

БІБЛІЙНІ ПІСНІ В НЕДІЛЬНОМУ ТА СВЯТКОВОМУ БОГОСЛУЖІННІ ЄРУСАЛИМУ ВІД КІНЦЯ II СТОЛІТТЯ ДО ВИНИКНЕННЯ ПОЕТИЧНИХ КАНОНІВ¹

Звертаючись до поетичних канонів як одного з найважливіших і найбільш поширених жанрів палестинсько-візантійської духовної творчості, автор намагається дати відповіді на запитання: Як і коли біблійні пісні ввійшли у християнське богослужіння? Яким чином утворились канони біблійних пісень і як на цей процес вплинув поділ богослужбового псалтиря? Як і коли по-стали тропарі та як вони формувались у дев'яти- та восьмиписенні гимнографічні канони?

Ключові слова: канон, богослужіння, трипіснець, дев'ятипіснець, катизма, псалтир, біблійні пісні, Палестина.

Шлях біблійних пісень у християнське богослужіння

Святе Письмо містить серію призначених для молитви поетичних текстів і піснеспівів. До них належать передусім псалми, але це також інші піснеспіви, поза книгою Псалмів. Їх зазвичай можна знайти в оповідях, у яких ізраїльський народ славить свого Бога подячними піснеспівами за Його спасительні дії. Серед них можна вказати, наприклад, на переможну пісню Мойсея (Вих 15), пісню Трьох отроків (Дан 3:52-88) чи молитву пророка Аввакума (Авв 3:19).² Як і псалми, ці старозавітні піснеспіви знайшли своє

¹ Ця стаття (переклад з німецької) є частиною опублікованої дисертації автора: О. Petrynko. *Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar* [= *Jerusalem Theologisches Forum*, 15]. Münster 2010, с. 21-50.

² Щодо богослужбового використання пісні Вих 15 пор.: К. Wessel. *Durchzug durch das Rote Meer // Reallexikon für Antike und Christentum* 4 (1959) 370-389, тут 383-385. Стотно пісні Трьох отроків пор.: Н. Brakmann. *Jünglinge im Feuerofen (III. Liturgie) // Reallexikon für Antike und Christentum*, т. 19. Stuttgart 2001, кол. 346-388, тут 366-375. Щодо молитви Аввакума

місце в юдейському храмовому богослужінні, синагозі³, а за ними – і в приватній молитві⁴.

Дуже правдоподібно, вже від самих початків такі піснеспіви стали звичними й у християнському богослужінні. У проповідях Оригена († 253) можна знайти виразні вказівки на любов християн до старозавітних біблійних пісень і спів цих творів. Зокрема, у коментарі до подячної пісні Мойсея та Міріам (Вих 15:1-21) Ориген каже:

Ми читаємо у священних Писаннях, що було створено багато пісень. Першою з них є пісня, яку народ Божий співав після перемоги, коли потопилися єгиптяни з фараоном. [...] Тому можеш і ти, після переходу Червоного моря [= хрещення]⁵, коли ти потопив єгиптян і побачив зникаючого фараона, скинутого в глибини безодні, співати Богові пісню; ти можеш викликнути благодарення: *Співаймо Господеві пісню, бо Він возвеличився. Коня і вершника кинув у море* (Вих 15:1).⁶

Ориген вказує також на інші біблійні пісні. В одній із гомілій на Пісню пісень він наводить символічне число пісень – сім, алегорично пояснюючи їхнє значення для духовного піднесення всієї Церкви і кожної душі.⁷ Якщо йти слідом за переконливим викладом О. Руссо, тут маємо найдавніший список біблійних пісень, які християни використовували для молитовного вжитку.⁸

Згідно з висновками Г. Шнайдера, «батьківщиною богослужбового вжитку біблійних пісень»⁹ у кінці II – на початку III ст. можна назвати Пасхальне чування.¹⁰ При цьому біблійні пісні містилися між біблійними

пор.: A. Strobel. Habakuk // *Reallexikon für Antike und Christentum* 13 (1986) 203-226, тут 214-215 (юдейське) та 222-223 (християнське).

³ Пор.: С. А. Трупаніс. *Greek Poetry. From Homer to Seferis*. London та ін. 1981, с. 414.

⁴ Пор.: Н. Schneider. Die biblischen Oden im christlichen Altertum // *Biblica* 30 (1949) 28-65, тут 30-35; його ж. Die biblischen Oden im Mittelalter // там само, с. 479-500, тут 497.

⁵ Щодо типологізації переходу через Червоне море та хрещення і щодо пісні Мойсея пор.: Origenes. *Homiliae in Exodum*, 5, 5 (Origène. *Homélie sur l'Exode* / ред. М. Borret [= *Sources Chrétiennes* (далі – *SCh*), 321]. Paris 1985, с. 166).

⁶ Origenes. *Homiliae in Exodum*, 6, 1 (ред. Borret, с. 170).

⁷ Пор.: Origenes. *Homiliae in Canticum canticorum*, 1, 1 (Origène. *Homélie sur le Cantique des Cantiques* / ред. О. Rousseau [= *SCh*, 37]. Paris 1966², с. 66, 68) та вступ О. Руссо до цього видання (там само, с. 31-37).

⁸ Пор.: О. Rousseau. La plus ancienne liste des cantiques liturgiques tirés de l'Écriture // *Recherches de science religieuse* 35 (1948) 120-129.

⁹ Н. Schneider. Die biblischen Oden im christlichen Altertum, с. 41.

¹⁰ Пор. там само, с. 37-42; подальші вказівки в: G. M. Hanke. *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien*.

читаннями і відрізнялися від останніх святковим виконанням.¹¹ «О Христе [...], сподоби і нас із Мойсеєм співати пісню перемоги!»¹² – так завершується приписана Іполитові Римському († 235) гомілія *In sanctum Pascha*, яку датують бл. II-IV ст.¹³ Це засвідчує, що в ранньохристиянському пасхальному чутанні визволення з Єгипту розуміли як образ спасіння через Христа.¹⁴ Подібні вказівки можна знайти щодо молитви Аввакума, пісні пророка Йони та піснеспіву Трьох отроків.¹⁵ Йоан Золотоустий († 407) славить трьох отроків у вогненній печі й представляє їх м'олоді як приклад вірності Богові. В одному з листів із заслання він пише такий коментар до пісні Трьох отроків: вони отримали блискучу перемогу над тираном, «заспівавши цей дивний і вражаючий піснеспів, який відтоді й до сьогодні співають у всьому світі та співатимуть також у майбутніх поколіннях».¹⁶

Як показує Шнайдер,¹⁷ ранні християни не лише перейняли у своє богослужіння пісні, успадковуючи їх із Біблії Ізраїля чи використовуючи

Frankfurt am Main 2002 (захищена богосл. дисертація; не опублікована, зберігається в Богословській вищій школі St. Georgen), с. 321.

¹¹ Пор.: G. Winkler. *Ungelöste Fragen im Zusammenhang mit den liturgischen Gebräuchen in Jerusalem* // *Handes amsôreaj* 101 (1987) 303-315, тут 315. Щодо біблійних пісень як найдавніших піснетворчих елементів катедральних чувань у навечір'я (пасхальної) неділі пор.: A. Baumstark. *Liturgie Comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*. Chevetogne 1953³, с. 38-42, особл. 40; його ж. *Nocturna Laus, Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus* [= *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, 32]. Münster in Westfalen 1957, с. 175; G. Winkler. *The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns with Particular Emphasis on the Origins and Early Evolution of Armenia's Hymnography* // *Revue des études arméniennes* 17 (1983) 471-551 (репринтне вид.: G. Winkler. *Studies in Early Christian Liturgy and its Context*. Aldershot 1997, с. 471-551, тут 486-487); її ж. *Nochmals das armenische Nachtoffizium und weitere Anmerkungen zum Myrophorenoffizium* // *Revue des études arméniennes* 21 (1988-1989) 501-519, тут 501-505; її ж. *Ungelöste Fragen*, с. 308-309, 314.

¹² Ps.-Hippolyt von Rom (= Ps.-Chrysostomus). *Homilia in S. Pascha* 63 (*Pseudo Ippolito* / ред. G. Visonà [= *Studia patristica Mediolanensia*, 15]. Milano 1988, с. 318⁸⁻¹⁰); щодо цього пор. також: H. Schneider. *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, с. 37.

¹³ Щодо датування та історії дослідження пасхальної проповіді пор.: R. Cantalamessa. *Lomelia «In S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo* [= *Saggi e ricerche: Scienze filologiche e litterature*, 16]. Milano 1967, с. 13-24, 452-454; *Pseudo Ippolito* / ред. G. Visonà, с. 25-33.

¹⁴ Пор.: H. Schneider. *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, с. 37.

¹⁵ Пор. там само, с. 37-41.

¹⁶ Johannes Chrysostomus. *Quod nemo laeditur*, 16 (Jean Chrysostome. *Lettre d'exil à Olympias et à tous les fidèles (Quod nemo laeditur)* / ред. А.-М. Malingrey [= *SCh*, 103]. Paris 1964, с. 138): «τὴν θαυμαστὴν ἐκέκινεν καὶ παράδοξον ἄσαντες ᾤδῃν, τὴν καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἐξ ἐκείνου πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἀδομένην καὶ ἄσθεσομένην δὲ καὶ εἰς τὰς μετὰ ταῦτα γενεάς».

¹⁷ Пор. тут і далі: H. Schneider. *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, с. 34-37.

їх у вільному наслідуванні, але й самі творили власні пісні, часто натхнені Старим Завітом. У цьому сенсі в трактаті «Проти ересі Артемона» з першої половини III ст.¹⁸ говориться про «псалми та про пісні братів, які від початку були створені вірними»¹⁹. Тут може йтися про пісні Богородиці (Лк 1:46-55), Захарії (Лк 1:68-79) та Симеона (Лк 2:29-32), які разом із Євангелієм від Луки були прийняті в Новий Завіт і отримали біблійне й канонічне визнання.

У подальшому використання біблійних пісень у християнському богослужінні зросло.²⁰ З розвитком неділі як тижневого святкування Христового Воскресіння для всіх неділь року було перейнято елементи богослужбових структур свята Воскресіння.²¹ Можливо, для цього використали тижневі поминання покладення до гробу (= відвідання гробу мирноносцями) та Воскресіння Господа, які в Єрусалимі IV ст. звершували в неділю зранку.²² Так біблійні пісні потрапили спочатку в нічне, а потім і в ранкове недільне богослужіння катедральних та парохіяльних чвань.²³ Кесарій з Арля († 542) у «Монашому правилі» (*Regula monachorum*) вказує, що біблійні пісні Мойсея (*Cantemus Domino*) та Трьох отроків (*Benedictio trium puerorum*) використовувались у недільній та святковій утрени.²⁴ Основоположним надалі стало те, що біблійні пісні виконували на утрени наприкінці цілонічного співання Псалтиря.²⁵

¹⁸ Щодо автора й датування трактату пор.: A. Hilgenfeld. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*. Leipzig 1884 (передр.: Hildesheim 1966), с. 612-615; M. Simonetti. *Studi sulla cristologia del II e III secolo* [= *Studia ephemerides «Agustinianum»*], 44]. Roma 1993, с. 190-193.

¹⁹ H. Schneider. *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, с. 36, з указанням на: Eusebius von Cäsarea. *Historia ecclesiastica*, 5, 28, 5.

²⁰ Згідно із Шнайдером (H. Schneider. *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, с. 42-43), від IV ст. це залежало, серед іншого, також від зростаючого витіснення еретичних чи підозрюваних у ересі християнських піснеспівів.

²¹ Пор.: G. M. Hanke. *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia*, с. 321 і далі.

²² Про вплив єрусалимського пасхального богослужіння на недільне як у Єрусалимі, так і в інших обрядах див.: J. Mateos. *The Origins of the Divine Office // Worship* 41 (1967) 477-485, тут 483. Г. Вінклер вважає визначальним у цьому випадку святкування щорічного пасхального богослужіння; див.: G. Winkler. *Ungelöste Fragen*, с. 304-308, 315.

