4.2. Оригінальні елементи Часословів, які не мають прямих відповідників в інших традиціях*

##### *2.4.2.1. «Молитви Василя Великого»*

В Часослови входить 9 молитов, які тотожні «молитвам Василя Великого», що розміщені як додаток до Євхологіону XI століття, походження якого пов'язують із Константинополем<sup>148</sup>.

Як додаток, цей євхологіон має 12 приписаних Василю Великому молитов, що вказано молитись в контексті 9 класичних богослужінь добового кола, також після цих 9 подано ще по одній молитві на вечір, відхід до сну та утренью. На основі того, що пропонується лише одна молитва, на відміну від трьох молитов катедрального обряду, що відповідають трьом антифонам, Мігель Арранц припустив, що Євхологіони перейняли ці молитви з палестинського часослова студитів<sup>149</sup>.

Деякі з цих молитов, особливо молитви малих часів, мають явно виражений спільнотний характер і прив'язку до подій в історії спасіння, що стались у відповідний час, а це є явною ознакою катедрального типу текстів<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Враховуючи велику кількість обрядів пов'язаних з імператором, міг використовуватись у Святій Софії. Див. Арранц М. *Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология*. Ленинград 1979, 160-163

<sup>149</sup> Там само.

<sup>150</sup> Рудейко В. *Малі часи візантійського обряду* // Е.Квінлан/В.Рудейко (Вид.), *Світло еси, Христе*. Богослужіння добового кола. Антологія досліджень, Львів 2012, 229-268.

Ми занадто мало знаємо про генезу та походження студійського уставу, щоб стверджувати, чи могли у них бути такі молитви, які перейшли в Євхологіони Великої Церкви, але САУ не подає жодних вказівок, завдяки яким можна ствердити що в студійському богослужінні ці молитви були.

Також зазначимо, що слов'янські Часослови подають в богослужінні утрени одну з молитов пісенного послідування<sup>151</sup>, але щодо жодної з молитов немає вказівок на те, що її мовить священник, ані згадки про священнослужителя, окрім кількох винятків. Всі богослужіння починаються формулою «Ісусе Христе Боже наш, помилуй нас», що також може вказувати на відсутність священника. Натомість в Часословах поруч з молитвами, які можуть мати спільнотний характер, є інші, що внаслідок згадки молільника себе на ім'я, та загальному змісту<sup>152</sup>, мають виключно келійний та монаший характер.

*Підсумовуючи:* чільне за кількістю місце посідають в слов'янських збірниках «молитви Василя Великого» але, крім того, Часослови містять молитви з акімітських Часословів, пісенного послідування та приватні молитви. Можливо, найбільша кількість молитов пов'язана зі студійською традицією, але аргументи на користь цього не є достатніми.

#### 2.4.2.2. Приспиви до пісні Богородиці

Замість «Чеснійшую Херувим» до пісні Богородиці приспівуються приспиви, які вірогідно є похідним розвитком від «Чеснійшую Херувим», адже теж починаються словом «Чеснійшую», а далі пропонують короткі варіації тексту<sup>153</sup>.

Цей розвиток має ознаки келійного походження, адже пісня Богородиці з приспівом «Чеснійшую Херувим» і співом в кінці «Достойно є воістину» є

---

<sup>151</sup> Соф 1052 подає наприкінці утрени молитву «Господи, Господи, Твой есть день і твоя ноць », арк 40. Яка повністю відповідає першій молитві вірних пісенної утрени. Див :М.Арранц., Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология. Ленинград, 1979, 66

<sup>152</sup> Наприклад молитва «Уви мні грішному» ЯМЗ 15481, арк.32-36

<sup>153</sup> Наприклад : «Чістнійша всіх род ізбраную Богом плоть пріяті,от нея юже тля і смерті свободшася недомисліно радуяшеся тя величаєм ». (Див РГАДА. Тит. 48 , арк 7-8) після виконання пісні Захарії може йти згадка про Похвали Богородиці, що є змінними і подані в Шестодневах.

прикладом тропарного виконання піснеспіву, натомість тут ми бачимо розвиток цього приспіву до приспівів, які не повторюються та є незмінними. Тому, по суті, вони виконують функцію незмінних стихир до пісні Богородиці. Незмінність стихир і вставленість їх прямо в текст піснеспіву – ознака келійної практики.

Розглянуті впливи традицій Великої Церкви, акімітської, студійської та з невизначеним джерелом, показали, що всі Часослови XIII-XIV століття, базовані на основі традиції Палестинського Часослова, адаптували елементи інших традицій і в першу чергу в контексті келійних практик. Тому називати ці Часослови «студійськими» з точки зору їх повної відповідності САУ – є замало підстав, хоч вони, безперечно, перейняли деякі практики САУ.

## 2.5. Чи є збережені питома «студійські Часослови»?

Здається, що Ілья Шугаєв<sup>154</sup> першим висунув теорію, згідно з якою збереглося лише 2 Часослови студійської традиції, а саме Sin.slav.13 та РГАДА. Тип. 76.

Одним із головних аргументів, висловлених Шугаєвим, є те, що в цих Часословах є нетиповий для всіх інших порядок розміщення богослужінь. В більшості Часословів богослужіння йдуть в такому порядку: Утреня, перший час<sup>155</sup>, третій, шостий і дев'ятий час з іобразительними<sup>156</sup>, вечірня, метімнон. Натомість Sin.slav.13 та РГАДА. Тип. 76: вечірня, 3-6-9 час і обідниця, утреня з першим часом та метімнон.

Шугаєв вбачає в цьому сліди практики Св. Софії, яка вплинула на студійські Часослови<sup>157</sup>. Проти ідеї відповідності цієї практики студійським порядкам, може свідчити те, що САУ перелічує богослужіння та їх особливості починаючи утренею<sup>158</sup>, хоч літургійний день, як і зараз, починається вечірнею.

Але більш серйозною проблемою є сам порядок богослужінь у цих двох

---

<sup>154</sup> Шугаєв И. *Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ* / 50-52

<sup>155</sup> Утреня і перший час об'єднані. Можуть також додаватись міжчасся. Наприклад вони є в *Соф 1052*

<sup>156</sup> 3-6-9 час та іобразительні об'єднані в один чин «обідниці».

<sup>157</sup> Шугаєв И. *Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ*, 50.

<sup>158</sup> Пентковский А. *Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001, 397.

Часословах. Відомі Часослови, які починаються утреною, вечірною, 1 часом, повечер'ям<sup>159</sup>, але всі вони надалі слідуєть логіці і порядку богослужінь відповідно до часу їх звершення.

Тут ми бачимо сформовані блоки, характерні для інших Часословів того самого періоду, так 3-6-9 час і обідниця сприймається як цілість з назвою «чин обідниці», і перший час, так само, сприймається як частина одного цілісного богослужіння з утреною під назвою – «заутреня». Тому єдиною зміною в цих Часословах є переміщення вечірні на місце утрени, а утрени на місце вечірні<sup>160</sup>, що може бути і помилкою з огляду на зламаний порядок перебігу богослужінь, але цей факт потребує глибшого дослідження.

Окрім цього аргументами, які висунув Шугаєв на користь «студійського» характеру цих Часословів є :

- 1 – Відсутність будь-яких уставних вказівок
- 2 – Відсутність змінних піснеспівів
- 3 – Відсутність молитов
- 4 – Закінчення часів Трисвятим по Отче наш з «багаторазовим Господи помилуй».

Сильною стороною цієї гіпотези є ідея розділення обов'язків і текстів відповідно до спільного богослужіння<sup>161</sup>. Тексти молитов вміщені в Служебнику, а тексти піснеспівів в Октоїху, Тріодях тощо. Повна відсутність уставних вказівок має вказувати на високий рівень знань молільників.

Проти цієї теорії говорить те, що ці Часослови так само назагал позбавлені і студійських ознак. Відсутні будь-які згадки про священника, а всі богослужіння починаються словами «Господи Ісусе Христе Сину Божий

---

<sup>159</sup> Froyshov S. *The Palestino-Byzantine Horologion: A first attempt at historical overview and typology*, 11-12 (Неопублікована стаття).

<sup>160</sup> Твердження про зв'язок подібних Часословів зі слов'янськими служебниками відповідного періоду (Див. наприклад : Желтов М. *Чины вечерни и утрени в древнерусских Служебниках студийской эпохи* // Богословские труды. Москва 2012. Вып. 43–44. С. 443–470., що могло б слугувати на користь теорії Шугаєва – теж не є переконливими, адже в служебниках крім молитов вечірні і утрени подані молитви паніхісу і чи починаються служебники з вечірні, чи з утрени молитви паніхісу йдуть після вечірні. Тобто порядок богослужінь не порушується. Ті служебники які мають паніхіс після утрени, вже не сприймають саму паніхіс як богослужіння добового кола, адже до неї додаються заупокійні частини, що є процесом «переходу» панніхіс в панихиду.

<sup>161</sup> З іншого боку, найраніші Часослови власне і були позбавлені будь-яких священничих елементів. Наприклад *Sin.gr.863*.

помилуй нас...». Відсутня 2 пісня канону, яка згідно з САУ виконувалась<sup>162</sup>, відсутні приспиви на «Хвалитних» і «Господи воззвах». Більш того, обидва тексти виглядають пошкодженими або архаїчними не тільки з точки зору структури. В *Sin.slav.13* відсутнє «Сподоби Господи»<sup>163</sup> і будь-яка вказівка на його виконання, також відсутнім є тропар першого часу зі стихами<sup>164</sup>. Так само в *Tun-47* відсутні стихи до тропаря на 3 часі<sup>165</sup>.

Ще одним вагомим аргументом за теорію Шугаєва і близькість цих Часословів з САУ є шостий псалом без додаткових келійних молитов на початку богослужінь та завершення часів, відповідне до САУ.

Попри те, сам Шугаєв висунув альтернативну теорію щодо місця цих Часословів. Часослов Снн. 325 (який має звичайний порядок богослужінь) включає також псалтир з покайними тропарями і молитвами<sup>166</sup>. В додатку до цього псалтиря вказано, що псалтир прочитується за день, поза богослужінням Часослова, натомість в богослужіннях добового кола не лише не читаються катизми, але і опускаються всі молитви всіх богослужінь, а також міжчасся. Для такого поєднання з псалтирним правилом ці Часослови пасують якнайкраще. Саме їх універсальність і мінімальна кількість вказівок дає можливість інтерпретувати ці Часослови як суто келійні, або суто спільнотні.

