

PETER ŽEŇUCH
Slavistický ústav Jána Stanislava
Slovenskej akadémie vied
(Bratislava, Slovensko)

Духовные песни в контексте интеркультурной и интерконфессиональной коммуникации*

Paraliturgical songs in context of intercultural and interconfessional communication

ABSTRACT: Paraliturgical song production provides opportunities for interdisciplinary research of interethnic, intercultural and interreligious relationships. It opens up the possibilities for understanding the development of cultural identity created by intensive cultural communication of Latin and Byzantine spirituality and is an integral part of the spiritual life of believers from the very beginning of Christianity. The contribution explains the different linguistic, cultural and ethnic confessional aspects that have influenced the formation of the cultural identity of users of such non-liturgical religious songs.

KEYWORDS: paraliturgical song, confessional diversity, cultural communication, Greek-Catholic Church

I. ИНТЕРКУЛЬТУРНЫЕ И ИНТЕРКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Цитату из полемиического произведения “Порада” Ивана Вишенского¹ (1608 г.) обычно интерпретируют в контексте стремлений очистить обряды византийской церкви славянской традиции от влияния западной, латинской литургической практики и от различных напевов и песен паралитургического характера. Попробуем однако поразмышлять не только о необходимости соблюдения

* Статья является результатом исследования, проведенного в рамках проекта VEGA 2/0025/18.

¹ Переве́де да очистите церковь ѿ всакихъ прелестей / и законовоу́ брѣтическихкѣхъ и въсѣхъ пестроты, / въ простотѣ сердца вога хвалѣте: / латинскійи сердца пѣсней изъ церкви иждѣнѣте, / простою же нашею пѣснию речею Бога благодарите [Еремин 1955: 22].

чистоты обряда, но и о том, какую роль играла и играет до сих пор *духовная песнь паралитургического характера*, ведь обстоятельства, приведшие Ивана Вишенского к написанию полемического трактата о необходимости очищения византийской традиции от чужих влияний в среде пересечения западной и восточной обрядовой традиции церкви [Stern 2000: 321-330], имеют более широкий охват и связаны с конфессиональным или, точнее, религиозным климатом на рубеже XVI–XVII вв. Стремление простых верующих к более качественной духовной жизни создало возможность для ее развития вне рамок официального богослужебного процесса.

Верующие в приходских храмах видели в духовных песнях паралитургического характера возможность усиления духовно-нарративной составляющей своей религиозности, и паралитургическое песенное творчество стало отражением нового измерения активной личной и общинной религиозной жизни. Формальная простота песен, умноженная на несложное объяснение таинства веры, мотивировала воображение простого человека и давала ему возможность ожить и прочувствовать на месте многие теофанические события, известные из Писания и отраженные на иконах. Так, связь между богослужебным обрядом, литургическим текстом, иконой и паралитургической песнью для простого верующего стала обычной, так как она не только стимулирует воображение, но и открывает более широкие возможности для собственной реализации при создании духовных текстов, которые пелись даже в храме, например, до и после литургии, во время причащения верующих, перед проповедью, после проповеди и т.д.

Паралитургическая песнь связывает библейские и исторические события с таинством веры и становится так называемой *песенной иконой*, которая наряду с торжественной функцией в конкретной исторической, общественной и духовной среде имеет и керигматическое (благовещенское) и катехизическое (образовательное) значение [Žeňuch 2000a: 104-124].

Как во время литургического обряда на иконах, в толкованиях Писания, в богослужебных напевах оживает, обновляется и переносится на место церковная традиция, так и в паралитургических песнях отражается и усиливается сознание принадлежности к местной (домашней) культурно-исторической, конфессиональной, общественной и языковой среде. Таким образом церковь приближается к деревне, к общине верующих, совместно принимающих участие в церковных празднованиях в своем приходском храме.