²³ Згідно з Вінклер, нічне богослужіння, яке складалося з трьох служб (нічного монашого богослужіння, чвання єрусалимської церкви Воскресіння та парохіяльної утрени), спричинилося до розподілу біблійних пісень в окремих місцях об'єднаного недільного богослужіння; див.: G. Winkler. *The Armenian Night Office II*, с. 488-491, 503.

²⁴ Пор.: Cäsarius von Arles. *Regula monachorum*, 69 (*Sancti Caesarii Episcopi Arelatensis opera omnia, nunc primum in unum collecta* / ред. G. Morin, т. 2: *Opera varia*. Maretio 1942, с. 122); H. Schneider. *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, с. 44-45.

²⁵ Пор.: H. Schneider. *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, с. 43-48, 57.

Початки канонів біблійних пісень у V столітті

У пізній античності церковний часослов розвивався і багатшав у різних частинах християнського світу. Відповідно до цього, розвивався і канон біблійних пісень, тобто відбувався процес нормування, скільки пісень, коли і в якій послідовності вірні мали б молитися під час богослужіння. Тому число й порядок біблійних пісень початково був різним.²⁶ Впливовий *Codex Alexandrinus* із V ст. у додатку містить 14 біблійних пісень. Оскільки їхній порядок не збігається з порядком біблійних книг у тому ж кодексі,²⁷ можна припустити, що ці пісні вже в той час використовувалися літургійно.²⁸ Щоправда, відповідних вказівок там не подано.

На основі рукописних псалтирів IV та V ст. можна ствердити, що біблійні пісні з'являються у псалтирних додатках аж у V ст. Першим свідченням такого псалтиря є вже згаданий *Codex Alexandrinus*,²⁹ який був основоположним для подальшого розвитку,³⁰ бо «у більшості рукописних псалтирів йдеться [надалі] про цю комбінацію [з передбаченим додатком біблійних пісень]»³¹. Як же розвинувся цей додаток біблійних пісень у єрусалимському контексті?

Дев'ятипісєнець у єрусалимському катедральному богослужінні від IV до VI століття

Нічне богослужіння у єрусалимській церкві Воскресіння від кінця IV століття

У рамках широкої програми церковного будівництва імператора Константина († 337)³² у Єрусалимі постали важливі будівлі – на місцях розп'яття та воскресіння Христа і на Оливній горі, на місці Його вознесіння.³³ Ці святі

²⁶ Пор. тут і далі там само, с. 50-65.

²⁷ Пор. там само, с. 52-53.

²⁸ Пор.: G. R. Pappulov. *Toward a History of Byzantine Psalter*. Chicago 2004, с. 48.

²⁹ Пор.: G. M. Hanke. *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia*, с. 131-132.

³⁰ Пор.: H. Schneider. *Die biblischen Oden im Mittelalter*, с. 498; G. M. Hanke. *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia*, с. 141, 324, 332.

³¹ G. M. Hanke. *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia*, с. 133; пор. також: G. R. Pappulov. *Toward a History of Byzantine Psalter*, с. 63.

³² Пор.: Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бдения (ή ἀγρυπνία) на Православном Востоке и в Русской Церкви // *Богословские труды* 18 (1978) 5-117, 19 (1978) 3-69, тут т. 18, с. 10 (вказуючи на: Eusebius von Cäsarea. *Vita Constantini*, 3, 50); пор. також: V. Keil. *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen* [= *Texte zur Forschung*, 54]. Darmstadt 1995², с. 149; щодо опису джерел див.: F. E. Peters. *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*. Princeton 1985, с. 132-145.

³³ Пор.: Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бдения, т. 18, с. 10 (з вказівкою на: Eusebius von Cäsarea. *Vita Constantini*, 3, 25-43, 45 та 51).

місця скоро почали притягувати паломників з усього світу.³⁴ Єпископи Єрусалиму також дбали про добробут міста, намагаючись отримати юрисдикційну незалежність від Кесарії та патріархальну юрисдикцію в Палестині.³⁵ З цього огляду стає зрозумілим вплив літургії Єрусалиму на весь християнський світ у пізній античності.³⁶

У часи паломництва Етерії (бл. 381-384) щоденно перед співом півня збиралися монахи, дівиці та вірні з кількома священиками й дияконами, і вони до світанку молилися на подвір'ї церкви Воскресіння.³⁷ При цьому священики з дияконами по один бік і монахи по іншій чергувалися щоденно при мовленні молитов.³⁸ Єпископ із клиром приходив аж на початку дня, і під його головуванням богослужіння продовжувалося.³⁹ У навечір'я неділі весь народ збирався і сідав на подвір'ї, щоби вчасно, до співу півня, бути на місці.⁴⁰ Час очікування проводили з піснеспівами, антифонами й молитвами. Коли з першим співом півня приходив єпископ, усі двері церкви Воскресіння відкривались і починалося катедральне чування.⁴¹ Монахи тоді залишали церкву й приходили аж на кінець богослужіння, яке тепер провадив епи-

³⁴ Пор.: B. Kötting. *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* [= *Forschungen zur Volkskunde*, 33-35]. Regensburg та ін. 1950, с. 83-111, 435.

³⁵ На I Вселенському соборі в Нікеї (325) Єрусалим зміг домогтися лише почесної юрисдикції (ἀκολουθία τῆς τιμῆς). Аж на IV Вселенському соборі в Халкедоні (451) Ювеналію Єрусалимському вдалося отримати юрисдикцію над трьома провінціями в Палестині. Пор.: P.-Th. Camelot. *Ephesus und Chalcedon* [= *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, 2]. Mainz 1963, с. 182-185; L. Perrone. Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451) // *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II* / ред. G. Alberigo. Düsseldorf 1993, с. 22-134, тут 111, 115-117.

³⁶ Щодо літургійного впливу Єрусалиму на античне та пізньоантичне християнство пор.: P. Jeffery. *Rome and Jerusalem: From Oral Tradition to Written Repertory in Two Ancient Liturgical Centers* // *Essays on Medieval Music in Honor of David G. Hughes* / ред. Gr. Boone. London 1995, с. 207-247, тут 232-234, 246. Щодо диференційованого і вибіркового наслідування традицій Єрусалиму головними тогочасними церквами пор.: P. Bradshaw. *The Influence of Jerusalem on Christian Liturgy* // *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* / ред. L. Levine. New York 1999, с. 251-259, особл. 252 та 258.

³⁷ Пор.: *Itinerarium Egeriae*, 24, 1 (Egeria. *Itinerarium (Reisebericht). Mit Auszügen aus De locis sanctis (Die heiligen Stätten)* / ред. G. Röwekamp [= *Fontes christiani*, 20]. Freiburg та ін. 1995, с. 224).

³⁸ Пор. там само, 24, 1 (ред. G. Röwekamp, с. 224²⁻⁴). Щодо стабільної співпраці між єрусалимськими церквами і монастирями пор.: A. Linder. *Christian Communities in Jerusalem // The History of Jerusalem. The Early Muslim Period 638-1099* / ред. J. Prawer, H. Ben-Shammai. Jerusalem 1996, с. 121-162, тут 134-138.

³⁹ Пор.: *Itinerarium Egeriae*, 24, 2 (ред. G. Röwekamp, с. 226).

⁴⁰ Пор. тут і далі там само, 24, 8-9 (ред. G. Röwekamp, с. 230 та 232).

⁴¹ До основної схеми єрусалимського катедрального чування у IV-V ст. належало: 3 псалми + 3 біблійні пісні + воскресне Євангеліє. Пор.: G. Winkler. *Armenian Night Office II*, с. 489-489, 537, 540; її ж. *Nochmals das armenische Nachtoffizium*, с. 509.

скоп, щоб молитися псалми й антифони аж до початку дня.⁴² Відповідно до цієї розповіді, монахи молилися разом із прочанами, особливо у час, коли не велося єпископське богослужіння. З часом і поволі відбулася взаємна кооперація, і врешті – правдоподібно, уперше в церковній та літургійній історії – дійшло до поєднання катедрального і монашого богослужіння «під одним дахом» єрусалимської церкви Воскресіння.⁴³ Нічні чування поширилися звідти всією Палестиною. Їх молився вже Євтимій Великий († 473), їх запровадив по своїх монастирях у навечір'я неділь святий Сава († 532), настійливо заохочуючи монахів-самітників до участі в них.⁴⁴ З Єрусалиму в богослужіння перейшов також поділ богослужбового псалтиря, за схемою якого, очевидно, формувався єрусалимський дев'ятипісонець біблійних пісень.

Важливі аспекти давнього єрусалимського поділу псалмів

Основною одиницею псалтиря був сам псалом чи – у разі довгих псалмів – його частина.⁴⁵ Поділ літургійного псалтиря на трипсалм'я можна прослідкувати від кінця IV ст. у різних регіонах пізньоантичного християнського світу.⁴⁶ Це літургійне явище було звичним також для Єрусалиму та Палестини у формуванні та відправах богослужінь.

Уже в «Паломництві Етерії» згадується про три псалми, котрими, разом з їхніми молитвами, розпочиналося недільне катедральне чування в Єрусалимі⁴⁷, причому ця потрійність мала символічно являти таїнство смерти і воскресіння Христа – три дні у гробі⁴⁸.

⁴² Пор.: *Itinerarium Egeriae*, 24, 12 (ред. Röwekamp, с. 36, 232, 234); щодо участі в літургії та літургійних функціях монахів і дівць у Єрусалимі в часи Етерії див. також: J.-M. Garrigues, J. Legrez. *Moines dans l'assemblée des fidèles à l'époque des pères: IV^e-VIII^e siècle* [= *Theologie historique*, 87]. Paris 1992, с. 68-79, особл. 72-77.

⁴³ Пор.: J. Mateos. La vigile cathédrale chez Egérie // *Orientalia Christiana periodica* 27 (1961) 281-312, тут 286-296; схема у: G. Winkler. Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts und das heutige chaldäische Offizium, ihre strukturellen Zusammenhänge // *Ostkirchliche Studien* 19 (1970) 289-311, тут 291-293, особл. с. 293; Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бдения, т. 18, с. 55, 81-82; щодо згаданих гібридних служб у Палестині пор. також: R. Taft. *The Liturgy of the Hours in East and West, The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*. Collegeville 1985, с. 76-80, 90.

⁴⁴ Пор.: Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бдения, т. 18, с. 53, 62, 75. Лавра св. Сави була кіновією. У суботи й неділі самітники були зобов'язані до спільної молитви. Монахи, котрі жили неподалік від Єрусалиму, перейняли богослужіння церкви Воскресіння, пристосовавши їх, що правда, до своїх потреб (наприклад, опускали воскресне Євангеліє). Пор. щодо цього: J. Mateos. La psalmodie variable dans l'office byzantin // *Acta philosophica et theologica* 2 (1964) 327-339, тут 338.

⁴⁵ Так є вже у: Johannes Cassian. *Institutiones*, 2, 11 (*Jean Cassien* / ред. J.-C. Guy [= *SCh*, 109]. Paris 1965, с. 76).

⁴⁶ Пор.: G. Winkler. Armenian Night Office II, с. 476-477. Щодо термінологічних відповідників тридільності літургійних псалтирів у різних обрядах пор. там само, с. 476-479.

⁴⁷ Пор.: *Itinerarium Egeriae*, 24, 9f. (ред. G. Röwekamp, с. 232).

⁴⁸ Пор.: G. Winkler. Das Offizium am Ende des 4. Jahrhunderts, с. 291, прим. 14.

Йоан Касіян († після 432)⁴⁹ повідомляє про звичайні для монастирів Палестини й Месопотамії трипсалм'я недільного чування.⁵⁰ Він пише:

Далі нічним чуванням (*uigiliae*) тому творять переміну через тричасність богослужіння (*tripartitis officiis*), щоб напруження через цю переміну було розподілене рівномірно і щоб через певну сприйнятливість уникнути тілесного виснаження. Бо після того, як братія співала три антифони стоячи (*nam cum stantes antiphona tria concinuerint*), тоді відповідають вони (*respondent*), сидячи на землі чи на низьких лавах (*humi uel sedilibus humillimis insidentes*), у той час як один (стих за стихом) заспіває (*uno modulante*) три псалми (*tres psalmos*).⁵¹

А згідно з написаним бл. 451 р. житієм Меланії Молодшої († 439)⁵², нічне чування її єрусалимського монастиря на Оливній горі складалося з трьох псалмів із приспіваними та трьох біблійних читань: «*ἦν γὰρ αὐτῶν ὁ μὲν υυκτερινὸς κανὼν τρία ὑποψάλματα καὶ τρεῖς ἀναγνώσεις*»⁵³.

