

Анатолій Ціпко

*кандидат філологічних наук, завідувач відділу української філології
Інституту українознавства Міністерства освіти і науки України*

Анатолій Ціпко

*кандидат филологических наук, заведующий отделом украинской филологии
Института украинологии Министерства образования и науки Украины*

Anatoly Tsipko

*candidate of philology, chief of the Ukrainian philology department of
Institute of Ukrainian studies under the protection of Ministry of education and science of Ukraine*

ОБРЯД — ДУХОВНА СПІЛЬНОТА ЯК СЕРЕДОВИЩЕ ТВОРЕННЯ СМИСЛО-КУЛЬТУРНОГО ТЕКСТУ

ОБРЯД — ДУХОВНАЯ ОБЩНОСТЬ КАК СРЕДА В СОЗДАНИИ СМЫСЛО-КУЛЬТУРНОГО ТЕКСТА

RITUAL — SPIRITUAL COMMUNITY SPACE AS THE HABITAT FOR CREATION OF THE SENCES AND CULTURAL TEXT

Резюме. У статті розглянуто поняття ритуалу *da його gii* у праархаїчну добу як початків творення обрядової структури. Разом з тим, у дослідницькому матеріалі увагу зосереджено на становленні окремого об'єднання, що витворюється завдяки дієвісній можливості обряду у християнську добу. У цю пору складається окремий творчий рух, де постають як культуротворчі смисли чинники єднання християнської спільноти у середовищі християнізованих народів. Ця спільнота ведеться творчим та смисловим скеруванням Книги — Євангелії. У цьому духовно-творчому об'єднанні немає розподілу на окремо та особливо посвячених та простаків — «профанів», що спостерігався у прадавні доби. Тут панує знання ексотерія — всезагальна доступність, а відтак — міцна єдність співтворчого руху, імпульси якого походять з всеосягальної сили Слова — Благодаті. У матеріалі ідеться про українській творчий досвід становлення спільноти-обряду як духовного комунікативного утвору, насаженого особливими смислами.

Ключові слова: обряд-спільнота, смисло-культурний текст, творчість.

Резюме. В статье рассмотрены понятия ритуала и его действия в праархаическое время как начальных проявлений созидания обрядовой структуры. Вместе с тем, в исследовательском материале внимание сосредоточено на создании особого образования, появляющегося благодаря действенной силе и возможностям обряда в христианское время. Именно в эту пору складывается особое творческое движение, в котором возникают как культуротворческие смыслы единящие факторы, послужившие к становлению христианской общности в духовной среде христианизированных народов. Эта общность ведома творческим и смысловым направлением Книги — Евангелия. Это духовное объединение не имеет разделения в пределах познания на особо посвященных и профанов — «простаков», свойственного для архаического времени. В нем господствует экзотерия знаний — всеобщая доступность, а значит — мощное единство творческого движения, импульсы которого происходят из всеобъемлющей силы Слова — Благодати. В материале представлен украинский творческий опыт создания общности-обряду как духовного коммуникативного образования, сопровождаемого особыми смыслами.

Ключевые слова: обряд-общность, смисло-культурный текст, творчество.

Abstract. The article is devoted to ritual sphere and their actions in the prearchaic time as principles modes to creation of ritual structure. At that time is combined special creative movement, where is cultural creation senses as uniting factors for becoming of the Christian community at the spiritual space of christianized peoples. That community is leaded by creative and senses direction of Book — Gospel. That spiritual union is not divided for the knowledge on special initialized and «profans» — low level peoples, which is presented during the prearchaic times. In that community is dominated the knowledge exoteria — common availability and consequently — strong unity of creative movement with the impulse from completing comprehensive force of Word — Grace. In the researching material is presented the Ukrainian creative experience for the building of community-ritual space as spiritual communicative creation with the special senses.

Keywords: ritual-community, senses and cultural text, creativeness.