Тому вважати, що збереглись Часослови, які відображають саме практику САУ і узгоджених з ним служебників відповідного періоду, можна лише гіпотетично. Натомість визначити походження цих Часословів є складно, внаслідок саме келійного характеру, що допускав значні відмінності в кожному з Часословів<sup>167</sup>.

---

<sup>162</sup> Натомість в усіх інших Часословах, друга пісня присутня, інтерпретація цього факту потребує подальших досліджень.

<sup>163</sup> *Sin.Slav.13*, арк 52

<sup>164</sup> *Sin.Slav.13*, арк 55

<sup>165</sup> *Tun-47*, арк, 146

<sup>166</sup> *Син.325*, арк 203-205.

<sup>167</sup> Однею з вірогідних теорій є зв'язок з Афоном, яку також висловив Шугаєв, адже *Син.325* в своєму заголовку має слова «устав святія Гори», які щоправда можуть відноситись як до Часослова, так і до псалтирної частини. Проти цієї теорії говорить відсутність спільної полунощниці яка на афоні відома з 11 століття.

Причини, внаслідок яких не можна впевнено вказати на Часослови саме студійської традиції, виходять поза рамки цього дослідження. Тут важливим є радше зазначити, що із XV століття феномен келійних Часословів тяжіє до зникнення, натомість, пам'ятки цього періоду мають ознаки т.зв. “неосаваїтського синтезу” та містять елементи притаманні для служіння богослужінь добового кола із участю священника, тобто призначені для спільного моління.



## РОЗДІЛ ІІІ. ОСОБЛИВОСТІ ЛІТУРГІЙНИХ СТРУКТУР КРАКІВСЬКОГО ЧАСОСЛОВА

До XIV століття Афон стає центром богослужбового впливу та реформ уставу. Саме на Афоні студійський устав, пристосований палестинськими монахами св. Савви до своїх потреб, отримує свою остаточну редакцію та розповсюджується слов'янськими землями<sup>168</sup>.

### *3.1. Богослужіння добового кола на слов'янських землях в XV столітті*

Ще в XIII столітті певні богослужбові норми, притаманні монастирям Палестини, проникають в слов'янське богослужіння<sup>169</sup>, натомість до кінця XIV століття з'являються переклади афонської редакції саваїтського уставу<sup>170</sup>, який впродовж XV-XVI століть замінив, в більшості випадків, устав студійський<sup>171</sup>.

Відобразилась ця зміна традиції і на Часословах, але рукописна традиція зміни типів Часословів в XV століття потребує глибшого дослідження<sup>172</sup>, тут натомість поданий огляд лише найбільш характерних рис Часословів цього періоду.

Змінами притаманними більшості Часословів, в порівнянні з попереднім періодом є:

- 1) Регулярна згадка участі священника та вказівки, що робити у випадку, якщо священник відсутній. Це стосується усіх богослужінь добового кола;

<sup>168</sup> Тафт Р. *Византийский обряд/ Литургический лексикон* / пер. С. Голованов. Омск: Амфора 2013, 32-33.

<sup>169</sup> Мансветов И. *Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви*, 269.

<sup>170</sup> Желтов М. – Правдолюбов С. *Богослужение Русской Православной Церкви. X–XX вв.*, 485–495

<sup>171</sup> Пентковский А. *Об особенностях некоторых подходов к реформированию богослужения // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Материалы Богословской конференции Русской Православной Церкви (Москва, 7–9 февраля 2000 года)*. Москва 2000, 331–332.

<sup>172</sup> Списки Часословів XV століття існують (див. наприклад: Андреев А. *Книжная справа Ирмология в Москве в XVII веке*, дисертація канд. богослов'я. СПбГУ, 2019. 134), але не є ні повними, ні зробленими за певною методологією. Також існують загальні описи особливостей богослужіння добового кола цього періоду, які заторкують Часослов: Дмитриевский А *Богослужение в русской церкви в XVI веке. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств : Историко-археологическое исследование*. Казань 1884, 1-37. З деякими рукописними часословами XV століття, наприклад РГБ 304.1.345, 304.1.310, 304.1.344, можна ознайомитись за посиланням : <https://lib-fond.ru/search/>

- 2) Відсутній є шостий псалом на початках кожного з богослужінь, натомість присутній царський двопсалм на початку утрені;
- 3) Відсутні приспиви до стихів на Господи Воззвах і Хвалитних, ба навіть з'являються вказівки стихів не співати;
- 4) Присутня полунощниця як спільнотне богослужіння, найчастіше йде перед утренею;
- 5) Відсутні специфічні приспиви до пісні Богородиці натомість з'являються вибрані псалми з величанням;
- 6) Обідниця послідовно слідує не 9-му, а 6-му часові;
- 7) При співі канона на свято біблійні пісні опускаються;
- 8) Велике Славослов'я вказане як нормальний випадок, натомість в попередніх Часословах воно є винятком.

Слід вказати, що типові риси саме афонської практики в Часословах до XVI століття включно можуть мати перехідний характер та відображені лише почасти, так само і традиції попереднього періоду, не притаманні афонській редакції, можуть зберігатись, приклади чого ми побачимо і у Краківському Часослові.

Краківський Часослов буде розглянуто з огляду на його співвідношення з сучасною літургійною традицією УГКЦ, за представника якої обрано офіційне Римське видання Часослова<sup>173</sup>.

### *3.2. Аналіз літургійних елементів Краківського Часослова*

Заголовком Краківського Часослова є: «Часословец иміяй нощную і дневную службу по уставу, іже в Іерусалимі великія лавры іже во святых отца нашего Саввы»<sup>174</sup>. Склад богослужінь добового кола у ньому наступний<sup>175</sup>: Полунощниця, суботня полунощниця, канон троїчний, утреня з першим часом,

---

<sup>173</sup> Святослав (Шевчук). Звернення від 20.02.2014 (Київ, Вих. ВА 14/100) // <http://plc-ugcc.blogspot.com> (24.11.2020).

<sup>174</sup> На жаль знайти екземпляр Часослова із титульною сторінкою не вдалося. Цю назву процитовано за: Грушевський М. *Історія української літератури*. Т. V, кн. I, 149.

<sup>175</sup> *Часословець* // НБУВ, Краків 1491, арк. 89-103.

3-6 час і обідниця, 9 час і вечірня, мале, звичайне та велике повечер'я.

Порівняно із сучасною візантійською традицією він має ряд особливостей, які спробуємо окреслити та прокоментувати.

### *3.2.1. Полунощниця*

В КЧ згідно із «савайтською» традицією розміщення богослужінь, полунощниця є на початку, але має кілька особливостей щодо порядку богослужінь та їх структур. А саме: воскресна полунощниця ще не сформована як богослужіння добового кола. Заголовок який вказує на те, що це є полунощниця відсутній, також немає вступного благословення, начала обичного тощо. Натомість відразу слідує Троїчний канон. Надалі ж ця полунощниця ідентична з сучасною практикою<sup>176</sup>, тобто має наприкінці ряд тропарів, екстенію з молитвою та відпуст. Причину відсутності назви та вступної частини допомагає зрозуміти практика вжитку цього канону в рукописних часословах XV століття у яких вказано<sup>177</sup>, що троїчний канон співається замість полунощниці перед недільною утренею.

Це пояснює повну відмінність структури недільної полунощниці від полунощниці щоденної та суботньої, адже початково цей канон не сприймався як окреме богослужіння добового кола, і був адаптований як полунощниця, найвірогідніше, з того огляду, що і полунощницю в будень та суботу<sup>178</sup>, і канон в неділю брали перед утренею. Відсутність полунощниці у неділю, правдоподібно, можна пояснити тим фактом, що згідно із уставом св. Сави у навечер'я неділь звершували всенічну, а відтак ані полунощниці, ані повечер'я уставом не передбачалось, натомість якщо всенічної не буває з огляду на неможливість її звершення, то Троїчний канон перед утренею присутній<sup>179</sup>. Походження традиції моління троїчного канону перед утренею, потребує подальших досліджень.

---

<sup>176</sup> За винятком незначних варіацій в екстенійних проханнях, наприклад моління про добрий дощ в КЧ.

<sup>177</sup> Наприклад : РГБ 304.І.345, арк,14

<sup>178</sup> Желтов М, *Полунощниця // Православная Энциклопедия*, Т. 57, 2020, с 269-271

<sup>179</sup> Дивись 7 главу типікону :Типикон сиесть устав. - Москва, Издательский Совет Русской Православной Церкви 2002, с.39-41

### 3.2.2. Утреня

#### 3.2.2.1. Спосіб виконання «Бог Господь» на утрені

Згідно КЧ стих «Бог – Господь, і явився нам; благословен, хто йде в ім'я Господнє» приспівується після кожного стиха «ликом», так само, як це є і сучасній літургійній практиці, але окрім того, чтець який зачитує стихи псалма, в кінці кожного з них додає «благословен, хто йде в ім'я Господнє». Тобто піснеспів відбувається таким чином:

*Приспів:* Бог – Господь, і явився нам; благословен, хто йде в ім'я Господнє.

*Стих:* Сповідуйтеся Господеві, бо він благ, бо повік милість його. *Благословен, хто йде в ім'я Господнє.*

*Приспів:* Бог – Господь, і явився нам; благословен, хто йде в ім'я Господнє.

*Стих:* Обійшовши обступили мене, іменем Господнім протистояв я їм. *благословен, хто йде в ім'я Господнє.*

Найімовірніше, перед нами приклад накладання двох практик співу прокімену<sup>180</sup>. Згідно з однією з них, приспівувався цілий стих псалма, а згідно з іншою, лише його закінчення<sup>181</sup>. В цьому випадку приспівується цілий прокіменний стих, але чтець додає до кожного зі стихів закінчення. Заспівування стихів і прикомієнного приспіву однією і тією самою людиною вступає в протиріччя з самою ідеєю прокімену, адже прокіменний стих – приспів до стиха, а не його частина. Тому тут бачимо з одного боку структурну колізію, адже дві існуючі практики виконання “Бог Господь” наклались, а з іншого – свідчення про те, що «Бог Господь» міг виконуватись як з приспівом цілого стиха, так і його частини<sup>182</sup>.

<sup>180</sup> Матеос Х, *Псалмодія у візантійському обряді* // Е.Квінлан/В.Рудейко (Видд.), Світло еси, Христе. Богослужіння добового кола. Антологія досліджень, Львів 2012, 287-311

<sup>181</sup> Порів. з піснеспівом «С нами Бог» на великому повечері.