Источником местной религиозной практики является сам литургический церковнославянский язык, который выражает явления, связанные с языковым развитием конкретной этно-конфессиональной среды, в которой используется литургический язык. Обычно работает правило, что языковое сознание верующих отражается в использовании местного варианта редакции литургического церковнославянского языка. Например, фонетические и некоторые морфологические явления [Кравецкий 1999: 232; Žeňuch 2014: 121-137], которые в живом народном языке являются естественной системной составной частью, проника-

ют в литургический церковнославянский язык [см., например, Doruľa 2000: 152-158; Німчук 1997: 37-51; Štec 2005; Žeňuch 2000b: 231-274; Žeňuch 2017a: 21-36]. Проведение богослужений на церковнославянском языке наряду с местным вариантом редакции литургического языка² и кириллической письменностью³ являются символом конфессиональной идентичности и проявлением непрерывности церковной традиции.

Может показаться, что это незначительный факт, однако собственное конфессиональное самосознание имеет исключительное значение для здоровой конфессиональной и религиозной жизни верующих.

Проявлением религиозности является не только религиозное участие при проведении богослужений суточного и годовичного цикла церкви, но и всенародное пение. При песенной реализации литургических и паралитургических песен обычно речь идет о народном, часто многоголосом, непрофессиональном пении, основанном на устной народной традиции. Такое пение мало отражает стандартизированные формы песенного проявления, известные нам из кафе-

² Церковнославянский язык в среде верующих византийского обряда под Карпатами, несмотря на этноязыковое происхождение его носителей, использовался в различных сочинениях религиозного характера, а также как правовой язык и язык светской администрации. Он использовался также при написании специальных сочинений, при обучении и в качестве языка поэзии и паралитургических песен. Отдельные функции этого церковнославянского языка как языка письменного зависели не только от его литургического использования. В его структуру проникали явления из языкового узуса носителей, верующих византийско-славянского обряда на территории исторической Мукачевской епархии. В язык кириллической письменной традиции попали морфологические и лексические заимствования из народного языка, которые стали его неотъемлемой частью. Так возникла культивированная форма кириллического письменного выражения, связанная со средой церкви византийско-славянского обряда, которая в Мукачевской греко-католической епархии представлена уникальным корпусом памятников письменности.

³ Использование кириллицы как графической системы не было связано с этносом или этническим самосознанием его носителей. Кириллическое письмо в литургических книгах, используемых в процессе богослужения и в паралитургическом песенном творчестве выполняет функцию конфессионального идентификационного атрибута. Письмо — это графическая система, которая отражает реализованные фонемы (звуки речи). Однако оно выполняет и определенную культурно-идентификационную функцию, особенно по отношению к историко-конфессиональному развитию. Например, глаголическая графическая система была создана для великоморавской среды, где и применялась в связи с великоморавской церковной традицией, однако квадратная глаголица до сих пор является идентификационным знаком далматинской епархии. Кириллическая графическая система является проявлением самосознания, связанного с византийско-славянской религиозной и обрядовой традицией у восточных и некоторых южных славян (русские, украинцы, белорусы, болгары, сербы, македонцы), однако и у румын, которые пользовались кириллицей еще во второй половине XVIII века. Готическое письмо также является конфессионально типичной графической системой, которую использовали словацкие протестанты. Представители церкви византийско-славянского обряда в Словакии пользовались кириллицей для записи литургических текстов и до сих пор воспринимают ее как сакральный символ, знак своей религиозной традиции и конфессиональной принадлежности [Žeňuch 2017b: 229-245].

дрального хорового пения.⁴ Народное литургическое пение называется также *простопѣнїѣ*.

Богослужбное пение в церкви византийско-славянского обряда предполагает всенародное пение на местном языковом варианте соответствующей редакции литургического церковнославянского языка [Marinčák 2013: 221-230]. Совместное народное пение литургических текстов является естественным способом восхваления Бога, причем слово “петь” в литургическом понимании понимается как синоним слова “молиться”.