Поняття обряд — ритуал розглядалося у полі досліджень стародавнього світогляду та його представлення у художньо-образних зразках творення сув'язі у тексті. Панівною у такому розгляді була акціональність в обряді. До таких належить дослідження В. Тернера [11], М. Євзіна [5]. Дещо по-іншому, навіть зовсім інакше виглядають дослідження дієвсної-акціональної організації простору творення художніх образів та смислового тексту в християнську добу. Тут значення, вміщене до супровідного слова, що пов'язувалося із ритуальною акціональністю у прахаїчні доби, зберігаючи власне структурування у подальшому творенні тексту, підноситься на рівень смислової осяжності. Попередня чуттєвість, представлена у дохристиянському ритуалі, має зміну у смислового піднесенні — у со-мислії як синергійній акціональності, яка увиразнюється як духовне зосередження творчого руху. До того ж «свої» художні форми та ідейні первні обряду християнської доби зробилися основою для витворення єднання у формі спільноти. Вона є «щільнішою» культурно-комунікативною єдністю. Порівняно із згуртувальним єднанням, що простежується у пори архаїчного світогляду та його представлення у стародавньому ритуалі, християнський обряд — це творче скерування спільноти, веденої Словом Книги, де у дієвному досвіді та образотворенні від споглядання світу складається духовна єдність обряду-спільноти. В ній немає езотеризму — потаємного знання, як це простежується у прадавні пори. Тут панує знання ексотерія — всезагальна доступність, а відтак — міцна єдність співтворчого руху, імпульси якого походять з всеосягальної сили Благодаті. Однією з найвиразніших праць про культурно-комунікативне поле обряду у досвідах християнського Сходу слід назвати К. Шайо [15].

У «Требнику» митрополита Петра Могили закріплено думку, що закорінювалася у пережитому духовному досвіді, який вказує на те, що просторування сповістя Церкви та духовне життя спільноти — обряду здійснюється відповідно до місцевого чину — звичаю: «Маєш на остаток в той Книзі *живий чин и порядок*, так розмаитих освящених...» («Предмова») [12, 1, s.p.]. Тобто образо-чин сповістя — це смислове поле, що поширюється завдяки «зродженим місцем» образо-появам, вони ж складають усталені структури — особливу значеннєву вибудову, яка висновує довкола себе культуротворчий простір. Все це є виявом культурного життя народу, що стається і твориться завдяки духовному переживанню. Пережите у просторі «місцевого» відчуття і спостереження світу, що бачиться не лише тілесними, а й «умнима очима», передовсім, — це прихід сили Благодаті та її плоди поміж людьми. Все, що несеться у духовному переживанні — це «живе сповістя» про чудо та образи його

появи в світі. Саме євангельським сповістям снується тяглість звичаю, у якому «пережите» чином Благодаті освячується і робиться священним. Отож, звичай — це простір покривання небуденним — священним повсякдення. Це і простір «пам'ятного», що витворює культурну тяглість у поколіннях. Звичай — це просторування життєво-духовного досвіду, де значеннєво «залягають» в узагальнено-збірному образо-чині «своєї» слово-культури і «набуте» з місцевої буденної роботи, і «отримане» з Благодатного дання, що було появою небуденною. Отож, звичай як звичаєвий чин та простір — це тяглість у поколіннях, де, передовсім, просторується духовний досвід, у якому передається та щораз посилено утверджується і виробничо «набуте», і Благодатно «отримане». Через те у «Паліодії» Захарії Копистенського сказано: «тімже убо каже до Церков в всем свой древній да держит обичай» [6, с. 428], а разом з тим, як про це сказано у «Предмові» до «Требника» митрополита Петра: «...також звичай отправовања Божественних седми таин Церковних, ведлуг чину і порядку Церкви...» [883, 1]. Такі слова були думкою-твердженням, що постала на ґрунті духовно пережитого, а відтак і джерелом просторування подальшого духовного переживання. Тобто думкою про все те, що висновує звичай та звичаєвий чин.

На Москві до архієпископа Феофана Прокоповича, а давніше і в Києві, вживали поняття «чин церковний»: «...псалмопенію, і чтенію, і пенію і конархаті по церковному чину» («Стоглав», гл. 26) [цит. за: 907, с. 27], яке співдіяло у єдиному духовному річищі з поняттям «красота церковная». Про «красоту церковную», уперше побачену в Царгороді, сказано в «Повісті временних літ»: «Наутрия посла к патриарху, глаголя сице: «придоша Русь, питающе віри нашея, да пристрой церковь и крилос, и сам причинися в святительския ризи, да видять славу Бога нашего. Си слышав патриарх, повелі созвати крилос, по обичаю створиша празндик, и кадила вжъгоша, пінья и лики сставиша. И иде с ними в церковь, и поставиша я на пространьні місті, показующе красоту церковную, пінья и служби архиерійски, престояньє дякон, казающе им служенье Бога своего; они же во изуміньи бивше, удивившеся, похваливше службу их» [2, с. 155].

