

Жиленко Ірина Володимирівна

кандидат богослов'я,
провідний науковий співробітник
Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник

**ПРЕПОДОБНИЙ ЄФРЕМ І ПИТАННЯ ПОЯВИ
СТУДІЙСЬКИХ ЗВИЧАЇВ В УКРАЇНІ**

Нам уже доводилося торкатися історії уведення прп. Феодосієм Студійського богослужбового і побутового уставу¹ [1, 598-604]. Власне, можна було б і не повертатися до цієї теми², але нам довелося це зробити у зв'язку з необхідністю розглянути роль свт. Єфрема у отриманні якогось з текстів, який містив ці правила.

¹ Ми використовуємо щодо Студійських та інших типиконів слова “устав” і “статут”. Очевидно, що остання назва пов'язана з наявними побутовими чернечими правилами. Якщо ж мається на увазі також богослужбова частина тексту, то більш правильно називати його уставом.

² Коротко нагадаємо зроблені у вищезгаданій роботі висновки:

1. Не підлягає сумніву, що прп. Феодосій був раніше знайомий з творчою спадщиною прп. Федора Студита. Він явно не потребував присутності ченця Михайла чи самого свт. Єфрема для того, аби дізнатися про устав.

2. Митр. Георгій приїхав до Києва близько 1068 р., що знайшло відображення і у лаврському письменстві XVII ст [32, 585]. Коли припустити, що дата достовірна, то чернець Михайло не мав жодного відношення до прийняття самим Печерським монастирем статуту – ця подія відбулася не пізніше 1065 р. (О. О. Шахматов вважав, що в житті прп. Антонія замість імені митр. Георгія читалося “Феопемпт”).

3. Припускаючи, що митр. Георгій міг прибути до Києва і раніше, більшість дослідників старалися, подібно до автора XVII ст., зібрати всю наявну інформацію воедино і зробити з двох викладів одну зв'язну оповідь. Водночас значна їх частина робить наголос на тому, що прп. Феодосій отримав від свт. Єфрема великий текст, відомий як Олексіївський Студійський устав. Підставою для такої думки є наявність його слов'янського перекладу у багатьох, переважно північних списках.

Повідомлення про прийняття Студійського уставу знаходимо у двох першоджерелах, пов'язаних з Києво-Печерською обителлю. Одне з них – “Житіє прп. Феодосія” (див. про нього у першому томі нашої антології [1]), а друге – “Оповідь про заснування Печерського монастиря”, відома у складі “Повісті минулих літ” і “Патерика Печерського”, також на її основі було поновлено в пізніх його редакціях втрачене житіє прп. Антонія (див. про нього у другому томі нашої антології) [2].

У літописному тексті про прийняття Студійського уставу сказано, що прп. Феодосій “... нача нсклати правила чернецькаго. и шкрьтиса тогда Муханлъ. чернець. манастиря Студийскаго. иже къ пришехъ изъ Грецькы. с митрополитомъ Гевургнемъ. и нача оу него нсклати оуставъ чернець Студийскыи и шкрьтѣхъ оу него. исписа. и оустави въ манастири своємъ. како пѣти пѣнни. манастирская и поклонѣ како держати. и чтенни почитати. и стоианне въ цркви и весь рѣдъ црквиныи. на трапезѣ стѣданиѣ. и что нстѣи. въ кыи днѣи все съ въстѣвлениѣ” Феодосий. все что пришкрьтѣхъ. и предѣлъ манастирю своємъ. ѿ негоже манастиря приша вси манастирѣ оуставъ по всемъ манастиремъ. чѣм же почитенъ естъ манастирь Печерскыи. старѣи всихъ. и чѣмъ коле всихъ” [3, 147].

У “Житті прп. Феодосія” різних редакцій оповідь про Студійський устав описана так:

4. Ми відкинули вищезгадану можливість на підставі того, що: а) у Олексіївському статуті вочевидь згладжені відомі демократичні ідеї прп. Федора, і це не могло не впасти в очі прп. Феодосію; б) на підставі того, що житіє преподобного взагалі вказує не на прийняття ним беззаперечно грецького статуту, а на його серйозну творчу переробку відповідно до наших звичаїв та обставин новопросвітленої землі, а також поглядів на чернече життя самого прп. Феодосія. Можна вважати, що він, як це завжди буває з людьми геніальними, зібрав воедино і творчо переробив духовну та звичаєву традиції попереднього східного монашества, і, попри більший чи менший вплив різних чинників, створив на її основі традицію власну.

Успенський збірник	Касиянівська II редакція	Патерик Йосифа Тризни	“Патерик” (1661)
			<p>По пресе́леніи же ѿ зачѣворническаго житіа, нача бзыскати Прѣпныи ѿцы ншы Феодосіи: какъ ѡбъа бы устѣвъ житіа тиннаго Монастырскаго братіи свои положити.</p> <p>И се поспѣшествующѣ блаженіи и млтвѣ Прѣпнаго Антоніа, даде ѡмѣ рѣчь оубѣдити устѣвъ студіинскій, ѡ чѣнаго Мухамла, Инокѣ стѣла студіинскіа окнчелѣ, съ митрополитомъ Геворгіемъ пришедшаго изъ Грекъ: иже елика ѡ бѣдѣ гѣднома чинѣ своемъ сказа, всѣ Прѣпныи Феодосіи возавен.</p> <p>И тогоу радн, посла єдиного ѿ братіи в Кнстѣнтин градъ, къ блженномѣ Ѣфремѣ євнухѣ, посещаншемѣ тогда стѣла мѣста, иакѡ да той стѣгоу студіинскаго монастыра дошедѣ, извѣститѣе всѣ строеніа єго оубѣтитѣ:</p> <p>и весь устѣвъ тѣмѡ сзвщій подробнѣ исписавъ принесетѣ ѡмѣ: како почитѣніа и почитаютѣ чѣненіа и поклѡны како держатѣ и стѣлнѣ вѣ Прѣкви и стѣлнѣ на трапезѣ и коє іаженіе вѣ кѣл днн</p>
<p>по снхъ же посла єдиного отчѣ братни въ ко стѣлнчннѣ градѣ къ Ѣфремоу скопцию.</p>	<p>По сих же посла единого от братаи блаженный в Костянтинъ градъ къ Ефрѣму Скопцию,</p>	<p>по сн же пола єдиного ѿ братіи блженны в ко стѣнтиннѣ градѣ ко єфремѣ скопцѣ</p>	
<p>да бьбь оустѣвъ стѣудннскаго манастыря исписавъ прислаеть ємоу.</p>	<p>да весь устѣвъ Студийскаго манастыря принесеть, исписавъ.</p>	<p>да весь зстѣ стѣудннскаго мнчтра принесетѣ исписѣ,</p>	

Успенський збірник	Касиянівська II редакція	Патерик Йосифа Тризни	“Патерик” (1661)
<p>онхъ же прѣдѣкынааго оца нашего повелѣнама тоу акне створи. и всѣ оустѣвъ манаастырьскыи исписавъ и посла ла къ блженомоу оцу нашемоу деѡдосию.</p> <p>и єго же примчъ оць нашъ деѡдосни повелѣтѣ почитти предѣу братни</p> <p>и ѡтолѣ начатчъ въ своемъ манаастыри всѣа стрончн по оустѣвоу манаастыри стѣудинскаго.</p> <p>яко же и донныѣ єсть. оутнникомъ єго сице сзврьшлѣмъмъ.</p>	<p>Он же повеление преподобнаго отца нашего абие сътвори, и весь уставъ монастырьскый исписавъ, посла к нему.</p> <p>И его же приим отецъ нашъ Феодосіе, повелѣтѣ почити пред братією,</p> <p>и оттолѣ начать въ своемъ монастыри вся творити по уставу святыа обители Студийскыя,</p> <p>якоже и донныѣ есть ученикомъ его сице сзврьшающимъ.</p>	<p>Ѡ же повѣклѣнне прѣкного ѡца нашего акне ѡбъорн и бѣ зстѣавъ мнчтраскіи исписѣа посла к немѣ,</p> <p>єго же примчъ ѡца нашъ Феодосніи повѣклѣ почитти прѣ братни</p> <p>и ѡтолѣ начатчъ во всемъ мнчтрѣ всѣа тѣворчн по зстѣавѣ стѣмѣ окнчелѣ студіинскнн,</p> <p>якоже и доинѣ є зченикомъ єго сице совершлющнмъ</p>	<p>Клженныи же Ѣфремѣмъ повеленіе Прѣпнаго ѡца акне сотворн: и весь устѣвъ студіинскаго монастыра, словои децѣ сын, порядѣ исписѣа принесѣ к немѣ.</p> <p>Ѣже написаніе Прѣпныи ѡца ншы Феодосіи прѣємъ, повелѣтѣ прѣ всєю братією прочетти,</p> <p>и ѡтолѣ начатчъ въ своемъ Петерскомъ Монастырѣ, всѣа стрончн по устѣавѣ стѣмѣ окнчелѣ.</p> <p>Потомъ же ѡ Петерскаго Монастыра, всѣ Россійстнн Монастыри прѣйшаа тѡнже преданныи Прѣпнымъ Феодосіемъ устѣвъ. и тако начаша чнн манаастырскнн совершнныи [якобаго прѣжде вѣ Россіи не быстѣ] держати: взнрающе въ всемъ на начало Петерскаго Монастыра, и почитаютѣ єго Первенствомъ.</p>

Отже, в “Житії прп. Феодосія” міститься своя відрубна версія набуття Студійського уставу. І якщо літописний текст пов’язує отримання уставу з приїздом до Києва митр. Георгія і наближеного до нього ченця-студита Михайла, то у житії святого свт. Єфрем прислав йому з Константинополя повний текст.

Уже у друкованому “Патерику” (1661), як бачимо, автор спробував об’єднати обидва повідомлення. Здогадка його є доволі винахідливою, про що свідчить, зокрема, і використання його ще у XIX ст., а почасти і пізніше, хоча і з деякими вдосконаленнями. Так, преосв. Макарій писав, що “... коли число братії почало швидко зростати і досягло ста, Феодосій почав перейматися тим, як відшукати для них чернече правило. З цією метою він послав одного ченця до Царгорода до Єфрема скопця, котрий там мешкав, щоб він списав весь статут студійського монастиря і приніс. Тим часом до Києва прибув митрополит Георгій і при ньому чернець студійського монастиря Михайло, у якого також знайшовся список статуту студійського. Знявши копію з цього списку, що міг бути й неповним, і отримавши повний список усього студійського уставу від Єфрема скопця, або отримавши і звіривши між собою два рівноповних списки, прп. Феодосій наказав прочитати статут перед братією і ввів його в своїй обителі” [4, 44-46]. Варіант М. Одинцова “звучить” так: “Ці два різні, але не взаємовиключні, свідоцтва одного і того ж письменника можуть бути примирені між собою наступним ймовірним припущенням: прп. Феодосій, пославши одного з братів до Константинополя за Студійським статутом до Єфрема скопця, і довго не отримуючи звіди звістки (оскільки переклад і листування займали немало часу), почав шукати Студійський статут у ченців Греків, які прибували на Русь, і звернувся з проханням про той самий предмет до ченця Михайла, який приїхав до Росії разом з митрополитом Георгієм, який і задовольнив його прохання. Через деякий час Феодосій отримав такий же статут і від Єфрема скопця. Звіривши цей останній з першим, він увів його в своїй обителі...” [5, 35-36]. Приблизно такий самий погляд знаходимо і у Є. Голубінського. Вважаючи, що існувала тільки одна поширена версія Студійського уставу –

Олексіївський устав, він припустив, що у ченця Михайла міг бути короткий монастирський запис, але від нього святий міг дізнатися про Олексіївський устав і написати Єфрему листа з проханням його отримати [6, 372-373].

Таким чином, більшість дослідників XIX ст. продовжували наслідувати ранньомодернові українські писання, стараючись якимось об’єднати обидва повідомлення. Тільки О. Шахматов, виходячи зі своїх побудов стосовно змісту втраченого поширеного житія прп. Антонія Печерського, вважав, що розповідь про участь у справі набуття статуту ченця Михайла потрапила до літопису з цього твору, який, згідно з його теорією, відносив заснування монастиря до раннього часу і пов’язував його не з прп. Феодосієм, а з прп. Антонієм. Таким чином, Студійський устав, буцімто був уведений прп. Антонієм за допомогою ченця Михайла. Тому, згідно з припущенням О. Шахматова, у первісному тексті згаданий не митр. Георгій, а Феопемпт. З цим повідомленням даний автор співвідносить і повідомлення про прихід до Києва трьох співців [7, 274-275]. Ми вже писали про суттєву штучність шахматовських побудов відносно житія прп. Антонія Печерського. Тут лиш додамо, що навіть особливий прихильник діяльності свт. Єфрема Д. Хрустальов, відмічав, що “під повідомленням про ченця Михайла повинна міститися якась реальна історія” [8, 24].

Отже, є всі підстави вважати, що *обидві, описані у вищезгаданих джерелах події репрезентують реальні історичні факти*, і докладний аналіз їх можливого підґрунтя дозволить нам достатньо чітко говорити про роль свт. Єфрема у запровадженні Студійського уставу як у Печерському монастирі, так і за його межами. Почнемо з наведення головних даних про Студійський устав.

Студійський монастир у Константинополі був заснований близько 462 р. патрицієм Студієм³. У епоху іконоборства його

³ Студійський монастир існував до XIII ст., після чого зазнав руйнувань під час пограбуванні Константинополя хрестоносцями 1204 р. і турками 1453 р. Останні перетворили храм на мечеть, відому під

ченці на чолі з ігуменом. Савою виступали активними захисниками іконошанування. Наступником ігумена Сави був прп. Федір Студит, сповідник, визначний подвижник, проповідник і гімнограф. На основі більш ранніх чернечих уставів, писань отців Церкви (і серед них свт. Василя Великого) та згідно з власними поглядами розробив систему богослужіння та внутрішнього устрою обителі. Зокрема серед нововведень прп. Федора – розвиток системи монастирських посад⁴, кількість яких у подальшому розвитку монастирського життя, у т.ч. і на теренах Русі, тільки збільшувалась. У цей же час були створені і найбільш характерні пам'ятки студійської гімнографії: степенні антифони і аллілуларії прп. Федора Студита, седмичні піснеспіви Октоїха і Тріоді [9, 152].

Наразі про написання преподобним *систематичного і поширеного* викладу богослужбового та внутрішнього уставів обителі невідомо [10, 28; 6, 371; 11, 21], однак з його іменем пов'язано низку творів, що висвітлюють студійські звичаї, зокрема і короткий виклад монастирських правил та богослужіння, вкладених у форму заповіту. Цей твір, відомий під назвою

назвою “Імхар-Джамісі”. Петро Гіллій, французький подорожній XVI ст., бачив монастир уже зруйнованим [12, 88]. Пізніше споруди ще більше постраждали від пожеж 1782 і 1920 рр. та землетрусу 1894 р. На початку XX ст. на території монастиря був створений Російський археологічний інститут під керівництвом професора Порфирія Успенського. 2013 р. мусульманські власті приступили до відбудови мечеті на території колишньої обителі.