<sup>182</sup> В краківському Часослові, 2 стихом на «Бог Господь» є – «Не умру, а жити буду, і повім діла Господні» (Пс 117:17), а третім «Обійшовши обступили мене, іменем Господнім протистояв я їм» (Пс 117:11). Натомість в римському – навпаки. Порядок поданий в краківському Часослові – найвірогідніше постав внаслідок помилки. Прокімен міг виконуватись з усіма стихами псалма, а також з стихами обраними, але іншого випадку коли стихи переставляються місцями – мені невідомий.

### 3.2.2.2. Варіація стихів «Від ночі лине ...» на утрені

Замість «Бог Господь» в піст з приспівом «Алилуя» виконуються стихи з пісні Ісаї. В Краківському Часослові стих «Ревність настигне народ ненаставлений.» (26:11б), який є у сучасній літургійній практиці, відсутній. Тому завершальний стих, поданий в КЧ, «Додай їм зла, Господи, додай зла славним землі!» Іс.26:15, став передостаннім, а четвертий стих був обраний з подальшої частині пісні. Ним став Іс. 26:17б – «Так буде возлюбленному твоєму», що в римському виданні відсутній.

Послідовна вибірка стихів псалма вказує на відсутність помилки, як це могло б бути з переміною місцями стихів на «Бог Господь» в Краківському Часослові. «Алилуя» з піснею Ісаї відомо з Часословів IX століття<sup>183</sup>, але кількість стихів та їх склад не можна назвати стабільним. В келійних слов'янських Часословах XIII-XIV століття можуть бути присутні 5 стихів<sup>184</sup>, серед яких немає першого стиха («Із ночі лине дух мій до Тебе, Боже, бо світло – повеління Твої на землі»), за яким зараз цей піснеспів і відомий, натомість присутній стих «Так буде возлюбленному твоєму», традиція вжитку якого і могла вплинути на Краківський Часослов.

Скорочення початково цілісного уривку пісні Ісаї могло породжувати різноманіття варіантів стихів, логіку яких інколи важко пояснити. Навіть вдалий з огляду на сам свій текст стих «Від ночі лине» який вказує на ніч та ранок, в деяких рукописах відсутній. Тому перед нами теж постає питання: наскільки вдалими є ті стихи, які затвердились в нашій сучасній літургійній традиції? Чи не вдалішим з огляду на богословський контекст є закінчення згадкою про “возлюбленного Божого” ніж з проханням до Господа “додати зла славним землі”?

<sup>183</sup> *Livre d'heures du Sinaï (Sinaiticus graecus 864)* / ред. М. Ajjoub, J. Paramelle, (*Sources Chrétiennes* 486)

<sup>184</sup> Соф 1052, арк,40

### 3.2.2.3. Видозміна світильних піснеспіву утрени

Світильні, або ексапостолярії – піснеспіву утрени, що виконуються перед «Хвалитними псалмами». Назва ексапостолярії походить від слова «Пошли» – Εξαπόστειλον з псалма 42:3а<sup>185</sup>, який вживали разом зі світильними піснеспівами<sup>186</sup>, але в пізнішому часі випав, натомість залишився лише гімнографічний текст<sup>187</sup>.

В Краківському Часослові на світильних 2, 3, 5 гласу вжито «Пошли Світ Твій», натомість в римському – «низпошли»<sup>188</sup>. Хоч ці слова і є взаємозамінними у словянській мові, їх грецькі прототипи не є спільнокореневими: «Пошли» – Εξαπόστειλον, а «низпошли» – «καταπέμνω». Тому цей факт є важливим і показує глибший зв'язок перекладів світильних у Краківському Часослові з давньою практикою виконання світильних разом з псалмічним стихом.

Особливо цікавим є приклад сьомого гласу. Це єдиний випадок, коли в Римському Часослові піснеспів немає прямих зв'язків з темою світла. Натомість в Краківському Часослові тема світла присутня. Враховуючи, що інші сім світильних піснеспівів в сучасній практиці і КЧ є майже ідентичними, виникає питання щодо причини виникнення такої розбіжності. Можливо, причина у тому, що в КЧ світильні шостого і сьомого гласу, практично тотожні, та відрізняються лише одним вступним словом<sup>189</sup>, а тому один з них випав і «потребував заміни». Враховуючи важливість теми світла в усіх світильних, піснеспів сьомого гласу Римського Часослова вибивається з загальної логіки ексапостоляріїв. Це може бути прикладом взаємовпливу літургійних текстів та літургійних структур і їх глибокої інтегральної єдності. Опускання стиха

<sup>185</sup> Пошли світ твій (ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σου)

<sup>186</sup> Никитин С, *Ексапостолярій// Православная Энциклопедия* Т. 18, 2013, 242-248.

<sup>187</sup> РГАДА. *Тип. 47* має цей стих. див : арк. 30

<sup>188</sup> *Часослов*, Рим: Друкарня Криптоферратської обителі, 119-122 та *Часословець* // НБУВ, арк 38-40

<sup>189</sup> В шостому гласі піснеспів починається : «Заступленієм безплотних...» а в сьомому: «Предстательством безплотних...»

псалма могло в кінцевому підсумку призвести до затертя розуміння природи самих піснеспівів та текстуальних змін.

#### 3.2.2.4. Молитва перед читанням євангелія на утрєні

Згідно з Краківським Часословом перед Євангелієм ієреєм «возглаголиться» молитва<sup>190</sup>, натомість в сучасній практиці молитва перед Євангелієм на утрєні відсутня, більш того взагалі відсутнє читання ієреєм молитов на голос під час утрєні.

В Часослові не вказано, що за молитва має бути перед Євангелієм, але згідно з служебниками тієї самої доби<sup>191</sup>, а також у грецькій практиці відповідного періоду<sup>192</sup> – це молитва перед Євангелієм з літургії св. Йоана Золотоустого «Засвіти в серцях наших...». Вона не зустрічається в найдавніших грецьких Євхологіонах на утрєні<sup>193</sup>, а тому вірогідно є пізнішим запозиченням, яке сталося через вплив практики Божественної літургії на утрєню.

Слово «возглаголеться» в Краківському Часослові зазвичай вживається до тих частин, які вимовляються в голос<sup>194</sup>, і це єдина пряма згадка на утрєні про євхологійну молитву, яка читається чутно. Але враховуючи, що подані перші слова головопреклонної молитви<sup>195</sup>, а не лише її виголос, як це є щодо інших молитов утрєні в КЧ, вірогідним є те, що на голос була прочитана і главопреклонна молитва<sup>196</sup>.

Традиція, хоч і почасти відображена в Краківському Часослові, показує довгий шлях, які пройшли євхологійні молитви в стосунку до богослужінь

<sup>190</sup> Часословець // НБУВ, арк,41

<sup>191</sup> Соф, 543 // Зміст див : [http://byzantinorossica.org.ru/sof-catalog/543/543\\_3.html](http://byzantinorossica.org.ru/sof-catalog/543/543_3.html) (13.12.20)

<sup>192</sup> Дмитриевский А Богослужение в русской церкви в XVI веке. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств : Историко-археологическое исследование, 22

<sup>193</sup> Арранц М. Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология. 79

<sup>194</sup> Часословець // НБУВ, арк,41

<sup>195</sup> Часословець // НБУВ, арк,46

<sup>196</sup> Особливо дивним є подання початку молитви, а не лише виголосу, з огляду на те, що на вечірні вказано, що головопреклона молитва мовиться тихо та подано лише виголос. Можливо тут є неузгодженість практик представлених в самому часослові. Часословець // НБУВ, арк, 86

добового кола. Початково євхологійні молитви покликані втаємничувати в те, що на богослужіннях відбувається, та провадити вірних до прослави Бога<sup>197</sup>, але в пізнішому часі це розуміння затирається, і вже, наприклад, у слов'янських службениках XIII-XIV століття вони втрачають своє автентичне місце та призначення, та попри те, хоч і нерівномірно, але розподілені протягом усього богослужіння добового кола<sup>198</sup>. В КЧ відображений один з останніх етапів перед остаточним «витісненням» молитов на початок богослужіння та тихе їх відмовляння, яке теж є ознакою савваїтського уставу.

### 3.2.2.5. Біблійні пісні утрени

На утрени в Краківському Часослові не подані біблійні пісні. Вказано, що у випадку посту беруться пісні, а також канон, а якщо неділя або свято – тоді пісні опускаються<sup>199</sup>. Засвідчена в пізніших уставах практика показує<sup>200</sup>, що під скороченням найвірогідніше малось на увазі виконання тільки тих стихів біблійної пісні, які були необхідні для тропарів канону, але вже заторкнута в другому розділі тема канону та приспівів до нього є вкрай складною. Всі досліджені Часослови XIII-XIV століття містять пісні канону з другою або без другої пісні.

Відсутність біблійних пісень в Краківському Часослові на ряді, може означати випадання їх з богослужбової практики, крім великого посту. На користь цього свідчить мінімальна кількість інципітів у Краківському Часослові, та, наприклад, подання наприкінці книги загальних стихир на «Господи Воззвах», тобто маловірогідно, що пісні були виключені через економію місця, а щоденно пропонувалось звертатись до Слідуванної Псалтирі чи Ирмологію.

---

<sup>197</sup> Рудейко В. *Священічі молитви Літургії як молитви всієї церкви* // Метров. №12. 2015. - С. 230 - 240.

<sup>198</sup> Желтов М. *Чины вечерни и утрени в древнерусских Службениках студийской эпохи* // Богословские труды. Москва 2012. Вып. 43–44. С. 443–470

<sup>199</sup> Там само, арк 42

<sup>200</sup> Андреев.А., *Книжная справа Ирмология в Москве в XVII веке*: дис. доктор наук:СПбГУ, 166.



Різноманіття способів виконання канону та поєднання їх з біблійними піснями ставить питання складності літургійних структур та більш або менш вдалих спроб дати собі раду з поєднанням біблійного та гімнографічного матеріалу протягом історії.

### *3.2.2.6. Хвалитні псалми зі сталими приспіваними*

Приспиви до хвалитних у Краківському Часослові повністю відповідають САУ. Вказано співати стихири після завершення псалмів з приспіваними<sup>201</sup>. Натомість в сучасній практиці приспиви до «хвалитних» насправді теж присутні, але скорочені до двох повторів першого приспіву першого псалма.

В Краківському Часослові на утрени приспів «Тобі подобаєт піснь Боже» йде від початку псалма до 148:7, натомість в Римському виданні – приспів йде лише до двох перших стихів псалма. Окрім того, в Римському виданні, поданий стих перед усіма псалмами, а саме: «Всяке дихання нехай хвалить Господа»(150:6), який у КЧ відсутній.