З часом трипсалм'я єрусалимського псалтиря поєдналися у більші структурні одиниці. Літургійно-історичний розвиток від трипсалмій IV ст. до – в ідеальному вигляді – трьох трипсалмій VII ст. залишається все ще невідомим.⁵⁴ Уперше поділ псалтиря на «слави» і «катизми» засвідчує Цюріхський

⁴⁹ Йоан Касіян відвідав сирійські й палестинські монастирі, а також єгипетські самітницькі колонії, він і сам був якийсь час монахом вифлеємського монастиря. Пор.: *Des ehrwürdigen Johannes Cassianus zwölf Bücher von den Einrichtungen der Klöster* / перекл. А. Abt [= *Bibliothek der Kirchenväter*, 1]. Kempten 1879, с. 9; J. Mateos. *L'office monastique à la fin du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce // Oriens Christianus* 47 (1963) 53-88, тут 64-69, 87-88; R. Taft. *The Liturgy of the Hours*, с. 76-80; M. Skeb. *Johannes Cassian // Lexikon der antiken christlichen Literatur* / ред. S. Döpp, W. Geerlings. Freiburg та ін. 2002³, с. 376-378, тут 377.

⁵⁰ Пор.: Johannes Cassian. *Institutiones*, 3, 1 (ред. J.-C. Guy, с. 92); 3, 3, 1 (там само, с. 94).

⁵¹ Johannes Cassian. *Institutiones*, 3, 8, 4 (ред. J.-C. Guy, с. 112).

⁵² Щодо датування пор.: *The Life of Melania the Younger. Introduction, Translation and Commentary* / ред. E. Clark [= *Studies in Women and Religion*, 14]. New York 1984, с. 20-21.

⁵³ *Vita Melaniae*, 47 (*Vie de Sante Mélanie: Texte grec, Introduction, Traduction et Notes* / ред. D. Gorce [= *SCh*, 90]. Paris 1962, с. 216). Щодо інтерпретації інопсалмів як псалмів із приспіваними пор. прим. 114 цієї статті.

⁵⁴ Обидва джерела з Палестини, VI та VII ст., спираючись на які Г. Лампе (G. W. H. Lampe. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1997¹³, с. 690, 3b) хоче обґрунтувати термін «κάθισμα» як означення однієї з 20 груп псалтиря, при докладнішому дослідженні виявляються суперечливими, а в першому випадку навіть неправильними. У «житті св. Теодозія» (пор.: *Vita Theodosii*, fol. 154^r (*Der heilige Theodosios, Schriften des Theodoros und Kyrillos* / ред. H. Usener. Leipzig 1890, с. 49)) слово «κάθισμα» розуміється як частина монастиря, а не підрозділ псалтиря. А в 33-му чуді св. Артемія (пор.: *Miracula Artemii* 33 (*The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium* / перевид. V. S. Crisafulli, J. W. Nesbitt [= *The Medieval Mediterranean*, 13]. Leiden та ін. 1997, с. 174)) термін «κάθισμα» може мати різне значення: розумітися як піснеспів після антифонів «μετὰ τὰ τρία ἀντίφωνα τὰ ἑσπερινά» або ототожнюватися з останніми.

псалтир (Codex RP 1, перша пол. VII ст.); у ньому вони належать до тексту кодексу, тобто не є вторинними дописами.⁵⁵ Наступним свідченням поділу псалтиря на 20 частин, які, своєю чергою, в ідеальному випадку поділяються на три трипсалм'я, є так званий *Psalterium Uspenskyanum*, переписаний 862 р. дияконом єрусалимської церкви Воскресіння.⁵⁶ Цей поділ є виразно єрусалимським, як видно з надпису цього псалтиря: «Псалмодія, як її співають у святому Воскресінні»⁵⁷.

Розвиток псалтиря між IV і VII століттями міг відбутись у два етапи. На першому з них 150 псалмів спочатку поділили на групи для потреб послідовної псалмодії. Залежно від довжини псалмів, така група містила три (в ідеальному випадку), інколи – тільки два псалми, а для довгого Псалма 118 (LXX) – лише його третину. Таким чином утворилися 60 псалмічних одиниць,⁵⁸ які називалися статіями (від одн. στάσις)⁵⁹ або славами

⁵⁵ Пор. G. R. Parpulov. *Toward a History of Byzantine Psalter*, с. 39 та 50-51; за дружню вказівку на цю публікацію дякую проф. Стефано Паренті (Рим). Щодо датування й опису cod. RP 1 пор.: P. M. Bogaert. *Précisions sur l'histoire de deux manuscrits en oncial de la Septante (T et G) // Le Muséon* 96 (1983) 205-216, тут 205-207; A. Rahlfs, D. Fraenkel. *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, т. 1,1: *Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert*. Göttingen 2004, с. 445-446; репродукцію псалтиря (з біблійними піснями) див.: *Monumenta sacra inedita, nova collectio* / ред. C. de Tischendorf, т. 4: *Psalterium Turicense cum Danihele Marchaliano Vaticano*. Leipzig 1869, с. 1-223.

⁵⁶ Цей рукопис, згідно з Шнайдером (H. Schneider. *Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert // Biblica* 30 (1949) 239-272, тут 255), має сигнатуру cod. Petrop. gr. 216 (Російська національна б-ка в Санкт-Петербурзі). Короткий опис та датування рукопису пор.: M. Arranz. *Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine – Byzance – Russie. Essai d'aperçu historique // Bibliotheca 'Ephemerides liturgicae' Subsidia* 7 (1976) 43-72, тут 57-58; R. Taft. *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // Dumbarton Oaks Papers* 42 (1988) 179-194, тут 181-182. Авторська нотатка цього рукопису звучить так: „Χεῖρ θεοδώρου ἐλαχ(ίστου) διακό(νου) τῆς ἀγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστ(άσεως)“ (за: A. Papadopoulos-Kerameus. *Hierosolymitike Bibliothek*, т. 1-5. St.-Petersburg 1891-1915 (передрук: Bruxelles 1963), тут т. 2, с. 712).

⁵⁷ Цит. за перекладом Арранца (M. Arranz. *Les grandes étapes*, с. 58); щодо cod. Petrop. gr. 216 пор. також: G. R. Parpulov. *Toward a History of Byzantine Psalter*, с. 56-60.

⁵⁸ Поділ псалтиря на 60 одиниць є спільним для багатьох обрядів, а тому давніший за ширші обсягом поділи: на 15 (сирійці та мароніти) чи 20 (халдеї, візантійці та копти) частин. Останній поділ є нічим іншим, як перебудовою поділу давніх 60 частин на четвірки чи трійки. Пор.: J. Mateos. *Office de minuit et office du matin chez s. Athanase // Orientalia Christiana Periodica* 28 (1962) 173-180, тут 175; G. Winkler. *Armenian Night Office II*, с. 477. Із 60 статій майже половина (29) складається з трьох псалмів і донині входить у склад візантійських літургійних псалтирів; пор.: *Τὸ Ψαλτήριον τοῦ Προφήτου καὶ Βασιλέως Δαυὶδ, μετὰ τῶν ἐννέα Ὡδῶν καὶ τῆς ἐρμηνείας ὅπως δεῖ στιχολογεῖσθαι τὸ Ψαλτήριον ἐν ὄλφ τῷ ἐνιαυτῷ*, Ἐκδοσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι 1976.

⁵⁹ Термін «στάσις» походить від стоячої позиції при рецитованні псалмічних частин, тоді як перерва у псалмодії, при якій можна було сидіти, у візантійців отримала назву «κάθισμα»

(від одн. δόξα)⁶⁰. Двадцять більших секцій – катизм⁶¹ – постали на другому етапі розвитку, утворюючись кожна з трьох статій чи слав, котрі склалися з псалмів: в ідеалі – три трипсалм'я по три псалми в кожному.⁶²

У пізніших літургійних псалтирях візантійського обряду при цьому поділі псалмів також постійно вказують на практику Єрусалиму. Наприклад, у літургійному псалтирі бл. 950 р. Oxford, Auct. D 4.1 міститься примітка: «Kathismata 20, kat[h]ôs psallei hê hagia Christou tou theou hêmon polis»⁶³. У ватиканському псалтирі Vat. gr. 342 (1087 р.) рубрика звучить подібно: «Ἐξ(ου)σιν οἱ ρν' ψαλμοὶ στίχ(ου)ς δψπβ': ὁ ἀγιοπο(λίτης) δό(ξα) ξ' [= 60], καθ(ισματα) κ' [= 20]»⁶⁴. Їм відповідають також літургійні псалтирі Barb. gr. 285 (XI ст.) та Barb. gr. 455 (1276 р.).⁶⁵ Як же вплинув цей поділ єрусалимського літургійного псалтиря на нормування біблійних пісень, котрі від V ст. (Codex Alexandrinus) містяться в додатку до літургійних псалтирів?

Давній єрусалимський чотирнадцятипівіснець V століття

Єдине, що паломниця Етерія каже про біблійні пісні, які використовувалися в богослужінні Єрусалиму, – це те, що їх співали (*matutinos ymnos*).⁶⁶

(сирійською: *мавта* = сидіння); пор.: J. Mateos. Office de minuit et office du matin, с. 176; G. Winkler. Armenian Night Office II, с. 477.

⁶⁰ Тут мається на увазі тринитарне «Дόξα Патрї» (= Слава Отцю), що вже Йоан Касіян († після 432) та Венедикт Нурсійський († бл. 547) окреслювали як завершення псалмів (за: M. Eham. Gloria patri // *Lexikon für Theologie und Kirche*, вид. 3-тє, т. 4. Freiburg im Breisgau 1995, с. 752). Це «Дόξα Патрї» і нині завершує трійки псалмів або їхній дво- чи однопсаломний еквівалент.

⁶¹ Такий катизматичний поділ псалтиря є типово єрусалимським, але з часом він укріплюється в усьому візантійському обряді; пор.: J. Mateos. La psalmodie variable, с. 327-331; K. Onasch. *Lexikon – Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der Alten Kirche*. Berlin та ін. 1993, с. 195 (*Kathisma*).

⁶² Такими катизмами, котрі й сьогодні використовуються у візантійських літургійних псалтирях, є 6-та (Псс 37-45), 8-ма (Псс 55-63), 16-та (Псс 109-117) і 19-та (Псс 134-142); пор.: Το Ψαλτήριον...

⁶³ Цит. за транслітерацією [sic!] Гайнріха Шнайдера (H. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert // *Biblica* 30 (1949) 239-272, тут 254, прим. 3). Щодо датування кодексу пор.: H. Schneider. *Die biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel* // *Biblica* 30 (1949) 433-452, тут 444, прим. 1; дальші докази такого єрусалимського поділу пор.: G. R. Parpulov. *Toward a History of Byzantine Psalter*, с. 12 та 13, прим. 6.

⁶⁴ Пор.: Cod. Vat. gr. 342, f. 245r (після псалма 150), цит. за: G. R. Parpulov. *Toward a History of Byzantine Psalter*, с. 13, прим. 6.

⁶⁵ Пор.: H. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 254, прим. 3. Щодо датування цих кодексів пор.: H. Schneider. *Die biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel*, с. 442, прим. 3, та 444, прим. 3.

⁶⁶ Пор.: *Itinerarium Egeriae*, 24, 2 (ред. G. Röwekamp, с. 226). Щодо ідентифікації «matutini ymni» з біблійними піснями пор.: G. Winkler. *Ungelöste Fragen*, с. 307.