⁴ Утім тут він, як і загалом у інших напрямках організації чернечого побуту та богослужіння, не був першовідкривачем, оскільки значна частина таких посад уже була відома його попередникам. Загалом П. Казанський описував роль прп. Федора Студита у систематизації та розвії чернечих правил так: “У смутні часи іконоборства чернецтво піддавалося тяжким гонінням: ченці були вигнані з обителі, обителі піддані були руйнуванню, а тому старий устав не міг уже зберегтися у всій повноті. До того ж і самий дух чернецтва у деяких більш слабких під впливом мирського духу ухилявся від первісної суворості і чистоти. Феодор Студит намагався, щоб правила Василя Великого були дотримувани у всій строгості” [10, 28].

“Υποτιμωσις της χатаστάσεως της μονής των Στουδίων”. Саме він є головним джерелом з історії Студійського статуту, хоча у творі дуже мало представлено місяцесловна частина, стосовно інших частин воно далеко не є всезагальним джерелом, оскільки там наявні передусім виключення із звичайної служби, що стосуються постів і Великодніх свят [12, 106-107]. Одна з редакцій твору надрукована в “Nova Patrum Bibliotheca” [13], інша – О. Дмитрієвським [14, 224] (обидві – мовою оригіналу). Третя редакція – фрагментарно опублікована Є. Голубінським у власному перекладі [6, 782-790]⁵. Загалом, окрім вищезгаданого, до студійської традиції відноситься цілий комплекс нормативних богослужбових і дисциплінарних текстів [9, 152]. І. Мансветов закликав не надавати цим текстам, і, насамперед Заповіту, надзвичайного значення, оскільки останній репрезентує редагування, здійснене після преставлення прп. Федора, і гадав, що повчання (т.зв. “оглашення”) святого є кращим джерелом для вивчення Студійського уставу, хоча дані про богослужіння там подано фрагментарно. Разом з тим, дослідник уважав що принаймні богослужбові вказівки було записано ще за життя прп. Федора⁶ [12, 88-91]. У будь-якому разі, втім, студійські пам'ятки більше можуть претендувати на автентичність, ніж завідомо перероблений на основі багатьох першоджерел Олексіївський устав.

Нижче ми подаємо фрагменти тексту “Заповіту” за публікацією О. Голубінського [6, 782-790]. Аби уникнути неминучих помилок при подвійному перекладі, надаємо його російською мовою.

⁵ Дослідження перебігу і взаємозв'язків цих редакцій див. у роботі Виноградова [11, 25-29]. Він датує написання усіх трьох редакцій часом між серединою X ст. і початком XI ст. і робить висновок, що даний твір є колективною працею, яка засвідчувала традиції Студійського монастиря між серединою IX (?) чи X ст. і початком XI ст. [11, 30].

⁶ Адже “у сфері церковної служби ім'я Феодора Студита займає чільне місце як гімнографа і в цьому відношенні церковний статут був зобов'язаний йому значним доповненням, що стосується, втім, не порядку служби (бо цей порядок утвердився раніше), а її складу і заокругленості...” [12, 91-92].

Заповіт прп. Федора Студита

“Преподобного и богоносного отца нашего и исповедника Феодора, игумена Студийского, завещание. Читается накануне (дня) его успения⁷.”

Слыша божественного Давида, говорящего: угостившихся и не смутихся (Пс. 118, 60) и еще: готово сердце мое (Пс. 56, 8), поелику впал я в непрестанную болезнь жалкого тела (моего), а между тем не могу я, чада мои и братия и отцы, собрать всех вас пред лице мое во время исхода, потому что (иные из вас, уйдя из сего монастыря) составили в различных местах (свои) монастыри, а другие (будучи монахами сего монастыря) находятся в отсутствии: то, поелику уже приблизился час моего приложения от сей жизни, спешу урядить вам сие завещание, считая приличествующим и требующимся безопасностью то, чтобы имеющие услышать мой последний голос узнали, как я верую и как мыслю и какого оставляю после меня игумена, дабы отсюда содержали вы согласие и мир во Христе, который Господь, возносясь на небеса, оставил святым Его ученикам и апостолам.

О вере

“Итак верую в Отца и Сына и Св. Духа, святую и единую и предвечную (αρχικήν) Троицу...”. Этот параграф, не относящийся к нам, мы опустим и приведем только его заключение⁸: “Со исповедую к сему, что монашеский образ есть высокий и вознесенный и ангельский, чистый от всякого греха ради совершенного пережития (умерщвления страстей, – διά τελείας ἐπιβίωσης); он должен быть проводим (т.е. жизнь в нём) вполне по законоположению Аскетических слов божественного и

⁷ Про της χοιτησεως αυτου, что может быть понимаемо и так: читается ежедневно в продолжение известного времени перед днем (праздником) его успения (прим. Е. Г.).

⁸ Достоин замечания, как выражается здесь преп. Феодор о вселенских соборах: “последую святым и вселенским шести соборам; еще же (примемлю) и недавно собранный во второй раз в Никее (собор)”... (прим. Е. Г.).

великого Василия, а не на половину (только), как (делают) иные, одно приемля, другое оставляя, потому что без трёх состояний, указанных в божественной Лестнице, невозможно законным образом прожить жизнь (ἐπιβίωσαι) по какому-либо (иному произвольному) выбору; так что не должно даже приобретать (монахам) ни раба, ни скот женского рода, поелику это несообразно с обетами и опасно для душ...

Об игумене⁹

Итак, во-первых, оставляю господина и отца моего и отца вашего, преподобнейшего Затворника¹⁰ и отцом и светильником и учителем. Он и меня и вас превзошёл в Господе и стал головой, хотя ради христоподражательного смирения и удалился (из братства), проводя жизнь в безмолвии. Верую, что его водительством и молитвами вы спасетесь, если будете с своей стороны оказывать (ему) подобающие благопокорение и послушание. Затем (оставляю вам игуменом того), кого вы общим избранием богопреподобно, в предшествии отеческой воли (подразумевается — Затворника) присоедините к нему (Затворнику)¹¹. Кого излюбить все братство, тому последует и моя воля. Итак, приди сюда, отец и брат, кто бы ты ни был! Вот возлагаю на тебя пред лицом Божиим и избранных Его ангелов все во Христе братство. Как примешь его? Как будешь печися о нем? Как (бодрственно) будешь водить (его)? Как (заботливо) будешь охранять (его)? Как агнцев Христовых; как члены твои возлюбленнейшие, согревая и окружая нежными попечениями каждого из них, в равной мере любви, потому что у каждого человека равная любовь ко всем членам (своего) тела. Отверзи недра твои с любовью, всели всех (у себя) с милосердием;

⁹ Для названия которого употребляется слово καθηγούμενος (прим. Е. Г.).

¹⁰ Εγκλειστον; так как собственного имени Енклист нет, то мы полагаем, что это было прозванием не называемаго по имени монаха вследствие того, что он жил в затворе (прим. Е. Г.).

¹¹ Затворник оставляется не игуменом монастыря, а только, так сказать, высшим его руководителем и надзирателем. Действительный игумен – тот, кто к нему присоединяется (прим. Е. Г.).

воздай их, преобразуй их, соверши их в Господе! Изощряй ум твой размышлением, возбуди готовность в себе мужеством, утверди сердце твое в вере и надежде! Пред иди им во всякой добродетели, предшествуй в борьбе против воюющих мысленно, защити, направи, введи их в места добродетели, раздай им жребий земли бесстрастия! Посему и заповедую тебе заповеди сии, которые ты непременно должен соблюдать.

Заповеди игумену¹²

Да не изменишь ни в чем устава и порядка, который принял ты от моего смирения, без настоящей нужды.

Да не приобретёшь чего-либо от мира сего и да не накопишь отдельно для самого себя и до одного сребренника.

Да не уделишь души и сердца твоего на попечения и заботы (о ком-либо ином), кроме вверенных (тебе) от Бога и от меня преданных и ставших твоими духовными детьми и братьями. Никогда да употребишь (чего-либо) из твоего монастыря ни на близких по плоти ни на родственников ни на друзей ни на товарищей, ни при жизни ни по смерти, ни в виде милостыни ни посредством оставления в наследство; ибо ты не от мира, чтобы принимать (тебе) участие в находящихся в миру. Разве когда кто-либо (из помянутых) перейдет из мирской жизни в наш (монашеский) чин; тогда будешь печься (о них) по подражанию святым отцам.

Да не приобретёшь раба, – человека по образу Божию, ни для собственного пользования ни для своего монастыря ни для полей¹³, ибо это попущено одним мирским людям, как (и) брак; ты же должен представить себя в (своем) изволении рабом своих, имеющих одинаковые с тобою души, братьев, хотя по внешней наружности ты и считаешься господином и учителем.

Да не имеешь животного женского рода для работ, ибо от женского ты совершенно отречеся, – (да не имеешь) ни в мона-

¹² Нижеследующія заповеди игумену читаются у преп. Феодора Студита еще в виде наставления ученику Николаю, возведенному в игумены какого-то монастыря, – у Миня t. *ibid.* p. 940 (*прим. Є. Г.*).

¹³ Полей, т.е. монастырских хозяйственных усадеб, метохій (*прим. Є. Г.*).

стыре ни на полях (твоих), как никто не употреблял (сих животных) из преподобных и святых наших отцов и как не дозволяет (сего) и самое естество.

Да но ездись верхом на лошадях или мулах без нужды, но хриstopодражательно да путешествуешь пешком. Или по крайней мере да будет твоим верховым животным молодой осел (πῶλος).

Да хранишь всячески, чтобы у братства все было общее и нераздельное, и ничего ни у кого не было частнособственного (даже) до иголки. Твои же тело и душа, и ничто-либо другое, да будут разделены в равенстве любви всем духовным твоим чадам и братьям.

Да не имеешь с мирскими людьми братотворения или кумовства (συντεχνίας), ибо ты беглец из мира и от брака; сего не обретется у отцов, а если и обретется, то редко, и это (примеры обретаемые) – не закон.

Да не вкушаешь пищи вместе (за одним столом) с женщинами, кроме матери по плоти или сестры, – монахиня она или мирская, если только не вынудит какая-либо настоящая нужда, как повелевают святые отцы.

Да не имеешь частых выходов (из монастыря) и частого обращения (в миру), без нужды оставляя собственное стадо. Ибо вожделенно то, чтобы ты, и досуги свои проводя в стаде, возмог спасти и самых заблудших и избалованных словесных овец.

Да хранишь всячески, чтобы трижды в неделю творить оглашение (сказывать поучения братьям), и также каждый вечер, (что ты должен делать) или сам или через другого из (своих) чад, поелику это есть дело отцепреданное и спасительное.

Да не дашь того, что называют малым образом, а потом как бы великого, ибо один образ, подобно крещению, как было в обычае у святых отцов.

Да не преступишь законов и канонов святых отец (и) преимущественно пред всеми божественного и великого Василия. Но все, что делаешь и говоришь, делай как имеющий свидетельство от Писаний или от отеческого обычая, без нарушения заповеди Божией.

Да не оставишь твоего стада и да не перейдешь к другому или да не возвратишься к сану (? ή προς αξίαν ἐλαναδράμης), без согласия собственного твоего братства.

Да не водишь дружества с монахиней; да не посещаешь женского монастыря и да не беседуешь наедине с монахиней или мирской женщиной, если только не случится нужды, и тогда (да имеешь беседу с ней) в присутствии двух лиц с каждой стороны, ибо одно (лицо), как говорят, легко соблазненно (подкупимо? ἐνεπηρεαστον).

Да не отворишь дверей монастыря для входа какой бы то ни было женщины без великой нужды; если же можешь принять так, чтобы (тебе с нею) остаться невидимыми (друг другу), то сие не неприемлемо.

Да не сделаешь себе прибежищем (местом частого выхода, посещения, – χαταγύγιον) или духовным своим детям мирской дом, в котором есть женщины, ходя (в него) часто; но избери (кого-нибудь) из людей благочестивых, чтобы исполнять переходящая (παροδιχάς, – случающаяся) и необходимые нужды.

Да не возмешь в келью к себе в ученики (послушники) мальчика (юношу)¹⁴ с пристрастием (προσπαθώς), но да устроишь себе служение (прислуживание) из лиц неподозрительных и из различных (попеременно, поочередно) братьев.

Да не приобретешь (себе) одеяния изысканного и многоценного, кроме одежд богослужебных. Но отцеподражательно да одеваешься и да обуваешься в скромную (смирненную, ταπεινοῦς) одежду и обувь.

Да не будешь роскошествующим ни в издержках на самого себя ни в принятии гостей, так чтобы сим (суетно) развлекаться, ибо это свойственно распущенной жизни.

Да не скопишь золота в монастыре твоём, но избыток всякого вида да раздаешь нуждающимся в воротах двора твоего, как (делали) святые отцы.

Да не принимаешь на себя хранения казны и экономских забот, но да будет твоим ключом величайшая забота о душах –

¹⁴ Μειράχιον, что значит собственно мальчик, но также и юноша до 20-летнего возраста (прим. Е. Г.).

решить и вязать, по Писанию. Золото же и относящееся до (телесных) нужд да вручишь экономам, келарям и (вообще) как подобает (быть) каждой службе, а что касается до тебя, то очевидно, что ты имеешь власть над всеми и что по совету с преимуществующими (братьями) переменяешь, если заблагорассудишь, чиновников, принимая отчет от приставленного к каждой службе.

Да не предпочтешь пользе братства лицо всякого другого человека, великого и имеющего власть в настоящем веке, и да не уклонишься предложить душу твою даже до крови ради сохранения божественных законов и заповедей.

Да не сотворишь и не учинишь ни в каком деле, относящемся до душевного или до телесного, чего-либо по собственному хотению, – во-первых, без воли и молитвы господина и отца твоего (Затворника), потом преимуществующих знанием и благочестием, смотря по подлежащему предмету, ибо иногда нужно советоваться с одним, иногда с двоими или троими или многими, как мы наставлены от отцов и как мы (сами всегда и непременно) делали (διήξαμεν).

Все это и что другое принял ты да сохранишь и да сбережешь, дабы благо тебе было. Буди благошествен в Господе, а противного да не будет ни говорить ни думать.

Заповеди братьям

Придите и вы, чада мои и братья, послушайте моего жалкого слова. Примите господина игумена, как избрали его вы все, ибо никому не позволительно никоим образом избрать иную какую жизнь, кроме той, которая предлежит, – и сие связан от Господа. Любите его, как преемника моего, взирая на него с уважением и почтением, и требуемую законом заповедь послушания так же соблюдайте в отношении к нему, как соблюдали в отношении ко мне, не пренебрегая новым в Господе избранием его и не ища (от него) большого данных ему от Св. Духа дарований. Довлеет ему содержать то, что заповедано от моего смирения. И если любите меня, чада мои, заповеди мои сохраните. И мир имейте между собою и ангельский ваш обет соблюдайте ненарушимым, шествуя (как подобает) по небесному.

Возненавидев мир, не возвратитесь к делам мира. Разрешившись от уз пристрастия, не связывайте себя опять плотскими отношениями (союзами, *συῆσεις*).

Отрекшись от всего сладкого и скорогиблющего настоящей жизни, да не отбежите чрез презорство от подвижнического вашего послушания, чтобы стать предметом радости для демонов.

На пути послушания да пребудете твердо до конца, чтобы пробрести неувядаемый венец праведности.