Враховуючи, що саме цей стих(150:6) є приспівом до «Всякое диханіє» в контексті святкового чування, перед Євангелієм, цілком можливо, що в цьому випадку, стих треба було приспівувати до цілої серії псалмів 148-150 як антифон<sup>202</sup>.

Тобто ми бачимо присутність трьох традицій в РЧ – по-перше, залишок приспівування стиха «Всяке дихання» до ряду псалмів, по-друге, залишок традиції САУ приспівувати до стихів приспиви, а по-третє, спів стихир на хвалитних. Можливо, спочатку був лише псалом 150 з приспівом 150:6<sup>203</sup>, потім псалми 148-150 з приспівом 150:6, а ще пізніше наклались стихири і приспиви «Алексієвського уставу». Накладання всіх цих можливих традицій неунікнено

<sup>201</sup> *Часословець* // НБУВ, арк. 47 Цікаво також, що уставна частина, подана в Часословці, щодо великого посту є неузгоджена з самим Часословцем, так вказано приспівувати стихири до стихів на « Господи віззав » . Див : *Часословець* // НБУВ, арк, 284

<sup>202</sup> В цьому полягає важлива різниця, між приспіваними «Алексієвського уставу» і «Всяке дихання», приспиви «Алексієвського уставу» ніколи не винесені перед піснеспів, що відповідало б давній практиці приспівів до всього подальшого біблійного елемента, натомість вони вбудовані в псалми і тому виконують аналогічну роль зі стихирами, а не антифонними тропарями або прокіменами.

<sup>203</sup> Детальніше : Рудейко В *«Христос посеред нас»: Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції*, Львів 2015, 194-218

призвело до скорочення кожної з них.

### 3.2.3 Часи

#### 3.2.3.1. Стихи першого часу.

У Краківському Часослові стихи псалма 118:133-135 та псалма 70:8 подані таким чином: стихи псалма 118 потрібно повторювати тричі, а про 70:8 вказівок немає. В Римському Часослові – лише у великому пості, стихи 118:133-134, 118:135, 70:8 повторюються двічі.

Різні вказівки на те, як виконувати ці стихи, цікаві в світлі того, що в Часослові Sin.gr.863 стих 118:133 має бути повторений три рази. Враховуючи загальний контекст місця цих стихів в Sin.gr.863 о.Василь Рудейко припустив, що ці стихи є залишками третього антифону катедрального обряду, а повтор – приспів до інших стихів<sup>204</sup>.

Вкрай різні способи виконання цих стихів в Краківському і Римському Часослові показують їх подальшу структурну дезінтеграцію. В КЧ трикратне повторення просто змістилось на більший уривок, а саме на всі стихи псалма 118:133-135, а в РЧ дезінтеграція зайшла ще далі, адже кожен елемент повторюється двічі і то лиш у великому пості. Відсутність повторів цих стихів перетворила один з центральних елементів часів в катедральному обряді на маргіналізований. Псалмічні стихи антифону підібрані відповідним до тематики конкретного часу чином, а тому їх поступова втрата зміщує акценти з тематики часу на тематику дня. На прикладі КЧ бачимо один з перехідних етапів цієї маргіналізації.

#### 3.2.3.2. Зміна богородичного по Отче наш на третьому часі

В Краківському Часослові на «і нині» поданий кондак «Взбранной Воеводи», натомість в РЧ є «Недежда і предстательство». «Взбранной воєводі» у цьому

---

<sup>204</sup> Рудейко В, *Часослов за канонам лаври святого отця нашого Сави: Впровадження. Переклад. Коментарі*, 50

місці хоч зустрічається в грецьких<sup>205</sup> і слов'янських<sup>206</sup> рукописах, але є рідкістю. Тому цей кондак разом з іншими особливими ознаками – один з ключових у пошуку протографа Краківського Часослову.

### *3.2.3.3. Варіація стихів до тропаря на шостому часі*

На шостому часі до тропаря приспівуються стихи 54 псалма. Зараз є стихи з початку і середини псалма, а саме: «Вислухай, Боже, молитву мою й від благання мого не ховайся!» (54:2) та «Я кличу до Бога, і Господь урятує мене» (54:17)<sup>207</sup>.

В Краківському Часослові є два стихи з середини: «Я кличу до Бога, і Господь урятує мене: увечорі, вранці й опівдні я скажусь й зідхаю, і Він вислухає мого голосу!» (54:17-18)<sup>208</sup>. Вірогідним видається, що краківський варіант є давнішим з точки зору структури, адже вибірка стихів з різних місць псалма є менш притаманна й іншим богослужінням<sup>209</sup>. З точки зору пам'яті шостого часу обидва варіанти є релевантними, адже 18 стих 54 псалма згадує про південь, в який молільник мовить цей час, натомість стихи подані в Римському Часослові є паралельні за змістом, а тому вірогідно і були обрані разом, щоб підкреслити прикликання Бога, бажання бути вислуханим і врятованим, що особливо важливо в контексті спогадування розп'яття Христового на Хресті.

### *3.2.3.4. Відсутність хрестобогородичного на шостому часі по «отченаш» в Краківському Часослові*

Хрестобогородичен зустрічається в Римському Часослові лише на шостому часі. Розділення богородичних на парні і непарні дні є подальшим

---

<sup>205</sup> Дьяковский Е., *Последование часов и изобразительных*, Киев, 1913, 128-130

<sup>206</sup> Там само, 128-130

<sup>207</sup> *Часослов*. Рим, 208

<sup>208</sup> *Часословець* // НБУВ, арк.63

<sup>209</sup> Пор. з богослужінням 3 та 9 часу.

розвитком тропарного ряду, вдалим з того огляду, що до шостого часу, як моменту розп'яття, хрестобогородичний пасує якнайбільше за своєю тематикою. В XV столітті хрестобогородичний не має стабільної позиції в Часословах<sup>210</sup>, попри те не є рідкістю<sup>211</sup>.

### 3.2.3.5. «Виголоси» священника в молитвах часів

Краківський Часослов дотримується чіткої схеми. В кожному з малих часів «виголосом» є «Боже помилуй нас, і поблагослови, й засяй над нами обличчям Своїм» (Пс. 66:1). Натомість в міжчассях – «Молитвами Святих отець наших Господи Ісусе Христе – помилуй нас» (або лише друга частина, виділена курсивом).

Часослов як початково книга келійна, віддавав перевагу варіанту «Молитвами Святих отець...». Так і зараз починається богослужіння за відсутності ієрея<sup>212</sup>. Із новосавайтський синтезом відбувається «клерикалізація Часослова», в тому сенсі, що участь ієрея стає нормою і одну зі стадій такого розвитку ми бачимо в Краківському Часослові. Як на часах, так і на міжчассях, обидві ці строфи в КЧ називаються «стихом»<sup>213</sup>.

Враховуючи, що міжчасся є більш келійним богослужінням, вони зберігають форму «Молитвами Святих отець», але коли священник присутній, то цей стих, як предстоятель, виголошує саме він. Натомість в часах, як більш спільнотних богослужіннях, «Молитвами святих отець» було витіснено псалмічним стихом-благословенням.

В сучасній практиці ми бачимо порушення цієї логіки. На третьому і шостому часі вжито «Молитвами святих отець», на першому і дев'ятому «Боже помилуй нас, і поблагослови»<sup>214</sup>, натомість на міжчассях цей принцип дотримується. Розрізнення між часами і міжчассями за допомогою цих

<sup>210</sup> РГБ 304.I.345. арк, 55

<sup>211</sup> РГБ 304.I.344., арк 92

<sup>212</sup> Часослов, Рим,1

<sup>213</sup> Часословець // НБУВ, арк,64

<sup>214</sup> Під час великого посту, згідно єрусалимського уставу, на всіх малих часах є згадка про «Боже ущедри ни». Див : Никольский К. *Пособие к изучению устава богослужения православной церкви*, 344

виголосів може підкреслити більш келійний характер міжчась, якими вони є і зараз, і спільнотний характер часів.

### 3.2.3.6. Молитви малих часів і міжчась

В Краківському Часослові дотримано такої логіки: на 3, 6, 9 часі подано молитву «Владико Боже отче вседержителю» натомість на міжчассях – кожен раз іншу молитву відповідно до усталених богословських акцентів часу. На третьому часі з його міжчассям – Римський Часослов ідентичний, натомість на часах 6, 9 молитва «Владико Боже отче вседержителю» відсутня, а молитви часів і міжчась дублюються.

Щодо першого часу: в обидвох Часословах є молитва «Христе Світе істинний», а на міжчассях: «Посилай Світ і ідет»<sup>215</sup>, але Краківський подає на міжчассі ще одну молитву – «Боже вічний безначальний і присносущний істочниче». І це єдиний випадок, коли в Краківському Часослові подано дві молитви, що є, вірогідно, залишком тієї різноманітності молитов, яку спостерігаємо в Часословах XIII-XIV століття.

Молитва першого часу «Христе Світе істинний» в Часослові Sin.gr.863 (IX ст) є тропарем першого часу, а не молитвою<sup>216</sup>. Адаптація тропаря як молитви показує складну генезу молитов малих часів у Часослові. Фактично, в різний час існував ряд позицій щодо співвідношення монашого келійного богослужіння, представником якого є Часослов, і катедрального. Монашество, використовуючи обряди парохіяльних церков, адаптувало їх до своїх потреб. Згідно однієї з радикальних позицій людина, що не має хіротесії та хіротонії не може звершувати елементів богослужіння притаманних цим чинам, тобто співів і молитов<sup>217</sup>. Інша «радикальна» позиція – пізні келійні Часослови представлені в другому розділі. Декілька типів молитов (катедрального обряду, суто

<sup>215</sup> Часословець // НБУВ, арк.53-54 Часослов, Рим,189

<sup>216</sup> Рудейко В. Часослов за канонам лаври святого отця нашого Сави: Впровадження. Переклад. Коментарі, 50

<sup>217</sup> Longo A. *Il testo integrale della Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio attraverso le Hermineiai di Nicone* // RSBN. N. S. 1965/1966. Vol. 12. 233-267.

келійних, молитов спільнотних монастирів) зібрані разом для приватного моління.

Первинна позиція молитви «Владико Отче, Вседержителю», правдоподібно засвідчена у сиро-палестинському часослові, *Berlin MS. Or. Oct 1019*<sup>218</sup>. Там вона називається «стих» і її завданням є бути початковим текстом міжчась. Здається, саме з цієї позиції, тобто з початку міжчась, її було перенесено на часи, де вона й стала завершальною молитвою кожного часу, які початково були позбавлені завершальних молитов взагалі, як все ще можна бачити це у Sin.Slav.13. Таким чином, Краківський Часослов дає можливість простежити входження цієї молитви у сучасне богослужіння третього часу, а з іншого боку, вказує на її «загальне» призначення, а не як на справжню молитву 3-го часу.

