

хїєрєѧ Имѣркѧ: Пѧпѧ Римскаго, Прїосвѧщеннаго Архїєпископа нашего Митрополїта Курѧ Имѣркѧ, Боголюбиваго Епископа нашего Курѧ: Имѣркѧ: нѣже дарѣи свѧтымѧ твоимѧ Церквамѧ, въ мїрѣ цѣлымѧ, честнїкѧмѧ, здравымѧ, долгодїєствїющїмѧ и правоправѧщїмѧ слово Твоеѧ истинны.

Х.: И всѣхѧ и всѧ.

[Ту спомяни якї хочеш живучї особи — найблизшї твому серцю — и оѧфруй за нихъ Богу Пѧйєсвѧтїйше Тѣло и Кровь Христову.]

С.: (тихо) Помѧни Господи градѧ сїѧ, (вѣсь сїѧ) въ немѣже жїтел ствѣемѧ, ѧ всѧкѧ градѧ ѧ странѧ, ѧ въ крою живѣщїхѧ въ нихѧ: помѧни Господи плавающїхѧ, пѧтешєствїющїхѧ, недѣлѣющїхѧ страждѣщїхѧ, пакнєннѧхѧ, ѧ спасєнїє ихѧ, Помѧни Господи плодоносѧщїхѧ, ѧ добротворѧщїхѧ въ свѧтѧхѧ твоїхѧ церквахѧ, ѧ помїнающїхѧ нїщїѧ, ѧ на всѣхѧ насѧ милѧсти твоѧ низпосѧи.

(голосно) И даждѧ намѧ єдинымї оѧсты, ѧ єдинѧмѧ серцемѧ, славити ѧ

о. Юрїй АВБАКУМОВ (Львїє)

ЧИ Є ЛІТУРГІЯ «СИНТЕЗОМ МИСТЕЦТВ»?
«ОБРЯД», «РИТУАЛ», «КУЛЬТ» У БОГОСЛОВСЬКИХ
ТА КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДИСКУСІЯХ ХХ ст.

Коли сучасній освіченій людині пробують пояснити, чим є християнський храм і що в ньому, властиво, відбувається, з точки зору феноменології культури, то нерідко застосовують твердження, що богослужіння є «синтезом мистецтв». Цей образ, справді, сприяє розумінню деяких принципових рис християнського храмового дійства. Релігійна поезія псалмів та стихир, літургійний спів та інші форми сакральної музики, іконопис або релігійний живопис, форми декоративно-прикладного мистецтва, шитво та покрїй церковних риз, мистецтво творити благоухання, врешті, архїтектура храму — усе це, здається, являється нам як гармонїйний синтез рїзних мистецтв, де кожне вносить свою частку в розкриття богословського змісту, євангельської доброї вїсти, що передається людині в богослужїнні. Виразно сформулював цю думку один із видатних православних богословів ХХ столїття о. Павло Флорєнський у своїй доповїдї «Храмовє дїєство як синтез мистецтв», яку він вїголосив невдовзі пїсля бїльшовицької революцїї в Росїї, у жовтнї 1918 року, перед Комїсією з питань охорони пам'ятникїв, намагаючись довести представникам нової, безбожної влади, яка бажала продемонструвати свою прихильнїсть до «охорони культури», необхїднїсть збереження Троце-Сергїєвої лаври пїд Москвою в її інтегральнїй цїлостї, а саме як дїючого монастиря, де щодня відбуваються богослужїння¹.

«Лїтургїя — синтез мистецтв» — чи можуть існувати сумнїви щодо цього гарного формулювання? Виявляється, що можуть. Той самий Павло Флорєнський у своєму іншому творї — лекцїях з фїлософїї культу, прочитаних у травнї — червнї 1918 року, але для зовсїм іншої аудиторїї: тогочасних релїгїйно мислячих інтелектуалїв та студентїв Духовної академїї, фактично заперєчує слушнїсть погляду, який він висловить трохи пїзніше перед бїльшовицькою комїсією². Яка аргументацїя о. Флорєнського цього разу? Чому не цїлком дорєчно говорити про «синтез»? Тому, що лїтургїя, згїдно з думкою о. Павла,

¹ Свѧщ. Павел Флорєнський. *У водоразделов мысли: Собрание сочинений*, т. 1: *Статьи по искусству* / ред. Н. А. Струве. Paris 1985, с. 41–55; про призначєння та датування доповїдї див.: Там само, с. 391–392.