Водясь смиренномудрием, да будете отреченниками от собственной воли, сообразуясь с одним тем, что одобряется (указується) вашим игуменом. И еще сие ведите, блажени есте, аще сохраните сие до конца, ибо лик мучеников сретит вас и став венценосцами в небесном царствии вы насладитесь вечных благ”.

Завещание оканчивается “эпилогом”, который мы опустим, как и первый параграф и по той же самой причине”.

Не маючи кваліфікації в історії богослужіння, ми не вважаємо за можливе досліджувати історію та склад богослужбової частини Студійського уставу. Однак певний виклад щодо цього неминучий для наших наступних студій. Тому вводимо деякі уваги стосовно даного предмета, відзначаючи, що вони є компіляцією висновків попередніх авторів.

Більшість дослідників, зрозуміло, порівнюють наявну інформацію про Студійський статут із синодальним богослужінням, притаманним і сучасній РПЦ, що є подальшим розвитком Єрусалимського уставу, від якого Студійський устав дуже суттєво відрізнявся. Втім останній устав увібрав у себе також деякі студійські звичаї. Студійський устав був також менш урочистим, бо багато піснеспівів тоді просто читалися [5, 52]. М. Одинцов визначав чотири загальних і головних особливостей цього уставу: “1) за ним належало співати канони Студійських отців; 2) у весь рік по ньому не служилося всенічного бдіння, а у звичайний час відправлялися вечірня, повечір’я, полунощниця і утрєня; 3) число стихир, які співалися на “Господи воззвах”,

було менше числа стихир, що призначалися нинішнім уставом: найбільша кількість стихир, при відправленні служби по мінеї, навіть у Дванадцяті свята, – шість, а при відправленні служби по Цвітній Тріоді – дев’ять; 4) велике славослів’я або “утреннее пѣніе” завжди читалося, за винятком двох разів на рік утрєні великої суботи та Великодня, коли воно співалося” [5, 37-38]. Майже такий самий висновок знаходимо у преосв. Філарета: “За свідченням Никона Вірменина¹⁵, Устав Студійський відрізнявся від інших уставів (у т.ч. і єрусалимського) у трьох пунктах. У ньому а) всенічних бдінь не покладено жодного дня, але у весь рік служіння вечірні, полунощниця, утрєні, повинні відбуватися у свій час. б) Жодного дня не покладено славослів’я Великого, але у великі свята призначено читати стихири, на пісню – Хвалите Господа, і стихири стиховні. в) З 26 вересня до кінця Чотиридесятниці на утрєні читаються три читання, а від неділі Всіх святих – два” [15, 243].

На тлі вищесказаного досить дивним виглядає висновок Є. Голубінського про те, що, мовляв, основний текст богослужіння за Студійським і Єрусалимським уставами є тотожним і відрізняється тільки нюансами [6, 376-377]. Насправді для спеціаліста відмінності є достатньо вагомими і суттєвими, та й середній прихожанин, мабуть, звернув би увагу на відсутність таких поширених зараз всенічних бдінь.

Суттєво відрізнявся і місяцеслов Студійського монастиря, де було багато своїх власних особливих пам’ятей. Однак оригінальний Студійський синодик до нашого часу не зберігся, а службові синаксарі при уставах і церковних книгах містять з цих пам’ятей лише невелику частину, оскільки вшанування місцевих святих рідко виходило за межі студійської традиції. Знову-таки, вивчення даного питання полегшує залучення творів прп. Федора Студита, котрий у проповідях братії наводив приклади духовних здобутків своїх братів. Серед студійських святих у часи прп. Федора, на основі аналізу його творів, І. Мансветов називає імена Діонісія, Домптїана, Зосиму, Марка,

¹⁵ Тобто Никона Чорногорця. Про нього див. нижче.

Терентія¹⁶. Назагал тогочасний місяцеслов Студійського монастиря мав пам'яті майже на цілий рік [12, 102-104].

Слава Студійського монастиря була настільки великою, а розроблені прп. Федором правила і богослужбовий устав – такими якісними, що починаючи ще з першої половини IX ст. студійська традиція мала величезний вплив на візантійське монашество, і, насамперед, на чернече богослужіння. Про це свідчать посилання на Студійський синаксар, наявне у різних збережених грецьких типиконах, а деякі з них прямо написані на основі студійських текстів. Найперше це стосується т.зв. “ктиторських Типиконів” (Τολικά κτητορικά). Мова йде про статуту, що надавалися численним візантійським монастирям їх засновниками чи ктиторами – імператорами, імператрицями, патріархами і знатними вельможами. Ктиторські монастирі становили у Візантії значну частину обителів, оскільки це полегшувало їх фінансування. Типикони надавалися їм як у процесі заснування обителів, так і у заповітах їх засновників, часто мирських людей, доволі далеких від монастирського життя. У результаті в цих типиконах переважно зустрічається тільки дисциплінарна частина, і в її основу клалися наявні студійські правила [14, XI]. Та існували і повні ктиторські типикони, прикладом чого є Евертидський та деякі інші [14, XXXV]. Евертидський монастир заснований 1048 р. прп. Павлом Евертидським [14, XXXVI]. Статут створений його учнем і наступником Тимофієм після 1054 р. [14, XXXVII-XXXVIII]. При написанні цього типика Тимофій користувався Уставом Великої Церкви, а також типиконом монастиря, побудованого імператором Мануїлом Комніном, Типиконом Олімпійської гори і т.д. Серед використаного – також Типикон Студійського монастиря [14, XLII-XLIII]. Устав Евертидського монастиря зі свого боку вплинув на інші, зокрема вказівка на користування ним відноситься до Типикона Мамантовського монастиря 1148 р. [14, XLIV].

¹⁶ Цікаво, чи можна вважати випадковістю, що деякі з указаних імен були поширені і у Печерському монастирі?

Достатньо рано студійська традиція поширилася на Афоні. Перший спільножительний монастир на Святій Горі заснований 963 р. прп. Афанасієм Афонським. Зразком для облаштування обителі був Студійський монастир, а Студійський статут ліг в основу “Діатипосиса”, складеного прп. Афанасієм [14, XXV]. Наслідкуванням Студійських традицій було і афонське богослужіння.

Не пізніше другої половини X ст. завдяки тісним зв'язкам між афонськими і південноіталійськими монастирями студійські традиції перейшли до останніх [9, 87-88]. Тут на основі Студійського уставу була створена ціла низка редакцій типиконів [14, CXII-CXXI; 9, 140-150]. Візантійські та похідні від них південноіталійські типики були опубліковані мовою оригіналу О. Дмитрієвським [14], котрий під час закордонних експедицій 1887–1888 рр. особисто знайшов і увів до наукового обігу багато текстів даного типу¹⁷ [14, II-III; 12, 152-154].

Болгарський переклад Афоно-Студійського типикону був здійснений не пізніше XII ст. [9, 152-154].

Не підлягає сумніву, що під назвою Студійських типиконів на теренах Візантійської імперії часто-густо фігурували дуже різні тексти. Знаємо про це з джерела вельми достойного довіри, із спеціального дослідження, автором якого був визначний візантійський письменник Никон Чорногорець. Він народився близько 1025 р. у Константинополі у знатній родині. Змолоду обрав традиційну в сім'ї військову кар'єру, але покинув мир після видіння Пресвятої Богородиці, Котра веліла йому іти в монастир. У середині XI ст. Никон обрав для себе важке для підвизу місце у Сирії, що була під постійною загрозою від мусульманських орд. Постригся у монастирі Пресвятої Богородиці на Чорній Горі неподалік від Антіохії, одному з найбільших монашеских центрів Близького Сходу. Никон став учнем і найближчим помічником Луки, митрополита Аназаського,

¹⁷ О. Дмитрієвський відмічав надзвичайну важливість вивчення типиконів, оскільки, крім свого безпосереднього змісту, є надзвичайним джерелом для топографії, археології, агіології [14, IV].

котрий довіряв йому, серед іншого, наставляти ченців. Та після смерті свого учителя Никон залишив обитель і перебрався до монастиря св. Симеона Столпника (Молодшого, †596 р.), що був на Диво Горі (в латинських джерелах Mons Admirabilis) неподалік від Антіохії. Там він жив у окремії келії за монастирською огорожею. Однак пізніше патріарх Антіохійський Феодосій III Хрисоверг (1057–1059) доручив йому особливу місію наставництва, що не обмежувалася ченцями однієї обителі, а поширювалася на монахів і мирян у межах Антіохійської патріархії. У зв'язку з цим Никону довелося повністю віддатися вивченню як Святого Письма і творінь Отців Церкви, так і канонічного права та історії й змісту типиконів для роз'яснення спірних моментів у стосунках всередині монастирів та їх зносинах з патріархією. На цих теренах він зажив багато ворогів, як серед монахів, так і серед мирян, аж його неодноразово виганяли з тих чи інших обителей, що давали йому притулок.

На рубежі 1050–1060-х рр. Никон починає працювати над своїм найбільшим твором – “Пандектами”. Вивчивши у процесі роботи безліч монастирських типиків, він створює на їх основі власний, який спробував запровадити у заснованій ним чернечій общині на Чорній Горі. Пізніше він склав першу главу “Тактикона” [16].

1084 р. Антіохія була сплюндрована ордами султана Сулеймана. Никон втік у один з монастирів Чорної Гори, що називався монастирем Пресвятої Богородиці Гранатового плоду. Ця обитель належала дзатам – малоосвіченим православним вірменам-халкідонітам. Однак і тут Антіохійська Церква знову поклала на нього підвиз проповідництва. 1092 р. патріарх Іоанн Оксеїт (1089–1100) навіть пропонував йому посаду католикоса Багдада, від чого, втім, Никон відмовився. Він, вірогідно, пережив рубіж віків, оскільки згадує у своїх писаннях захоплення Антіохії хрестоносцями (1097). Никон офіційно не канонізований, хоча в деяких списках його творів, його називають святым [17, 27-29].

Обидва твори прп. Никона Черногорця були перекладені старослов'янською мовою ще за княжої доби, і, найвірогідніше,

у Києві. Найбільш ранній відомий список “Пандектів” відноситься до XIII ст. Можна припустити, що переклад було здійснено уже по преставленні прп. Феодосія Печерського.

Чернечі правила і богослужбові вказівки наявні в обох книгах Никона, але причиною створення “Тактикона” якраз було те, що автор, збираючи різні типикони, зіткнувся з їх великою варіабельністю. На початку книги він пише: “Потрѣбно ѣсть вѣдѣти, ѿкоже нѣз начѣла свѣщамъ со мноу братїи свѣдѣнїа, ѿко разлїчнїи типїки ствѣдїнскїа же нѣ іеросалїмскїа прочтѣхъ, нѣ собрахъ, нѣ не согласїшася єдинѣ ко дрѣгомѣ, нїже ствѣдїнскїи со дрѣзѣмъ ствѣдїнскїимъ, нї іеросалїмскїи со дрѣзѣмъ іеросалїмскїимъ. О сїхъ оубо недодѣмѣхъ, нѣ спытавѣхъ въ разѣмныхъ нѣ дрѣвнихъ, нѣ вѣдѣнїе чл҃ковѣмъ нѣмѣщїнхъ, ѿко множайше о єже нїкѣнїимъ быти нѣмъ, ко окїтєли прѣподѣнаго оца нашєго сѣбѣ ко іеросалїмѣхъ, въ церковноначѣлѣнїи же нѣ строїтєлнѣнїи сѣдѣхъ, даже нѣ до самаго нѣмѣнскаго престѣла дошѣдшїхъ. Нѣмѣа оубо о сїхъ разѣмъ же нѣ совѣтѣхъ, поспєхѣхъ о дрѣвнємъ іеросалїмстѣмъ, нѣ оубо єже о чїнѣ цр҃ковнѣмъ нѣ пѣнїи, нѣ о нїнїхъ нѣкнїхъ нѣжнїхъ не нѣмѣщїнхъ вѣдѣа о єже стѣннаго писанїа: но оубо нѣ одѣлнїхъ нѣкнїхъ вїннхъ раднїи належѣщаго вѣда, ѿко нї о єже стѣвнїхъ нѣмѣхъ свѣдѣтельствѣ прѣдѣвлѣнїи типїцы, но прѣсто чѣстїи глаголюще сїце, ѿко да сотворїмъ се нѣ се. Ъзѣ же ѿще нѣ недѣстѣннѣ, но ѿко же мноу патє стѣла писанїа, нѣ стѣла оца патє мѣры любїю, не терпѣа чѣловѣчєскаа прѣданїа прїимати, нїже свої разѣмъ, нїли своѣ бола; но єже по силѣ моєї трѣдолѣствѣхъ поспѣшєствѣмъ єжїимъ. Нѣ оубо ѿже вѣды творѣщаа дѣїствєннѣмъ жнїтїю о вѣрѣхъ, нѣзрѣвѣхъ нѣже оупѣшнѣла ѿ єже стѣвннїхъ писанїи, нѣ ѿ чѣхъ же самѣхъ типїкѣхъ потрѣбнѣла, бысть хр҃тѣвою бл҃годѣтїю свѣдѣтельствовѣла, но ѿ єже стѣвннїхъ писанїи, а не ѿ мене недѣстѣннѣмъ нїкѣна: занѣже вѣє єже єзѣ свѣдѣтельствѣ своєволю, єже нѣ волазнь нѣмѣлнѣ въ зазѣре єсть” [16, 11-11зв.] Власне, книга і складається з порівняльного аналізу різних чернечих та богослужбових настанов та супутніх інформаційних матеріалів. Зокрема з приводу характерного для студійської традиції пом'якшення посту у свята він пише: “Постїннїкобаже, нѣ типїцы великнїхъ монастѣрєй не согласѣютѣ оубѣмъ ѿ чл҃ковѣхъ въ правнїлѣхъ нїже оученїа прѣчнїхъ стѣхъ ѿца, всѣлѣкѣ

же прочитати да смотрѣти, и благоудное бо всемъ да творитъ” [16, 10зв.].

На сьогодні писання Никона є головним джерелом з історії як Студійських, так і інших типиконів.

Зважаючи на колосальний вплив, який мала студійська традиція у християнському світі (навіть серед католиків!), постає питання: чи були відомі нині розрізнені й неповні тексти дійсно тим “типиком” чи “синасарем” Студійським, на який посилаються численні пам’ятки? Чи, все-таки, існував його *розширений запис, зроблений у самому монастирі*? Цим питанням задавався О. Дмитрієвський [14, CVI-CX]. Доводиться визнати, що з цього приводу зараз мало що можна сказати. На жаль, ні писання Никона Черногорця, ні низка збережених типиконів не дозволяють однозначно відповісти на запитання: чи існував коли-небудь повний Студійський устав, і вже тим більше, якщо припустити його існування, чи можна поновити його? Але його наявність у минулому видається вельми вірогідною [12, 119-120; 9, 63-64]. Адже чисто технічно величезна кількість посилань на Студійський устав у різночасових пам’ятках, причому таких, автори яких вповні мали нагоду звернутися до самого монастиря, а не перебирати списки, що кочували між маленькими обителями десь у Сирії (як от Никон Черногорець), і отримати всі необхідні документи, дозволяє думати, що такий текст уповні міг бути створений у обителі уже по преставленні прп. Федора. О. Дмитрієвський у своєму виданні візантійських типиконів розповідав про свої спроби знайти такий повний Студійський типикон, що йому не вдалося, хоча він перевірів, серед іншого, низку свідчень попередніх авторів про можливу присутність такого повного уставу на Синаї та у Ватопедському монастирі. Не вдалося йому знайти і якихось фрагментів, що походили б з подібного тексту [14, CVI-CXII]. Незважаючи на це, ми не можемо відкидати дуже велику вірогідність існування *поширеного* Студійського уставу.