Щоправда, як зміг довести Г. Шнайдер, у коротких поясненнях до біблійних пісень Ісихія Єрусалимського († після 451) відображено перелік пісень, використовуваних у літургії Єрусалиму в середині V століття.⁶⁷ За Шнайдером, слід вважати, що туринська катена Ісихія з VIII ст. передає саме цей давньоєрусалимський список біблійних пісень.⁶⁸

Згідно з Ганке⁶⁹, цей перелік такий:

- | | |
|-------------------------------|---|
| 1. Вих 15:1-19 | 8. Молитва Манасії |
| 2. Втор 32:1-43 | 9. Дан 3:26-45 |
| 3. 1 Сам 2:1-10 (пісня Анни) | 10. Дан 3:52, 57-88 |
| 4. Авв 3:2-19 | 11. Лк 1:46-55 (пісня Богородиці) |
| 5. Іс 26:9-20 | 12. Лк 1:68-79 (пісня Захарії) |
| 6. Йони 2:3-10 | 13. Лк 2:29-32 (пісня Симеона) |
| 7. Іс 38:10-20 (пісня Єзекії) | 14. Слава в вишніх (Велике славослов'я) |

У рукописному переданні цей перелік пісень має лише незначні варіації, причому найчастіше це стосується розподілу матеріялу з книги Даниїла.⁷⁰ З катени Ісихія можна безсумнівно прийняти, що в V ст. у Єрусалимі все ще були в ужитку 14 біблійних пісень,⁷¹ які використовувалися також деінде (у нічних чуваннях та ранкових богослужіннях) і подекуди протримались аж до IX й X ст.⁷²

Виникнення єрусалимського дев'ятипісця

За допомогою таблиці⁷³ наочно представимо причини, з яких початковий чотирнадцятипіснець переформувався у дев'ятипіснець. Перший стовпчик представляє чотирнадцятипіснець за його найдавнішим переданням – з міланського рукопису Ambr. +24 sup. IX-X ст.⁷⁴ Середній орієнтується на найдавніше передання дев'ятипісця, а саме на флорентійський рукопис V. Laur., Plut. VI 36 з XI ст.⁷⁵ Третій стовпчик представляє ідеальну катизму

⁶⁷ Пор.: Н. Schneider. Die biblischen Oden im christlichen Altertum, с. 65. Видання цих коротких пояснень до біблійних пісень див.: *Supplementum Psalterii Bononiensis. Incerti auctoris explanatio psalmorum graeca* / ред. V. Jagic. Wien 1917, с. 301-320.

⁶⁸ Пор. там само, с. 65.

⁶⁹ Пор.: G. M. Hanke. *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia*, с. 325.

⁷⁰ Пор. там само, с. 331.

⁷¹ Пор.: Н. Schneider. Die biblischen Oden im christlichen Altertum, с. 65.

⁷² Пор. там само, с. 53.

⁷³ Взято з: Н. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 253.

⁷⁴ Щодо цього та інших рукописів із чотирнадцятипіснцем пор.: Н. Schneider. Die biblischen Oden im christlichen Altertum, с. 53, прим. 3; його ж. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 245-246.

⁷⁵ Пор.: Н. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 257.

єрусалимського літургійного псалтиря – дев'ятнадцяту, яка складається з дев'яти псалмів (Пс 134-142), укладених у три статії – по три псалми кожна.

Давній єрусалимський чотирнадцятипісонець (за Ambr. +24 sup.)	Дев'ятипісонець (за Plut. VI 36)	Дев'ятнадцята катизма Цюріхського псалтиря VII ст. ⁷⁵
1. Вих 15:1-19 2. Втор 32:1-43 3. 1 Сам 2:1-10	Пісня 1: Вих 15:1-19 Пісня 2: Втор 32:1-43 Пісня 3: 1 Сам 2:1-10	Статія 1 1. Пс 134 2. Пс 135 3. Пс 136
4. Авв 3:2-19 5. Іс 26:9-20 6. Йони 2:3-10 7. Іс 38:10-20 8. Молитва Манасії	Пісня 4: Авв 3:2-19 Пісня 5: Іс 26:9-20 Пісня 6: Йони 2:3-10	Статія 2 1. Пс 137 2. Пс 138 3. Пс 139
9. Дан 3:26-45 10. Дан 3:52-56 11. Дан 3:57-88 12. Лк 1:46-55 13. Лк 1:68-79 14. Лк 2:29-32	Пісня 7: 7а Дан 3:26-45 7б Дан 3:52-56 Пісня 8: Дан 3:57-88 Пісня 9: 9а Лк 1:46-55 9б Лк 1:68-79	Статія 3 1. Пс 140 2. Пс 141 3. Пс 142

Як видно з другого стовпчика, більшість пісень залишаються у дев'ятипіснцеві, однак деякі все ж не ввійшли до нього. Дев'ять псалмів дев'ятнадцятої катизми показують, чому залишилось саме дев'ять пісень: якщо біблійні пісні мали співатися як продовження псалмодії, тобто стати «21-ю катизмою», то вони мусили поступово структурно пристосуватися до псалмічних катизм.⁷⁷

Видалення Іс 38:10-20 та молитви Манасії, дуже правдоподібно, сталося через їх покаяний характер, не зовсім сумісний із празничним колом, яке тоді якраз формувалося.⁷⁸ Пісня Симеона (Лк 2:29-32) на той час уже знайшла собі постійне місце у чині вечірні, тому її не прийняли до створеного виключно для утрени дев'ятипіснця біблійних пісень.

Вилучення не було єдиним методом, яким користувались редактори псалтиря, укладаючи бажаний для них дев'ятипісонець. З біблійними піснями з книг

⁷⁶ Щодо Цюріхського псалтиря (cod. RP 1) див. прим. 27 і 54; репродукцію псалтиря див у: *Monumenta sacra inedita, nova collectio* / ред. С. de Tischendorf, т. 4: *Psalterium Turicense*, с. 179-195, особливо терміни «докса» і «катизма» на с. 179 та 195.

⁷⁷ Пор.: G. M. Hanke. *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia*, с. 324.

⁷⁸ Пор. тут і далі: Н. Schneider. *Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert*, с. 253-255. Молитву Манасії див.: *Ἐρολόγιον τὸ μέγα περιέχον τὴν προούσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν*, Rom 1876, с. 117-118.

пророка Даниїла та Євангелія від Луки сталося так, що початково розділені частини цих книг об'єднали в єдину пісню. Так через бажання пристосувати біблійні пісні до єрусалимської системи псалмодії постав дев'ятиписнець – три групи, кожна по три пісні. Цей висновок, хоч і відтворений гіпотетично, підтверджується подібним розвитком у східносирійській псалмодії.⁷⁹

Найдавніше рукописне передання єрусалимського дев'ятиписнеця

Серед грецьких джерел дев'ятиписнеця, у яких йдеться виключно про рукописні псалтирі з додатками біблійних пісень,⁸⁰ найдавнішим є згаданий вище Псалтир Успенського, переписаний у 862 р. дияконом єрусалимської церкви Воскресіння.⁸¹ У сирійських, грузинських та греко-латинських псалтирях білійний дев'ятиписнець сягає ще далі в давнину: кінця VIII – початку IX ст.⁸² Звичайно ж, сам дев'ятиписнець є давнішим за його рукописне передання, що засвідчує розповідь ігуменів Йоана та Софронія, яку розглянемо детальніше.

Найдавніші згадки про єрусалимський дев'ятиписнець у розповіді ігуменів Йоана та Софронія (кін. VI – поч. VII ст.)

Ключовими особами розповіді, збереженої в багатьох рукописах XIII-XVI ст.⁸³, є ігумени Йоан і Софроній, яких ціла група науковців⁸⁴ ідентифікує

⁷⁹ Пор.: Н. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 255.

⁸⁰ Перелік відповідних рукописів див. там само, с. 255-257.

⁸¹ Пор.: Н. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 255. Щодо *Psalterium Uspenskyanum* див. прим. 55, 56.

⁸² Докладний опис у: Н. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 257-258.

⁸³ Пор.: А. Longo. Il testo integrale della «Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio» attraverso le «ἐπιρρηϊα» di Nicone // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, N.S. 12-13 (1965-1966) 223-267, тут 238-250. У виданні Лонго не було взято до уваги рукопис *Karakallou gr. 251* (IX ст.) та його копію *Hierosol. Panagiu Taphou gr. 113* (1672); щодо цих кодексів пор.: С. Faraggiana di Sarzana. Il *Paterikon gr. 2592*, già di Mezzoiuso, e il suo rapporto testuale con lo *Hieros. S. Sepulchri gr. 113* // *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, N.S. 47 (1993) 79-96, тут 89-90, табл. 3b та 4; S. S. Frøyshov. La réticence à l'hymnographie chez des anachorètes de l'Égypte et du Sinai du 6^e au 8^e siècles // *L'Hymnographie: Conférences Saint-Serge XLVI^e semaine d'Études liturgiques*, Paris, 29 Juin – 2 Juillet 1999 / ред. А. М. Triacca, А. Pistoia [= *Bibliotheca «Ephemerides liturgicae» Subsidia*, 105]. Rome 2000, с. 229-245, тут 233-234; R. Taft. The βημιατικιον in the 6/7 c. *Narration of the Abbot John and Sophronius* (Bibliotheca Hagiographica Graeca NA 1438w). An Exercise in Comparative Liturgy // *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* / ред. Н.-J. Feulner, E. Velkovska, R. Taft [= *Orientalia Christiana Analecta*, 260]. Rome 2000, с. 675-692, тут 675-679; за останні бібліографічні вказівки дякую проф. Стефано Паренті (Рим).

Про значення цієї розповіді для розвитку часослова в Палестині пор.: V. Rudeyko. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Orthros, Historische Vergewisserung für eine heutige Praxis der Gemeindeliturgie* [= *Schriften zur Praktischen Theologie*, 12]. Hamburg 2010, с. 99-120.

⁸⁴ Пор.: E. Bouvy. *Poètes et Mélodes, Études sur les Origines du Rythme Tonique dans l'Hymnographie de l'Église Grecque*. Nimes 1886, с. 241-244; K. Krumbacher. *Geschichte der Byzantinischen*

з Йоаном Мосхом (550-619), монахом монастиря св. Теодозія Кеновіярха, що лежить на південь від Єрусалиму,⁸⁵ і монахом Софронієм (560-644), згодом патріярхом єрусалимським (з 634)⁸⁶. Якщо дотримуватися цієї ідентифікації, то схоже, що дев'ятиписець уже в кінці VI – на початку VII ст. був звичайною практикою для палестинського монашества та монахів на Синаї.

Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453), вид. 2-ге / опрац. A. Ehrhard, H. Gelzer [= *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, 9.1]. München 1897, с. 188; М. Скабаллановичъ. *Толковый Типиконъ: Объяснительное изложение Типикона съ историческимъ введениемъ*, вып. 1; 2; 3. Киевъ 1910; 1913; 1915 (незмінений передрук в одному томі: Москва 2003), тут вип. 1, с. 327; O. Heiming. Die Neun- und Drei-Odenkanones der Byzantiner // *Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart* 2/4 (1937) 105-109, тут 105, прим. 1; H. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 259; A. Baumstark. *Liturgie Comparée*, с. 39; J. Mateos. La psalmodie variable, с. 336-337; M. Arranz. Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine, с. 48; Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бдения, т. 19, с. 38, 46, 49; R. Taft. *The Liturgy of the Hours*, с. 198-199; його ж. Mount Athos, с. 188, котрі погоджуються щодо датування.

Крістіан Ганнік (Ch. Hannick. Hymnen. II. Orthodoxe Kirche // *Theologische Realenzyklopädie Studienausgabe* 15 (1993) 762-770, тут 764) під висловом «монаші розповіді з 600-го року», правдоподібно, має на увазі цю розповідь.

Пор. також: Ph. Pattenden. Johannes Moschus // *Theologische Realenzyklopädie Studienausgabe* 17 (1993) 140-144, тут 140; G. M. Hanke. *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia*, с. 389, прим. 229; М. А. Momina. Einführung // *Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11.-14. Jahrhunderts*, част. I: *Vorfastenzeit* / ред. М. А. Momina, N. Trunte [= *Abhandlungen der Nordrheinwestfälischen Akademie der Wissenschaften*, 110; *Patristica Slavica*, 11]. Paderborn та ін. 2004, *1-341, тут *42, прим. 26.

Лонго (A. Longo. Il testo integrale, с. 236-238) залишає питання датування досить широким, даючи можливість для інтерпретації. Згідно з її думкою, на основі внутрішніх текстуальних критеріїв (згадка про херувимську пісню та цитати з Кирила Скітопольського († 557)) ця розповідь могла постати найраніше в кін. VI – на поч. VII ст. Врешті вона підсумовує, що розповідь Йоана і Софронія не може бути цілком надійним документом щодо правила, як воно відбувалось на Синаї у VI-VII ст.