² Свѧщ. Павел Флорєнський. *Философия культа (Опыт православной антропологии)* [=Философское наследие, 133]. Москва 2004; про складну історїю створєння лекцїй та їх датування див. передмову о. Андроника (Трубачова): Там само, с. 5–24.

висловленою в його лекціях, є виявом «культу», а «культ» має пріоритет перед «культурою»: «Культура ... ядром і коренем своїм має культ»³. Про «синтез» можна говорити лише там, де є спроба створити єдність з елементів, які до цього існували роздільно. Однак, як пише о. Флоренський, «не культ [виникає] з культури, а культура з культу». У богослужінні маємо справу не із «синтезом мистецтв», а з первісною неподільною єдністю культу.

Красні мистецтва історично є ланками, що випали з гнізд та вискочили, ланками серйознішого та більш творчого мистецтва — мистецтва боготворчості, теургії ... У найдавніші часи навіть думка про можливість самостійного їх існування не виникала, та й не могла виникнути. ...У діяльності літургійній слід вбачати джерело та осереддя діяльності людини загалом, першо-діяльність, розуміючи це не в хронологічному сенсі, а в сенсі логічному⁴.

У спрощеній формі тезу о. Флоренського можна висловити так: спочатку був культ, який охоплював собою, в нероздільній ще формі, елементи, що їх ми сприймаємо сьогодні як елементи різних мистецтв. І лише відтак із лона культу, виокремлюючись, «емансипуючись» від культу, поступово народжувалися окремі мистецтва як такі. Те, що сьогодні ми сприймаємо літургію як сукупність виявів різних мистецтв, їх «синтезом», є нашою недосконалістю, наслідком розкладу первісної гармонії культу, наслідком його модерного перетворення, перетлумачення та секуляризації.

Є всі підстави вважати саме ці думки Флоренського, висловлені в одному з найважливіших його творів перед аудиторією однодумців, автентичним виразом його розуміння християнського богослужіння. Хтось може сприйняти цю тезу Флоренського як зарозумілі мрії професійного богослова, якому дуже хочеться довести пріоритет об'єкта своєї віри та водночас улюбленої області дослідження над усіма іншими. Однак ця теза Флоренського несподівано перегукується з дослідженнями антропологів, соціологів релігії та культурологів ХХ століття. Взнявши за основу міркування о. Флоренського, спробуємо замислитися над цією проблематикою та пригадати деякі найважливіші моменти дискусій про «обряд», «ритуал» або «культ»⁵ у культурно-антропологічних дисциплінах та їх значення для сучасного богословського дискурсу.

³ П. Флоренський. *Философия культа*, с. 75.

⁴ Там само, с. 56, 57, 60.

⁵ Тут і надалі вживатиму ці три терміни синонімічно; про семантичний спектр кожного з цих трьох понять у контексті сучасних соціологічних, антропологічних та філософських дискусій див. мою статтю «Обрядові питання як предмет суперечок та контрверз: До типології культурних конфліктів між латинським Заходом і візантійсько-слов'янським Сходом у Середньовіччі та Новому часі»: Georgij Avvakumov. Die Fragen des Ritus als Streit- und Kontroversgegenstand: Zur Typologie der Kulturkonflikte zwischen dem lateinischen Westen und dem byzantinisch-slavischen Osten im Mittelalter und in der Neuzeit // R. Bendel (ред.). *Kirchen- und Kulturgeschichte in Nordost- und Ostmitteleuropa: Initiativen, Methoden, Theorien*. Münster 2006, с. 191–233, тут с. 195, прим. 13.

1.