У московській школі дослідників часто-густо пошук поширеного тексту, максимально близького до первісного Студій-

ського першоджерела, призводить до звертання до т.зв. Олексіївського уставу, що у слов’янських перекладах називають Олексіївським Студійським. Цей устав не відомий у своєму первісному вигляді й зберігся у слов’янських, часом, вельми відредагованих перекладах. Вперше докладний опис найвагоміших його списків знаходимо у описі слов’янських рукописів Московської синодальної бібліотеки [18, 239-275]. Крім бібліографічного опису, тут опубліковано також приклади тексту, що протягом десятиліть були головним джерелом для досліджень пам’ятки.

Олексіївський устав був написаний Олексієм (†20 лютого 1043 р.), патріархом Константинопольським (з 1025 р.), вихідцем зі Студійського монастиря [9, 41-44]. Олексій був прихильником єднання церковної та державної влади. Його діяльність почалася з випуску новели стосовно анафемствування будь-якого повстання супроти імператора. Однак основною його справою було реформування візантійської монастирської системи, серед іншого – виправлення недоліків, пов’язаних з практикою передачі монастирів приватним ктиторам в умовне і тимчасове володіння (харистика), що викликало численні зловживання отримувачів (харистикаріїв)¹⁸.

Невдовзі по смерті Олексія пішли чутки про золото в його монастирі. Імператор провів там пошуки і конфіскував 25 центінаріїв (800 кг) золота. Не виключено, що ці гроші імператор Костянтин Мономах використав для створення ктиторського монастиря Св. вмч. Георгія на Манганах [9, 45].

¹⁸ “Харистикарна практика була засуджена Синодальною ухвалою 1027 р., згідно з якою харистикарїям, по-перше, заборонялося передавати або перепродувати отриманий монастир іншим особам, по-друге, заборонялося віддавати жіночі монастирі чоловікам, а чоловічі – жінкам, по-третє, всі договори про здачу в оренду монастирської власності, укладені без відома патріарха, або без згоди патріаршої канцелярії, розривали, і надалі укладання подібних актів заборонялося, а Синодальною ухвалою 1028 р. єпископам і митрополитам пропонувалося виганяти з монастирів харистикарїїв, винних у зловживаннях” [9, 42-43].

Монастир Успіння Пресвятої Богородиці у Константинополі був заснований Олексієм на початку його патріаршества. Обитель неодноразово згадується у різних візантійських першоджерелах. Головний храм монастиря було освячено 14 серпня 1034 р. [9, 45]. Для цієї обителі Олексій, на правах ктитора, створив окремих устав. Про це свідчить напис на початку ктиторської частини уставу [9, 46].

Не підлягає сумніву, що в основу уставу лягли студійські матеріали, що, зокрема, відобразилося навіть у його назві. Так, Олексіївський устав повторює Студійський у питанні відсутності всенічних бдінь [19, 245-247]. Однак слід пам'ятати, що він не є ні копією Студійських записів, ні спробою їх поновлення або уніфікації. Це – *устав, написаний для конкретного монастиря* [12, 113-115], причому написаний Константинопольським патріархом. Тому серед богослужбових вказівок його уставу є багато звичаїв і цілих чинопоследувань Великої патріаршої Церкви, причому останнім надається перевага перед студійською практикою [19, 209-235]. Так, Лисицин пише, що "... укладач Олексіївського Статуту відноситься до Студійської практики з повною вільністю: він дотримується звичаїв Студійського монастиря, але далеко не у всьому; потім він змінює їх, згідно зі своїми поглядами і умовами життя свого монастиря, і тільки деякі звичаї він бере у цілому їх вигляді" [19, 235-236]. Подібний же висновок про використання Уставу Великої Церкви знаходимо також у роботі Мансветова [12, 119-120].

Назагал система компонування Олексіївського уставу за своєю структурою мало чим відрізняється від інших ктиторських типиконів [19, 263], незважаючи на те, що він значно об'ємніший від більшості з них [19, 281; 12, 119-122]. Найкраще видно особливості Олексіївського уставу як ктиторського у порівнянні з "повним" (із включенням і богослужбової частини) ктиторським Евертідським Типиконом, створеним близько 1143–1158 рр. [19, 281]. Тут бачимо і такі самі посилання на Студійський устав, і, разом з тим, використання паралельно зі студійськими, звичаїв Великої Церкви. Наразі у обох уставах є багато збігів у богослужбовій частині, хоча є й багато відмінностей [19, 281-283].

Даний висновок підтверджується на підставі дослідження місяцесловної частини. У Олексіївському уставі збереглося дуже мало студійських пам'ятей, хоча пам'ять прп. Федора Студита відзначається особливою урочистістю [19, 252-253]. Зате місяцеслов було доповнено за Уставом Великої Церкви, причому саме останньому Олексій вочевидь надає перевагу [19, 219-220].

Дану тенденцію виявлено і при аналізі власне статутної (дисциплінарної) частини. Тут у Олексіївському уставі є багато співпадінь з відомими студійськими пам'ятками. "Але і в цьому випадку наш Устав відноситься до них з такою ж свободою вибору і змін, яку ми бачили, при порівнянні його богослужбової частини" [19, 255]. До всього, не слід забувати, що прп. Федір Студит не вигадав усі свої настанови сам, і що ціла низка монастирських звичаїв відноситься до певних констант, однакових чи майже однакових у всіх спільножительних монастирях. Так, загальний трапезний порядок у "Заповіті" прп. Федора Студита та Олексіївському уставі, за висновком Лисицина, "не має характерних особливостей" [19, 255-256]¹⁹. Що стосується безпосередньо складу їжі на весь рік, то тут у Олексія багато схожого з "Заповітом" прп. Федора Студита, але має і низку особливостей [19, 256-261, 301-302]. Традиційною є і заборона вживати харч у келії [19, 306]. Монастирські посади, відомі з Олексіївського уставу, знаходять паралелі й у інших ктиторських уставах [19, 307-309].

Також до загальних правил слід віднести заборону воротарю випускати будь-кого за ворота без благословення ігумена, причому виходити у Великий піст взагалі заборонялося. Жінок (чоловіків) у монастирях протилежної статі не пускали взагалі. У Никона Черногорця знаходимо, зокрема, настанову, що в монастир не тільки не можна пускати жінок, але й тримати у ньому тварин жіночої статі [16, 16зв.] Заборони стосовно

¹⁹ Настанова приймати їжу два рази на день, дві трапези (потім – для келаря і тих, хто служить на обіді), читання, заборона висловлювати негатив по відношенню до якості їжі. Все це є і у інших ктиторських монастирях [19, 300].

протилежної статі доходили до того, що контакти, фактично, заборонялися навіть між монахами і черницями. Виключення для близьких родичів на було, оскільки вважалося, що рідних у ченців у цьому світі нема. Доходило до того, що особу протилежної статі навіть не ховали на монастирському кладовищі. Никон Черногорець водночас наводить вислови святого Макарія, часом ще радикальніші [16, 96-97]. Втім мирян-чоловіків також пускали до обителі дуже обмежено [19, 309-311].

Кількість ченців (від сорока до п'ятдесяти) відмічається у більшості уставів [19, 314].

Схожі в них і настанови стосовно виборів ігумена [19, 314-317]. Таким чином, хоча вплив студійських звичаїв на візантійські та південноіталійські типики є безсумнівним, та навряд чи всі запозичення слід відносити тільки до нього, як це робить, приміром, О. Пентковський [9, 49].

Таким чином, постає вельми суттєве питання: чи мусить взагалі устав, створений патріархом Олексієм, називатися Студійським уставом? Беручи до уваги вищевказане, можна, на нашу думку, погодитися з кардинальним висновком визначного вітчизняного літургіста О. Дмитрієвського про те, що *“будь-яка спроба будь-яку з редакцій Олексіївського “Студійського” уставу “вважати за представників або навіть прямо “уставами Студійськими у слов'янському перекладі, повинна бути нині облишена назавжди”* [14, CVI-CXII]. Той же висновок знаходимо і у М. Лисицина: *“З усього сказаного випливає те положення, що Олексіївський Устав не повинен вважатися Студійським, як не може він вважатися Статутом Великої Церкви. Це Устав місцевий “ктиторський”, що може бути названий по імені укладача “Олексіївським”*. Дослідник вважає, що сама думка про можливість ототожнення даного уставу зі Студійським походить усього лише від написання, оскільки слово *“Студійський”* зазначене у його заголовку [19, 167, 208-209]. Наявність у даному тексті деяких суттєвих студійських традицій *“не можуть привласнити нашому Статуту назву студійського, тому що студійські звичаї є і в інших ктиторських Типиконах; далі, у нашому Статуті є вказівки, що прямо заперечують Студійську*

практику і узаконюють інші порядки, і, нарешті, є звичаї суто місцевого походження. Все це дає нам тверду основу для обґрунтування правильного погляду на досліджуваний нами Устав”. [19, 235-236]. Таким чином, доводиться визнати, що Олексіївський устав є одним з низки традиційних ктиторських [19, 320; 4, 44-46], які об'єднує те, що вони *безпосередньо пристосовані до конкретної обителі* [19, 347]. І спроба сучасного московського дослідника виявити його, як щось унікальне, зокрема базуючись на тій відмінності, що він встановлює значно більшу залежність монастиря від патріаршої влади, ніж інші обителі, життя яких регламентувалося ктиторськими статутами [9, 47], навряд чи є обґрунтованим. Це просто особливість, притаманна устрою конкретного Олексіївського монастиря в Константинополі.

Наразі погляд на Олексіївський устав як на поширений Студійський базується не тільки на традиції, а й безпосередньо на збережених до сьогодні його слов'янських списках, починаючи з XII ст. І саме їх давнина частково підтримувала теорії про уведення у Печерському монастирі за прп. Феодосія саме Олексіївського статуту [10, 29-30].

Усі варіанти передмови до ктиторської частини приписують Олексію перший письмовий виклад монастирського уставу прп. Федора Студита [9, 49]. Водночас у процесі списування і редагування пам'ятки *“пам'ять про патріарха Олексія як укладача статуту в студійських списках більше і більше витісняється, і на першому плані виставляється його походження зі Студійського монастиря*. Були й такі списки, де перед синаксарною частиною містилася друга передмова, де йшлося про те, що статут веде свій початок від Федора Студита, котрий, втім, не виклав його письмово, а ця праця була виконана невідомим, ченцем, який записав статут преподобного з благословення ігумена” [12, 123]. Такий погляд на цей текст, як на *“єдино повний Студійський устав”* вплинули на визнання його тексту, як саме того, що був прийнятий прп. Феодосієм [20, 168-169; 6, 372-373; 21, 220; 22, 24-25]. Дещо іншу думку, але з тим же висновком, знаходимо у М. Одинцова: *“Цілком категорично вирішити*

питання про те, з якого саме монастиря – Студійського чи Успіння пр. Богородиці, заснованого патріархом Олексієм, був запозичений наш перший Студійський статут неможливо; оскільки не зберігся справжній список статуту, прийнятого прп. Феодосієм. Але, ґрунтуючись на тій обставині, що найдавніший список Студійського уставу XII–XIII ст., який зберігся до нашого часу і належав спершу одному з Новгородських монастирів, є список статуту, складеного патріархом Олексієм для заснованого ним монастиря, а також на тому, що всі наступні слов'янські списки цього статуту належать саме до цієї категорії, – з імовірністю можна думати, що статут Студійського перейшов до нас з монастиря Успіння Богоматері, заснованого патріархом Олексієм. Можна думати, що перекладач статуту Студійського на слов'янську мову, бажаючи мати більш вірний список його, запозичив його не у Студійського монастиря, який сам прийняв цей статут з чужих рук, а з першоджерела, – саме з монастиря Успіння пр. Богородиці, заснованого патріархом Олексієм, для якого він був письмово і вповні викладений цим останнім” [5, 34-35]. Першооснову даних висновків можна вбачати також в умовиводах І. Мансветова, який називав наявні слов'янські переклади Олексіївського статуту слов'янською редакцією Студійського уставу [12, 120-122].

Дивно, але на рубежі XXI ст. ця давно, здавалося б, похована серйозними дослідниками легенда нині знову використовується у московській історіографії як ледь не пануюча наукова теорія. Зокрема це обстоює автор видання тексту Олексіївського уставу О. Пентковський. Він наполягає на тому, що Олексіївський устав *повністю* створений на основі студійського матеріалу, і “в разі відхилень від Студійської практики (наприклад, святкування пам'яті прп. Феодора Студита або ж храмові свята в монастирі тоу короу Αλεξίου) в текст вносилися спеціально відмічені зміни” [9, 120]. Хоча це не є ніяким новим відкриттям, і ніяк не знімає висновків про компілятивність Олексіївського уставу, як це визнав навіть О. Пентковський [9, 105-118].

Висновок про правомірність найменування Олексіївського уставу Студійським на підставі переважання в ньому студійського

матеріалу знаходимо також у студіях Д. Іщенко [23, 110-111] та М. Бълхової [24, 47-54].

Всі вищенаведені уваги потрібно враховувати при аналізі наявної інформації про уведення Студійського уставу у Печерській (і не тільки) обителі. Однак надзвичайно вагомим є також висвітлення внутрішньої ситуації в Україні-Русі того часу і, зокрема, наявних тут на той час традицій богослужбової практики. А отже, спершу постає питання: *як, та за яким уставом служили в Україні, і, конкретно, у Печерській обителі до того?*

Так, особливості пануючого у монастирі уставу богослужіння М. Одинцов поділяє на три періоди [5, 3-11]:

1. Від Хрещення до 1070 р.²⁰

2. Від 1070 р. до XV ст. – панування Студійського уставу.

3. Від середини XIV ст. – поступове витіснення Студійського уставу Єрусалимським [5, 12-13].

Дана проблема стає ще складнішою, якщо ми згадаємо те, що не завжди враховували дослідники XIX ст.: православне богослужіння здійснювалося у Києві, як мінімум, з середини – другої половини IX ст., тобто в ті часи, коли слов'янська кирило-мефодіївська традиція ще тільки створювалася. Нині докладний розгляд даного питання включає оцінку вірогідності теорії про хрещення Аскольда, яку ми у статті поміщати не будемо, хоча в принципі є її прихильниками. Це питання занадто об'ємне й дуже віддалене за сутністю від того, що досліджується. Справа в тому, що незалежно від визнання чи невизнання даної теорії, не підлягає сумніву існування у періоди, про які йдеться, християн і християнських храмів. Можна припустити, що первісно службу правили грецькою мовою, але якісь переклади мали робити вже тоді. Можливо, богослужіння вели грецькою мовою з вкрапленнями слов'янських текстів. Вірогідно, саме сліди тих богослужбових текстів побачив свт. Кирило у Криму, ймовірно, до нього відноситься знайдений С. Висоцьким алфавіт. Все це –

²⁰ Ця дата пов'язана з часом набуття Студійського уставу, і є умовною. Виходячи з нижченаведеного, ми б відзначили тут не рік, а два десятиліття (60–80-ті рр. XI ст.).