Лур'є (В. М. Лурье. «Повествование отцов Иоанна и Софрония» (ВНГ 1438w) как литургический источник // *Византийский временник* 54 (1993) 62-74) аргументував, між іншим, що розповідь треба датувати XI ст.

⁸⁵ Йоан Мосх, уроджений дамаскинець (*540/550), у дуже юномі віці вступив у монастир Теодозія. Після 578 р. відвідав – правдоподібно, зі своїм другом і учнем, а пізніше єрусалимським патріярхом Софронієм (634-638) – монастирі в Єгипті, на Синаї та Кіпрі. Разом із тим він є творцем праці «Луг духовний» – збірника духовних зустрічей з різними отцями монашества. Пор. щодо цього: Н. J. Chadwick. John Moschus and his Friend Sophronius the Sophist // *Journal of Theological Studies*, N.S. 25 (1974) 41-74, тут 49-59; Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бдения, т. 18, с. 38, 46, 49; Ph. Pattenden. Johannes Moschus, с. 140-141; М. А. Momina. Einführung // *Triodion und Pentekostarion*, с. *37.

⁸⁶ Софроній народився в Дамаску (бл. 550) і був вихований там як ритор. Спочатку він був монахом у Єгипті, потім у Палестині поблизу Йордану (монастир Теодозія), а згодом у лаврі св. Сави. У 634 р. став патріярхом Єрусалиму. Разом зі своїм співбратом Йоаном Мосхом здійснив подорожі на Синаї, у Єгипет та Італію; пор.: Ch. von Schönborn. *Sophrone de Jérusalem, Vie monastique et confession dogmatique* [= *Théologie historique*, 20]. Paris 1972, с. [53]-71; Н. J. Chadwick. John Moschus and his Friend Sophronius the Sophist, с. 49-59; Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бдения, т. 18, с. 38, 46, 49; *Triodion und Pentekostarion*, *37.

Відповідно до розповіді, ігумени Йоан і Софроній виходять на вершину гори Синай, де живе старець Ніл із двома своїми учнями, у навечір'я неділі,⁸⁷ а тому можуть взяти участь у їхній недільній псалмодії⁸⁸. Після спільної вечірні та вечері⁸⁹ вони почали чин нічної молитви (ἡρξάμεθα τοῦ Κανόνος).⁹⁰ За шестипсалм'ям йшов «Отче наш», а далі співалася псалмодія не за звичаєм (ἡρξάμεθα τοὺς ψαλμοὺς ἀνετώς [sic!])⁹¹. Після першої статії з 50 псалмів Ніл молився «Отче наш» та 50-разове «Господи, помилуй».⁹² Тоді його учень читав із послання Якова. Так само було після другої та третьої статії псалмодії, а читання могли братися з інших соборних послань.

Після третього читання почали мовити пісні без тропарів (ἀναστάντες, ἡρξάμεθα τὰς ψόδας, ἄνευ тропарίων [sic!]).⁹³ Після третьої та шостої пісні не було також межипіснців, тобто поетичних піснеспівів, але лише звичне для Ніла «Отче наш» і «Господи помилуй».⁹⁴ Наприкінці вони молилися *хвалитні псалми* (Пс 148-150), за якими йшли Велике славослов'я, Символ віри, знову «Отче наш» і 300-разове «Господи, помилуй».⁹⁵

Після того всі сідали й починалася розмова.⁹⁶ З огляду на біблійні пісні нічного богослужіння та належних до них тропарів один із відвідувачів запитав Ніла: «Чому ти [...] у чині нічного молитвослов'я [...] не мовив жодних тропарів до пісні Трьох отроків ані до „Величає“ (Μεγαλύνει)^{97?}»⁹⁸ Ніл відповів, між іншого, таке:

⁸⁷ Пор.: *Narratio Iohanni tributa et Sophronio*, 1 (ред. А. Longo [див. прим. 82] , с. 251).

⁸⁸ Пор.: Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бдения, т. 18, с. 38.

⁸⁹ Пор.: *Narratio Iohanni tributa et Sophronio*, 1 (ред. А. Longo, с. 251).

⁹⁰ Пор. там само, с. 251-252. Термін «канών», згідно з А. Лонго (див. с. 232), не має нічого спільного з дев'ятиписнцем, а є окресленням чину нічної псалмодії.

⁹¹ Пор. там само, с. 251.

⁹² Пор. там само, с. 251-252.

⁹³ Пор. там само, с. 252.

⁹⁴ Пор. там само.

⁹⁵ Пор. там само.

⁹⁶ Опис нічного богослужіння та розмову Йоана й Софронія з Нілом див. у рос. перекладі: Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бдения, т. 18, с. 38-40.

⁹⁷ Тут можна заперечити Лонго (див. с. 235), яка пов'язує «Величає» («Μεγαλείον») з хвалитними псалмами, а не з піснею Богородиці («Μεγαλύνει»). Уже М. Скабалланович (*Толковий Типиконь*, вип. 1, с. 328-329) припустив, що цей термін відноситься до пісні Богородиці; Шнайдер (Н. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 260) розуміє це однозначно як пісню Богородиці («Μεγαλύνει»). З критичного апарату *Narratio Iohanni tributa et Sophronio*, 2 (ред. А. Longo, с. 253) виглядає, що на основі cod. С (XIII/XIV ст.) «Μεγαλύνει» є найдавнішим переданням цього місця; пор. також: А. Longo. Il testo integrale, с. 241-242, 249. Василик (В. В. Василик. *Проблема происхождения канона как гимнографического жанра: однопеснец и двупеснец – ранние стадии формирования канона*. Москва 2001 (неопублікована дисертація), с. 130-132) також переконливо заперечує думку Лур'є, що «Μεγαλύνει» тут не є доказом на існування пісні Богородиці.

⁹⁸ *Narratio Iohanni tributa et Sophronio*, 2 (ред. А. Longo, с. 253).

Те, що ти згадав, є [справою] співців, читців, піддияконів, священників і тих, що мають свячення. Тим же, котрі не мають свячень, не належить наважуватися робити це. Бо для того [співу тропарів] церковний чин встановлює співців, читців, піддияконів та пресвітерів, щоб співали, і заспівували мелодії та гласи піснеспівів, і провадили народ [при співі].⁹⁹

А трохи пізніше додав ще й риторичне запитання щодо згаданих завдань священників: «А хто на великі свята й у святі неділі заспівує на початку нічної молитви „Бог Господь” і межипіснці пісні Трьох отроків (τὰ μεσφῶδια τῶν ὕμνων τῶν Τριῶν παίδων) [...]?»¹⁰⁰

Вкінці Ніл підсумовує: «Всім побожним відомо: якщо хтось, хто не має свячень і не прошений священниками, з власної волі співає церковні піснеспіви у церкві чи в келії, той сам собі приписує свячення»¹⁰¹. При цьому старець дає зрозуміти, що він не говорить «як той, що відкидає спів і поезію католицької й апостольської Церкви, а тому, що тим, які мовчать і оплакують свої гріхи, не личить співати тропарі»¹⁰². Під цим оглядом він може визнати спів тропарів навіть окрасою і славою католицької Церкви.¹⁰³

Аналіз розповіді

З розповіді ясно, що монахам, які брали участь у молитві й розмові, були відомі якщо не всі, то все ж найважливіші молитовні компоненти Ніла, а також дев'ятипіснець, його поділ на три частини та місце дев'ятипіснця перед хвалитними псалмами. Окремо згадуються третя й шоста пісні, про існування сьомої, восьмої та дев'ятої свідчить згадка пісень Трьох отроків (Дан 3:26-45, 52-56, 57-88) та «Величає» (Лк 1:46-55). Дев'ять пісень наприкінці VI – на початку VII ст. були «ранковим завершенням синайської нічної псалмодії, принаймні у неділі та свята»¹⁰⁴, що замінили в Палестині, щонайпізніше у вказаний час, давній ерусалимський чотирнадцятипіснець¹⁰⁵. Вони були звичними як серед монахів Палестини й палестинського регіону Синаю, так і в міських катедральних церквах, тим паче що служіння в останніх могли виконувати численні клирики різного рангу. Їм, на переконання Ніла, належав – на відміну від монахів – спів тропарів під час нічних молінь.

Відхилення Ніла від звичних у Палестині молитовних практик Йоан і Софроній вбачали в тому, що в його скиті не співали тропарів у певних усталених

⁹⁹ *Narratio Iohanni tributa et Sophronio*, 3 (ред. A. Longo, с. 253-254).

¹⁰⁰ Там само, 4, с. 255).

¹⁰¹ Там само.

¹⁰² Там само, 2, с. 256.

¹⁰³ Пор. там само, 12, с. 265: «τὸ ᾄσμα γὰρ καὶ τὰ τροπάρια [...] στολή καὶ δόξα τῆς καθολικῆς χ. Ἐκκλησίας».

¹⁰⁴ H. Schneider. *Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert*, с. 259.

¹⁰⁵ Пор. там само, с. 260; C. A. Trypanis. *Greek Poetry*, с. 438.

місцях. Розбіжність їхніх поглядів із Ніловими стає ще зрозумілішою, коли взяти до уваги, що Софроній сам був відомим творцем піснеспівів.¹⁰⁶ Ніл, як вагомий представник монахів-самітників, ставився до церковних піснеспівів так само, як і анахорети IV ст.,¹⁰⁷ тож він вирізняється на тлі сучасного йому монашества Палестини, котре більше цінувало святі місця своєї батьківщини та її святкове богослужіння, ніж пустелю. Та хоч Ніл і був проти вжитку поезії в монашій молитві, він заохочував присутність поезії у часослові міських церков, а тому в цьому питанні є набагато стриманіший від попередніх анахоретів.

Наступний аргумент, який Ніл висував проти практики співу тропарів монахами, а саме відсутність рукоположених клириків, не стосувався великих палестинських монастирів уже від кінця V ст.¹⁰⁸ Євтимій Великий був священником уже в 28 років, коли 406 р. прийшов у Палестину, а після смерті († 473) залишив монастир із багатьма єромонахами. Рукоположенням Сави (491) патріарх Саллюстій Єрусалимський поклав початок присутності священників у великій і впливовій лаврі св. Сави.

Поряд із тропарями, які треба було співати на кожній біблійній пісні,¹⁰⁹ у розповіді згадано також межипіснці¹¹⁰. Їхньою функцією як тропарів, котрі співали після третьої та шостої пісні, було поділити дев'ятипіснець на три частини. Проте Ніл знав – і з цим погодилися його співрозмовники – ті межипіснці, котрі розділяли біблійні пісні одну від одної, а саме межипіснець Трьох

¹⁰⁶ Згідно з: Ch. von Schönborn. *Sophrone de Jérusalem*, с. 107-109; Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бденія, т. 18, с. 42, 50; М. А. Momina. Einführung // *Triodion und Pentekostarion*, с. *50-51, – Софроній († 644) є творцем численних стихир у чинах великих свят і тріоді.

¹⁰⁷ Пор. тут і далі: А. Longo. Il testo integrale, с. 227-230. Щодо ставлення анахоретів Єгипту та Синаю до піснетворчости від VMI до VIII ст. див. також: S. S. Frøyshov. La réticence à l'hymnographie.

¹⁰⁸ Пор. тут і далі: Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бденія, т. 18, с. 43.

¹⁰⁹ Далі Трипаніс (С. А. Tzuranis. *Greek Poetry*, с. 438) стверджує, що у VI ст. у палестинських монастирях було впроваджено звичай співати короткі тропарі й між стихами біблійних пісень.

¹¹⁰ Покладаючись на розповідь ігуменів Йоана і Софронія, Паренті вважає межипіснці респонсоріяльними псалмами, а не піснетворчими елементами. Див.: S. Parenti. *Mesedi – Μεσφδιον // Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* / ред. Н.-J. Feulner, E. Velkovska, R. Taft [= *Orientalia Christiana Analecta*, 260]. Rome 2000, с. 543-555, тут 550-555. Дуже дякую авторові за бібліографічні вказівки.