В усталеній системі академічних дисциплін історія літургійного співу вважається частиною мистецтвознавства та — опосередковано — історичної літургіки. Остання, зі свого боку, у своїй традиційній формі завжди бачила себе передусім історією текстів. Безперечно, дослідження літургійного календаря, сакральних речей, одягу та посуду, богослужбових жестів та хореографії також вважали частиною літургіки, але все це інтерпретували лише на тлі текстів і їх змісту: історична літургіка робила і робить однозначний наголос саме на текстовому формуванні богослужіння, усі інші елементи богослужбової практики існують ніби лише для того, щоб «ілюструвати», «пояснювати», «віддзеркалювати» зміст, який знаходимо передусім у текстах. Подібно, історія літургійного співу вважається історією музичного втілення літургійного «тексту» та історією естетичних особливостей цього втілення. На загал такий підхід передбачає включення проблематики літургійного співу в традиційний естетичний дискурс, так само, як і проблематики літургійних текстів — у дискурс літературознавчий, або, ширше, у дискурс дослідження писемного слова. Піднявшись за тією самою логікою на сходинку «вище», у богословську сферу, ми побачимо спробу показати, як богословські істини — що вважаються в цьому випадку ніби «готовими» вже до появи літургійних текстів чи музики — підтверджуються чи богослужбовими текстами, чи естетичними ознаками літургійного співу. Такий погляд немовби передбачає готове та непохитне «богослов'я» як певну суму істин християнської віри, котре лише очікує «вираження», «втілення в богослужінні» для того, щоб віруюча людина, яка приходить у храм, «підносилася», а її релігійність «підсилювалася» та «плекалася». У такій картині богословський «зміст» літургії стає, так би мовити, цукеркою, яка подається нам у гарній та привабливій «обгортці» літургійних текстів, подій, мистецьких виразів. Застосовуючи в цьому розумінні вислів «літургійне богослов'я» / «богослов'я літургії» чи «богослов'я літургійного співу», зазвичай мають на думці, що «богослов'я», про яке йдеться, — це богословське послання (*message*) літургії чи літургійного співу, іншими словами — богословський зміст літургії як тексту.

Безперечно, такий підхід може бути корисним, передусім у катехетичному плані, як спроба пропедевтичного вступу до християнського богослужіння. Він уможливорює, так би мовити, «удосконалення» віри тих, для кого літургія вже є (чи стає) частиною їхнього життя, — іншими словами, це богослов'я в Церкві та для Церкви, для її «внутрішнього вжитку». Однак, зустрічаючись із «зовнішнім світом» сучасності, який видається безмежно далеким не лише від християнської літургії, але й від будь-якого розуміння «обряду», пропедевтично-катехетична аргументація виявляється безпорадною, а богослов'я опиняється перед значно ґрунтовнішою, а в антропологічному та богословському сенсі фундаментальнішою та складнішою проблемою. Вона полягає в тому, щоб осмислити сам факт існування феномену

літургії та сакральних мистецтв і спробувати відповісти на запитання, чим є літургія з усіма її мистецькими формами: звідки вона, для чого вона, яким чином вона взагалі є можливою, які загальноантропологічні механізми задіяні в її функціонуванні.

Важливість пошуку відповідей на ці запитання стає для нас особливо очевидною, коли ми звідусіль чуємо, що сучасна людина, навіть та, яка вважає себе віруючою, причетною до Церкви, катастрофічно втрачає здатність до розуміння ритуалу та внутрішню налаштованість брати участь у культовому дійстві. *Unfähig zum Gottesdienst* («Неспроможність до богослужіння») — так назвала, наприклад, група німецьких богословів свою збірку статей про літургійну ситуацію в післясоборовій Римо-Католицькій Церкві⁶.

2.

Головна проблема того бачення літургії, яке я щойно спробував образно й спрощено окреслити за допомогою метафори «цукерка в обгортці», полягає в тому, що воно не враховує справжньої антропологічної проблематики обрядової сфери людського життя. Літургія та різні її аспекти, а отже літургійний спів та інші види сакрального мистецтва включно, є в кінцевому підсумку складовими більш всеохопного та первинного феномену — культу, чи обряду, чи ритуалу. Культова, обрядова сфера життя людини має свої закони та особливості, які неможливо збагнути на тлі традиційних засобів «історичної літургії» та «історії сакрального мистецтва». Інтерпретація обряду не може вважатися власністю «естетики», «літературознавства» чи навіть «богослов'я» в його традиційному академічному сенсі, хоч кожна з цих дисциплін може й повинна зробити свій внесок у дослідження обрядової складової культури. Варто зазначити, що вдалу спробу герменевтики найважливіших рис обряду запропонувала класична соціологія релігії початку минулого століття.