припущення, бо ми навряд чи колись дізнаємося, як було достеменно. Проблема полягає в тому, що без віднайдення якихось нових артефактів, ми у цьому плані можемо лише теоритизувати. У межах теорій можна припустити те, що на час Володимирового Хрещення уже існували певні традиції перекладання богослужбових текстів і певна традиція самого богослужіння слов'янською мовою (місцевою староукраїнською) чи/і мовою кирило-мефодіївських перекладів.

Ті традиції треба розглядати як певне підґрунтя, однак, починаючи з 988 р. головна роль у забезпеченні Русі богослужбовою і загалом християнською літературою відводиться південно-слов'янським землям, де вже у той період побутували потужні перекладацькі центри, і де вже на час поїздки свт. Кирила до Риму всі книги, необхідні для богослужіння, було перекладено слов'янською (в межах того змісту, який вони тоді мали²¹) [5, 14-18]. У Києві було організовано переписування тих книг. Утім, як ми знаємо, пізніше також з'явилась і своя перекладацька школа (про це див. нижче).

Найбільш складним є визначення богослужбових особливостей, що переважали у давній період. Так, М. Лисицин вважав, що у цей час у Київській Русі панував Устав Великої Церкви²², а М. Одинцов називав церковний устав монастиря Св. Георгія в Манганах [5, 13-14]. Утім, якщо згадаємо обставини посилання у Київську Русь місіонерів, то, більш вірогідним є привнесення до неї *різних* традицій, особливо, якщо йшлося про часткову чи повністю службу *грецькою* мовою. Також, якщо ми говоримо про різні міста чи регіони, то там склад і перебіг богослужіння вповні міг залежати від звички першого місійного єпископа чи якогось іншого місіонера. Цей висновок, на пер-

²¹ Приміром, Октоїх тоді включав тільки твори св. Іоанна Дамаскіна. Канони Троїчні були написані лише у другій половині IX ст. смирнським митр. Митрофаном (867–880), стихири євангельські складені імператором Левом Мудрим (886–911), і т.д. [5, 16-17].

²² Цей висновок підтверджений також студіями сучасної дослідниці Моминої [27, 207].

ший погляд, звучить парадоксально, але підтвердженням його вірогідності є те, що подібну теорію знаходимо, зокрема, у М. Одинцова [5, 22-23]. Відзначимо, що таким чином, до Русі уже тоді не тільки могли, а й навірогідніше, однозначно потрапляли студійські звичаї у оригінальній чи переробленій формі. Існував уже на той час і Єрусалимський устав [19, 3-4]. Варто визнати, що у даному питанні ми позбавлені можливості сказати щось достеменно, втім, є підстава вважати, що у Києві та чільних містах певна уніфікація з'явилась ще за св. Володимира.

Як згадувалося вище, М. Лисицин вважає, що первісно у Київській Русі користувалися у Богослужінні Константинопольським Уставом Великої Церкви [19, 3]. Він походив з храмів Константинополя, зокрема імператорських. Устав мав свій період розвитку. Так, у час заснування Уставу Великої Церкви гімнографія ще не була уповні розвинута, і у ній переважало співання псалмів [19, 4]. Однак пізніше на нього сильно вплинув Святогробський устав. У подальшому Устав Великої Церкви розвивався виключно на базі Константинополя, де він ускладнювався новими формами, і звідки поширився на інші патріархати від Великої Греції (південної Італії) до крайніх меж православної Церкви на Сході [19, 8]. Використання Уставу занепало після завоювання Константинополя хрестоносцями [19, 10].

Літургійних пам'яток, безпосередньо пов'язаних з Уставом Великої Церкви, лишилося небагато [19, 34-35], однак, згідно зі студіями М. Лисичина, про панування даного Уставу свідчать вказівки, наявні, зокрема, в таких пам'ятках, як “Відповіді Іоанна, митрополита Руського, нареченого пророком Христовим” [19, 35-38]; “Відповіді свт. Нифонта Кирику” та “Устав митрополита Георгія” [19, 43-45]. У результаті дослідник зробив висновок, що Устав Великої Церкви не просто був вживаний у Київській Русі, а його виконували до дрібниць [19, 114-146].

Устав Великої Церкви характеризувався особливою урочистістю богослужінь, великою кількістю піснеспівів. Крім того, до нього фактично входив супровід хорами урочистих проходів імператора. Виконання їх було покладено на т.зв. “димів”. Саме

їх начальників – димархів – М. Лисицин вважав тими демественниками, які, згідно з деякими літописними зведеннями, прийшли до Києва разом з прп. Антонієм Печерським [19, 16-17; 2, 33]²³. Залучення подібних спеціалістів було особливо важливим, оскільки Устав Великої Церкви передбачав наявність навіть у приходських церквах великих хорів, і ними треба було керувати [19, 17].

Побутування Уставу Великої Церкви у Києві М. Лисицин відносить не тільки до часу св. рівноап. князя Володимира, а й до більш раннього [19, 11-14]. Постає питання, чи могли у той період у Київській Русі осилити такий урочистий і складний устав? Однак М. Лисицин доводить, що не все було так складно навіть у плані роботи хору, оскільки існував т.зв “инъ распѣвъ” чи “скорочений розспів”, полегшений варіант Уставу, організація богослужіння за яким могла бути значно легшою [19, 19-21]. Вчений доводить, що Устав Великої Церкви продовжував побутувати на території Київської держави і пізніше, коли пануючим став Студійський, і навіть після XIII ст. частково зберігся у Новгородській області [19, 28-29]. Деякі ж його особливості прослідковувалися на території Московії у доволі пізній час [19, 55-60] і навіть були присутні у синодальному богослужінні [19, 32].

Натомість М. Одинцов припустив (власне, без наведення особливих доказів), що у Києві користувалися уставом Константинопольського монастиря Св. Георгія на Манганах, написаним для нього засновником імператором Костянтином Мономахом (1042–1056). Дослідник писав: “... коли мудрий Ярослав, відновивши на Русі мир, вільно зайнявся справою книжковою, з’явився у нас церковний Устав і саме устав, що зберігся до нашого часу і належить, за своїм походженням, Константинопольському монастирю Св. Георгія в Манганах. Утім одиничність списку цього статуту змушує думати, що устав цей щойно перейшов до нас з Греції і не встиг утвердитися, оскільки в іншому випадку, безсумнівно, ми б мали кілька списків його подібно до того, як ми маємо кілька списків статутів Студій-

²³ До речі, демественником був і свт. Стефан [19, 18, 28].

ського і Єрусалимського, першого, котрий колись панував, а другого і по теперішній час панівного на Русі” [5, 22-23].

Сказане вище відноситься передусім до великих соборів та приходських церков. А як щодо монастирів і їхніх храмів? Поготів для них необхідні не лише богослужбові вказівки, а й дисциплінарні статті.

Перші монастирі у Києві з’явилися у період князювання Ярослава Володимировича, або й раніше. Зрозуміло, що ці обителі були, ймовірно, місцем поселення для місіонерів, більшість з яких були ченцями. Отже, монастирі були, радше, осередками місіонерства, ніж обителями. Зазвичай вважається, що ті монастирі не мали уставу взагалі, і не відзначалися висотою чернечого подвигу. Однак повторимося – вони мали інше призначення. І, у будь-якому разі, у них мусив бути певний внутрішній устрій і власний устав богослужіння. З цього приводу преосв. Філарет писав: “в обителях, влаштованих Ярославом, цілком ймовірно, дотримувалися порядків тих монастирів константинопольських, що створювані були там імператорами і вельможами, і де статут єрусалимський або студитів введений був з деякими змінами” [15, 241]. Таким чином, маємо всі підстави припустити, що богослужіння у київських (і не тільки) місійних обителях здійснювалося за тим же типиком Великої Церкви, але цілком вірогідно, що в них, чи у частині з них міг використовуватися і студійський богослужбовий устав, або якийсь похідний від останнього. Що ж стосується дисциплінарних статей, то, наскільки б строгим чи не строгим був *реальний* внутрішній устрій у обителях, але *так чи інакше* вони мали привносити до релігійного життя Києва студійські і близькі до студійських звичаї, оскільки ті на той час панували у Візантії. *Таким чином, Студійський устав, незалежно від міри його реального втілення, не був у нас відкриттям.*

Тим більше не мали ні найменшої нагоди не бути відомими студійські звичаї у новозаснованій Печерській обителі. Коротко нагадаємо, що:

1. Прп. Антоній, приймаючи до себе учнів, крім власного духовного досвіду, міг запропонувати тільки ті звичаї, що бачив

на Афоні. Насамперед келіотські, а коли кількість братії збільшилася, міг пригадати і спільножительні традиції, якщо попервах жив у спільножительному монастирі. Як ми уже писали вище, афонські традиції багато в чому базувалися на студійських.

2. Біографії прп. Никона Великого до його появи в печері ми не знаємо. Однак, прийшовши до общини ієромонахом, він, вірогідно, мав досвід служіння і певні богослужбові книги. Чи буде вже таким надзвичайним припущенням те, що Никон міг бути знайомий, хоча б побіжно, і з чернечими, зокрема студійськими правилами?

3. Прп. Феодосій до приходу в Київ не мав ніякого досвіду, але добре знав церковну службу (згідно з Уставом Великої Церкви?) і, як можна припустити, прочитав усі книги, що потрапили йому до рук, і серед яких вочевидь були книги про монахів, можливо, творіння свт. Василя Великого, що становлять, так би мовити, теоретичне підґрунтя чернецтва. Могли потрапляти йому на очі й вищезгадані студійські документи, тим більше, що його власні твори свідчать про знайомство з літературною творчістю прп. Федора Студита²⁴.

²⁴ Слід відмітити, що ми не знаємо точно, що саме з текстів, дотичних до Студійської традиції, було на той час перекладено. На сьогодні припущення існують тільки стосовно деяких з них, та й ті не локалізовані XI ст.: **“Огласительні повчання прп. Федора Студита”**. Переклад зберігся у списку XIV ст., але був здійснений, очевидно, за княжої доби. О. Пічхадзе відмічає, що переклад малозрозумілий, містить помилки, порушення граматичних зв'язків, перекладач часто плував різні грецькі слова. Тут багато південнослов'янizmів, але чимало і українizmів [30, 39]; **“Житіє прп. Федора Студита”**. Написане близько X ст. Переклад зберігся у Виголексинському збірнику кінця XII ст.. Згідно зі студіями О. Пічхадзе, переклад виконаний з великою кількістю помилок. Пам'ятка містить різноманітні південнослов'янizmи, але й невелику кількість українizmів, причому їх найбільше у другій частині твору. [30, 36-39]; **“Пандекти” Никона Черногорця**. Слов'янський переклад зроблений не пізніше кінця XIII ст. Немає певності, що він зроблений у Києві, оскільки частину наявних тут українizmів можна віднести за рахунок пізнішої редактури у Києві. Сам же переклад міг бути зроблений у південнослов'янських землях,

Таким чином, потрібно раз і назавжди зрозуміти: студійські приписи не були для печерян відкриттям, отриманим одноментно, як апіорі вважав Пентковський [9, 152-154].

1062 р. печерна община остаточно перетворилася на наземний монастир. Якесь частина братії на чолі з прп. Антонієм перейшла на сусідній пагорб, де продовжила підвиз під його керівництвом. А от перед прп. Феодосієм постала необхідність прийняття для своєї братії певного устрою. І справа була не тільки в тому, що прийняття уставу було одним з традиційних етапів розвою монастиря. Найвірогідніше, причиною *нагальної* необхідності у прийнятті статуту було надзвичайно швидке зростання кількості братії. Тут слід згадати, що у Візантії були тисячі монастирів (називали навіть 14 000 [25, 51]), але вельми рідко кількість монахів у них досягала сотні²⁵. Тому прп. Нестор з таким пієтетом згадує про братію у 100 осіб у Печерській обителі. Водночас існувала реальна перспектива подальшого зростання, що, цілком вірогідно, і сталося ще за життя прп. Феодосія. Тобто святий ігумен зіткнувся з реальним викликом –

у Сербії, чи русинами на Афоні. Цікавим є зауваження Пічхадзе стосовно того, що “сам характер русизмів у цих частинах особливий, що відрізняє їх від русизмів інших перекладних пам'яток: тут, наприклад, з'являється *медъ* як назва хмільного напою або давньоруські назви грошових одиниць (*взверица, рэзана* та ін.), що зазвичай не вживаються в перекладних пам'ятках у описі іноземного побуту...” [30, 35-36]. Таким чином, можна припустити, що редактуру міг зробити хтось освічений, але не професійний перекладач. Але таке припущення стає менш вірогідним, коли згадаємо, що мова йде про достатньо велику за обсягом і дуже складну за змістом пам'ятку. Отже, аналізи текстів мало що дають нам у цьому плані. Але не підлягає сумніву, що прп. Феодосій був знайомий з творчістю прп. Федора Студита. З іншого боку, переклади вочевидь є непрофесійними, в усьому разі їх неможливо порівняти за рівнем з іншими київськими перекладами. Тому можна припустити, що принаймні два перших твори з вищенаведених були таки перекладені у Печерському монастирі чи для Печерського монастиря (можливо, свт. Єфремом).

²⁵ Навіть у великому столичному монастирі Пантократора, згідно з уставом було 80 ченців, а на усьому Афоні у XI ст. було близько 700 монахів [25, 52].

складністю управління такою великою братією, і волів вийти з тієї ситуації найбільш гідним чином. Одним з досягнень прп. Федора була надзвичайно скрупульозно розроблена система монастирських посад і загального устрою робіт та служб у спільножительному монастирі, і саме це мало становити *головний інтерес* прп. Феодосія.

Слід зазначити, що ми не перші, хто зробив вказаний висновок. Такі думки висловлювали ще П. Казанський²⁶ і М. Одинцов [5, 24], котрі вважали, що прп. Феодосій, посилаючи до свт. Єфрема, мав на увазі саме пошук *побутової* частини статуту. І, оскільки, як ми вже писали, святий був, принаймні побіжно, знайомий з традиціями Студійського монастиря, то закономірним було його бажання отримати повний текст, включаючи, можливо, й богослужбову частину. Отже, вибір прп. Феодосія не був ні випадковим, ні зумовленим стороннім впливом – то була продумана акція.

Вище йшлося про існування двох описів прийняття уставу – літописного та агіографічного. До літописного повернемося нижче, а нині нагадаємо, що, по-перше, найвірогідніше, чернець Михайло опинився у Києві у другій половині 60-х рр., а, по-друге, прп. Феодосій не потребував його участі для ознайомлення зі студійськими звичаями. З іншого боку, навряд чи святий міг розбиратися у варіантах Студійських уставів, як у них розбирався, приміром, його сучасник Никон Черногорець. У пошуках найбільш підходящого тексту уставу, він фактично міг звернутися лише до єдиної людини у Константинополі, якій міг повністю довіряти – до майбутнього свт. Єфрема. І ось тут ми зустрічаємося з першим протиріччям. Наразі вищенаведені уваги ставлять під питання навіть те, чи міг у Константинополі

²⁶ “Разом з уведенням у Росії християнства за необхідності уведений був і порядок церковної служби. Як у приватних церквах, так і у монастирях, що були перше Печерського, керувалися вже певним статутом церковної служби. Найпотрібніше було облаштувати порядок монастирського благочиння. Про нього і повинен був подбати Феодосій” [10, 28].