Молитви відповідні до тематики часу збереглись власне на міжчассях, можливо, внаслідок збереження свого келійного характеру з більшою тяглістю щодо словянських Часословів XIII-XIV століття. Підтвердження цього – факт, що саме в міжчассях збереглось тридцятиразове «Господи помилуй», а не 40-разове, що відповідає Часословам XIII-XIV століть.

Натомість в Римському Часослові не дотримано логіки розділення часів і міжчась, а також не дотримано послідовності, адже на третьому часі збережена молитва «Владико Боже Отче вседержителю». Натомість в часах 6, 9, відбулось дублювання молитов<sup>219</sup>. Бачимо приклад звуження використаного матеріалу від однієї, або навіть декількох молитов на кожний час і міжчасся в Часословах XIII-XIV століття, до виключного випадку з двома молитвами на міжчассі першого часу в Краківському Часослові, і дублювання тих самих молитов в Римському виданні.

### 3.2.3.7. Кінцеве трисвяте в часах

<sup>218</sup> M. Black, *A Christian Palestinian Syriac Horologion*, 76

<sup>219</sup> Див, наприклад : *Часослов*, Рим, 212-213, 216

Традиція звершувати кінцеве трисвяте по молитві Єфрема відома з Типікона Георгія Мтацминделі (XI ст)<sup>220</sup>. Згідно з савваїтським уставом, воно звершувалось лише тоді, коли за цим богослужінням не слідувало відразу наступне<sup>221</sup>. Тобто лише по першому та по шостому часі, а також могло звершуватись на іобразительних (якщо літургія передшеосвячених дарів), вечірні і повечер'ї.

Саме за такою логікою слідує Римський Часослов, коли вказує на «конечне трисвяте» по молитві Єфрема в чині обідниці лише коли немає з'єднання з іншим богослужінням<sup>222</sup>. Попри те, в Римському Часослові «конечне трисвяте» подане по кожному часі, вечірні та повечер'ї. Натомість у Краківському Часослові кінцеве трисвяте на часах відсутнє і зустрічається лише по обідниці, вечірні та повечер'ю.

На думку Е. Маркова<sup>223</sup>, звершення кінцевого трисвятого пов'язане з молитвою Єфрема в той спосіб, що воно виступало як знак завершення молитви, адже саме моління вимовляється згідно з типіконом «втай», тобто про себе. Враховуючи, що в деяких місцях типікона після завершення молитви Єфрема сказано відразу брати «прийдіте поклонімся»<sup>224</sup>, перша теорія не має достатніх підстав, адже будь-який елемент богослужіння взятий на голос виконує ту саму функцію завершення молитви «про себе». Друга теорія базується на місці вказівці з вечірні сиропусної неділі, згідно з якою після молитви Єфрема цілували ікони, тобто це був час на цілування ікон<sup>225</sup>.

Хоч «кінцеве трисвяте» і могли адаптувати до цих потреб, схоже на те, що його вжиток пов'язаний, в першу чергу, з монашою побожністю. Адже в типіку «Георгія Мтацминделі» вказано, що «потім моляться тихо й недовго та кажуть “Святий Боже...”». Виглядає, що таке закінчення в типіку «Георгія Мтацминделі» було на всіх часах, але прямо цього не сказано.

---

<sup>220</sup> Кекелидзе К. *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*. – 1908, 240

<sup>221</sup> Никольский К *Пособие к изучению устава богослужения православной церкви*, 345

<sup>222</sup> Часослов. Рим, 249

<sup>223</sup> Макаров Е.. *Конечное Трисвятое // Православная Энциклопедия* Т. 36, 2019 с. 629-630

<sup>224</sup> *Типикон сиесть устав*. - Москва.: Издательский Совет Русской Православной Церкви 2002, 49

<sup>225</sup> Макаров Е. *Конечное Трисвятое // 629-630* (але власне в цьому місці нічого не сказано про конечне трисвяте)

Нестабільний характер «кінцевого трисвятого» свідчить про його вторинність щодо чину назагал. Ні Римський Часослов, ні Краківський не є в повній відповідності з саваїтським уставом, а тому Часослови завжди треба розглядати як окрему одиницю, яка лише дуже обережно може бути доповнювана свідченнями Типіконів та Служебників.

#### 3.2.4. Обідниця

В Краківському Часослові обідниця знаходиться після шостого часу, натомість в римському виданні – після девятого. Тут саме Римський Часослов відповідає практиці розміщення чину обідниці, який був прийнятий в слов'янських часословах XIII-XIV століть. Сам чин обідниці пройшов довгий шлях від чину на щоденне причастя монахів<sup>226</sup>, до сприйняття як вступного перед Літургією богослужіння, завдяки чому перша частина обідниці стала використовуватись як антифони Літургії<sup>227</sup>. Власне, скоріш за все, рухомість обідниці і зумовлена втратою нею свого питомого місця причасного чину.<sup>228</sup> Попри те в часословах XIII-XIV століття, а так само і в Краківському Часослові, обідниця пов'язана з їжею, адже після неї йдуть молитви на спільну трапезу. Цей зв'язок важливий з того огляду, що монахи пустельники, які могли мати одну трапезу на день, мали її після Причастя. Натомість у Римському Часослові молитви на трапезу йдуть після шостого часу і відділені від обідниці, а сама обідниця поєднується з вечірнею. Це демонструє ще глибшу дезінтеграцію місця обідниці в сучасній богослужбовій практиці<sup>229</sup>, попри її розташування по 9 часі.

##### 3.2.4.1. Стихи на псалмах обідниці

<sup>226</sup> Рудейко В. *Часослов за канонам лаври святого отця нашого Сави: Впровадження. Переклад. Коментарі*, 5

<sup>227</sup> Пентковський М., Йовчева М. *Праздничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII-XIII вв.* // Старобългаристика. София, 2001 (3). Вып. 25, 31-60

<sup>228</sup> *A Byzantine Monastic Office, 1105 A.D. : Houghton Library, MS Gr. 3*, ред. Stefano Parenti and Jeffrey C. Anderson, 318

<sup>229</sup> Дезінтеграція настільки глибока, що в катехизмі УГКЦ обідниця взагалі не була подана серед переліку богослужінь добового кола. див : Рудейко В. *Катехизм УГКЦ – свідомий чи несвідомий крок до літургійної реформи* // *Патріархат* №3 (2012), 16-19.



На початку обідниці присутні два псалма: 102 та 145. В РЧ вказано перед 102 псалмом співати «Благослови, душе моя, Господа. Благословен єси Господи»<sup>230</sup>, а після закінчення псалма: «Слава: і нині» зі стихом «Благослови, душе моя, Господа, і все нутро моє святе Ім'я Його! Благословен єси Господи»<sup>231</sup>.

Натомість в КЧ ці вказівки і псалмічні стихи повністю відсутні. В раніших слов'янських часословах стихи вказували на приспів, який був до всіх стихів псалма<sup>232</sup>, але в Краківському вони випали, вірогідно через затерте розуміння того, що це є властиво приспиви. Так само варто сказати, що в Часословах XIII-XIV століття перед наступним псалом 145 стояв приспів «Славлю Отця і Сина і Святого Духа», а до «Єдинородний сину», що йшов після псалма, була мала доксологія «Слава: і нині»<sup>233</sup>.

Натомість в Римському і Краківському Часослові замість стиха «Славлю Отця і Сина і Святого Духа» – перша половина доксології (Слава:), а перед Єдинородний Сину – «І нині».

Можна припустити, що приспів сприйняли як першу частину доксології, а тому перед Єдинородний сину з'явилося «і нині», замість «Слава і нині». Бачимо глибоку пошкодженість певних елементів богослужіння внаслідок, найвірогідніше, невдалої роботи переписувачів, і лише в контексті дослідження джерел, можемо відкрити питомих значення цих елементів.

#### *3.2.4.2. Читання Апостола і Євангелія, пов'язаних з темою Царства*

Наприкінці КЧ присутні повсякденні і воскресні приспиви до Блаженних, а також два варіанти читання Апостола і Євангелія, на будень та на неділю. Натомість в Римському Часослові воскресні «Блаженні» відсутні і серія читань всього одна, та відмінна від поданої в Краківському Часослові<sup>234</sup>.

---

<sup>230</sup> Псалом 102:1а та 118:12

<sup>231</sup> Псалом 102:1 та 118:12

<sup>232</sup> *Соф 1052*, арк, 96

<sup>233</sup> Там само, арк 97-99

<sup>234</sup> Пор : Часословець // НБУВ, арк,378-381 та Часослов. Рим,243-242 Співпадає лише євангельське читання від Марка, подане в КЧ на неділю.

В Краківському Часослові читання апостола і євангелія, що в будень що в неділю – згадують царство Боже, та необхідність «взяти Хрест» та піти за Христом. Тобто вірогідно підбір читань натхнений «Блаженствами». В неділю це Тимотея 1:15-17. Замість «Царю віков» в 17 вірші, прийнятому за елизав. редакцією слов'янської біблії – в краківському натомість – «Царствіє віко(в)» та Євангеліє від Марка (8:34-9:1), але названо помилково євангелієм від Луки.

В будень подано Апостол до Євреїв 11:33-40. Читання також підкреслює тему блаженств і царства, особливо тому, що прочитання стиха 33 замість прийнятому за елизав. редакцією слов'янської Біблії «іже вірою побідиша царствія» у Краківському – «іже вірою доідоша царствія».

Євангельський уривок від Матея є комбінований з різних частин: Мат 10:32-33 з Мат. 10:37-38 та 19:27-30<sup>235</sup>. Тобто створено уривок максимально наголошений на теми майбутнього Царства і нагороди. Аналогічні приклади комбінування тексту, редактури тексту, та подання апостольських зачал не трапляються в досліджених джерелах XIII-XIV століття. Натомість недільні приспиви до блаженних є палестинською традицією, розвитком якої є також святкові приспиви<sup>236</sup>.