Певною константою історичної антропології та релігієзнавства XIX — початку XX століття було твердження про те, що будь-яка релігія складається з двох елементів: вірувань (релігійних уявлень, мітів, богословських ідей тощо) та матеріального культу. Культова, обрядова складова релігії привертала увагу дослідників-релігієзнавців складністю для інтерпретації, бо важко піддавалася раціональному тлумаченню. Велася жвава дискусія щодо питання, чим є обряд, ритуал первісних суспільств, які він має функції. Перша спроба відповіді, яку давали визначні науковці того часу, полягала в тому, що визначальною в релігії є ідейна складова, міт, богословська система, — а отже, ритуали є виразом мітів. Однак антропологічні дослідження знову та знову засвідчували, що існує чи існувало чимало первісних суспільств, де міту, нарративу, богословської системи як такої немає, однак релігійні ритуали існують. На основі даних тогочасної антропології один із засновників

⁶ Konrad Baumgartner et al. *Unfähig zum Gottesdienst? Liturgie als Aufgabe der Christen*. Regensburg 1991. Див. насамперед цікаву підсумкову дискусію (с. 103–117).

французької соціології Еміль Дюркгайм спромігся запропонувати своє бачення ролі ритуалу, культу в суспільстві. Прочитую кілька речень Дюркгайма з його широковідомої класичної праці «Елементарні форми релігійного життя», що вперше з'явилася друком 1912 року. Ця цитата допоможе зрозуміти, в якому напрямку розвивалася соціологічна думка Дюркгайма.

Теоретики, які намагалися виразити релігію раціональними термінами, найчастіше вбачали в ній передусім систему ідей. [...] В усіх випадках основним елементом релігії вважались уявлення та вірування. Тоді як з цього погляду самі обряди видавалися лише зовнішнім, несуттєвим і матеріальним проявом внутрішніх станів, які лише й вважались по суті вартісними. [...] Але віруючі, люди, які, живучи релігійним життям, мають безпосереднє відчуття того, що його становить, заперечують такий спосіб бачення, кажучи, що він не відповідає їхньому щоденному досвіді. [...] Достоту кожний, хто реально практикував якусь релігію, добре знає, що саме культ породжує відчуття радості, внутрішнього спокою, ясності й запалу, які для віруючого стають наче експериментальним доказом його вірувань. Культ — це не просто система знаків, через які закон [віри] передається назовні, це сукупність засобів, завдяки яким віра *створюється й періодично поновлюється* (курсив мій — Ю. А.)⁷

Теза о. Павла Флоренського, яку він сформулював, беручи до уваги тогочасні дослідження в галузях соціології релігії та релігієзнавства, збігається з думкою Дюркгайма, хоча православний богослов приходить до своєї тези, виходячи з цілком інших, у чомусь навіть протилежних, духовних прагнень та зацікавлень. Недостатньо розуміти літургію як «текст», у якому закладено певний «зміст», а сакральне мистецтво — як певну естетичну форму виразу цього змісту. Обрядова сфера культури не є «обгорткою» для богословської «цукерки». Будь-які спроби «розгорнути обгортку», через усунення зовнішності «обряду» добратися до якогось «позаобрядового» «змісту» не мають перспектив: обряд більше подібний до головки капусти, «розгортаючи» яку далі й далі, врешті-решт бачимо, що за листками, які ми відкинули, немає нічого іншого, що ці листки, власне, й складають справжню «субстанцію» капустини. Обряд чи ритуал є сферою *sui juris* («власного права», як кажуть каноністи), тобто сферою, якій притаманні свої особливості та яка не тільки не зводиться до якихось інших «богословських змістів», але навпаки — певною мірою має пріоритет перед академічним богослов'ям, через те що ритуал, обряд, культ належить до числа первісних, фундаментальних видів діяльності людства.

В останні кілька десятиліть, починаючи з кінця 60-х — початку 70-х років XX століття, ціла низка дисциплін «культурно-антропологічного циклу», таких як антропологія, соціологія, культурологія та семіотика, продовжуючи шляхи, що їх започаткував Еміль Дюркгайм, та надихаючись, поміж іншим, феноменологією Едмунда Гуссерля, звернулися до проблематики культу,

⁷ Еміль Дюркгайм. *Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії* / перекл. з фр. Г. Філіпчук, З. Борисюк. Київ 2002, с. 388–389.