Олексіївський устав сприйматися як студійський. І як *устав ктиторський, локально пристосований*, Олексіївський текст навряд чи був поширений поза монастирем Успіння Пресвятої Богородиці, і, можливо, архівом патріархії. У зв'язку з цим висувалися теорії про те, що свт. Єфрем жив у самому монастирі, заснованому Олексієм [8, 27-28]. Цікаво, що ця ідея вважається вірогідною навіть тими, хто читав Олексіївський устав. А проте у статутній частині цього тексту було чітко й однозначно сказано, що *до тієї обителі не приймали євнухів*²⁷. До речі, це стосувалося дуже багатьох візантійських монастирів, хоча, можливо, не скрізь виконувалося. В усякому разі свт. Єфрем тоді десь таки мусив жити. Таким чином, у нього було більше можливостей отримати інші студійські документи, і, зокрема поширений Студійський статут, про вірогідність існування якого у той час йшлося вище. Цей статут вочевидь був би більш придатним для прп. Феодосія, оскільки там збереглися дуже жорсткі вимоги до рівня життя братії, але водночас і демократичні традиції, притаманні поглядам прп. Федора Студита, і які були змінені Олексієм (зокрема у питанні статусу ігумена).

²⁷ У “Тактиконі” Никона Черногорця питанню про скопців (каженників) відведено окремий розділ. Тут, із залученням соборних правил та інших документів, однозначно стверджувалося, що Церква чітко розрізняла скопця як жертву чиеїсь сваволі чи жертву хвороби, отже він достойний був бути священиком чи єпископом. Однак, якщо йшлося про особу, яка сама себе покалічила, чи хтось зробив це за його згодою, то його слід було б позбавити священства чи будь-якої церковної посади. Якщо ж йшлося про неграмотного мирянина, то його на три роки відлучали від причастя. Водночас автор уточнював, що сама по собі хвороба чи каліцтво не були перешкодою для єпископства (у поган інваліди вважалися проклятими богами й до посад жерців не допускалися – І. Ж.), йшлося тільки про неможливість виконання, приміром, сліпими і глухими своїх обов'язків [16, 30зв.-32]. Таким чином, виникала специфічна ситуація, коли скопць міг бути єпископом, але не міг жити у значній кількості монастирів. Докладно про проблему перебування у грецьких монастирях дітей і скопців див. у монографії Соколова [33, 331-333].

Існують припущення, що свт. Єфрем міг сам перекласти устав²⁸, що, на нашу думку, не виключено. Зокрема вище ми вже зазначали, що майбутній святитель міг бути перекладачем інших студійських документів. Але, обговорюючи таку можливість, маємо на увазі тільки безпосередньо текст самого уставу, який є порівняно невеликим, хоча й дуже складним, насиченим термінологією документом. Утім припустимо, що у свт. Єфрема вистачало компетентності для такої роботи. Однак, така справа не була простою, бо для запровадження богослужбової частини уставу *був необхідний цілий список спеціально відредагованої богослужбової літератури*: Мінеї службові, Тріоді Пісна і Цвітна, Октоїх ізборний і Параклитик, Ірмологій, Часослов, Служебник, співочі збірники. Також для повного виконання уставу необхідні були чотири збірники, що забезпечували дуже розвинуту систему уставних читань, службові Євангелія і Апостол, Параменник і Псалтир [9, 158-159], вже не кажучи про чотири збірники агіографічного та проповідницького характеру. Така література існувала, зрозуміло, грецькою мовою, але навіть її переписання було б дуже вартісною у грошовому еквіваленті й не дуже швидкою справою. Невідомо наскільки могло бути поширене у той час богослужіння грецькою мовою, та припускати, що у Печерській обителі могли служити грецькою, немає жодної причини. Отже, потрібно було організувати переписування грецьких оригіналів²⁹,

²⁸ Можливо, хоча й маловірогідно, що свт. Єфрем міг зробити і власний запис традицій Студійського монастиря (принаймні дисциплінарного статуту).

²⁹ О. Пентковський вважає, що це було зроблено прп. Єфремом, і що Печерський монастир у той час мав на це кошти [9, 161-162]. Проте, якщо ми згадаємо “Житіє прп. Феодосія”, і те, що згідно з ним, ігумен не кожного дня міг прогодувати свою братію, така певність дослідника вже не видається доказовою. Не менш фантастично виглядає теорія цього ж дослідника про отримання Печерським монастирем певного княжого “гранту” на створення комплекту книг [9, 162]. Обитель постійно розбудовувалась, і тому ктиторські кошти йшли

відтак книги слід було привезти до Києва³⁰, перекласти, чи, точніше, зчитати необхідний комплект літератури. Дослідники, які не дуже вникали у ситуацію, чи судили про можливість Лаври за подіями, що відбувалися у XVII–XIX ст., вважали, що така складна справа цілком могла бути виконана в обителі ще за життя прп. Феодосія [26, 221; 9, 159-160; 27, 207-208]. Однак у даній статті йдеться про Печерську обитель середини 60-х рр. XI ст. – великий і поважний монастир, але ще не ту Лавру, якою вона стала пізніше. Можна припустити, що вже тоді існував скрипторій, який виготовляв книги якщо не для продажу, то, в усякому разі, для монастирських потреб. Але *зчитування великої кількості літератури з грецькими оригіналами, подальша перевірка текстів, і, цілком вірогідно, отримання від митрополита благословення на використання перекладу* видається для того періоду у історії монастиря маловірогідним. Варто звернути увагу і на брак часу для такої роботи. Майбутній святитель поїхав з Києва близько 1061 р., а наземний Печерський монастир виник 1062 р., після чого пошук статуту був надзвичайно нагальним. Можливо, що статут почали шукати й ще раніше. Враховуючи те, що свт. Єфрему потрібен був час для залагодження власних проблем у Константинополі [8, 26], часу для ще якихось загальних справ просто не лишалося.

Останнім дослідником, який обґрунтував прийняття прп. Феодосієм *саме Олексіївського уставу* є О. Пентковський. А тому, хоча ми уже неодноразово писали про те, що даний висновок є хибним, вважаємо за потрібне остаточно покінчити з даним питанням, проаналізувавши докази вищезгаданого автора:

передусім на будівництво та утримання її і братії. Навряд чи обитель могла утримувати велику групу писарів [8, 30], яка необхідна була для створення копій.

³⁰ Не маючи, зрозуміло, ніяких даних про отримання у Печерському монастирі цього комплекту, Пентковський згадує про поїздки прп. Варлаама [9, 162-163].

Пентковський	Коментарі
<p>День освячення Великої Церкви Печерської співпадає з датою освячення однойменного храму в Олексіївському монастирі – 14 серпня [9, 171].</p> <p>У Олексіївському монастирі була церква Іоанна Предтечі, і в уставі існувало святкування її освячення [9, 172].</p> <p>Із уведенням Олексіївського статуту пов'язується заснування странноприймниці та лікарні при Печерському монастирі [9, 172].</p> <p>Саме з Олексіївського статуту походить назва Успенського храму – “Велика Церква” [9, 172-173].</p> <p>Крім того, О. Пентковський пов'язує з Олексіївським статутом розповідь прп. Феодосія князю Ізяславу про те, чому монастирський харч такий смачний. Преподобний пов'язує це з цілою традицією отримання благословень усіма учасниками приготування їжі [9, 173].</p>	<p>Згідно з традицією, храм, освячений в ім'я великого церковного свята, освячується напередодні цього свята, аби не заважати святкуванню. Таким чином, якщо чільний храм Печерського монастиря здавна (до прийняття Студійського уставу) освячувався в ім'я Успіння, то йшлося саме про цю традицію, а не про вказівки Олексіївського статуту.</p> <p>На час будівництва лаврської Іоаннівської хрещальні у Печерському монастирі <i>вже точно було відомо текст Олексіївського статуту</i>. Тому збіг міг би бути досить доказовим. Однак згадаймо, що батька жертвувача на її будівництво звали Іоанном, а крім того, так звали тодішнього ігумена монастиря. Слід зазначити й те, що храм Іоанна Хрестителя був баптистерієм, і ця особливість не мала ніякого відношення до реалій Візантії.</p> <p>Як відомо, подібні установи існували при значній частині, якщо не більшості, візантійських монастирів, так що виводити її заснування саме з Олексіївського уставу не випадає. Зокрема у повному записі Студійського уставу, найвірогідніше, також існували відповідні організаційні норми.</p> <p>Визначення викликає здивування, оскільки сам же автор визнає, що така назва для головного храму була доволі традиційною у східних монастирях.</p> <p>Сюжет дійсно близький, і цілком імовірно, походить зі студійської традиції. Однак не треба забувати, що брати благословення на будь-яку роботу взагалі характерно для чернечого способу існування. Але, якщо навіть у нашому випадку він дійсно походить від Студійського уставу, то хто сказав, що цим уставом був саме Олексіївський? Це могла бути будь-яка редакція записів.</p>

Пентковський	Коментарі
<p>Згадка в житті прп. Феодосія про те, що святий запровадив давати ченцям у п'ятницю першої седмиці Великого Посту “хлэби чисти зэло” [9, 174].</p> <p>Заборона прп. Феодосія монахам мати щось у келії, і там їсти [9, 174].</p>	<p>Цю здогадку варто взагалі вважати непорозумінням. Про даний сюжет – див. том, присвячений прп. Феодосію [1, 616]. Насправді, такий припис, відсутній в інших статутах, включаючи і Олексіївський, є якраз доказом оригінальності встановлень святого. Що стосується застосування і у житті, і у Олексіївському статуті евфемизму “хлэби чисти зэло”, то на те і існують евфемізми, аби повторюватися.</p> <p>Власне, слід звернути увагу на існування у Олексіївському статуті звичаю пом'якшувати піст у п'ятницю першої седмиці Великого посту [9, 375], однак подібна традиція притаманна багатьом типикам студійської традиції, та й про пироги з маком там точно не йдеться.</p> <p>Тут також маємо справу з традицією, притаманною більшості чернечих типиконів. Можна припустити, що ця традиція походить від Студійського уставу, тільки абсолютно ніщо не доводить, що йдеться саме про Олексіївський статут.</p>

Одним з вельми парадоксальних “доказів” О. Пентковського у основі цілком вірне зауваження, що даний устав у разі його уведення зближав статус Печерського монастиря зі статусом патріаршого, і автор чомусь вважає, що саме цей нюанс був важливий для прп. Феодосія і його братії [9, 161-162]. Однак, якщо ми подивимося на діяльність святого і його твори, то зрозуміємо, що він дистанціювався від митрополичої влади. Ми неодноразово писали, що конфронтація між монастирем і обителлю, як вона описана в теорії М. Присолькова і деяких його послідовників, є фантастичною з дуже багатьох причин. Але це не виключає і вищесказаного. Прп. Феодосій більше орієнтувався на допомогу світської влади, і навряд чи обрав би устав, де перевага надавалася митрополії. А проте саме Студійський монастир знаходився під безпосереднім патронатом імператора, і це

було однією з причин для святого шукати автентичного, а не переробленого ктиторовського тексту.

О. Пентковський наводить ще декілька подібних “доказів” [9, 174-175], але ми не беремося навіть коментувати їх, оскільки мова йде про речі, що радше свідчать *проти* використання Олексіївського статуту, або про речі цілком очевидні без будь-яких статутів.

Існують також дві вказівки, де навіть О. Пентковський готовий визнати відсутність зв'язку з Олексіївським статутом – питання про існування в монастирі великої і малої схими, а також те, що відхід прп. Феодосія до печери на період Великого посту не означає закриття воріт монастиря на цей період [9, 175]. Ще однією справою, що не знаходить жодної паралелі у Олексіївському, та й у деяких інших статутах, було обрання свт. Стефана на ігуменство, здійснене прп. Феодосієм перед смертю за згодою з братією без особливих “проблем” з виборами (хоча першого названого ним кандидата братія не прийняла, мотивуючи це тим, що він не був пострижеником обителі, можливо, діючи так у зв'язку з відповідною вказівкою у студійських правилах) і без залучення київського митрополита. Також преподобний не мав на меті доручати останньому свій монастир, як це передбачав Олексіївський статут, а звернувся до князя [9, 176].

Отже, на підставі усього викладеного вище, можна вивести, що Олексіївський устав не мав жодного відношення до введення у Печерському монастирі Студійського уставу у першій половині 60-х рр. XI ст. За сприяння свт. Єфрема до Києва було привезено або окремі короткі записи дисциплінарного характеру, як припускали деякі дослідники [15, 244], або, що вірогідніше, повний текст Студійського уставу, який було прочитано перед братією, і дисциплінарну частину якого введено, хоча й за винятком деяких змін. Поява цих відмінностей полягає, на нашу думку, у двох причинах:

1. За більш ніж десятиліття існування община виробила певну кількість традицій побутового характеру, на зразок тих самих булочок з маком. Більш важливим був відсутній у студійських традиціях, але наявний у Печерському монастирі, поділ

на мало- і великосхимників³¹, що преосв. Макарій вбачав ледь не головною ознакою зроблених прп. Феодосієм змін [4, 47]. А от М. Лисицин обґрунтовував цим і деякими іншими моментами обрання прп. Феодосієм саме Олексіївського статуту [19, 172-175]. Але це могло статися й ситуативно, оскільки на час прийняття уставу в обителі уже були великосхимники – прп. Антоній, прп. Никон (?) і, вірогідно, інші. До ситуативних змін також слід віднести й те, що було зумовлено кліматичними відмінностями (інший склад одягу і продуктів).

2. Та найголовнішим джерелом змін була *концептуальна відмінність* між поглядом на монастир у Візантії і поглядами прп. Феодосія.

У Візантії монастир юридично сприймався як община, подібно до інших угруповань за професіями чи іншими ознаками. Однак *монастирська* община розглядалась як установа особлива, як подоба янгольського стану [25, 49]. Тому правила, викладені в типиконах, робили її максимально відстороненою від суспільства (“у монаха нема на землі рідних” і т.п.) Разом з тим, монастирям значною мірою було передано функції соціального захисту – безкоштовна медицина, притулки для інвалідів чи старих, роздавання милостині. Набагато меншу роль монастирі, на відміну від нашої ситуації, грали у питанні освіти, однак своя ніша там у них також була. Все це, не дивлячись на приписи типиків, розмивало стіну між суспільством і монастирем. Зокрема, попри всі перестороги, відбувалося пересування ченців між обителями [25, 51]. Тим більше змін диктувала ситуація у Київській Русі. У новоосвяченій (і далеко не до кінця освяченій) країні будь-який монастир лишався на вістрі місійної роботи, і міняти тут щось прп. Феодосій не збирався. Більше того, він вбачав серед соціального служіння монастиря також необхідність стати своєрідною “совістю нації” – прикладом для простих людей і можновладців у християнських чеснотах. А для цього самі ченці мусили стати прикладом надзвичай-

³¹ Казанський не певен, чи був у обителі прп. Феодосія поділ на малу і велику схиму [10, 43].