На мою думку, розвиток респонсоріяльних, а далі антифонних псалмів та біблійних пісень у той час (VII ст.) не треба бачити дуже вузько й не слід розділяти їх радикально; крім того, і в цій розповіді, і в інших, пізніших джерелах термінологія піснетворчих елементів виразно виявляє багатозначність. Щодо різноманітної етимології терміна *канон* ще у VIII-IX ст. і терміна *тропаріон* ще у IX-X ст. у нових грецьких рукописних знахідках на Синаї (cod. Sin. gr. MG 4, IX-X ст., cod. Sin. gr. MG 5, VIII-IX ст. та cod. Sin. gr. MG 80, IX ст.) пор.: Р. Н. Кривко. Синайско-славянские гимнографические параллели // *Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета*, III: *Филология* 1 (11) (2008) 56-102, тут 73-74 та 84; щодо датування рукописів пор. там само, с. 59-60.

отроків, тобто межипісонець (теперішніх) 7-ї та 8-ї пісні, заспівування яких належало пресвітерам. Як же виникли ці дискусивні тропарі та як їх почали використовувати в літургійному контексті у зв'язку з біблійними піснями?

Початки поетичних канонів

Початки тропарів

Як стверджує К. Трипаніс, уже в папірусі IV ст. є збережені тропарі для богослужбового вжитку на свято Богоявлення.¹¹¹ За Йоаном Касіяном († після 432), деякі монахи – правдоподібно, східні – справді були тої думки, що кожної ночі треба співати двадцять або тридцять псалмів та розтягувати цю псалмодію співом антифонів і впровадженням певних ритмічних піснеспівів (*modulationes* = griech. *τροπάρια*¹¹²).¹¹³ Навіть якщо Йоан Касіян сам протривить впровадженню таких практик, він усе ж повідомляє, поряд із респонсоріяльними псалмами, і про антифонну псалмодію, «котра, як виглядає, поєднала разом із величним музичним оформленням також текстуальні елементи літургійної творчости»¹¹⁴.

Згідно з висновками Леба та як показує Успенський на прикладі багатьох грузинських і грецьких канонарів та лекціонарів, і в єрусалимському різдвяному богослужінні V-VII ст. молитви першої статії, й особливо 11 читань статійного богослужіння, впроваджувалися співом святкових тропарів.¹¹⁵ Відповідно до цього, тропарі та межипіснці були для Софронія, майбутнього єрусалимського патріарха, чимось самозрозумілим.¹¹⁶ Недаремно

¹¹¹ Пор.: С. А. Tzupanis. *Greek Poetry*, с. 415, 751, прим. 43; сигли папіруса тут не подано, Трипаніс вказує лише на літературу.

¹¹² Це є змістовним грецьким відповідником згідно з: А. Baumstark. *Nocturna Laus*, с. 128, прим. 431; у зв'язку з цим див.: *Jean Cassien* / ред. J.-C. Guy [= *SCh*, 109]. Paris 1965, с. 59, прим. 3.

¹¹³ Пор.: Johannes Cassian. *Institutiones*, 2, 2, 1 (ред. J.-C. Guy, с. 58⁴⁻⁷).

¹¹⁴ А. Baumstark. *Nocturna Laus*, с. 128.

¹¹⁵ Ці одинадцять «даздебелі» доступні в німецькому перекладі в: Н. Leeb. *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem, vom 5.-8. Jahrhundert* [= *Wiener Beiträge zur Theologie*, 28]. Wien 1970, с. 213-215 (укр. пер.: Літургійне святкування Різдва за єрусалимською традицією V-VIII ст. // *Нотатки Никодима* (nykodym.blogspot.com), 29 грудня 2010). Успенський (Н. Д. Успенский. Чин Всенощного бдения, т. 18, с. 16-17) подає лише інципіти цих тропарів.

Щодо терміна «даздебелі» як поетичного приспіву до псалмів перед читаннями див.: Н. Leeb. *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst*, с. 208-213, 274. За дослідженням Леба (там само, с. 30-33), грузинський лекціонар V-VIII ст. відображає сучасний йому грецький лекціонар.

¹¹⁶ Те, що тропарі й межипіснці були для Софронія самозрозумілими, показано в розповіді ігуменів Йоана та Софронія (див. вище). Такий самий результат (згідно з: М. А. Momina. *Einführung // Triodion und Pentekostarion*, с. *37-*38) можна знайти в єрусалимському канонарі з VII-VIII ст., оскільки він містить початки тропарів та іпакоїв.

єрусалимське богослужіння і, не в останню чергу, тамтешнє монашество були майстернями й кузнями тропарної піснетворчости;¹¹⁷ звідти ж походять і найдавніші творці канонів.

Як і з чого виникли тропарі, не зовсім відомо, і на цю тему є досить-таки мало досліджень. За Г. Шнайдером і Кр. Ганніком, вони, правдоподібно, розвинулися з іпосалмів¹¹⁸ – коротких приспівів до антифонального співу псалмів.¹¹⁹ Таким приспівом «могла бути парафраза псалмічного стиха, стих із пророчих книг чи Євангелія»¹²⁰. Карабінов уважав, що найдавніші тропарі творилися з псалмів таким чином, що поєднувалися два стихи різних псалмів.¹²¹ Так сталося, наприклад, із двома тропарями до антифонів Великої п'ятниці: 1) «Вони ворогували проти мене, я ж молився за них,* Господи, Господи, не покинь мене»¹²² та 2) «Вони вирвані з руки Твоєї,* ми ж народ Твій і вівці пасовиська Твого»¹²³.

З часом таких приспівів у богослужінні ставало більше, а їхні зміст і поетична структура вдосконалювалися.¹²⁴ Так постали – правдоподібно, вже наприкінці V ст. – короткі піснеспіви зі сталими завершеннями (катὰ στίχων), тобто ритмічні строфи, котрі вже являли повноцінні тропарі як жанр церковної поезії.¹²⁵ Наприклад, тропар «Єдинородний Сину», що виник бл. 536 р., підсумовує Нікейсько-Константинопольський символ віри у строфах і рифмах.¹²⁶ Для таких текстів уживали різні терміни: тропар (від τρόπος = мелодія, вид музики)¹²⁷, стихира (від στίχηρον = віршик) або

¹¹⁷ Їм на противагу (за: М. А. Momina. Einführung // *Triodion und Pentekostarion*, с. *38-40), типики Великої церкви Константинополя з IX-XI ст. лише зрідка подають інформацію чи тексти тропарів. Наприклад, рукопис Patmias. gr. 266 (згідно з автором: IX-X ст.) не має «жодних вказівок на стихири, канони чи інші піснетворчі жанри» (там само, с. *40).

¹¹⁸ Пор.: Н. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 260; Ch. Hannick. Hymnen. II. Orthodoxe Kirche, с. 763-764.

¹¹⁹ Пор.: Н. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 249-250.

¹²⁰ М. А. Momina. Einführung // *Triodion und Pentekostarion*, с. *41.

¹²¹ Пор. тут і далі: И. Карабиновъ. *Постная Триодъ, Историческій Обзоръ ея плана, состава, редакцій и славянскихъ переводовъ*. Санкт-Петербургъ 1910, с. 91.

¹²² Пс 108,4 + Пс 37,21 (LXX): „ἀντί τοῦ ἀγαπᾶν με ἐνδιέβαλλον με, ἐγὼ δὲ προσευχόμεν; μὴ ἐγκατάλιπες με, κύριε”.

¹²³ Пс 87,6 + Пс 78,12-13. (LXX): «καὶ αὐτοὶ ἐκ τῆς χειρός σου ἀπόσθησαν, κύριε, ἡμεῖς δὲ λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου».

¹²⁴ Пор.: М. А. Momina. Einführung // *Triodion und Pentekostarion*, с. *41.

¹²⁵ Пор.: Р. Maas. Gleichzeitige Hymnen in der byzantinischen Liturgie // *Byzantinische Zeitschrift* 18 (1909) 309-323; С. А. Trypanis. Three New Early Byzantine Hymns // *Byzantinische Zeitschrift* 65 (1972) 334-338; його ж. *Greek Poetry*, с. 415.

¹²⁶ Пор. С. А. Trypanis. *Greek Poetry*, с. 416.

¹²⁷ Про різні значення слова «тропáριον» пор.: Е. А. Sophocles. *Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods*. Cambridge – Leipzig 1914 (незмінений передрук: Hildesheim 1975), с. 1096.

іпакой (від ὑπακοῦειν = уважно слухати або відповідати).¹²⁸ Пізніше термін тропάρіон використовувався для окреслення приспівів до відповідних псалмів, а також – згідно з першою такою згадкою в розповіді *Narratio Iohanni tributa et Sophronio* – для приспівів до біблійних пісень.

Антифонне виконання біблійних пісень як причина та місце виникнення тропарів канону

Початкове виконання біблійної пісні було респонсоріяльним. При цьому стихи співалися напереміну з одним приспівом – вибраним стихом із тої ж пісні.¹²⁹ За зразком антифонної псалмодії – пізнішої форми співу псалмів¹³⁰ – розвинулось також антифонне виконання біблійних пісень¹³¹, причому було збережено притаманну антифонії рису: їхнім приспівом могло бути «Алилуя», коротка фраза зі Святого Письма або небіблійна композиція, а завершувала антифонне виконання «Слава Отцю». У цьому контексті постали тропарі як приспиви до стихів біблійних пісень. Цей процес розпочався у V ст.¹³² Біблійні пісні воскресного чужання в Єрусалимі співали напереміну з піснетворчим елементом.¹³³ Піснетворчий супровід біблійних пісень

¹²⁸ Пор. тут і далі: М. А. Momina. Einführung // *Triodion und Pentekostarion*, с. *41-*42. Щодо цих термінів пор.: Н. Leeb. *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst*, с. 275; J. Mateos. *La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine: Étude historique* [= *Orientalia Christiana Analecta*, 191]. Rome 1971, с. 7-26, особл. 20; G. Winkler. *Armenian Night Office II*, с. 507; В. М. Лурье. Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения иерусалимского типа и ее производные // *Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8-15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о Иоанна Мейендорфа* / ред. К. К. Акентьев [= *Византиноведение*, 1]. Санкт-Петербург 1995, с. 149-200, тут 189-191.

¹²⁹ Пор.: Н. Leeb. *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst*, с. 221; G. Winkler. *Armenian Night Office II*, с. 512, 516; G. Winkler. *Ungelöste Fragen*, с. 311-312.

¹³⁰ Пор.: J. Mateos. *La célébration de la Parole*, с. 13-15; Н. Leeb. *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst*, с. 35-36. Щодо розвитку антифонної псалмодії пор.: L. Petit. *Antiphone dans la liturgie grecque* // *Dictionnaire de théologie catholique*, т. 1. Paris 1907, с. 2461-2488, тут 2461-2475, і важливу для цієї теми доповідь: Ed. Nowacki. *Antiphonal Psalmody in Christian Antiquity and Early Middle Ages* // *Essays on Medieval Music in Honor of David G. Hughes* / ред. G. Boone. London 1995, с. 287-315, особл. 287-301.

¹³¹ Пор. тут і далі: G. Winkler. *Armenian Night Office II*, с. 506-508, 515; також: Н. Leeb. *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst*, с. 222; G. Winkler. *Ungelöste Fragen*, с. 311. Антифонія була приписаною на чужаннях великих свят у катедральному обряді Єрусалиму, на чужаннях монастиря св. Сави та на горі Синай, як це видно із рукописного грузинського лекціоняря (V-VIII ст.), пор.: Н. Leeb. *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst*, с. 206, 217-220; схема антифонії – там само, с. 211.

¹³² Пор.: Н. Leeb. *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst*, с. 276-277; G. Winkler. *Armenian Night Office II*, с. 509 та: її ж. *Ungelöste Fragen*, с. 311-314.

¹³³ Пор.: G. Winkler. *Armenian Night Office II*, с. 520, 528, 538, 541.