А за архієпископа Феофана Прокоповича у петербурзький синодальний час починають вживати і тут перенесене ним із західних джерел поняття «обряд». Хоча вже у «Требнику» митрополита Петра Могили поряд з чинами виведено і обряди — все це «красота церковная»: «Вірую, яко вся благообразния чини, обряди же одежди і ссуди священния, і вся прочая Церковная украшенія, яже церков святая Сборная Апостолская Восточная благочестно от древних Апостолских времен прият і сдержит, Богу угодна і любезна, Християном же

душеспасителна сут» [12, 1, с. 133]. Вони по суті були взаємодоповняльними та взаємозамінними. Таким же було розуміння обряду, певно, ще і в киево-руську добу. Адже, з поняттям обряд — ряд — чин зближується і грецьке *taxis* — це той самий чин, яким називається усе небесне «устроєніє» — чин ангельський. Через те в слово-визначенні обряд ще й закладено смисли поєднання в окремому чині небесного та земного, або ж перехід через такий устроєвий чин небесного на земне — явлення небесного образу в земному часо-просторі: «...точію сій преподобний отець нашъ Феодосій...Біша бо і прежде сего отходяще мира і узким путем грядуще, но от сего чин і устроєніє всім в Русіи манастирем предасть» [1, с. 87]. Таке явлення ставалося на землі у часопросторі чину відправи. Власне, у цьому чині, який як «красота церковная» охоплював і добове, і седмичне, а ширше — річне коло прийняття «небесного» в «земне» в образо-вияві свята-постаті, яке відбувалося у часовому вимірі пам'яті, а як дія робилося за словом заповіді, тобто за чином Книги. Святочно-культурний простір обряду, отже, тримався на усному як пам'ятному та переказаному, а також на писаному — силі Книги, з якої подавалося сповістя та слово заповіді творити саме так. Власне, обряд як «красота церковная» — це провідна «сила», що ґрунтувала та живила простір духовного і культурного буття кожного народу на своїй землі. Обряд був ще і знаково-виявним та образним «зодяганням» на природному (естественному) тілі кожного народу. Обряд духовно та культурно «покривав» збірна народне тіло, коли зважити ще й на смисловий зміст «зодягати» як «обрядити».

Образо-появча сила обряду ставала ще й на вимір кола, котрий, як теж таки часо-просторове мірвання, показував обряд у його внутрішній поставі та існуванні. Отож, до впорядкованості, що у смислах показується в «ряді», долучається ще й коло. Недаремно ж серед українців витворилося ще й таке слово-поняття, на якому ґрунтується і яким показується саме перебування у часо-просторі обряду і його докладному вияві — на святі. Це вираз «обходити празник». А в Пересопницькій Євангелії (у «післяслові») послідовність євангельських читань впродовж року названо як: «обхожденіє всего літа» [10, s.p.].

Власне, так здавна ставалося два коло — ходження. Сам празник витворював своєю появою коло. А в це коло, обходячи празник, а по суті — увіходячи в нього, як у сильне та захисне коло, вступали ті, хто чекав на прихід празника.

Обряд до того ж виступає чинником себе-представлення духовної спільноти кожного народу. Не винятком тут є і українці. Адже і вони мають свій обряд як духовно-культурний витвір, що склався з духовних потреб на своїй землі.

У давнину, як зауважувалося, слово-поняття обряд було менш вживаним. Але йому відповідником було глибше за смисловим спорядженням та духовно-культурним змістом визначення «руська віра». Ці слова — «руська віра», а також і «руський Бог» звучать з вуст степового половчина, що заприсягнувся в Києві перед образом святителя Николая дати викуп за свою волю господареві. Але не зробив обіцяного і через це був наполоханий можливим скаранням у видиві за недотримання слова. Тоді половчин і визнав силу руського Бога та руської віри. Отож, через Русь половецький Степ знайомився з християнством. А Степу Русь показувала силу свого віровизнання, що мала образо-зміст і в обряді. Русь показувала силу християнської правди. Для половців це була «руська правда» — правда руської віри та сила руського Бога [4, с. 94]. Як образ, «Руський Бог» зустрічається і в колядках.