ного християнського подвижництва. Таким чином, відкриттям і нововведенням святого було перетворення обителі на “сонм янголів”, але не відрубних від світу. До обителі приходили миряни, навіть жінки, і це ніколи не заборонялося.

Разом з тим, прп. Феодосій працював також над розвитком добре налагоджених у Візантії соціальних функцій обителі. І, як ми знаємо, при Печерському монастирі таки було організовано окрему лікарню і странноприймницю для мирян, згідно з візантійськими традиціями.

Як правильно писав преосв. Філарет, прп. Феодосій “приймаючи Студійський статут, не обмежувався межами букви його: але маючи на увазі дух його, вводив деякі свої правила” [15, 245].

Вищевказане відносилось до прийняття *дисциплінарної частини* уставу. Однак ставимо під питання можливість *одноментного повного запровадження* у Печерському монастирі у середині 60-х рр. XI ст. його *богослужбової частини*. Навіть якщо ми уявимо, що монастир якимось чудесним чином отримав усю необхідну літературу в слов'янському варіанті, то потрібно було ще провести перенавчання священників, хору, навіть простих ченців. Адже йшлося про введення уставу, де були відсутні всенічні бдіння! А виходячи ще й з браку книг, доводиться визнати, що *у прп. Феодосія просто не було такої можливості*. Цілком вірогідно, що він таки почав процес переходу, особливо, якщо деякі риси студійського богослужіння уже були ситуативно введені раніше, однак назагал, вірогідно, це була радше заява про наміри. І саме це було причиною того, що він пізніше вдався по допомогу до митрополії.

Переклад Студійського статуту Пентковський датує 1062 (1067)–1074 рр., але на основі студій О. Шахматова про літописний текст звужує цей період до 1072–1073 рр. [9, 165]. Але, враховуючи нагальну необхідність запровадження дисциплінарної частини уже на початку 60-х рр. XI ст., можна припустити, що це сталося десь до 1065 р. На це вказує уже хоча б те, що на час преставлення прп. Феодосія (1074) статут уже був уведений, і навіть було збудовано передбачений там притулок з лікарнею. Тобто прибулі не раніше середини 60-х рр. XI ст. до

Києва митр. Георгій і студійський чернець Михайло з його почту не мали відношення до тієї події. Та чи можемо вважати дуже точну інформацію зі статті 1051 р. брехнею чи якоюсь складною версією чиєсь “змови” на зразок побудов М. Присьолкова? Здається, логічніше припустити, що маємо справу з якоюсь реальною подією, і зв'язок між Студійським уставом і митр. Георгієм дійсно є.

Митрополит провів у Києві низку реорганізацій, що стосувалася перевірки канонізаційної практики, посилення місійної роботи, антикатолицької проповіді тощо. Чи буде великою натяжкою припустити, що він звернув увагу на відсутність чітких уставів у більшості столичних монастирів, і зрозумів, що дана проблема вимагає щонайшвидшого вирішення? І чи є дивним, що водночас згадав про Студійський устав, який не тільки був найпопулярнішим у Константинополі, а його знали й у Києві, зокрема основні його постулати були прийняті найвідомішим і найпопулярнішим київським монастирем? Воднораз засновані князями монастирі були *ктиторськими*, і тому саме вони (а не Печерський монастир) потребували *ктиторського* уставу. І знайти Олексіївський устав у патріархії чи приналежному до неї Олексіївському Богородичному монастирі прото-сингелу патріархії було значно легше, ніж свт. Єфрему³², вже не кажучи про набір необхідних богослужбових книг, необхідних для студійської богослужбової традиції.

Отже, маємо всі підстави припустити, що уведення Студійського уставу відбувалося ніби у два етапи: спочатку устав (чи, що вірогідніше, тільки його дисциплінарна частина) був прийнятий у Печерському монастирі на основі студійських пам'яток. А пізніше митр. Георгій організував переклад Олексіївського уставу як основу для уведення у вотчих монастирях. Можливо, цей устав мав (уже після преставлення прп. Феодосія?) певний вплив на подальший розвій внутрішнього устрою і богослужіння у Печерській обителі.

³² Ще однією з причин обрання Олексіївського уставу була його новизна на той час.

Як не дивно, такий погляд на проблему, наскільки нам відомо, не спадав на думку дослідників. Хоча дехто з них вважав за можливе розвести дві оповіді про прийняття уставу у часі [19, 165; 15, 242-243].

Постає питання: а чи мала Київська митрополія на той час можливості для перекладу (точніше, зчитування) такої кількості богослужбових книг, чи ця робота мусила бути зроблена в іншому місці?

Про існування при Київській митрополії не тільки скрипторія, а й школи перекладачів дізнаємося з “Повісті минулих літ”: “... и бѣ Ярославъ лжеа цркъвныа оуставы. и попы лжеаше по белнкѹ излнхѹ же бѣ лжеа черноризци. и книгамъ прилежа почнѹа члсто. в днѹ и вь ноци. и собра писцѹ многы. и прѣкладаше ѿ грѣкѹ на словенскыи языкѹ. и писма. и списаша многы книги...” [3, 139-140]. Робилися також припущення про наявність подібних перекладацьких центрів у інших містах [28, 55, 29]. Є вірогідність, що першими перекладачами у Київській Русі були вихідці з Болгарії [30, 352-353], іноземці могли бути серед перекладачів і пізніше, але численні українізми у текстах свідчать про те, що в основному працювали наші співвітчизники.

Наскільки потужною була київська перекладацька школа, у порівнянні, приміром, з преславською, і чи існують пам’ятки, переклад яких можна з великою долею вірогідності пов’язати саме з нею? Вперше відповісти на це запитання спробував О. Соболевський, котрий сформулював перелік філологічних особливостей, притаманних київським перекладам. Він називав місцеву писемну мову “руським” ізводом церковнослов’янської мови, і її еталоном вважав мову автентичних давніх пам’яток, зокрема літописів, “Житія прп. Феодосія Печерського”, “Слів” свт. Кирила Турівського тощо [29, 1-2]. Слід сказати, що за своїми поглядами О. Соболевський був однозначним москвофілом, і це завадило йому визначитися з українськими фонетичними особливостями, притаманними київській церковнослов’янській мові. Тому він зосередився на лексичних особливостях, виділяючи як спосіб ідентифікації такі групи слів:

1. Слова слов’янські за походженням, зі спеціальними значеннями: назви посадових осіб, монет, мір ваги та відстані, судів, одягу тощо, на кшталт *посадникъ*, *гривна*, *куна*, *ръзана*, *верста*, *насадъ*, *кожухъ*. Велика частина подібних слів зовсім не зустрічається в церковнослов’янських текстах південнослов’янського походження, менша зустрічається, але в інших значеннях.

2. Слова, запозичені з інших мов, між іншим з грецької, з дуже різноманітними значеннями, на кшталт *тіунь*, *шелкъ*, *плугъ*, *жемчугъ*, *уксусъ*, *грамота*, *корста* (ящик, гроб), *пъря* (парус), *обезьяна*. Подібні слова або зовсім невідомі у церковнослов’янських текстах південнослов’янського походження, або відомі в інших значеннях.

3. Назви міст, народів тощо, добре відомих українцям і невідомих або маловідомих південним слов’янам, назви відмінні від назв що вживалися греками, на кшталт *Корчева*, *Сурожъ*, *Судъ* = то *Στερόν*, *мурманинъ*, *обезъ* (грузин).

Крім слів, що належать до цих трьох груп, він відносить до визначальних також деякі інші слова і вирази, що або зовсім не зустрічаються в церковнослов’янських текстах південнослов’янського походження, або зустрічаються рідко, і які разом з тим знаходяться у пам’ятках, що безсумнівно походять з Русі чи діалектизмах, на зразок: *хвостъ*, *шишка*, *пирогъ*, *коверъ*, *думати* (радитися), *охабитися кого* (облишити когось), *въ то чина* (в той час), *оба полы* (по обидва боки) тощо [29, 2-3].

На підставі заявлених параметрів О. Соболевський відносить до київських перекладів: “Житіє Андрія Юродивого”, “Пандекти” Никона Чорноризця, “Християнську Топографію” Козьми Індикоплова, “Історію іудейської війни” Йосифа Флавія, “Олександрію” Псевдо-Каллисфена, “Чудеса Миколая Чудотворця”, “Сказання про перенесення мощей Миколая Чудотворця до Бар”, “Житіє Стефана Сурозького”, “Апокрифічне житіє Мойсея”, “Апокрифічні розповіді про Соломона”, “Житіє Макарія Римлянина”, “Повість про Акіра”, “Фізіолог”, “Послання Петра Антіохійського про опрісноки”, “Житіє Варлаама і Іоасафа”, “Чудо св. Іоанна Богослова”, “Чудо св. Дмитра

Солунського з двома дівами”, “Чудо св. Григорія з болгариним”. Є серед них і Олексіївський устав [29, 3-7]³³ Також він припускає, що часом також у Києві поряд з перекладацькою роботою перероблялися занадто буквальні чи малозрозумілі південнослов'янські переклади [29, 7-9].

Дослідження київських перекладів були продовжені у російсько-мовній історіографії. На жаль, зі зрозумілих причин у XIX–XX ст. дослідження з точки зору української філології були заблоковані. Що ж стосується російських і південнослов'янських досліджень, то висновки О. Соболевського у результаті зродили у XX ст. велику полеміку лінгвістів, яку ми зараз розглядати не будемо, відсилаючи бажаючих ознайомитися з нею до огляду в роботі О. Пічхадзе [30, 8-17]. Відзначимо тільки, що погляди варіювалися у межах від перебільшення кількості відомих перекладів до повного заперечення перекладацької діяльності у Київській Русі.

Слід окремо виділити дослідження М. Мещерського над перекладними працями Йосифа Флавія, у процесі якого він підтвердив в основному висновки О. Соболевського, хоча й визначив, що вони вимагають певного розвитку [28, 55-57]. Цікавим його висновком є також те, що “серед відзначених Соболевским перекладних творів повинні бути названі найперше такі, які не мають вузькоцерковного значення, зміст і стиль яких тому збагачували загальнокультурний кругозір давньоруського суспільства...” [28, 57-58]. Серед останніх – і писання Йосифа Флавія. Світський зміст твору допускав значно більшу свободу для перекладача, і той цим вповні скористався. “Він прагнув не до буквальної передачі тексту, а навпаки, головним чином до того, щоб зробити його зміст більш доступним, зрозумілим, цікавим і навіть захоплюючим для своїх давньоруських читачів, наблизити

³³ Наведений вище список перекладних творів є дуже невеликим. На тлі тисяч перекладів з грецької мови на слов'янську, що були зроблені на інших теренах, не більше декількох десятків пам'яток мають мовні особливості, які дозволяють припустити, що їх було перекладено у Києві [30, 7-8].

його по можливості до їх понять і запитів. Словом, перекладач був не рабом, а суперником автора, творчо перетворював його твір і підпорядковував усі його положення своїй основній ідеї. Свобода перекладу, таким чином, пов'язується з високою літературною майстерністю, що свідчить про неабиякі обдарування перекладача як художника слова і про високий рівень розвитку руської літературної мови того часу” [28, 59]. М. Мещерський, аналізуючи літературні особливості перекладу писань Йосифа Флавія, відзначав, що ці особливості у меншій мірі відображаються й у інших київських перекладах. Зокрема таку ж творчу переробку він знаходить у складі “Олександрії” [28, 69].

Таким чином, маємо підстави твердити, що київська перекладацька школа не тільки існувала, але й відзначалась особливим творчим почерком і багато у чому адресувалася не стільки церковному, як мирському читачу.

О. Пічхадзе, аналізуючи переклади, що відносяться до київських за великою кількістю наявних у них українізмів³⁴, відзначає їхню різноманітність, утім, поділяє на дві групи [30, 51]. У першій – “Хроніка Георгія Амартола”, “Повість про Варлаама та Йосафа”, “Християнська топографія”, “Пандекти” Нікона Чорногорця і Толкове Євангеліє. Для цієї групи характерне

³⁴ Автор називає їх “русизмами”. Через вперте бажання московських дослідників називати всі мовні східнослов'янські особливості “русизмами” без поділу на українізми і особливості, притаманні, приміром, Новгородсько-Псковській землі, не завжди є можливість відділити українські переклади від тих, що могли бути зроблені у Новгороді. Ще гіршою є ситуація в іншому аспекті. Чимало слів і словесних зворотів, що О. Пічхадзе відносить до південнослов'янських, також є українізмами. Таким чином, неуведення до складової дослідження української складової (автор тільки зрідка проводить паралелі з українською мовою, якою вочевидь не володіє) загрожує серйозними неточностями у висновках. Порівн. віднесення до болгарської лексики слів на зразок *батоць, близокъ, лижа, прѣстанькъ, ритъ, садъно, чеми, доспѣти, лискаръ, пещьць, сѣни, гривъна (вага), сѣножатъ* [30, 83]. Саме тому ми надаємо лише загальні висновки даного дослідження, не користуючись більш точними, що насправді можуть виявитися, навпаки, неточними.

використання слова *ради*, висока частотність дієслів *вѣща(ва)ти* та *досадити*, слова *скѣрбь* (*скѣрбьнѣ*), досить активне використання слів (*не*) *пѣщевати* та *томити*, *свѣдетель*, *шишии* та ін. [30, 52-53]. У другій групі – “Олександрія”, “Житіє Андрія Юродивого”, “Повість про Акіра Премудрого”, “Чудеса Николи”, Студійський устав, “Пчела” та “Історія Іудейської війни”. “У цих пам’ятках активно використовується післялог *дѣлз*, прийменник *акы*, іменник *послихѣ*, і його похідні, прикметник *лѣвыи* зустрічається частіше, ніж *шишии*, дуже рідко фіксуються слова *скѣрбь* і *скѣрбьн* (замість них використовуються синоніми *печаль*, *печальнѣ*), а *вѣща(ва)ти*, (*не*)*пѣщевати*, *досадити*, *томити* з їх похідними майже не відмічені. За розподілом післялогів *ради* – *дѣлз* в цій групі виділяються дві підгрупи: у “Олександрії” і “Житії Андрія Юродивого”, рішуче переважає *дѣлз*, в інших пам’ятках, крім “Пчоли”, – *ради* (у “Повісті про Акіра” обидва післялога однаково використовувані, але через низьку частотність статистика не вповні надійна). “Житіє Андрія Юродивого” стоїть окремо за двома позиціями: у ньому взагалі не використовується прийменник *акы* і післялог *ради*” [30,52-53].

Таким чином, дослідження О. Пічхадзе дозволяють обережно говорити про два напрямки (школи) перекладацької діяльності [30, 199]. Ідеться про дві “школи” перекладання у межах Київської митрополії. Чи йшлося ще про зародження перекладацької діяльності при скрипторії Києво-Печерського монастиря, чи існував перекладацький центр у іншому місці (приміром, у Тмутаракані чи Новгороді)? На сьогодні це є надто складним питанням [30, 205, 229]. Однак, зважаючи на всі обставини, можна припустити, що йдеться радше про дві великі групи перекладачів у межах митрополичого скрипторія.