обряду або, калькуючи прийнятий у західній термінології вислів, «ритуалу». «Ритуал» у сучасному розумінні — це термін, який охоплює не лише суто літургійні, але й усі види ритуалізованої діяльності людини. Ритуалізація — ознака, притаманна не лише богослужінню, але й багатьом іншим сферам діяльності людини⁸. У такому розумінні «ритуалами» є і такі, наприклад, дії та події, як повсякденні привітання⁹, інавгурація нового президента, весільне свято, відкриття футбольного матчу тощо. В американській антропології, починаючи з 80-х років, застосовується термін *ritual studies* — «обрядові, або ритуальні, дослідження», видається журнал під назвою *The Journal of Ritual Studies*¹⁰. Найпродуктивніший спосіб наблизитися до розуміння «ритуалу» в цій площині — його порівняння з іншими видами фундаментальної культурної діяльності людства, зокрема мовою та музикою. Сучасна антропологія стверджує, що про появу «людини» як біологічного виду можна говорити лише там і тоді, де з'являються перші ознаки появи мови, музики та ритуалу. Усі три феномени є антропологічними константами людини як такої¹¹.

3.

Саме приналежність до фундаментальних культурно-антропологічних ознак людини робить обрядову проблематику дуже складною для інтерпретацій, так само, як і філософія мови або семіотика та філософія музики належать до дисциплін, чий об'єкти надзвичайно важко піддаються раціональному тлумаченню: вони немовби «вислизують» із рук дослідника-науковця. Було чимало спроб збагнути обряд з допомогою філософії мови¹². Спроб порівняння обряду з музикою відомо значно менше, хоч, гадаю, саме використання здобутків семіотики музики може стати в деяких аспектах особливо перспективним¹³. Наведу лише кілька невеликих прикладів, радше «натяків» на можливі

⁸ Корисну інформацію про поняття «ритуалізація» містить стаття: F. D. Burton. Ritualization // Thomas A. Sebeok (ред.). *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, т. 2. Berlin — New York 1994, с. 834–837.

⁹ Див. передусім класичну працю: Erving Goffman. *Interaction Ritual*. New York 1967.

¹⁰ Деякі найважливіші праці хвилі «ритуальних досліджень» 80–90-х років минулого століття: Ronald L. Grimes. *Beginnings in Ritual Studies*. Columbia, South Carolina 1982, 1995; Frits Staal. *Rules without Meaning*. New York 1989; Catherine Bell. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York — Oxford 1992; Caroline Humphrey, James Laidlaw. *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford 1994; Jan Platvoet, Karel Van der Toorn (ред.). *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*. Leiden — New York — Köln 1995; Catherine Bell. *Ritual. Perspective and Dimensions*. New York — Oxford 1997. Мабуть, найкраща монографія останнього десятиліття про ритуал: Roy A. Rappaport. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge 1999.

¹¹ Стосовно музики, між іншим про пов'язаність музики і ритуалу, див. збірник: Nils L. Wallin, Björn Merker, Steven Brown. *The Origins of Music*. Cambridge, Mass. 2000.

¹² Див., наприклад: Iwar Werlen. *Ritual und Sprache*. Tübingen 1984.

¹³ Про пов'язаність ритуалу і музики див. також спостереження американського соціолога Роберта Белла: Robert N. Bellah. *The Ritual Roots of Society and Culture* // *Handbook of the Sociology of Religion* / ред. M. Dillon. Cambridge 2003, с. 31–44, тут 35–37.

напрями дослідження. Біологічним підґрунтям ритуалізації є феномен «звичаю», який характеризується, між іншим, «повторюваністю», «очікуваністю», а також браком цільової раціональності (тобто, спрощено кажучи, інструментальна користь результату ритуалізованої дії не самоочевидна, не одразу можна зрозуміти, що ми хочемо досягнути, здійснюючи ритуал)¹⁴. У конкретному втіленні в повсякденному богослужінні «очікуваність» незмінних частин літургії конкурує з певним «порушенням повторюваності» в змінних її частинах (тропарі, Євангелія та Апостол, проповідь, спів у його конкретному прояві тощо). Чи не нагадують ці механізми функціонування обряду деякі інтерпретаційні моделі з класичної монографії Леонарда Майєра «Емоція і смисл у музиці», в якій він пробує осмислити музику саме на основі повторюваності та напруженості між «очікуванням» слухача, яке виправдовується, і «порушенням повторюваності», ситуацією, де очікування не виправдовується? «Задоволення», яке слухач отримує внаслідок «повтору», так само, як і в випадку обряду, вказує на біологічні механізми «звички»¹⁵. Плідними для дослідження обряду можуть стати й спостереження німецького філософа музики Ганса Егебрехта про музику як «форму організації часу»¹⁶. Не можу оминати в цьому зв'язку й нещодавню книгу російського композитора Володимира Мартинова «Кінець часу композиторів», — книгу дуже провокаційну, з якою в багатьох аспектах, на мою думку, не можна погодитися, але в якій головним аргументом є саме розрізнення двох видів музики: композиторської, яка, всупереч поширеній думці, складає лише незначну частину загального обсягу музичної продукції людства, і музики, яка є формою обряду (Мартинов називає її бриколажем)¹⁷. Отже, тема «Обряд і музика як антропологічні константи культури» заслуговує на окреме дослідження, яке досі ще залишається прогалиною і богослов'я, і культурної антропології.