Музыкально-песенная реализация литургических текстов в рамках богослужбных обрядов церкви до определенной меры представляет собой более совершенную форму молитвы, которой верующие воспевают неопишемую славу Бога. Верующие византийского обряда понимают словосочетание “*spievať liturgiu*” (петь литургию) как единое целое, сформированное обрядом, пением и словами отдельных молитв, гимнов, псалмов и песен, посредством которых отдельный человек и все сообщество общается с Богом. При проведении богослужбных обрядов в византийской церкви не допускается использование музыкальных инструментов, т.к. считается, что только человеческий голос отвечает требованиям чувствительного музыкального инструмента [Мартынов 1997: 118]. Музыкальная составляющая сама по себе, т.е. без связи с проведением богослужений, не играет почти никакой роли. Пение не воспринимается как украшение богослужения, оно не является музыкальным сопровождением литургии. Музыкальная составляющая придает содержанию слова эмоциональную окраску. В монастырях византийского обряда монахи созываются на богослужение словами *пѣнїю время*.

В среде Мукачевской епархии и в восточной Словакии до сих пор словосочетаниями *špivac/odšpivac službu* (в значении ‘служить/отслужить, проводить литургию’), *odšpivac chovaňe* (в значении ‘отслужить похороны’), *špivac večureň, utredňu, utreňu* (в значении ‘служить вечерню, утреню’), *odšpivac panachidu, mol'eben* (в значении ‘служить панихиду, молебен’) обозначается активное участие прихожан в проведении богослужений, литургических празднованиях церкви и в рамках паралитургических проявлений народной религиозности.

Паралитургические песни, на которые влияет народная религиозность, являются важным источником познания интеркультурной и интерконфессиональной коммуникации. Термином “паралитургическая песнь” мы называем религиозную песнь молитвенного, торжественного, просительного или исторического характера с религиозным содержанием. Прежде всего это песни к Христу, Богородице и святым, песни к годовщинам праздников, храмовые песни, песни к чудотворным иконам и различные песни по случаю (покаянные, постные, просительные, погребальные, свадебные и другие). Их первичным назначением яв-

⁴ Объяснение этого термина как народного нетренированного пения, особенно в противопоставление многоголосому, хоровому пению дает С. Папп [Papp 1970: 187]. Другое объяснение “простопения” как нетренированного народного пения показывает М. Прокипчакова [Prokipčáková 2015: 219-241].

ляется ободрить, поучить, призвать, объяснить и указать на Бога и святых, информировать и объяснить причины, происхождение чудес, библейских событий, явлений и праздников, научить почитать и праздновать их.⁵

Паралитургическая песнь не является литургическим пением, а в восточной обрядовой среде никогда его не замещает, хотя обычно тесно связана с целым богослужебным процессом, его обрядами, молитвами, псалмами и гимнами, с библейской, теофанической и легендарной традицией [к определению понятия “паралитургическая песнь” см. Žeňuch 2013: 25 и следующие]. Паралитургическая песнь с точки зрения своей структуры и формы подобна народной песне, но из-за того, что она вдохновлена литургическими и другими каноническими и библейскими текстами, она находится в тесных отношениях с литургической средой церкви. В паралитургическом песенном творчестве соединяется народная религиозность, воодушевленная легендарными, апокрифическими, иконографическими, общественно-историческими мотивами с официальным (верным) учением церкви. Притом паралитургическая песнь не пренебрегает земными хлопотами, поэтому духовные песни религиозного характера содержали не только духовные медитации и размышления о Боге, праздниках и святых, о спасении, но и отражение актуальных исторических событий, неблагоприятных времен или неутешительного состояния общества, описание историко-политических и общественных реалий, а также отголоски различных волнений; песни содержат описание различных религиозных явлений, чудес, мироточивых икон, которыми сопровождалась некоторые общественно-исторические события.

Изолированная текстологическая или историко-литературная, историко-музыкальная или фольклористическая интерпретация паралитургической песенной культуры в среде византийской церкви славянской традиции не дает возможности понять те процессы, в ходе которых паралитургическая песнь сформировала этно-конфессиональную идентификацию верующих местной церковной среды. Поэтому новые паралитургические песни и их варианты возникали не только в среде гомогенного культурно-языкового ареала, но и посредством их естественной миграции, происходящей без какого-либо сознательного усилия. Проникновение различных песен и их вариантов из чужой конфессиональной среды в духовную и песенную культуру византийско-славянского обряда является естественным процессом [Rothe 2000: 17-31].