Свого часу ми писали про те, якою могла бути організація груп літописців, де керівник і вчитель стояв на чолі учнів різних стадій професіоналізму. Цілком може бути, що перекладацькі групи формувалися за тим же принципом – учителя і його численних підлеглих на різних рівнях навчання професії. На жаль, ми мало що можемо до того додати. З організацій такого плану у нас є тільки дані про функціонування книжних

справщиків при московській типографії у XVII ст. [31]. Але є всі підстави думати, що тут ми зустрічаємо традицію організації, витоком якої була київська. “Справщики становили щось на зразок постійної комісії, яка відала коректурними і редакційними частинами у виданні церковних книг і складалася не менше як з п’яти осіб: трьох власне справщиків і читця з писарем. Найчастіше ж справщиків було четверо, а читців та переписувачів іноді по двоє. Пізніше з’являється посада хранителя книг, що з’єднувалася здебільшого з посадою двох останніх чинів і оплачувалася особливою платнею. Не кажемо про осіб службово-адміністративних, до числа яких належали: особа, яка відала друкарським двором і дяки” [31, 2]. Крім справщиків, які працювали з церковнослов’янськими текстами, тут тримали також грека [31, 3] і окремого спеціаліста для нотних книг [31, 4]. Ще одним цікавим нюансом було те, що четці й писарі наймалися переважно серед мирян, а справщики в основному були монахами і білими священиками-вдівцями [31, 3-4]. Робота відбувалася у спеціально обладнаних “палатах”, прикрашених настінними розписами та іконами. Навіть приміщення для книг були розписані. Для раритетних книг існували спеціальні різблені скрині. Під була викладена кахлями (для Московії того часу, на відміну від України, то було ознакою великого багатства). У вікна була вставлена слюда (Московія того часу ще не виробляла власного скла) [31, 4-5]. Можна припустити, що традиція прикрашати виробничі приміщення також була запозичена з Києва, де за умови майже постійної відсутності митрополитів служителі могли собі це дозволити. Ще одну особливість знаходимо у книзі І. Мансветова: до часів патріарха Никона зміни вводилися справщиками без особливого дозволу патріарха, за виключенням дуже важливих випадків [31, 9]. Така особливість роботи теж вповні могла походити з київської традиції. Цікаво, що останні рештки цієї традиції були відмінені патріархом Іоакимом, особою, як відомо, вельми малоосвіченою.

А головним було те, що до даної організації у Москві належали найбільш відомі представники московського письменства [31, 29-30], таким чином, це була певна “академія”, своєрідне

об'єднання найбільш освічених людей. Звичайно, у Києві таких точок об'єднання могло бути багато (приміром, та ж митрополія і Печерський монастир), але ж ідеться про наслідування Московією самого принципу організації людей, дотичних до книжкової справи.

Як бачимо, скрипторії при Київській митрополії, і перекладацький центр у ньому як його невід'ємна частина, були великою і потужною, багатою організацією.

На тлі цього вже не виглядає натяжкою теорія про те, що переклади у Києві робилися не тільки з грецької мови. Зокрема, Мещерський вважав, що перекладалися також давньоєврейські тексти. Серед них й “Іосиппон” – єврейський хронографічний твір, частина якого, серед іншого, увійшла також до складу “Повісті минулих літ” під 1110 р. [28, 57-58]. Про переклади з івриту пише також Пічхадзе [30, 44-46]. Щоправда, постає питання: такі переклади могли робити при митрополії чи джерелом їх походження є велика іудейська община Києва?

Мещерський також зупиняється на “Повісті про Акіра”, вважаючи цей твір перекладом з сирійської мови. Можливо, переклади робили і з грузинської та вірменської мов. Зокрема є підстави говорити, що перекладом з грузинської була повість “Про царицю Динару” [28, 57-58].

Щодо деяких пам'яток не можна точно сказати, з яких творів було зроблено переклади. До таких О. Пічхадзе відносить “Чудеса св. Миколая Мирлікійського” [30, 46-47].

Отже, є всі підстави твердити, що Київ у кінці 60-х рр. XI ст. мав можливості для перекладу не тільки Олексіївського статуту, а й для перекладу/зчитання богослужбової та четії літератури для його імплементації. Але для рівня перекладацького центру Київської Русі це був амбітний і складний проект, що, найвірогідніше, продовжувався не один рік. О. Пічхадзе, проаналізувавши лексичний склад Олексіївського статуту, припускає, що тільки у роботі над його перекладом брали участь, як мінімум, два перекладачі. Перший з них перекладав грецьке слово $\nu\alpha\rho\theta\eta\zeta$ словом “*прибожсьнькѣ*”, а другий – “*парть*”. Текст містить певну кількість південнослов'янizmів, а також

слова, названі автором “русизмами”, але, у більшості з яких навіть людина, мало обізнана з лінгвістикою, побачить явні українізми: *безмэнъ, волога, вѣдѣлже, вызирати, копытъце, кития, китѣ, лоханз, межи, мѡва, обівати, орьничѣ, пирогѣ, повѣчь, посторонѣ, прибожсьнькѣ, рядичѣ, иказати, ирекѣ, паволока*.

Разом з тим, згідно з висновками того ж автора: “... зв'язок Студійського уставу з південнослов'янськими перекладацькими традиціями відчувається досить чітко. Переклад вирізняється буквалізмом, формальним наслідуванням оригіналу на шкоду слов'янській граматиці і прагненням передати грецьке слово одним і тим же слов'янським еквівалентом” [30, 24-25]. Уповні можемо припустити, що над даним перекладом працювали вихідці з Болгарії чи якихось інших слов'янських земель. Однак, якщо згадаємо, наскільки важливою була докладна передача назв і оборотів у дисциплінарній частині Студійського статуту (О. Пічхадзе не аналізує богослужбову частину уставу), то буквалізм уже не здається приналежністю якоїсь перекладацької школи, це впливає із завдання автора. Зрозуміло, що за потребами у точності перекладу Студійський статут іде попереду на багато кроків поряд з історичним есе про Іудейську війну. Не дивно, що згідно з даними О. Пічхадзе у його перекладі можна прослідкувати потяг до особливої однозначності у створенні відповідних пар термінів від грецької до слов'янської [30, 203].

Підтвердженням підготовки у Києві богослужбової літератури, пов'язаної зі Студійським, і, точніше, з Олексіївським уставом, М. Лисицин вважав виявлену ним майже повну тотожність богослужбової частини Олексіївського статуту і списку Міней за вересень, жовтень і листопад, датованих 1095–1096–1097 рр. [19, 175-177]. Він розглядає також тотожність з іншими ранніми Мінеями (як, втім, і відмінності між ними) [19, 178-198].

Вірогідність перекладу/зчитування значних об'ємів богослужбової, і, серед іншого, гімнографічної літератури у Києві підтверджується також дослідженнями Моміної [27, 200-203]. Зокрема їй вдалося виділити у мінеях та часословах окремі піснеспіви, що відносяться до Олексіївського уставу [27, 208-212].

Отже, безпосередній слід уведення Студійського уставу і пристосованої до нього богослужбової літератури дійсно присутній, і все це було створене ще у XI ст. Моміна відзначає, втім, дещо специфічний спосіб роботи з текстами: “Якщо брався грецький оригінал, який відрізнявся від оригіналів, що служили для перекладу раніше створених богослужбових книг, то піснеспіви, вже присутні у попередній книзі, переносились у новостворювану іноді з правкою, а іноді без правки. Виправлення в основному стосувалися перекладу нових варіантів читань, що містилися у новонабутому грецькому тексті. Якщо в оригіналі були піснеспіви, що були відсутні у старій слов’янській богослужбовій книзі, що лежала перед справщиком, то їх перекладали. Причому порядок піснеспівів у грецьких списках відрізнявся різноманітністю, і слов’янський справщик розподіляв усі піснеспіви у тому порядку, який був в новому грецькому списку, взятому для звірки. У результаті створювався не новий переклад, а новий тип книги, де співіснували піснеспіви у старій і новій редакціях, а також піснеспіви, заново перекладені, тому що вони були відсутні у тому слов’янському списку, яким користувався справщик, звіряючи його з грецьким” [27, 215]. Далі дослідниця зазначає: “Сказане стосується створення складних гімнографічних книг – Тріодей, Міней, Октоїхів. Очевидно, той самий процес відбувався і з такими книгами, як Кондакарь і Стихирарь, набагато простішими за складом. Кондаки і стихири перекладалися не заново, а використовувалися вже існуючі переклади з болгарських Тріодей, Міней, Октоїхів, які правили по грецькому тексту в кондакарях і стихирарях і розташовувалися у тому порядку, що був у цих книгах. Таким чином, можна уявити процес створення кондакарів і стихирарів на руському ґрунті. Можливе припущення, що спочатку були створені Тріодь, Мінея і Октоїх, а потім уже виправленими з них бралися піснеспіви для кондакарів і стихирарів. Говорячи про редагування, що, як показує наведений матеріал, відбувалось на Русі у XI ст., варто зупинитися на одній особливості перекладу. Там, де слово βασιλεύς позначає земного владика, руський справщик переводить “князь”, тоді як у болгарських

списках грецькому βασιλεύς відповідає “цар” (на це звернув увагу ще І. В. Ягич). Такий незвичний переклад може пояснюватися тим, що у XI ст. главою руської держави був князь, а не цар, як у болгар. Тому, редагуючи переклад піснеспіву, де міститься побажання главі держави, руський справщик виправляє “цар” на “князь”. Для характеристики богослужбової книги дуже важливий порядок розташування пісень. Тому варто особливо зупинитися на цьому моменті. Виділене нами коло богослужбових книг має спеціальний порядок проходження піснеспівів, відмінний від того, що є у болгарських богослужбових книгах” [27, 216-217].

На підставі вищевикладеного, можна з великою долею вірогідності стверджувати, що як сам Олексіївський устав, так і література, дотична до його імплементації, була перекладена у Києві при митрополичому скрипторії. Метою цієї роботи було надання, так би мовити, “типового” типикону для вотчих монастирів Київської Русі. З іншого боку, прп. Феодосій Печерський, котрий незадовго до цього увів певну частину студійських настанов у своїй обителі, не міг не зацікавитися цим проектом, яким, вірогідно, керував той самий чернець Михайло. Можливо, прп. Феодосій увійшов з ним у певні зносини, і отримував ще якісь матеріали по мірі їх перекладу. Але, найвірогідніше, повний комплекс був перекладений уже по преставленні прп. Феодосія. І тільки тоді почалося *повне* введення Студійського уставу в богослужінні. Найвірогідніше, над цим працював уже свт. Стефан, коли був ігуменом. Нагадаємо, що він був демественником, а отже, професійно розбирався у перебігу богослужіння й уповні міг увести у печерську практику богослужбові особливості Студійського уставу (або й не робити цього). Чи можемо припустити, що саме якісь спроби такого характеру могли призвести до вигнання Стефана? Припущення є цілком вірогідним, хоча довести його ми не зможемо. Зате точно відомо, що устав був поширений у інших обителях, і доказом його необхідності у вустах представників митрополії було раніше прийняття спорідненого з Олексіївським Студійського уставу у Печерській обителі. Отже, сталося так, що устав

був ніби поширений через Печерський монастир, хоча, насправді, для його підготовки і поширення необхідна була влада митрополита.

Таким чином, на нашу думку, дві (точніше, три) події – отримання прп. Феодосієм певного студійського тексту з допомогою свт. Єфрема, і приїзд Михайла, його консультації з прп. Феодосієм про той устав, а також переклад Олексіївського уставу й, головне, книг, необхідних для введення його богослужбової частини, є *різночасовими і різними подіями*.

Примітки

1. *Жиленко І. В.* Преподобний Феодосій Печерський. Джерела і матеріали. – К., 2015.
2. *Йї ж.* Преподобний Антоній Печерський. Джерела і матеріали. – К., 2015.
3. *Ипатьевская летопись* // ПСРЛ. – М.; Л., 1962. – Т. 2.
4. *Макарий (Булгаков).* История русской церкви. – СПб., 1857. – Т. 2.
5. *Одинцов Н.* Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века. – СПб., 1881.
6. *Голубинский Е.* История русской церкви. – М., 1901. – Т. 1. – Ч. 1-2.
7. *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах // Летопись занятий археологической комиссии за 1907 г. – СПб., 1908. – № 20.
8. *Хрусталева Д. Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. – СПб., 2002.
9. *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. – М., 2001.
10. *Казанский П.* История православного русского монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры Св. Троицы преподобным Сергием. – М., 1855.
11. *Виноградов В. П.* Уставные чтения (проповедь книги). Историко-гомилетическое исследование. – Сергиев Посад, 1914. – Т. 1.
12. *Мансветов И.* Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. – М., 1885.
13. *Novae Patrum Bibliothecae.* – Romae, 1849.
14. *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока. – Памятники патриарших уставов и ктиторские монастырские Типиконы. – К., 1895. – Т. 1. – Ч. 1.
15. *Филарет.* История русской церкви. – Харьков, 1849. – Т. 1.
16. *Никон Черногорець.* Тактикон. – Почаїв, 1795.

17. *Максимович К. А.* “Малая книга” Никона Черногорца (XI в.) – новый источник по истории Восточной церкви // Вестник ПСТГУ. – М., 2008. – № 4 (24).

18. *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. II: Книги богослужбные. – М., 1869. – Т. 2.

19. *Лисицын М.* Первоначальный славяно-русский типикон. Историко-археологическое исследование. – СПб., 1911.

20. *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. – СПб., 1910.

21. *Семендяев Ф. И.* Учреждение на Руси праздника перенесения мощей Николая Чудотворца в трудах представителей зарубежной историографии // Молодой ученый. – 2012. – Ч. 2 – № 6.

22. *Срезневский И. И.* Древние памятники русского письма и языка (X–XIV веков). – СПб., 1882.

23. *Ищенко Д.* “Устав Студийский” по списку XII в. (фрагменты) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruslang.ru/doc/lingistoch/1976/10-ischenko.pdf>.

24. *Бѣлхова М. И.* О монастырском уставе в Древней Руси (середина XI – середина XIV века) // Церковь в истории России. – 2000. – № 4.

25. *Каждан А. П.* Византийский монастырь XI–XIII вв. как социальная группа // Византийский временник. – 1971. – Т. 31.

26. *Семендяев Ф. И.* О роли Ефрема в процессе утверждения Студийского устава на Руси // Молодой ученый. – 2012. – Т. 2. – № 7.

27. *Момина М. А.* Проблема правки славянских богослужбных гимнографических книг на Руси в XI в. // ТОДРЛ. – СПб., 1992. – Т. XLV.

28. *Мещерский Н. А.* Искусство перевода Киевской Руси // ТОДРЛ. – М.; Л., 1958. – Т. XV.

29. *Соболевский А. И.* О древних русских переводах в домонгольский период. – М., 1897.

30. *Пичхадзе А. А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект. – М., 2011.

31. *Мансветов И.* Как у нас правилась церковные книги: Материал для истории книжной sprawy в XVII столетии. – М., 1883.

32. *Синкевич Н.* “Патерикон” Сильвестра Косова: Переклад та дослідження пам’ятки. – К., 2013.

33. *Соколов І.* Состояние монашества в византийской церкви с половины IX до начала XIII века (842–1204). – Казань, 1894.