4.

У чому ж іще полягає складність обряду для раціонального тлумачення? Варто звернути увагу на те, що культово-обрядова сфера надзвичайно «конфліктна», або краще навіть сказати «конфліктоносна», що нам добре відомо з історії релігій, і християнство в цьому не є винятком. Значна частина, якщо не більшість, релігійних непорозумінь та конфліктів виникала і вини-

¹⁴ Уперше вислів «ритуал» у суто «секулярному» значенні, щодо певних біологічних процесів у тваринному царстві, а також певних невротичних дій людини знаходимо у Фройда: Sigmund Freud. *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907).

¹⁵ Leonard B. Meyer. *Emotion and Meaning in Music*. Chicago 1956; див., між іншим, термін *expectation* у покажчику, с. 299. Подібні спостереження висловлено з антропологічної перспективи в: Bruce Richman. How Music Fixed 'Nonsense' into Significant Formulas: On Rhythm, Repetition, and Meaning // N. Wallin, B. Merker, S. Brown. *The Origins of Music*, с. 301–312, тут 304.

¹⁶ Hans Heinrich Eggebrecht. *Musik als Zeit*. Wilhelmshafen 2001.

¹⁷ Владимир Мартынов. *Конец времени композиторов*. Москва 2002; див. зокрема с. 11–24.

кає саме через співіснування паралельних обрядових форм, які, несучи в собі той самий, на перший погляд, зміст, конкурують між собою і стають причиною суперечок та конфліктів, часто всеохопного, цивілізаційного масштабу. Характерна риса обрядових суперечок полягає в тому, що в них буває дуже складно «намацати» богословський чи взагалі будь-який «ідейний», раціональний зміст. Це особливо яскраво видно на прикладі християнства візантійської традиції та його стосунків зі світом латинської культури¹⁸. Конфлікт навколо застосування прісного чи квашеного хліба в літургії, який послугував причиною конфлікту між римською Церквою і Патріярхом Константинопольським Михаїлом Керуларієм у 1053–1054 рр. (дата, що досі вважається, хоч і несправедливо, датою розколу між візантійською і римською Церквами); старообрядницький розкол навколо виправлень у літургійних книгах та форми хресного знамення в Московії XVII століття; суперечки в Українській Греко-Католицькій Церкві навколо обрядових приписів Замойського собору, які не втрачають своєї актуальності навіть у XX столітті (пригадаймо дискусії єпископа Григорія Хомишина та митрополита Андрея Шептицького щодо обрядових питань у 30-х роках XX століття) — у всіх цих історичних подіях, що залишили по собі глибокий слід у різних Церквах, надзвичайно складно відшукати такий богословський «зміст», який би був поза проблематикою «ідентичності». Зрозуміло лише, що всі ці суперечки перебувають у просторі бінарних опозицій, протиставляючи: «грецькі» обрядові звички — «латинським» (у конфлікті 1054 р.), старий «московський» обряд — начебто «зіпсутому» грецькому (в аргументації старообрядників), візантійський обряд та «візантійство», що трактується як предтеча «більшовизму» — справжньому «католицизмові» (в суперечках Хомишина з Шептицьким). Однак такі бінарні опозиції говорять нам, так би мовити, лише про самих себе, ні про що інше. Вирішальними в таких суперечках зазвичай бувають аргументи на кшталт: «Так було в нас завжди, із самого початку, отже...»; «у цьому проявляється наша душа, наш характер, наша доля, отже...» і тому подібне. Богословська думка, шукаючи аргументи на користь того чи іншого варіанту обряду, фактично займається лише тим, що «легітимізує» існуючі ідентичності та звичаї, не додаючи нічого нового до раціонального «змісту» тих звичаїв. Це, у свою чергу, означає, що для вирішення, подолання таких суперечок недостатньо шукати відповідей у суто богословському просторі: треба з розумінням поставитися саме до обряду як автономної сфери і шукати вирішення таким способом, який не би порушував обрядової ідентичності сторін. «Обряд та

¹⁸ Цьому питанню присвячено мою монографію: Georgij Avvakumov. *Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche* [=Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 47]. Berlin 2002. Див. також статтю, в якій стисло сформульовано деякі найважливіші думки монографії: Юрій Аввакумов. «Уніятизм» чи «унійна ідея»? Обрядові питання між Заходом і Сходом та їх роль у генезі концепції міжцерковної унії // *Богословія* 68 (2004) 52–67.