Многие канторы в стремлении представить верующим как можно более широкий репертуар записывали в свои сборники различные песни, а также варианты одной и той же песни. Не всегда, однако, песнь приживалась в местной

⁵ Об использовании паралитургических песен перед богослужебными обрядами, во время и после их проведения в греко-католической церкви обычно можно узнать из заглавия некоторых песен, например, песнь после пресуществления, песнь на причастие, песнь при приветствии епископа, песнь на начало Великого поста, песнь на Сыропустную неделю, на Мясопустную неделю и другие песни, которые очевидным образом свидетельствуют о влиянии латинской обрядовой практики [Žeňuch 2002: 75].

среде, даже несмотря на то, что есть ее подтвержденный, записанный в песеннике вариант. Некоторые тексты песен или их варианты не использовались и в результате полностью утратились; в таких случаях их позднейшие записи не обнаруживаются в хронологически младших песенниках, имевших распространение в местной религиозной среде. Другие песни могли заменяться вариантами забытых песен, которые в течение использования значительно приспособились и изменялись. Многие уже “забытые” песни могли вернуться в более новые репертуары и песенники, если при копировании из старших источников целые части их просто переписывались, или же физически присоединялись к создаваемому новому сборнику. Другие забытые песни обновлялись, получали новую мелодию и в исправленном виде снова становились частью инвентаря паралитургической песенной культуры местной среды. Некоторые паралитургические произведения возникли как паломнические песни, в которых описывается или отражается историческое событие, а также объясняется или актуализируется религиозное, библейское, апокрифическое событие.

В этом контексте происхождение песни или место ее возникновения не имеют определяющей роли, важна прежде всего ее непрерывная песенная и религиозная реализация в конкретной местной культурно-религиозной и языковой среде, в храме, на публике, при религиозных событиях и в рамках личных молитв. Постоянное использование песен является решающим условием для того, чтобы песнь стала неотъемлемой частью культурно-религиозного самосознания общества. Культурно-языковые реалии поэтому представляют собой важное свидетельство формирования местной культурной и религиозной традиции. Появление вариантов конкретной песни свидетельствует только о популярности этой песни.⁶

Следует обратить внимание и на факт, что в конкретных вариантах песен часто изменялись реалии, в которых использовалась определенная песнь. При этом изменения такого характера зависят от вкуса пользователей и актуального пространства и времени, в котором пелся текст одной и той же песни. Это явление можно документировать на примерах почитания чудотворных икон; в среде Подкарпатской Руси и Восточной Словакии это песнь к Клокочовской, Краснобродской, Почанской или Рафаёвской иконе Богородицы. Объединяющим знаком этих песен является стремление интерпретировать историческое событие как часть духовной жизни местной церкви и общества. Каждая такая паралитургическая песнь в местной среде снова становится религиозным и историческим фактом, т.к. она возникла из стремления верующих к самопознанию. Такие паралитургические песни с историческим фоном позволяют укреплять коллектив-

⁶ Симптоматическим в этой связи представляется высказывание Ю. Медведика о Ша-ришском рукописном песеннике: „ohne ukrainische Anstöße hätte diese Handschrift in der Ostslowakei nicht entstehen können“ [Medvedyk 2016: 34].

ное самосознание, историческую память общества и сознание принадлежности молящихся к традиционной культурно-конфессиональной среде и предкам, которые на таких местах чудес и событий молились и молятся за спасение до сих пор. Многие широко известные бродячие мотивы приспособляются к местной, домашней среде, таким образом репертуар паралитургических песен приближается к местным реалиям, что проявляется особенно в употреблении местных диалектных особенностей в языке паралитургических песен [мы уже показывали разнообразные примеры в следующих работах Žeňuch 2008: 97-107; Žeňuch 2012: 118-144].

II. ИСТОРИЧЕСКИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ ИНТЕРКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ПАРАЛИТУРГИЧЕСКОЙ ПЕСЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Паралитургическое песенное творчество в среде церкви византийского обряда славянской традиции, а именно его развитие и расцвет, было в значительной мере обусловлено важным церковно-правовым событием, называемым церковной унией, или рекатолизационным, контрреформационным движением. К результатам этих действий относится и стремление принять церковную унию. Например, в случае Мукачевской епархии мы имеем в виду Ужгородскую унию (1646) и предшествующий ей неудавшийся опыт введения унии, организованный Другетами из Гуменного в Красном Броде в 1614 г.⁷

Введение Ужгородской унии не следует рассматривать только в свете унийного противостояния иезуитов в галичской среде (Брестская уния 1596 г.), в которой в начале XVII века служил и принявший унию пршемышльский епископ А. Крупецкий⁸. Предпосылки для принятия унии в Мукачевской епархии в Венгерском королевстве не возникли в таких же условиях, в которых функционировала византийско-славянская церковь в Галиче. Это доказывает, например, и недавно найденный документ об акте подписания Ужгородской унии [Gradoš 2016: 511-520], в котором подписавшиеся выражают уверенность в сохранении действительности уже существующего церковного права, в соответствии с которым несомненным полагается существование двух христианских обрядов

⁷ „Із залюбування нашого народу до набожних пісень скористалися пропагатори унії, головоно василіани, та зробили набожну пісню одним із засобів пропаганди унії“ [Возняк 1994, 309].

⁸ На рубеже XIX и XX вв. Богогласник почаевских василиан с небольшими исправлениями для своих верующих издала и православная церковь в 1884 и 1885 году в киевской типографии, в холмской типографии вышел Богогласник в 1894, 1900 и 1903 г.; и в Почаеве под эгидой православной церкви в 1900, 1902 и 1903 гг., в петербургской типографии вышел Богогласник в 1900, 1902 и 1905 гг., а в Варшаве в 1934, 1935 и 1969. Издания 1894–1969 гг. однако содержат значительные изменения в составе/структуре, содержании и характере текстов песенника [Гнатюк 1989: 123; Pidlypczak-Majerowicz 1993: 221-230].

в Венгерском королевстве; поэтому восточные христиане не воспринимаются как чужеродный элемент. Восточный обряд в Венгрии имеет свое определенное место, о чем свидетельствуют некоторые старшие документы правового характера. Например, при признании верховенства Святого Престола в Венгерском королевстве особенно усилилось политическое требование подчиненности венгерского правителя папе римскому, причем соблюдение существующих теологических и каноническо-правовых постулатов было естественной частью самосознания существующей церковно-правовой среды. Этот факт подтверждает, что уже в старейшие сборники канонического права (например, в сборник канонов кардинала Деуседита), касающихся жизни церкви в Венгерском королевстве, была включена “часть письма Иоанна VIII Карломану, сыну Людовика II Немецкого, чтобы он позволил Мефодию свободно работать в Паннонии, и часть письма этого папы славонскому (?) князю Мутимиру с требованием вернуться в паннонскую диоцезию” [Múcska 2004: 34]. В первых королевских законниках Штефана I, Ладислава I, двух законниках венгерского короля Коломана и в последующих законах, принятых на венгерских церковных синодах в Сабольче (1092) и Эстергоме (1104-1112/1113), преступление действительных законов считается грехом, т.е. понимается как оскорбление Бога. Поэтому светская санкция имеет вид церковного канонического пенитенциала⁹. Этот факт связи церковных и светских правовых принципов в венгерском праве можно отметить в непрерывности христианской и светской организации жизни общества, удержавшейся в среднедунайской среде со времен великоморавской церковной и государственной организации благодаря своей развитой форме. О синергии различных обрядовых традиций в подкарпатской среде свидетельствует среди прочих, например, факт, известный из Правил светской и церковной жизни с рубежа XVI-XVII вв., которые находятся в отделении рукописей Закарпатского этнологического музея под сигнатурой И-437. Рукопись *Правил светской и церковной жизни* принадлежала к книгам Музейно-библиотечной комиссии товарищества “Просвіта” в Ужгороде (Музейно-библиотечная комиссия т-ва «Просвіта» в Ужгородѣ), о чем свидетельствует надпись в круглой печати на внутренней стороне деревянных досок, прочно связанных с переплетом рукописи. Передняя доска обложки рукописного источника не сохранилась. Рукопись написана кириллическим полууставом. Книга не содержит титульного листа и конца; состоит из 171 листа, на филиграну изображен медведь, что позволяет нам датировать изготовление бумаги второй половиной XVI в. в одной из немецких мануфактур [Briquet 1907: 614-620; Лихачевъ 1899: 280-281]. Рукописный сборник правил возник на рубеже XVI-XVII вв. Отдельные страницы рукописи пронумерованы кириллическими литерами последовательно, за исключением нескольких листов в начале и в конце рукописи. Мы полагаем, что текст рукописи не является исходным, а возник при копировании более старшего источника,