в інші свята, своєю чергою, взуравався на воскресні приспиви до біблійних пісень.¹³⁴ При цьому – як вказують ранні приклади – вибирали тему біблійної пісні й трактували її у світлі новозавітного послання.¹³⁵ З часом творилися нові строфи, які тематично пов'язувалися з відповідним святом. Правдоподібно, христологічні контрверсії V та VI ст. допомогли розвиткові тропарів для чувань усіх господських свят.¹³⁶

М. Скабалланович уже в 1910-1915 рр. припускав існування початкового однопіснця, що виник у поєднанні з піснею Трьох отроків (Дан 3:52-88).¹³⁷ У 2001 р. В. Василик теж дійшов такого висновку, а поза тим показав шлях розвитку, який почався з однопіснця Трьох отроків через творення двопіснця. Це почалось у V ст. внаслідок додавання пісні Богородиці й дало поштовх та основу для розвитку дев'ятипісенного канону.¹³⁸

Щодо цього напрошується питання, чому до кожної пісні творили не один, а декілька тропарів. На думку Лур'є, наприкінці IV – на початку V ст. до кожної біблійної пісні окрім її приспіву (іпакоя) додавали ще дві інших

¹³⁴ Пор. там само, с. 518, 521 та: В. В. Василик. *Проблема происхождения канона*, с. 137-138.

¹³⁵ Прикладом тут може бути ірмос 8-ї пісні на свято Богоявлення, виданий на основі джерела VI-VII ст. (грецько-груз. палімпсеста): В. В. Василик (ред.). *Новый источник по истории ранней палестинской гимнографии. Описание греко-грузинского палимпсеста, хранящегося в Российской Национальной Библиотеке (ГПБ, Греч. 7) // Byzantinoslavica 58 (1997) 311-337, тут 329 [= MR 3, 152];* опис див. нижче, у наступному підрозділі. Грецький оригінал звучить: «Μυστήριον παράδοξον, ἢ Βαβυλῶνος ἔδειξε κάμινος, πηγᾶσασα δρόσον, ὅτι ρεῖθροις ἔμελλεν, αὔλον πῦρ εἰσοδέχασθαι ὁ Ἰορδάνης, καὶ στέγειν σαρκί, βαπτίζομενον τὸν Κτίστην, ὃν εὐλογοῦσι λαοὶ, καὶ ὑπερψοῦσιν, εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας» (Тайна преславною вавилонска показати пещь, источивша росу, яко струями имаше невестиственный огонь воспрѣти иорданъ, и ѿбрати пабѣтїю крещѣема зиждѣтелѣ: егже благословати людѣ, и превозносати во всѣ вѣки, пор.: МИНИЯ МѢСАЦЪ ДЕКЕМВРІЙ, въ тѣпографїи Кїево-Печѣрской лавры, Кїевъ 1854 [передрук: Московский Сретенский Монастырь 1997] 185). Решта прикладів – пор. опис папірусу 466 з Rylands Library у: В. В. Василик. *Проблема происхождения канона*, с. 88, 110-111; щодо папірусу Rylands 466 пор.: J. van Haelst. *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* [= *Publications de la Sorbonne, Série «Papyrologie», 1*]. Paris 1976, с. 313, Nr. 978f.

¹³⁶ Пор.: G. Winkler. *Armenian Night Office II*, с. 517, 520-522, 541-543.

¹³⁷ Пор.: М. Скабаллановичъ. *Толковый Типиконъ*, вип.2, с. 267.

¹³⁸ Пор.: В. В. Василик. *Проблема происхождения канона*, особл. с. 179-181; його ж. О древнем двупеснце в составе Благовещенского Канона // *Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 2002 г.* / под ред. В. Воробьева. Москва 2002, с. 52-58, тут 52-56.

Щодо дискусії про те, що давніше: трипіснець чи дев'ятипісенний канон, див.: O. Heiming. *Buchbesprechung zu: H. Schneider. Die biblischen Oden (Biblica 30 (1949) 28-65, 30 (1949) 479-500; 30 (1949) 433-452; 30 (1949) 239-272) // Archiv für Liturgiewissenschaft 3/2 (1954) 405-406.* Згідно з: S. S. Frøyshov. *The Early Development of the Liturgical Eight-Mode System in Jerusalem // St. Vladimir's Seminary Quarterly 51/2-3 (2007) 139-178, тут 168, – двопіснець (пісні 8-9) на основі кодексу Sin. iber. 41 (X ст.) є давнішим за дев'ятипіснець.*

строфи.¹³⁹ Їх відділяло одну від одної мале славослов'я («Слава Отцю»), яке завершувало біблійну пісню.¹⁴⁰ Провівши літургійно-історичне порівняння візантійського обряду з вірменським і східносирійським, Лур'є робить висновок, що у випадку візантійського канону назву «канон» мали два останні тропарі з малим славослов'ям.¹⁴¹ Різниця між іпакою і тропарями канону полягала у змісті.¹⁴² Тоді як іпакої, що їх співали між стихами біблійної пісні, пристосовувалися до змісту конкретної пісні, два останні тропарі розвивали богослов'я відповідного свята, але при цьому орієнтувалися на метрику іпакою, який для них був строфою-зразком. Бо ж іпакою встановлював відповідне число складів, наголоси слів, а також служив змістовною прив'язкою до біблійної пісні.¹⁴³

Поступово, коли число рівноскладових тропарів до біблійних пісень збільшилося, – правдоподібно, аж з кінця VIII ст., на пізній стадії розвитку канонів, – перший тропар (іпакою) окреслено терміном «εἰρμός» (строфа-зразок). Цю функцію ірмосу видно в папірусі Rylands-Papyrus 466 (друга пол. VII ст.), про що наголошено у вступі до його видання.¹⁴⁴

Найдавніше передання тропарів до біблійних пісень

У наукових дослідженнях донедавна вважали, що вже згаданий папірус Rylands-Papyrus 466 із єгипетського Фаюма, написаний у другій половині VII ст., є найдавнішим свідком співу конкретних тропарів між стихами

¹³⁹ Пор.: В. М. Лур'є. Этапы проникновения гимнографических элементов, с. 191-193. Виконання псалма з двома тропарями могло (за: Н. Leeb. *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst*, с. 43) бути звичним у літургійному вжитку Єрусалиму.

¹⁴⁰ Пор. тут і далі: В. М. Лур'є. Этапы проникновения гимнографических элементов, с. 178-193.

¹⁴¹ Пор. там само, с. 191-192. До цього додається ще хвалитний стих «Хваліте, апостоли, пророки, мученики Господні, Господа, хваліте і превозносите його повіки!».

¹⁴² Пор. тут і далі: М. Скабаллановичь. *Толковый Типиконъ*, вип. 2, с. 266.

¹⁴³ Пор. там само; Н.-М. Schneider. *Lobpreis im rechten Glauben, Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzelesi Iadgari* [= *Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte*, 23]. Bonn 2004, с. 61, прим. 191; щодо ірмоса і його функцій пор. далі: W. Christ. Ueber die Bedeutung von Hirmos, Troparion und Kanon in der griechischen Poesie des Mittelalters, erläutert an der Hand einer Schrift Zonaras // *Sitzungsberichte der königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften zu München* 2 (1870) 75-108, тут 86-90; W. Christ, M. Paranikas. *Anthologia Graeca carminum christianorum*. Hildesheim 1963 (незмінений передрук видання: Leipzig 1871), с. lx.

¹⁴⁴ Видання тропарів цього папірусу та вступні зауваги див. у: С. Н. Roberts. *Theological and Literary Texts (Nos. 457-551) // Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library of Manchester*, т. 3 / вид. А. Hunt. Manchester 1938, с. xvii, 28-35; видання частини оригіналу пор. там само, Plate 1. Щодо прийняття зауважень видавця пор.: В. М. Лур'є. Этапы проникновения гимнографических элементов, с. 183-185.

біблійної пісні.¹⁴⁵ У ньому збережено чотири тропарі з надписом εἰς τὸ Εὐλογεῖτε (= Дан 3:57-88) та три тропарі з надписом εἰς τὸ Μεγαλύνει (= Лк 1:46-55), які відповідають восьмій та дев'ятій пісням.¹⁴⁶

У 1996 р. В. Василик знайшов у грузинському палімпсесті ГПБ греч. № 7 Російської національної бібліотеки в Санкт-Петербурзі дещо,¹⁴⁷ що підтверджує наведену вище розповідь ігуменів Йоана й Софронія. Фрагменти грецьких канонів цього раннього мінейного збірника VI або початку VII ст. з палестинського чи синайського округу¹⁴⁸ дозволяють перенести датування тропарів до біблійних пісень на кілька десятиліть раніше.¹⁴⁹ Тропарі цього палімпсеста представляють не повністю передані – чи, радше, їх нелегко повно відтворити – канони на свята Богоявлення та Стрітення, а також канон св. Антонієві Великому і становлять, як потверджують добре видимий надпис «канон» та акростиhi, літургійно-поетичні одиниці. Поза тим вони свідчать про існування у VI чи найпізніше VII ст. дев'ятипісенних канонів із свідомо опущеною другою піснею,¹⁵⁰ оскільки всі три канони створені для великих свят, а не на піст¹⁵¹. Утім, ці канони все ще співали наперемін у зі стихами біблійних пісень.¹⁵²

¹⁴⁵ Пор. тут і далі: Н. Schneider. Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert, с. 261-262; С. А. Трупаніс. *Greek Poetry*, с. 438, 754, прим. 21 і далі; R. Taft. Mount Athos, с. 188. Натомість І. ван Гальст (J. van Haelst. *Catalogue des papyrus littéraires*, с. 313, Nr. 978) говорить про «Provenance inconnue».

¹⁴⁶ Пор.: С. Н. Roberts. *Theological and Literary Texts*, с. 30.

¹⁴⁷ Пор.: В. В. Василик. Новые материалы по истории канона и палестинской гимнографии // *Традиции и наследие Христианского Востока: Материалы международной конференции* / ред. Д. Е. Афиногенов, А. В. Муравьев. Москва 1996, с. 180-208. Опис та видання грецького тексту грецько-грузинського палімпсеста пор.: В. В. Василик (ред.). *Новый источник*, с. 311-330.

¹⁴⁸ Василик (В. В. Василик. Новые материалы, с. 182; його ж (ред.). *Новый источник*, с. 311, 313) виправляє Тішендорфа (Ac. Fr. C. de Tischendorf. *Anecdota Sacra et Profana ex Oriente et Occidente allata sive Notitia codicum graecorum, arabicorum, syriacorum, copticorum, hebraicorum, aethiopicorum, latinorum, cum excerptis multis maximam partem graecis et triginta quinque scripturarum antiquissimarum exemplis*. Leipzig 1861, с. x та 10), поширене (від часу публікації Тішендорфа) датування грецького палімпсеста п'ятим століттям і неправильну класифікацію його як проповіді; крім того Василик локалізує цей палімпсест у палестинський чи синайський округ.

¹⁴⁹ Пор. тут і далі: В. В. Василик (ред.). *Новый источник*, с. 313, 330-337.

¹⁵⁰ Пор. там само, с. 333.

¹⁵¹ Щодо випадання другої пісні на великі свята пор.: L. Bernhard. Der Ausfall der 2. Ode im byzantinischen Neunodenkanon // *Heuresis, Festschrift für Andreas Rohrer* / ред. Th. Michels. Salzburg 1969, с. 91-101, тут 96-98; В. В. Василик (ред.). *Новый источник*, с. 333-335. Щодо інтерполяції другої пісні з VIII-IX ст. у восьмипісенні канони палестинсько-синайської традиції як впливу константинопольської школи піснетворчості пор.: Р. Н. Кривко. *Синайско-славянские гимнографические параллели*, с. 60-73.

¹⁵² Пор.: В. В. Василик (ред.). *Новый источник*, с. 334.

**Усамостійнення тропарів біблійних пісень
або формування поетичних дев'яти- і восьмиписенних канонів**

Зростання кількості тропарів у VI-VII ст. призвело до зібрання їх у т. зв. тропологіонах.¹⁵³ Передання цих поетичних вставок незалежно від біблійних пісень спонукало більш вільний розвиток тропарів¹⁵⁴ і пришвидшило розвиток поетичних канонів.