ідентичність», «обряд і конфлікт», «обряд і влада» — це теми, які також заслуговують на глибше дослідження на матеріалі історії східного християнства.

5.

Намагаючись у підсумку визначити, що означає сучасне розуміння обряду для християнської свідомості та богослов'я, слід наголосити: не обряд створюється богослов'ям, але навпаки — богослов'я створюється обрядом. Це так само очевидно, як і те, що християнське життя не є якимось «віддзеркаленням» богословських істин, а навпаки — богослов'я, власне, й існує задля реалій християнського життя, воно покликане служити йому. Водночас треба зауважити, що в християнстві ситуація є принципово іншою, ніж у первісних релігіях, які передусім брали до уваги при створенні соціологічних концепцій релігії. Цього, гадаю, частково не враховував і о. Флоренський у своїй філософії культу. Не можна заперечити, що ритуал є антропологічною константою соціальної природи людства. Це надає нашому розумінню обряду важливої перспективи та уможливорює прозирання в його специфіку. Однак «синергія (співробітництво) з Богом», до якої нас закликає апостол (1 Кор. 3:9), не може обмежуватися лише нашим перебуванням в «антропологічній константі». Співробітництво з Богом є пошуком надприродного, такого, що перевищує будь-яку, зокрема і соціальну, і культурну, природу людини. Саме тому християнське богослов'я не лише йде за обрядом, а й перебуває в постійному напруженому діалозі з обрядом. І ось тут можна розрізнити три площини, три форми такого діалогу, які свідчать про різну ступінь «автономності» богослов'я стосовно обряду. Йдеться про дві крайності та один «царський» шлях посередині.

Однією крайністю є той випадок, коли богослов'я йде за обрядом, легітимізуючи його, як ми це бачили на прикладі легітимізації ідентичностей. Це свідчить про найменшу автономність богослов'я стосовно обряду.

Протилежною крайністю є випадок, коли богослов'я, навпаки, сперечається з обрядом, піддає його критиці, конфліктує з ним у різних його проявах, зокрема мистецьких, — і лише в такій суперечці, через конфлікт, утверджує себе як богослов'я. Не забуваймо, що існування літургійної сфери та сакральних мистецтв є проблемою для християнського богослов'я. Ми звикли до того, що богослужіння, храм, культ для нас є чимось усталеним, зрозумілим та очевидним. Але в християнстві закладений величезний антиобрядовий та антимистецький потенціал. Будь-яку спробу літургійного богослов'я слід, напевно, починати з нагадування про те, що саме Ісус говорив у бесіді із самарянокою: «Час надходить, коли ані на оцій горі, ані в Єрусалимі не будете ви поклонятись Отцеві. ... Та надійде час, — ба вже й тепер він, — що справжні поклонники Отцеві кланятимуться у дусі й правді» (Йо. 4:21, 23). Ставлення Ісуса Христа до старозавітних культових приписів його сучасники-юдеї вважали «руйнуванням» культу. Пригадаймо також, що першими подіями

християнської громади була відміна культових приписів. На Єрусалимському соборі, про який розповідають нам Діяння апостолів (15 гл.), було вирішено відмінити обрізання для тих, хто навертається з поган. Цей антиобрядовий потенціал ми можемо спостерігати впродовж усієї історії християнства: в іконоборчому русі у Візантії, протестантських реформах обряду на Заході¹⁹, квакерстві та пієтизмі, насамкінець, у російським толстовстві. Саме тут, у цьому потенціалі, — постійне джерело всілякого «реформування» культу в історії. Це, до речі, означає, що будь-яке «богослов'я літургійного співу» не може не бути водночас «критикою літургійного співу».