А архієпископом Феофаном Прокоповичем вноситься через синодальні документи і поняття обряд, відоме в Києві також із спілкування з Заходом. Адже, воно є і в польському вжитку, де «*obrzadek*» — це латинський «*ritus*».

Хоча і в християнському латинському Римі вживається на означення повноти розуміння як взаємозмісні начала поняття і «*ritus*» — обряд, а так само «*ordo*» — чин. Отже, в латинському Римі обряд ніби «обіймає», має в собі — в своєму складі чин. А чин — «*ordo*» має в собі, як виокремленому дійстві, повноту сповісного завдання, усталеного в обряді.

Обряд — це простір священного уображення Христової науки. А от чин — це послідовність здійснюваного у просторі обряду, послідовність вияву священнодійства як дії образо-явлення. І обряд, і чин у християнському Римі складають взаємодію у просторі явлення *sacrosanctum* — святого та святощів — священного.

Отож, і у Римі, і у Константинополі [9, с. 53] кожен християнський народ знався за його обрядом, який обіймав повноту культурного вияву — християнського життя таких народів, що визнали Христове сповістя та показували свою життєву дійсність як таких, що «во Христа крестистесь, во Христа облекостесь» (Гал. 3: 27).

Церкву святителя Атанасія в Римі, що належить до грецької колегії, покровителем якої теж визнавався цей святитель, названо церквою Атанасія нації грецької, отже, за обрядовим способом опису землі, культури та народу — «*Athanasio dei greci*». Рим визнавав обрядово-культурне представлення народу в світі й тримався саме за нього, що зближував сам народ не лише із землею (місцем народження, яке відбивалося в понятті «*nation*» — «*natus est*» — «народжений»), а й показував його традицію — обряд, які творилися в річищі церковного життя.

Відтак за римським узвичаєним — «громадівським» способом опису народу, і так написано на фасаді споруди, ця грецька церква Атанасія — це «*chiesa Athanasio nationis grecorum*». За римським церковним звичаєм життя грецької громади протікало в полі обряду — «*in rito Greco*». Названа церква, як і громада греків у цілому, належала до грецького обряду — до «*ritus Grecus*».

Бож у Римі так само було бачення і розуміння «чину церковного», як зауважувалося, — це «*Ordo Missae*» — «Чин Меси», яке належало до простору священного часу — відправи. Але воно існувало у ширшому просторі — у обряді — «*in rito*». Або навіть так — сам обряд — «*ritus*» як осяжніший вияв витворювався на потребу народу — місця. Як свій спосіб — «*modus*» образо-явлення євхаристійної відправи. Отож, обряд твориться довкола Євхаристії — грецької Літургії, латинської Меси, сирійської (сирської) відправи — Курбана і задля її вираження, піднесення, явлення очам і серцю. Аби тілесне у такому просторі піднеслося слідом за внутрішньою — своєю Душею у передчутті та чуванні Небесного Хліба — Євхаристійного Тіла. А таке налаштування подають «свої образи». Вони і учиняють образо-явлення священного часо-простору. А як духовний досвід — започаткований і в подальшому тяглий — як духовна традиція, слід наголосити ще раз, витворюють обряд — духовно-культурне явище у земному житті християнського народу.

Так своє представництво, хоча і без подібного, як у греків напису, мали в Римі і творці та прихильники руського обряду. Ним була давня римська церква Сергія і Вакха. В Римі знали, що «*chiesa Sergio et Vachio*» — це «*ecclesia ruthenorum*», тобто «церква руська» латиною. Отож, і церква, де правилось греками, що перебували у євхаристійній єдності з Римом, у самому Римі — це колегія та монастир «*Athanasio dei greci (grecorum)*». А в Венеції, де існувала грецька громада, що визнавала своїм главою Константинопольського патріарха — «*chiesa Giorgio dei greci*» (православна — *ortodossa*, грецькою — «*Αγιος Γεώργιος των Ελλήνων*»). І римська церква з монастирем, і венеційська церква називалися грецькими, тобто грецького обряду — грецького народу.

Так названо і церкви, яких було 3 в Київському замку. При описі його говориться, що в самому замку було три руські церкви, а от ще одну — західного обряду названо латинською, а не польською [7, с. 75].