⁹ Подробнее см.: *Katolícko-pravoslavné konsensy na celosvetové úrovni. Ekumenické konsensy I.* Velehrad: Refugium 2001.

используемого в карпатском ареале в среде славянской церкви византийского обряда как пенитенциал с правилами св. Отцов и Ужгородского Псевдо-Зонара [подробнее об этом см. Žeňuch 2017с: 45-69]. Многие из правил содержат элементы местного венгерского светского и церковного права. Отдельно в контексте нашей темы можно указать на правило, определяющее положение священников византийского обряда в Венгерском королевстве. В нем говорится о том, что если в епархии священники освобождены от налогов и светских обязательств, то они должны заниматься исключительно духовными делами: *ѡцѣ которы сѣеникъ свокодъ ѣ ѡ всеа податы г таготы мирскыа: волный естъ: подобаѣ емѣ вынѣ всѣ дѣховныа вѣщи хранити*. Эта запись правила доказывает, что во времена возникновения этой рукописи в подкарпатской среде уже существовал специфический привилегированный слой *клириков* восточного обряда, которые имели равные, как и у римско-католического духовенства, права, что позволяло им принимать участие в заседаниях аристократии [Žeňuch 2016: 13-14]. Необходимо напомнить, что уравнивание в правах униатских священников с латинскими формально произошло только во времена Леопольда I после издания диплома 1692 г., которым габсбургский монарх освободил принявших унию священников восточного обряда в Венгерском королевстве, таким образом было подтверждено древнее положение, по которому привилегированный клирик любого обряда не мог оставаться подданным¹⁰.

П. Зубко в контексте недавно найденного документа об Ужгородской унии 1646 года указывает [Zubko 2016: 3-9], что само по себе акцентирование внимания на акте унии в Мукачевской епархии закреплялось под влиянием событий в стране и за границей, особенно распространяющейся кальвинизации и Брестской унии. Акт унии в соответствии с документом от 24.04.1646 необходимо рассматривать как результат морального объединения против разрушителей

¹⁰ Людовит Хараксим о социальном и культурном положении клириков восточной церкви в венгерском обществе приводит следующее: „Gréckokatolícke duchovenstvo sa však ani po tomto spoločenskom vzostupe nevyčlenilo z rusínskej spoločnosti, ako sa to stávalo s tými Rusínmi, ktorí získali armale a stali sa šľachticmi, alebo s tými, ktorí pri hľadaní obživy prenikli do miest a mestečiek východného Slovenska a Zakarpatska. Títo Rusíni sa spravidla disimulovali, t. j. vyčlenili sa z rusínskej spoločnosti a primkli sa k tým vrstvám nerusínskeho obyvateľstva, ku ktorým patrili podľa svojho spoločenského zaradenia a sociálneho postavenia. V praxi to znamenalo, že drobní zemaná a armalisti rusínskeho pôvodu sa pridali k ostatnej šľachte (prevažne maďarskej) a rusínsky mestský živel rozmnožil rady mestskej chudoby. Jedni aj druhí sa vyčlenili z rusínskej spoločnosti, nepodielali sa na jej živote. Platí to aj o takzvaných rusínskych honoratioroch, t.j. osobách živiacich sa duševnou prácou, ktorých počet v období „zlatého veku“ А. Ваčinského značne vzrástol. Títo honoratori pochádzali, okrem nepatrných výnimiek, z mnohodetných rodín gréckokatolíckych kňazov. Po získaní vzdelania sa nemohli uplatniť v rusínskom prostredí, lebo Rusíni nemali inštitúcie, v ktorých by sa boli uchytili. Hľadali teda existenciu inde, v nerusínskom prostredí, v ktorom strácali rusínsky charakter, rusínske vedomie, odnárodňovali sa“ [Haraksim 2000: 13-14]. В конечном итоге такая практика в среде византийской церкви славянской традиции в Карпатах постепенно привела к возникновению в некотором роде закрытого слоя или социальной группы, в которую входили только члены семьи священников.