У третьому випадку, який я вважаю власне тим шляхом, який є найпо-трібніший християнам сьогодні, богослов'я йде вслід за обрядом, але так, що виявляє задля обряду свою творчу природу. Воно богословить в обряді та задля обряду, але залишається вільним від рабського прямування за ним. Яскравим прикладом такої богословської творчості в обряді є ранньохристиянські Символи віри. Як було повною мірою продемонстровано лише в ХХ столітті²⁰, ці символи були нічим іншим, як формулами, що застосовувалися в таїнстві Хрещення: задля цього, не задля чогось іншого, їх і створювали — всупереч раніше панівній думці, що ці символи були проявом, так би мовити, чистої догматики, «богослов'я у собі». Отже, ще раз: не богослов'я задля богослов'я, а богослов'я задля обряду — та життя в обряді. Саме з такого розуміння співвідношення богослов'я та обряду походить і «літургійне богослов'я» нового покоління, яке орієнтується на патристичні зразки. Маю на увазі передусім літургійне богослов'я о. Олександра Шмемана, яке, на відміну від попереднього літургійного богослов'я, не займається пошуками підтвердженнь богословських постулатів по літургійних текстах, а є спробою мислити по-літургійному, через літургію та задля літургії. Подібною спробою в німецькому богослов'ї було «богослов'я містерії» бенедиктинця Одо Казеля²¹ 20–30-х років минулого століття.

Насамкінець ще раз наголосимо: у цьому напруженому полі між «прямуванням услід за обрядом» та «сперечанням із ним» живе ідейний світ християнського богослов'я. Так і має бути, бо саме так найкраще розкривають свою природу і християнський обряд, і сакральні мистецтва, і богослов'я благої вісти Ісуса Христа.

¹⁹ Яскравий приклад — заборона реформатора Ульріха Цвінглі не лише на ікони та живопис у церквах, але й на будь-який літургійний спів та орган, див.: Harm Klüeting. *Das Konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Modern: Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte*. Darmstadt 2007, с. 163.

²⁰ Див. передусім класичну монографію: John N. D. Kelly. *Early Christian Creeds*. London 1972.

²¹ Див.: Odo Casel. *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg 1932. Про Казеля див. також вступ до видання: Odo Casel. *Mysterientheologie. Ansatz und Gestalt / Ausgew. und eingeleitet von Arno Schilson*. Regensburg 1986, с. 9–27.

Нина ЗАХАРЬИНА (Санкт-Петербург)

**ПЕСНОПЕНИЯ УСПЕНИЮ БОГОРОДИЦЫ
В ДРЕВНЕРУССКОЙ ТРАДИЦИИ:
ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ, ИНТОНАЦИОННЫЙ ФОНД,
ДРАМАТУРГИЯ ЦИКЛА¹**

Успение Богородицы — двенадцатый праздник, приходящийся на 15 августа, — один из самых почитаемых на Руси. Он был престольным праздником для самых значительных русских храмов: Десятиной церкви в Киеве, Успенского собора Московского кремля — и для многих монастырских и приходских церквей. Их количество может быть увеличено, если учесть замечание А. П. Голубцова о том, что в храмах св. Софии престол на юге страны был в честь Рождества Богородицы, на севере — в честь Успения². Не будет преувеличением сказать, что песнопения Успению Богородицы встречаются в большинстве древнерусских певческих рукописей. Музыкальная сторона службы не обошла стороной все роспевы, распространенные в Древней Руси. Песнопения Успению были распеты в знаменном, демественном, путном, греческом роспевах, строчном многоголосии, партесных обработках.

Служба Успения становилась предметом исследования литургистов. Ей посвящена работа М. Скабаллановича³. Возникновение этой службы автор относит к VII в. В работе рассмотрены особенности празднования Успения в христианских странах согласно с разными уставами, в том числе и принятыми на Руси. К исследованию привлечены источники, указывающие на литургические особенности службы: календари, постановления церковных иерархов, списки уставов.

Песнопения Успению также получили освещение в научных трудах. Особенное внимание ученых привлекают осмогласники, которых в службе два. В 1846 г. В. М. Ундольским⁴ был опубликован литературный текст стихир

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 05-04-04006а.

² А. П. Голубцов. *Соборные чиновники и особенности службы по ним*. Москва 1907, с. 30. Благодарю Е. А. Топунову, подсказавшую мне этот факт.

³ *Христианские праздники: Всестороннее освещение каждого из великих праздников со всем его богослужением* / под ред. проф. М. Скабаллановича, вып. 6: *Успение Пресвятой Богородицы*. Киев 1916.

⁴ В. М. Ундольский. *Замечания для истории церковного пения в России*. Москва 1846, с. 4–6.