### 3.2.5. Вечірня

#### 3.2.5.1. Вплив на КЧ музичних рукописів – приспиви до 103 псалма

В Краківському Часослові подані сталі приспиви до 103 псалма, які в Римському виданні відсутні, натомість є частиною співочої грецької традиції, а вказівка на

---

<sup>235</sup> Загально уривок виглядає так : “Отже, кожного, хто Мене визнає перед людьми, того перед Небесним Отцем Моїм визнаю й Я. Хто ж Мене відцурається перед людьми, того й Я відцураюся перед Небесним Отцем Моїм. Хто більш, як Мене, любить батька чи матір, той Мене недостойний. І хто більш, як Мене, любить сина чи дочку, той Мене недостойний. І хто не візьме свого хреста, і не піде за Мною слідом, той Мене недостойний. Тоді відізвався Петро та до Нього сказав: От усе ми покинули, та й пішли за Тобою слідом; що ж нам буде за це? А Ісус відказав їм: Поправді кажу вам, що коли, при відновленні світу, Син Людський засяде на престолі слави Своєї, тоді сядете й ви, що за Мною пішли, на дванадцять престолів, щоб судити дванадцять племен Ізраїлевих.”

<sup>236</sup> *Пентковський М., Йовчева М.* Праздничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII-XIII вв. // Старобългаристика. София, 2001 (3). Вып. 25.

деякі з цих приспівів принагідно зустрічається в савваїтському Типіконі<sup>237</sup>, тому, хоч всі приспиви у Типіку не описані, вірогідним є відповідність Типікону і Часослова.

Враховуючи, що останній приспів, який йде від «розкриєш руку Твою— все насититься благом» має у своєму складі записану кратіму<sup>238</sup>, а саме «Слава Ти Господи, аненененаані, сотворившему вся», то цілком вірогідно, що приспиви були переписані для зручності з музичних рукописів. Попри те, назагал можливим є запозичення самої ідеї приспівів такого типу з САУ. Тут вони могли більше «прижитись», адже не накладались на виконання стихир.

Останній приспів, як музично найбільш розвинений, зазнав подальшого розвитку і перетворився в так звані «Аніксантарії»<sup>239</sup>, ряд троїчних стихир, які розспівано виконуються після стиха «Відкриєш руку ...».

Натомість в Римському Часослові є повтор двох стихів псалма, а саме: «Сонце знає свій захід. Темноту Ти наводиш і ніч настає» (103:20б-21а), та «Які то численні діла Твої, Господи, Ти мудро вчинив їх усіх» (103:124а). Враховуючи повтори стихів на шестипсалмі утрени, у зв'язку з тим, що ці псалми співались<sup>240</sup>, ці стихи можуть бути вказівкою на пісенне виконання, інакше, ніж це запропоновано в Краківському Часослові, адже в Краківському таких прикінцевих повторів немає.

Бачимо, що Часослови серед своїх джерел можуть мати не лише уставні вказівки з “типіків”, але і зв'язок з музичними рукописами, які входять в саме тло тексту. Попри те, часослов не можна назвати музичною книгою, так само як і уставом, або служебником, адже він адаптує та інтерпретує запозичене з інших богослужбових книг.

### 3.2.5.2. Сталі приспиви на Господи Воззвах

---

<sup>237</sup> М Скабалланович, Толковый Типикон. *Объяснительное изложение Типикона с историческим введением*, предначинательный псалом.

<sup>238</sup> К Трельсгор, *Кратима* // Православная Энциклопедия Т. 38, С. 484

<sup>239</sup> Г Статис, *Аниксандарии* // Православная Энциклопедия Т. 2, 2009, С. 439

<sup>240</sup> Shkolnik I. *Alleluaria by Theodore the Studite and the tradition of distributed Psalter in Byzantine rite* // *Musica Antiqua Europae Orientalis*. Vol. 11, Bydgoszcz: Filharmonia Pomorska 1997, 77- 87.

Так само як і на утрени, приспиви до «Господи Воззвах» у Краківському Часослові повністю відповідають САУ. На вечірні приспів згідно КЧ «услими мя Господи» йде від початку (140:1a) до кінця псалма, натомість в Римському виданні порядок більш видозмінений, ніж навіть на утрени<sup>241</sup>. Спочатку ідентично до САУ після псалма 140:1a йде приспів «услими мя Господи», але потім повторюється весь 1 стих 140 псалма з приспівом, і так само другий стих з приспівом. Тобто приспів є три рази за рахунок того, що псалом повторюється від початку після першого приспіву. Це вказує на те, що аналогічні богослужбові структури на вечірні та утрени могли адаптуватись та скорочуватись різним чином, а причини, з яких перший стих знову повторюється з приспівом потребують подальшого дослідження.

### 3.2.5.3. Приспів до «Світе Тихий» вечірні

В Краківському Часослові до піснеспіву «Світе Тихий» подано приспів «Світе Святих обрящу спасеніє»<sup>242</sup>. Знайти аналогію такому приспіву не вдалось. Існує теорія, яку висунув Хуан Матеос, що «Світе Тихий» виконувався з приспівом, але ним виступав середній стих самого піснеспіву<sup>243</sup>.

Приспів побудований так само, як і у випадках приспівів на Господи Воззвах та Хвалитних, а також звертання подане в однині, що може вказувати на його початково келійний характер.

Вбудовування піснеспіву «Світе Тихий» в інший літургійний контекст відоме з Часослова *Berlin MS.Or.Oct.1019*, там після піснеспіву подано<sup>244</sup>:

<sup>241</sup> Часослов. Рим, 269-270

<sup>242</sup> Аналогій цій формі в інших піснеспівах виявити не вдалось.

<sup>243</sup> «Пришэдше на запад солнця, видівше світ вечэрній, поэм Отця, Сина, і Святаго Духа, Бóга.» за думкою Матеоса виступав приспівом. Проти цієї теорії говорить повна відсутність відповідних джерел та свідчень, і той факт, що приспиви частіше були до стихів біблійних. Тобто відбувалось поєднання біблійного і не біблійного матеріалу, тут, натомість, використаний лише не біблійний матеріал. На користь цієї теорії, говорить більша цілість піснеспіву якщо з неї «вилучити» середній рядок, адже він стає суто Христологічним і послідовним: Світе тихий Святия слави, безсмертнаго Отця Небеснаго, Святаго Блаженнаго, Ісусе Христе: Достóйн еси во вся времена пít бítи глási преподóбними, Сине Бóжий, живóт дай: тiмже мир тя славить. Детальніше див: «La synaxe monastique des vèpres byzantines», OCP 36 (1970), 248-272.

<sup>244</sup> Black M. *A Christian Palestinian Syriac Horologion: Berlin MS. Or. Oct 1019, 85*

Слава: Тропар І нині: богородичен, що може вказувати на сприйняття «Світе Тихий», як одного з трьох тропарів на ряді, за аналогією з тропарями часів.

Вірогідно, що в цьому випадку келійна практика ввійшла в Часослов, а побудована вона була ідентично з приспівом псалмів на «Господи воззвах» з САУ. Враховуючи, що за рядом псалмів йде відразу «Світло Тихе»<sup>245</sup>, а попереднім приспівом до псалма 129 був «Христе Спасе спаси мя», можливо, що приспів до «Світе Тихий» був створений як елемент цілісного ряду приспівів, починаючи псалмом 140, але ця тема потребує подальшого дослідження, а пошук аналогічного приспіву – один із ключів до віднайдення протографа Краківського Часослова.

#### 3.2.5.4. Спосіб виконання «Алилуя» на вечірні

*Згідно з Краківським Часословом*<sup>246</sup>:

чтець виголошує «Алилуя»

опісля правий крилос «Алилуя»

чтець: стих псалма

лівий крилос: алилуя

чтець: Слава Отцю і Сину і Святому Духу

Правий крилос: алилуя

чтець: і нині і присно і на віки віків. Амінь

*Згідно з Римським Часословом*<sup>247</sup>:

Тричі співається алилуя.

Стих псалма, алилуя один раз

«Стих»: і во віки віків ...

Алилуя один раз

В Краківському Часослові бачимо класичний варіант піснеспіву антифонного типу, характерний присутністю небіблійного тексту, адже він завершується «Слава: і нині»<sup>248</sup>. Натомість варіант Римського Часослова можемо назвати «прокіменним», адже фраза «і во віки віків» зустрічається в

<sup>245</sup> Якщо, звісно, опустити стихири.

<sup>246</sup> *Часословець* // НБУВ, арк.85-86

<sup>247</sup> *Часослов*. Рим, 275-276

<sup>248</sup> Рудейко В., «Христос посеред нас»: Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції, 194-218

Писанні<sup>249</sup> і тут є стихом. Попри те, більш розвинений варіант поданий в Краківському Часослові має логічнішу структуру і може бути первинним варіантом цього піснеспіву, який зазнав скорочення, особливо в світлі того, що Sin.gr.863 подає ще більш розгорнуту форму приспівів алилуя зі стихами<sup>250</sup>. Початок цього скорочення простежується вже в Краківському Часослові. Поданий лише один стих до алилуя, а після «і нині і повсякчас» алилуя відсутнє, що нетипово<sup>251</sup>. Натомість в Римському Часослові, можливо, скорочення зазнало ціле славослов'я, а залишок «і во віки віков» був адаптований як стих. Це може бути прикладом поступової деформації антифонних структур в часословах.

### *3.2.6. Повечер'я*

У Краківському Часослові, згідно з САУ, подано три різновиди повечер'я, мале, звичайне та велике<sup>252</sup>. Мале повечер'я, починається так, як і сьогодні – 50 псалмом, але буває воно лише тоді, коли є бдінне свято, а також в період від Різдва до Богоявлення. Натомість в усі інші дні поза великим постом подано брати «звичайне» повечер'я і лише у великий піст – велике повечер'я. Звичайне повечер'я відсутнє в Римському Часослові. Воно починається псалмом 90 великого повечер'я. Тобто скорочуються шість псалмів Великого повечер'я, які йдуть на самому початку, а саме псалми 4, 6, 12, 24, 30, 90. І залишається лише 90 псалом. До псалма 50 середнє повечер'я ідентичне великому, а від нього продовжується як сучасне мале повечер'я, за одним винятком, а саме положенням Символу Віри.

#### *3.2.6.1. Символ віри на повечер'ї*

---

<sup>249</sup> Дан. 7:18

<sup>250</sup> Рудейко В. Часослов за каноном лаври святого отця нашого Сави: Впровадження. Переклад. Коментарі, 214

<sup>251</sup> Порівняй з «Блажен Муж» вечірні.

<sup>252</sup> Часословець // НБУВ, арк. 89-103.

На великому повечер'ї Символ Віри присутній в першій частині богослужіння, тому і на звичайному повечер'ї він також присутній на тому самому місці. Натомість мале повечер'я Краківського Часослова, Символу Віри немає, адже починається 50 псалмом. Натомість в Римському Часослові Символ Віри на малому повечер'ї присутній відразу після Славослов'я.