Це офіційні джерела, які вказують на тогочасну сприйняттєву дійсність, за іменуванням якої можна простежити рівень закорінення — помісцевлення церковних та духовних явищ, що виявлялися в обряді, як панівній ознаці вираження суті духовного життя в народі. Отож, і в офіційному викладі визнається для «зовнішніх» руська назва «свого» духовного жит-

тя в Церкві — свого обряду. Церкви у замку названо руськими — це, як зрозуміло, за обрядовими особливостями відправи.

А от у називанні західних за обрядом церков помісцевлення не спостерігається. Їх не називається польськими, а лише римськими. Хоча в пізнішу добу в усному вияві серед українців на Галичині та і по всій Україні зустрічається такий вислів, як «польський костюл (костел)».

Загалом же обряд і на християнському Сході і на Заході є простором священного та святого, «місцем» поєднання земного та небесного, а відтак — увіходження і перебування у просторі священня та посвяти. В просторі обряду витворюється духовна єдність та творча спілка народу.

До того, в давнішу пору, і обряд, і віра, як зауважувалося, визначалися єдинопоказово — руська віра, що охоплювало і догматичний вміст, і його виражальне явлення у церковному образо-діянні на відправі — у церковному чині й красоті церковній.

У вживанні слово-поняття обряд, що його визнавав і архієпископ Феофан Прокопович, відбивався римський підхід вирізняти християн за їхнім обрядом. Таке розрізнення виникло, з огляду на дійсну потребу розмежовувати у визначенні християн кожного обряду. Для Рима і християнського Заходу це були вже переважно християни східних обрядів. Починаючи з Ліонського, а згодом Фераро-Флорентійського собору так — за обрядом сприймали візантійців, а згодом, вже після окремого рішення поєднатися з маронітами у XIII ст. і цих представників антиохійського християнства. А ще далі й інших християн. Отже, з XIII і до XIX ст., коли з Римом у євхаристійне спілкування увійшли копти, а згодом і близькі до них ефіопи, що належали до александрійського християнського простору. Бо для християнського Заходу, де наприкінці першого тисячоліття християнської ери вже майже не існувало обрядових розрізень, християнський Схід був своєрідним відкриттям. Сталося це ще з часу хрестоносних походів, коли виникло Єрусалимське латинське королівство.

У понятті «обряд» — у його смисловому охопленні містився місцевий звичай як усталений чин. Обряд був так само і «культурним образом» християнського народу в його тяглості — традиції. Тож поняття «обряд» передбачало часову тяглу послідовність виникнення та узвичаєння певних явищ та їхніх образо-ви-явів на окремій землі.

Майже теж розуміння обряду було і на Сході. Грецький Схід допускав різницю в обрядах. На запит Московського патріарха Никона та царя Алексея Михайловича з Константинополя було дано відповідь, що Вселенська Церква може різнитися обрядами. Це був давній підхід Сходу до життя християнських спільнот

на окремих землях. Хоча на Москві ні патріарх Никон, ані цар Алексій не послушали роз'яснень патріаршого Константинополя, і вже йдучи до виконання поставлених завдань — кожен свого — царського, і патріаршого, а обидва мали на меті здобуття «государевой власті» для кожного особисто, спричинили старообрядницький рух і розкол [8, с. 420].

Царгородський патріарх Єремія, що приїздив в Україну у XVI ст., поставився до всього «київського» так, як про обряди роз'яснювалося греками на Москву пізніше — у XVII ст., допускаючи місцеву обрядову особливість. І на Москві, куди він теж приїздив, патріарх зовсім не наголошував на обрядовій різниці, хоча і бачив тамтешнє «двоєперстіє», бо ж перебував тут немалий час.

А в самому Києві розумілося, що місцевий звичай, який є ґрунтом постанови обряду, не суперечить вселенському буттю Церкви. І коли патріарх-антиохієць Йоаким Доу, спостерігши по Україні місцеві великодні звичаї, вказував в окремому посланні на невідповідність цих звичаїв до прийнятого в Східній Церкві, а йшлося про посвячення страви на Великодній відправі. Тоді до справи роз'яснення вже патріарху взялося Львівське братство, посилаючись на давність його у своїй землі. Братчики стверджували, що цей звичай і є місцевим отецьким переданням. Тоді братство навіть розіслало окремого роз'яснювального листа, підтримав його також Львівський єпископ Гедеон Балабан [14, с. 78]. Він теж говорив про місцеве отецьке передання, тобто про давність такого звичаю.