Термін «κανών» початково не передбачав нормування співу конкретних поетичних текстів; правдоподібніше семантика цього вкоріненого в Палестині терміна, зорієнтованого передовсім на чин псалмодії, поширилася також на поетичні композиції пісенних канонів.¹⁵⁵ Хоч окреслення «канон» поступово отримало остаточну першість, в акростихах можна знайти також терміни *poiēta*, *hymnos*, *thrēnos*, *melos* чи *melisma*.¹⁵⁶

Термін «ὠδή» (пісня) перейняли з грецького окреслення для біблійних пісень і перенесли на групу тропарів, що належали до певної пісні. Цьому процесові сприяв той факт, що біблійні пісні все більше переповнювалися тропарями і з причин тривалості врешті-решт були повністю витіснені ними з богослужб.¹⁵⁷ Початково поетичні пісні не існували самостійно: їхні тропарі та стихи біблійних пісень переплітались «у богослужінні, як дві шестерні»¹⁵⁸. Окрім того, незначна початкова кількість тропарів¹⁵⁹ скоро

¹⁵³ Пор.: G. Winkler. *Armenian Night Office II*, с. 518, 534, 536; N. Trunte. Ἄγιατε τῷ Κυρίῳ ᾄσμα καινόν. *Vor- und Frühgeschichte der slavischen Hymnographie // Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen* / ред. H. Rothe [= *Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik*, 43]. München 2002, с. 35-38, особл. 41; В. В. Василик (ред.). *Новый источник*, с. 311, 331. Підсумовано в: D. Christians. *Zur Genese des ostslavischen Gottesdienstmenüums // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung. Bonn, 7.-10. Juni 2005* / ред. H. Rothe, D. Christians [= *Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, 117; *Patristica Slavica*, 15]. Paderborn та ін. 2007, с. 150-174, тут 150-152.

¹⁵⁴ Пор.: A. Baumstark. *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* [= *Ecclesia orans*, 10]. Freiburg i. Br. 1923, с. 10; J. Mateos. *La célébration*, с. 22 і далі.

¹⁵⁵ Пор. В. М. Лурье. *Этапы проникновения гимнографических элементов*, с. 193-194; В. В. Василик (ред.). *Новый источник*, с. 335. Щодо дискусії про етимологію терміна «канон» пор. бібліографію в: С. А. Трупанис. *Greek Poetry*, с. 438, 754, прим. 19.

Велика різноманітність та кількість тропарів у вірменському обряді викликала у VI-VII ст. потребу їх нормування, тобто творення з них канону (= норма піснеспіву), остання редакція якого належить Степанові Сюніцькому (Step'annos Siwnec'i; VII-VIII ст.); пор.: G. Winkler. *Armenian Night Office II*, с. 524, 526, 543.

¹⁵⁶ Пор. тут і далі: С. А. Трупанис. *Greek Poetry*, с. 438.

¹⁵⁷ Пор.: H. Schneider. *Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert*, с. 265.

¹⁵⁸ Там само, с. 263; пор. також: М. Скабаллановичь. *Толковый Типиконъ*, вип. 2, с. 268; Н. G. Beck. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* [= *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, 12. 2. 1]. München 1959, с. 265, і разом із цим: G. Winkler. *Armenian Night Office II*, с. 527, прим. 266.

¹⁵⁹ Пор. тут і далі: H. Schneider. *Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert*, с. 264.

збільшилося так, що вже у «Великому каноні» Андрея Критського († 740) з його 250 тропарями зрівнялася з кількістю стихів біблійних пісень¹⁶⁰.

Безперечно, канонна піснетворчість у Палестині досягнула розквіту в VII – на початку VIII ст. У цей час жили й творили найважливіші укладачі канонів, такі як Андрей Критський († 740), Косма Маюмський († після 750) та Йоан Дамаскин († бл. 745). Навіть якщо початки певних канонів безперечно давніші за період діяльності названих авторів, через що їхнє авторство подекуди піддають сумніву, можна ствердити, що вони, хоч і редагували вже існуючі одно-, дво- та восьмиписенні канони,¹⁶¹ все ж творили і власні. Характерним для того часу було, правдоподібно, надавання тропарям біблійних пісень у богослужінні переваги над біблійними елементами, які вони інтенсивно витісняли. Крім того, ці піснетворці опрацьовували вже існуючі тропарі інших поетів і стабілізували їх, складаючи нові акростиhi; за цих умов дуже часто втрачалися початкові імена авторів канонів чи тропарів.

Важливо наголосити, що в тодішньому палестинському окрузі мали б існувати дві різних традиції творення канонів: восьмиписенних, у яких опускали другу пісню, що були типовими для Косми Маюмського та Йоана Дамаскина¹⁶², і дев'ятиписенних канонів, які Андрей Критський творив не лише для постових періодів, але й для великих свят¹⁶³.

Деякі дослідники вважають, що перші дев'ятиписенні канони написав саме Андрей Критський, який від 678 р. був монахом при єрусалимській церкві Воскресіння.¹⁶⁴ Можна виділити кілька характерних рис його канонів:

¹⁶⁰ Пор.: С. А. Trypanis. *Greek Poetry*, с. 438. Щодо «Великого канону» Андрея Критського див. нову публікацію: А. Giannouli. *Die beiden byzantinischen Kommentare zum Großen Kanon des Andreas von Kreta. Eine quellenkritische und literarhistorische Studie* [= *Wiener Byzantinische Studien*, 26]. Wien 2007, с. 31-47; за цю бібліографічну вказівку дякую проф. Стефано Паренті (Рим).

¹⁶¹ Василик (В. В. Василик. О древнем двупеснце, с. 52-58) зміг вдало показати, як з однописенця пісні Трьох отроків (= сучасна 8-ма пісня) у V ст. через додавання тропарів пісні Богородиці (= сучасна 9-та пісня) було створено двопісонець і як його було розвинуто до дев'ятиписенного канону на свято Благовіщення, а цілий канон приписано Йоанові Дамаскину.

¹⁶² Для канонної творчості Йоана Дамаскина дев'ятиписенні канони не властиві. Своїми восьмиписенними канонами він пристосовується до створеної раніше в Палестині традиції, що вже перебувала на подальшій стадії розвитку, – дев'ятиписенного канону, в якому відпала друга пісня. Більше про це пор.: О. Petrynko. *Der jambische Weihnachtskanon des Johannes von Damaskus*, с. 87-96.

¹⁶³ Пор., напр., його дев'ятиписенний канон Різдва в: *Analecta hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris* / ред. J. Schirò та ін., т. 4: *Canones Decembris*. Roma 1976, с. 631-652.

¹⁶⁴ Услід за Шнайдером (Н. Schneider. *Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert*, с. 263), дослідники приписують цю роль здебільшого Андрею. Зокрема, Правдолюбов у своїй праці (С. Правдолюбов. *Великий Канон Св. Андрея Критського: Історія. Поетика. Богословіє*: Автореф. дисс. на соиск. уч. степени магістра богословія в Московской Духовной Академии.

- (1) Його ірмоси, на відміну від ірмосів інших авторів, дуже близькі до тем біблійних пісень [...]. (2) Число пісень завжди дев'ять, а не вісім [...]. (3) Деякі пісні подвоюються в рамках одного канону. (4) При розподілі тропарів у піснях немає симетрії. (5) У кожній пісні багато тропарів. (6) Його твори ніколи не мають акростихів.¹⁶⁵

Оскільки згадана вище знахідка В. Василика доводить існування восьми-пісенних канонів майже за сто років до Андрея Критського, його дев'яти-пісенні канони треба вважати швидше відродженням початкової форми канонів або свідченням існування в тодішній Палестині дев'ятипісенної традиції паралельно з іншими. Можливо, Андрей Критський лише намагався архаїзувати свій покаянний канон, а тому звернувся до традиції дев'яти пісень. Питання співвідношення між двома традиціями творення канонів справді варте окремого дослідження, але виходить за межі цієї статті.

Висновки

Прослідкувавши історію біблійних пісень у недільному та святковому богослужінні Єрусалиму від початків до канонів Йоана Дамаскина, можна зробити такі висновки. Вже від самих початків або ж дуже рано християни приймали біблійні пісні як молитовні та співочі елементи у своєму богослужінні. Початковим «Sitz im Leben» біблійних пісень було пасхальне чужання; від початку II до V ст. біблійні пісні були сталою частиною недільного та святкового богослужіння. На відміну від читань, їх виконання було мелодичним. Літургійний ужиток біблійних пісень спричинив їхнє нормування, що в Єрусалимі відобразилося формуванням чотирнадцяти-, а згодом дев'ятипісенця. При цьому біблійні пісні, котрі не належали до псалтиря, збиралися під назвою «пісні» й у V ст., уже внормовані, стали додатком до псалтиря.

Чужання і ранкове богослужіння єрусалимської катедрі та адаптація цих служб палестинським монашеством у кінці IV ст. послужили місцем для подальшого літургійного розвитку біблійних пісень. Це справджується не лише щодо їхнього остаточного прийняття у палестинській літургійній практиці, але вказує на паралелі в інших обрядах, на які впливала літургія Святого Міста. Паралельний розвиток літургійного поділу псалмів і біблій-

Москва 1988, с. 3) зараховує Андрея до перших творців тріодей і канонів (ця неопублікована дисертація була для мене недоступною; висловлюю вдячність протопресв. Сергію Правдолюбову за надання мені її автореферату для ознайомлення); Сухла (B. R. Suchla. *Andreas von Kreta // Lexikon der antiken christlichen Literatur* / ред. S. Döpp, W. Geerlings. Freiburg та ін. 2002³, с. 36) окреслює Андрея як основоположника нового жанру канонів. Натомість Моміна (M. A. Momina. *Einführung // Triodion und Pentekostarion*, с. *54 і далі) висловлюється проти цього й разом із деякими іншими дослідниками вважає, що Андрею належить невелика кількість піснеспівів.

¹⁶⁵ M. A. Momina. *Einführung // Triodion und Pentekostarion*, с. *55.

них пісень у палестинському окрузі є очевидним. Три- та дев'ятичастинні одиниці (в ідеалі: 3 x 3) літургійного псалтиря та пристосування додатку з біблійними піснями до поділу псалтиря привело в VI – на початку VII ст. до зменшення початкового чотирнадцятипіснця біблійних пісень до дев'ятипіснця (3 x 3), про що достатньо ясно говорить в розповіді ігуменів Йоана та Софронія. Антифонне виконання біблійних пісень уможливило виникнення з V ст. тропарів до пісень, початком чого могла бути пісня Трьох отроків. Поступово, коли тропарі почали творитись і для інших пісень, поетичний однопісонець розвинувся у двопісонець унаслідок додавання тропарів дев'ятої пісні, а згодом розбудувався до дев'ятипісенного канону.

Поетичні тропарі до біблійних пісень, які вже від початку V ст. стають дедалі численнішими, переймають теми біблійних пісень, але трактують їх у світлі Нового Завіту чи орієнтуються на відповідне християнське свято. Стихи пісень уже не читають один за одним, а оздоблюють тропарями, котрі вставляються між них. Врешті тропарі все більше витісняють самі біблійні пісні, приймаючи натомість їхню структуру, зокрема кількість (= дев'ятипісонець), назву «пісні» та літургійне місце у богослужінні. Термін «канон» початково окреслював літургійно сформовану нічну псалмодію, але вкінці його почали застосовувати щодо серії тропарів, а з плином часу – тільки для окреслення поетичного жанру. Від VI-VII ст. у Палестині постають перші дев'яти- та восьмипісенні канони. Цей жанр удосконалювався в зовнішній формі, метриці та співчості, а також у богословському змісті. На великі свята другу пісню через її покаянний характер опускали, так що майже для всіх свят постали восьмипісенні канони.

З німецької мови переклав Василь Рудейко

Olexandr Petrynko

**LITURGICAL SONGS IN JERUSALEM SUNDAY AND FESTAL LITURGIES
FROM THE SECOND CENTURY TO THE EMERGENCE OF THE POETIC CANONS**

The article is meant for those who make use of the rich inheritance of the Horologion of the Byzantine tradition and are interested in the emergence of poetic canons, one of the most important and widespread genres of the Palestinian-Byzantine spiritual writings. The author of the article answers the following questions: how and when were the biblical songs introduced into the Christian liturgy? How were the canons of biblical songs formed and how did the division of a Psalter for prayer influence this process? How and when did troparia appear and how were they composed into nine- or eight-song hymnographic canons?

Keywords: canon, liturgy, three-song canon, nine-song canon, cathisma, the Book of Psalms, biblical songs, Palestine.