Цілком вірогідно, що це наслідок скорочення звичайного повечер'я, бажаючи зберегти Символ Віри, його адаптували до малого повечер'я<sup>253</sup>. Скорочення виступило як деформуючий фактор для малого повечер'я, адже у великому воно знаходиться наприкінці першої частини богослужіння, яка за своєю структурою близька до опівнічної молитви<sup>254</sup>, наприкінці якої природним елементом є Символ Віри<sup>255</sup>, натомість частина повечер'я, в якій вміщено Славослов'я та канон, а на Великому Повечер'ї псалом 150 з приспівом – можливо, є частиною давньої утрени, адже має важливі структурні елементи, приналежні до утрени. Так само скорочення і трансформації внаслідок усунення звичайного повечер'я зазнав інший елемент, про який ітиметься далі.

### 3.2.6.2. Прикінцеве прохання про прощення на повечер'ї

Згідно з Краківським Часословом, наприкінці звичайного повечер'я предстоятель, тобто ігумен, після відпусту священника просить у братії прощення<sup>256</sup>. «Благословите отці чесні і братія ... согріших ділом ... і во вся дні живота моего». Те саме робить він і наприкінці великого повечер'я, але замість «согріших в сей день» вимовляє «согріших в сію святую чотиредесятницю».

В Римському Часослові прохання про прощення також присутнє на малому і великому повечер'ях, але лише в одному варіанті, без згадки про

<sup>253</sup> В цьому контексті і сама назва «Мале» і «Велике» в сучасній традиції свідчить про наявність «середнього», або «Звичайного» повечер'я.

<sup>254</sup> На користь цього свідчить опівнічна молитва в Часослові Sin.gr.864, адже піснеспів «Безплотное естество херувимськое, немолчними піснями тя славословит» – один з серії гімнів, що зустрічаються в цьому часослові на опівнічній молитві. Також саме в Sin.gr.864 початковим «трипсалмом» полунощниці є молитва Єзекії, молитва Манасії та 90 псалом. Див : *Livre d'heures du Sinai (Sinaiticus graecus 864)* / ред. М. Ajjoub, J. Paramelle, (*Sources Chrétiennes 486*) 233-252

<sup>255</sup> Наприклад Символ віри є наприкінці богослужіння 1 часу в часослові Sin.gr.863 див: В. Рудейко. *Часослов за каноном лаври святого отця нашого Сави: Впровадження. Переклад. Коментарі*, Львів, с. 52

<sup>256</sup> *Часословець* // НБУВ, арк. 91

великий піст. Окрім того, на великому повечер'ї просити прощення, за РЧ, має предстоятель після відпусту, а на малому це прохання про прощення виголошує ієрей<sup>257</sup>. Вірогідно, саме скорочення звичайного повечер'я призвело до існування лише одного «універсального» варіанту чину прощення, та його перехід до ієрея на малому повечер'ї.

#### 3.2.6.4. Слава в вишніх Богу утрени на Великому Повечер'ї

У Краківському Часослові на малому та звичайному повечер'ї вказано співати «Слава в вишніх Богу ... Господи прибіжище бил нам ... Сподоби Господи в ноць сію без гріха»<sup>258</sup>, а на великому повечер'ї є посилення на мале славослов'я утрени<sup>259</sup>. Найвірогідніше, що так само перший рядок «Сподоби Господи» адаптувався до ночі, але наприклад в сиро-палестинському часослові *Berlin Ms. Or. Oct. 1019* на повечері подано славослов'я зі згадкою про ранок<sup>260</sup>. Тому вказівку Краківського Часослова можна інтерпретувати на користь теорії, згідно якої не до повечер'я був адаптований піснеспів “Слава в вишніх”, а навпаки, частина утрени перетворилась в молитву на закінчення дня і адаптувалась текстуально<sup>261</sup>.

### 3.3. Підсумки

Першодрукований часослов – богослужбова книга, що постала на зламі епох, а тому є свідком одночасно декількох традицій. Нові способи організації порядку богослужінь добового кола притаманні савваїтській традиції ще не є до кінця сформовані, і одночасно з цим присутні залишки притаманні студійській традиції. Навіть у вказівках самого Часослова, що містяться протягом богослужіння і в уставній частині, є розбіжності. Перехідний характер КЧ

---

<sup>257</sup> Часослов. Рим, 314

<sup>258</sup> Часословець // НБУВ, арк,90

<sup>259</sup> Часословець // НБУВ, арк,104

<sup>260</sup> M. Black *A Christian Palestinian Syriac Horologion: Berlin MS. Or. Oct 1019*,91

<sup>261</sup> Рудейко В. *Катехизм УГКЦ – свідомий чи несвідомий крок до літургійної реформи // Патріархат №3 (2012), 16-19.*



дозволяє побачити в динаміці змін ті елементи, які на сьогодні є назагал усталеними. Тому КЧ є одним з джерел, інтерпретація літургійних особливостей якого допомагає глибше зрозуміти перебіг утворення сучасних літургійних структур.

Більш того, деякі практики КЧ свідчать про традиції, аналогів яким не вдалось знайти ні в жодному з Часословів періоду XIII-XIV століть, ні у сучасній практиці. Ці особливості можуть стати в нагоді пошуку протографа КЧ, якщо про один цілісний протограф взагалі можна говорити. В будь-якому випадку, чи був обраний один рукопис, чи Часослов був укладений редактором з декількох рукописів, вірогідним є свідомий та майстерний вибір саме цього тексту для друку, адже враховуючи рівень текстів того часу, частина в якій представлені богослужіння добового кола написана детально, послідовно, з мінімальною кількістю інципітів тощо.

## ВИСНОВКИ

У роботі представлено огляд богослужбових елементів першодрукованого часослова візантійської традиції в контексті історичної літургії. Панорамний огляд передумов постання кириличної друкарні Швайпольта Фіоля показав, що найімовірніше друкарня була комерційним підприємством, яке працювало на замовлення південноруської церковної ієрархії. Окрім того, були розглянуті та проаналізовані інші теорії, головна з яких в науковому дискурсі – теорія «Московського замовлення». Для об'єктивного висвітлення всіх можливих варіантів була наведена аргументація російських, українських, польських та молдавських науковців.

Підсумок досліджень шукачів протографа Краківських видань показав, що книги не є гомогенними. Так, для укладання Часослова було використано мінімум три джерела – слов'яно-молдавське, північнослов'янське та середньо-болгарське. Цілісність книги забезпечена загальним редагуванням, здійсненим південно-слов'янськими фахівцями.

Враховуючи, що найближчим потужним центром південноруської церковної ієрархії був Перемишль, подальші дослідження пошуку протографа можуть бути скеровані до богослужбових рукописів XV століття, збережених у Перемиській єпархії

В другому розділі представлені найдавніші слов'янські часослови XIII-XIV століть в контексті зв'язку з головними літургійними осередками Царгорода: церкви Святої Софії, акімітських практик та СУА. Встановлено прямий зв'язок слов'янських часословів з акімітськими та студійськими практиками. Запропоновано додаткові аргументи на користь теорії Стіга Фройсхова<sup>262</sup> щодо безпосереднього зв'язку між міжчассями Часослова та акімітськими практиками. Також запропоновано декілька теорій щодо вирішення складних питань літургійних структур слов'янських Часословів, як-от: зв'язок сталих приспівів САУ з пісенним послідуванням та способи поєднання приспівів

---

<sup>262</sup> Фройсхов С. *Дванадцяти. псалмов чин* // *Православная Энциклопедия*. Т. 14. 2006, 232–234.

традиції САУ зі стихирами на «Хвалитних» та «Господи Воззвах».

Порівняння приспівів пісенного послідування з САУ показало безсумнівний зв'язок, попри те, докази про пряме запозичення – передчасні. Доведено, що вже в XIV столітті існували різноманітні способи поєднання сталих приспівів СУА зі стихирами в слов'янських Часословах. Особливу увагу приділено відповіді на питання, чи є слов'янські Часослови, враховуючи зв'язок зі студійською традицією, властиво «студійськими часословами». Наведено ознаки келійного характеру: відсутність згадок про священника, початок всіх богослужінь словами «Ісусе Христе Боже наш помилуй нас», наявність молитв зі згадкою імені молільника, велику кількість додаткових елементів, що трапляються в більшості Часословів XIII-XIV століття, припущено високу ймовірність того, що теза про існування студійських Часословів – проблематична. Враховуючи ці факти, проаналізовано дві теорії Ільї Шугаєва про призначення Часословів з мінімальним складом та іншим порядком богослужінь, які відомі в двох рукописах – Sin.Slav.13 та РГАДА. *Тун. 76.*

Аргументація Шугаєва щодо парохіяльного призначення цих Часословів виявилась менш релевантною, ніж його ж теорія про їх суто келійний вжиток. Попри те, часослови Sin.Slav.13 та РГАДА. *Тун. 76.* мають настільки мінімальний склад, що можуть бути адаптовані до будь-якого богослужіння, в якому вживається Часослов.

Тому необхідною перспективою розвитку цієї теми є глибше дослідження кожного з відомих слов'янських часословів XIV століття, з огляду на літургійну структуру, адже кожен з них, внаслідок переважно келійного використання, має велику кількість унікальних ознак.

Викликом, який стоїть перед дослідником цієї теми є, окрім малої кількості досліджень, наявність теорій, що залишаються в науковому обігу, попри їх явну анахронічність<sup>263</sup>.

---

<sup>263</sup> Наприклад, аксіоматичне твердження відповідності одна одній традицій представлених в службниках, уставах, часослова, та об'єднання їх для утворення цілісного богослужбового послідування. Див. : Дмитриевский А *Богослужение в русской церкви в XVI веке. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств : Историко-археологическое исследование.* Казань 1884, 1-37

В третьому розділі було підсумовано головні зміни, що відрізняють Часослови саваїтського впливу від попередніх студійських, та запропоновано 8 критеріїв, за якими ці Часослови можна відрізнити.

Дослідження Краківського Часослова показало, що він представляє традицію перехідного етапу між «студійським» періодом та «саваїтським». З одного боку, Часослов включає в себе Полунощниці, з яких недільна ще не повністю сформована, а з іншого – має три різновиди повечер'я, що є ознакою саме студійської традиції. Окрім того, деякі літургійні особливості і, представлені в Краківському Часослові, не мають безпосереднього зв'язку ні з пануючими уставами, ні з іншими дослідженими часословами. Наприклад, спів «Світе Тихий» вечірні з приспівом.