Відтак давнім поняттям, що охоплювало культурно-духовне життя спільноти, був таки «чин». Отож, незважаючи на те, що архієпископом Феофаном Прокоповичем вже було внесено поняття обряду і до церковного вжитку, київський «академіста» Василь Григорович-Барський у XVIII ст. в описі своїх «странствований» землями Сходу вживає саме старе книжне поняття на означення відправи церковної та її особливостей, вживане з давньої пори на Русі. Барський, переказуючи про перебування на Афоні у лаврі святого Афанасія, пише про тамтешній чин церковний: «О чину церковном і пінії і чтеніи» [3, с. 77].

Отже, у християнську добу запановує творча дія іншої обрядової свідомості, відмінної від праархаїчного ритуалізму. Власне основою для творення вже цього обрядового простору — як творчо-комунікативного ядра був досвід християнського Сходу. А ґрунтом для його творчого розгортання серед християнізованих народів був набуток Середземномор'я, яке вирізняється від досвідів палеолітських народів і в архаїчні доби. У обряді християнської доби виявляється єднальна дія не гуртового, як було поперед, а спільнотного, основа для якого не протиставлення у полі езотеризму — розподілу на простакувате і жрецьке. Бо в християнському обряді-спільноті у складанні-виповненні, радше — збиранні, простору творчої дії головує всезагальність, вседоступність, а відтак творче комунікування у со-мислійному (смісловому) просторі, де «своє» так само «своє» і у Вселенській широті.

Література

1. Абрамович Д. Киево — Печерський патерик; [репринт. вид.: Києво-Печерський патерик. — Київ, 1931 р.]. — К.: «Час», 1991. — 280 с.
2. Бугославский С. Текстология Древней Руси. — Т. 1: Повесть временных лет / С. Бугославский; [сост. Ю. Артамонов]. — М.: Языки славянских культур, 2006. — 312 с. — (Studia philologica).
3. Григорович-Барский В. Странствования Василия Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 гг.: в 4 ч. / В. Григорович-Барский; [под. ред Н. Барсукова]. — Спб.: Издание Афонского русского Пантелеймонова монастыря, 1885–1887. — 414 с.
4. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. / М. Грушевський; [упоряд. В. Яременко; авт. передм. П. Кононенко; приміт. Л. Дунаєвська]. — К.: Либідь, 1993. — Т. 1. — 392 с. («Літературні пам'ятки України»).
5. Евзлин М. Космогония и ритуал / М. Евзлин. — М.: Радикс, 1993. — 337 с.
6. Захария Копыстенский. Палинодия / Захария Копыстенский // Русская историческая библиотека. — Спб., 1878. — Т. 4. — Кн. 1. — С. 313–1190. (343)
7. Ивакин Г. Киев в XIII — XV веках / Г. Ивакин. — К.: Наукова думка, 1982. — 102 с.
8. Каптерев Н. Патриарх Никон и царь Алексій Михайлович. — Т. II. — М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. — 569 с.
9. Панченко К. Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия 1516–1831 / К. Панченко; [отв. ред. С. Кириллина]. — М.: «Индрик», 2012. — 656 с.
10. Післяслово // Перисопницьке Євангеліє; [працювали архімандрит Пересопн. монастиря Григорій та писець Михайло Василієвич]. — Факсим. Вид. — К.: АДЕФ-Україна, 2008. — 475 арк.
11. Тернер В. Символ и ритуал / В. Тернер; [сост. И авт. Предисловия. В. Бейлис]. — М.: «Наука», 1983. — 277 с.
12. Требник Митрополита Петра Могили: у 2 т. / [репринт. вид.]. — К.: Інформ. — вид. центр. Укр. Православн. Церкви, 2011. — Т. 1. — 880 с.; Т. 2. — 816 с.
13. Успенский Б. Архаическая система церковнославянского произношения (Из истории литургического произношения в России) / Б. Успенский. — М.: Изд-во МГУ, 1968. — 156 с.
14. Ціпка А. Україна і Близький Схід / А. Ціпка // Україна і Схід: панорама культурно-спільнотних взаємин: монографія; [упоряд. В. Резаненко, А. Ціпка; передм. А. Ціпка]. — К.: Українська Видавнича Спілка, 2001. — С. 51–109.
15. Шайо К. Жизнь и духовность восточных православных церквей / К. Шайо. — К.: Дух і Літера, 2013. — 624 с.