Порівнюючи богослужбові структури першодрукованого Часослова з офіційним часословом УГКЦ, вдалось продемонструвати такі особливості перебігу формування сучасної богослужбової традиції: деформації богослужбових структур внаслідок зникнення одного з богослужінь добового кола на прикладі «звичайного повечер'я», взаємонакладання декількох традицій та їх взаємна фрагментація у залишкових приспівах САУ Римського Часослова, приклади функціонування антифонних піснеспівів в рамках адаптації їх монашою традицією, «клерикальні» редакторські зміни Часослова у виголосах малих часів. Також показано варіанти текстуального різноманіття та прямої взаємозалежності літургійних структур і богослужбових текстів на прикладі світильних утрени.

Наступними кроками в дослідженні Краківського Часослова є опрацювання рукописних Часословів XV століття з огляду на порівняльний аналіз структур. Представлення повного опису особливостей першодрукованого Часослова щодо сучасної літургійної традиції. Вивчення можливих зв'язків між Часословом та іншими богослужбовими книгами, надрукованими Швайпольтом Фіолем.

Краківський Часослов є свідченням своєї епохи, представником традиції, яка не є «досконалішою» або «гіршою» за нашу, натомість він – одне з джерел

для усвідомлення принципів творення богослужбових структур та інструмент, за допомогою якого можна глибше пізнати наявну традицію і можливі шляхи її розвитку.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

### Джерела

1. Рудейко Василь. *Часослов за каноном лаври святого отця нашого Сави*, Львів 2016.
2. Рудейко Василь. *Часослов 24-х часів*. Львів 2017.
3. *Часослов*. Рим: Друкарня Кристоферратської обителі, 1962
4. *Часословець* // НБУВ, Краків 1491.
5. A Byzantine Monastic Office, 1105 A.D : Houghton Library, MS Gr. 3 ред. Stefano Parenti and Jeffrey C. Anderson (2016, Hardcover)
6. Black Matthew. *A Christian Palestinian Syriac Horologion: Berlin MS. Or. Oct 1019*. Cambridge 2012.
7. *Livre d'heures du Sinai (Sinaiticus graecus 864)* / ред. M. Ajjoub, J. Paramelle, (Sources Chrétiennes 486), Paris: Les Éditions du cerf 2004.
8. *Manuscrisul B. VII. 30 (Psalterium cum glossa) de la Biblioteca Națională din Torino: (noțiuni de liturgică)* / ред. N. Preda. București 2018, 142-148.
9. РНБ. *Соф. 1052*
10. РНБ. *F.n.I.73*
11. РГАДА. *Туп. 76*
12. РГАДА. *Туп. 48*
13. РГАДА. *Туп. 47*
14. ГИМ. *Син. 325*
15. ЯМЗ. *15481*

16.Sin. slav. 13

17. РНБ. Q.n.I.57

## Додаткова література

### Публікації

- 1.Александрович Володимир. *Студії з історії українського мистецтва*. Т. I: *Українське малярство XIII-XV століття*. Львів 1995.
- 2.Арранц Михаил. *Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского Евхология*. Ленинград 1979.
- 3.Арранц Михаил. *Молитвы и псалмопение по константинопольскому песенному последованию: дополнение к диссертации*. Санкт-Петербург 1978.
- 4.Афанасьева Татьяна. *Славянская версия Евхология Великой церкви и ее греческий оригинал // Лингвистическое источниковедение и история русского языка* 2015.
- 5.Грушевський Михайло. *Історія української літератури*. Т. V, кн. I. Київ 1995.
- 6.Галадза Петро. *Літургійне питання і розвиток богослужінь напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII ст. // Галадза П. Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті (Матеріали Четвертих «Берестейських читань»)*. Львів–Луцьк–Київ 1997.
- 7.Доброклонский Александр. *Преп. Феодоръ, исповѣдникъ и игумень студійский*. I часть. Одесса 1913.

8. *Евхологий Барберини гр. 336* / издание текста, предисловие и примечания Е. Велковский, С. Паренти. Омск 2011.
9. Исаевич Ярослав. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*. Львів 2002.
10. Кистерев Сергей. *Два эпизода русско-польских книжных связей во второй половине XV в.: писарь Якуб, Василий Ермолин и Швайпольт Фиоль // «Вертоград многоцветный». Сборник к 80-летию Бориса Николаевича Флори*, Москва 2018.
11. Крашенниникова Ольга. *Древнеславянский Октоих св. Климента архиепископа Охридского по древнерусским и южнославянским спискам XIII-XV веков*, Москва 2006.
12. Лисицын Михаил. *Первоначальный славянорусский типикон: Ист.-археол. исслед.* Санкт-Петербург 1911.
13. Маклюэн Маршал. *Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры* / перев. Юдин Д. Киев 2003.
14. Мансветов Иван. *Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви*. Москва 1885.
15. Немировский Евгений. *Славянские издания кирилловского (церковнославянского) шрифта: 1491-2000. Инвентарь сохранившихся экземпляров и указатель литературы. Т I: 1491-1550*. Москва 2009.
16. Новаковський Пшемислав. *Дискусія про літургію слов'янського обряду у Кракові на початку християнства в Польщі // У пошуках джерел катедрального та монашого богослужіння: збірник статей (Ad fontes liturgicos, 8)*. Львів 2018.
17. Паренті Стефано. *Молячись у православній традиції. Часослов Великої церкви: Темі євхологіона та літургійні структури* // Е.Квінлан/В.Рудейко



(Видд.), Світло єси, Христе. Богослужіння добового кола. Антологія досліджень, Львів 2012.

18.Пентковская Татьяна. *Литургическая терминология Часослова 1491 г. издания Швайпольта Фиоля: к вопросу о происхождении* // XIII Загребинские чтения. Сборник статей по итогам международной научной конференции (3-4 октября 2018 года). Санкт-Петербург 2019.

19.Пентковский Алексей. *Об особенностях некоторых подходов к реформированию богослужения* // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Материалы Богословской конференции Русской Православной Церкви (Москва, 7–9 февраля 2000 года). Москва 2000.

20.Пентковский Алексей. *Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*. Москва 2001.

21.Первольф Иосиф. *Славяне: их взаимные отношения и связи*. Т. III, ч. I. Москва 1890.

22.Рес А. *Повечір'я в обрядах східних церков* // Е.Квінлан/В.Рудейко (Видд.), Світло єси, Христе. Богослужіння добового кола. Антологія досліджень, Львів 2012.

23.Рудейко Василь. *«Літургійна однообразність»: текстуально-ритуальний моноліт чи єдність у вірі?* // Наукові записки УКУ. Ч. XII: Богослов'я. Вип. 6. Львів 2019.

24.Рудейко Наталія. *Малі часи візантійського обряду* // Е.Квінлан/В.Рудейко (Видд.), Світло єси, Христе. Богослужіння добового кола. Антологія досліджень, Львів 2012.

25.Скабалланович Михаил (ред.). *Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением*. Вып. 1. Киев 1910.

26.*Слова преподобного Симеона Нового Богослова*. Ч. 2. Москва 2001.

- 27.Соболевский Андрей. *Заметка о языке печатных изданий Фиоля и Скорины // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца*. Киев 1888.
- 28.*Сочинения блаж. Симеона, архиепископа Фессалоникийского // Писания св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения*. Санкт-Петербург 1856–1857.
- 29.Сухоручкин Андрей. *Текстология и язык первопечатного Часослова // Сборник статей I Международная конференция молодых исследователей*. Ред. Л. Новицкас – А. Першкина – П. Успенский – А. Федотов, Москва 2013.
- 30.Тафт Роберт. *Литургический лексикон / пер. с англ. С. Голованова*. Омск 2013.
- 31.Турилов Анатолий. *Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики*. Москва 2012
- 32.Успенский Николай. *Православная вечерня. Всенощное бдение*. Москва 2004.
- 33.Шугаев Илья. *Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ*. Сергиев Посад 1999.
- 34.Щепёткин Антон – Макаров Дмитрий. *Комплекс молитв свт. Василия Великого в древнерусских Часословах // Церковь. Богословие. История*. 1 (2020).
- 35.Юдин Далмат. *История и проблемы описания Ярославского Часослова XIII века // Богословский вестник* 37 (2020).
- 36.Юдин Далмат. *История чина молитв перед сном по славянским источникам XIII–XIV вв. из собрания рукописей Синайского монастыря // Богословский вестник*. 4 (2018).

37. Dospěl Milan. *Olomoucká dílna Mistra Ukřižování z Kunčic kolem roku 1500. K výtvarné kultuře střední Moravy a východních Čech // Umění LX (2012).*
38. Hirakawa Kayo. *The Pictorialization of Dürer's Drawings in Northern Europe in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Bern-Berlin-Bruxelles 2009.
39. Isajewicz Jaroslav. *Rusini i Ukraińcy: dwa etapy rozwoju jednego narodu // Christianitas et cultura Europae. Księga Jubileuszowa Profesora Jerzego Kloczowskiego. Część 1.* Red. H. Gapski, Lublin 1998.
40. Kaczmarczyk Kazimierz. *Księgi przyjęć doprava miejskiego w Krakowie 1392–1506.* Kraków 1913.
41. Longo Augusta. *Il testo integrale della Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio attraverso le Hermineiai di Nicone // RSBN. N. S. 1965/1966. Vol. 12.*
42. Lynch Martin. *Mining in World History.* London 2004.
43. Pott Thomas. *Byzantine liturgical reform.* Crestwood, NY 2010.
44. Pott Thomas. *La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine / Ephemerides Liturgicae 104 (2000).*
45. Ptaśnik Jan. *Cracovia impressorum XV et XVI saeculorum.* Leopoli 1922.
46. Shkolnik Irina. *Alleluaria by Theodore the Studite and the tradition of distributed Psalter in Byzantine rite // Musica Antiqua Europae Orientalis. Vol. 11, Bydgoszcz 1997.*
47. Timann Ursula. *Ein unbekanntes Dokument zu Sweipolt Fiol, dem ersten Drucker der kyrillischen Schrift // Gutenberg Jahrbuch. Mainz 1998.*
48. Umiński Józef. *Obrządek słowiański w Polsce IX – X wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego // Roczniki Humanistyczne KUL 4/1 (1953).*

49.Φουντούλης Ίωάννου. *Είκοσιτετράωρος ' Ακοίμητος Δοξολογία: Διατριβή επί δικτατορία*. Αθήναι 1963.

*Довідкова література:*

1.*Православная енциклопедия*. Т. 1-56, Москва 2000-2019.