веры внутри церкви и их внешней деятельности, а также как стремление обратить внимание на свою собственную самобытность в рамках сложных реформационных и контрреформационных настроений.

И эти сложные общественно-культурные процессы проявились в народной религиозности, отражением которой является формирование паралитургических песенных произведений. Хотя паралитургическая песнь понимается как отдельный пример переплетения традиции христианского Востока и Запада, она часто интерпретируется только как инструмент пропаганды унионизма¹¹ и один из основных знаков отличия православных от грекокатоликов. Однако это слишком упрощенное понимание различий между грекокатолической и православной церковью и их духовностью.

Духовные нужды народной религиозности простых православных и грекокатолических верующих подобны. Рассуждать в категориях различий между ними при этом не позволяет даже Почаевский Богогласник (1790/1), изданный для верующих грекокатолической церкви, имевший распространение и в типично православной среде; известны разнообразные рукописные и печатные сборники паралитургических песен, происходящие из этой среды [Перетц 1900]. Распространение Почаевского Богогласника, таким образом, скорее свидетельствует об использовании паралитургического песенного творчества не только в среде, где была принята уния, но и среди православных. В изданиях Богогласника для православных верующих (1884 и 1885) его содержательная сторона очень мало отличается от исходного Почаевского Богогласника, предназначенного для грекокатоликов¹².

В среде грекокатолической церкви, прежде всего для ее пропаганды, возникли и песни в духе унии [Žeňuch 2002: 75-76]. Песни также переводились из католических и протестантских канционалов и использовались в среде церкви византийского обряда [Stern 2001: 231-237]. Однако не все, что содержалось в католических канционалах, перенималось: религиозность верующих грекокатолической церкви даже после принятия унии не изменилась значительным образом, даже в настоящее время она практически не отличается от духовности православной церкви, с которой ее с давних пор связывает общая церковно-обрядовая традиция. Не стоит искать различия между двумя церквями византийско-славянского обряда в паралитургическом песенном творчестве, т.к. проблема их взаимоотношений заключается на ином уровне (!).

¹¹ „Із залюбування нашого народу до набожних пісень скористалися пропатори унії, головоно василіани, та зробили набожну пісню одним із засобів пропаганди унії“ [Возняк 1994, 309].

¹² На рубеже XIX и XX вв. Богогласник почаевских василиан с небольшими исправлениями для своих верующих издала и православная церковь в 1884 и 1885 году в киевской типографии, в холмской типографии вышел Богогласник в 1894, 1900 и 1903 г.; и в Почаеве под эгидой православной церкви в 1900, 1902 и 1903 гг., в петербургской типографии вышел Богогласник в 1900, 1902 и 1905 гг., а в Варшаве в 1934, 1935 и 1969. Издания 1894—1969 гг. однако содержат значительные изменения в составе/структуре, содержании и характере текстов песенника [Гнатюк 1989: 123; Pidtypczak-Majerowicz 1993: 221-230].

В настоящее время в рамках совместного диалога православно-католической комиссии, занимающейся поиском консенсуса между обеими церквями, униатство однозначно отрицается как метод поиска единства, т.к. оно находится в разладе с традицией обеих церквей (во Фрайзинге в 1990 г.). Это положение было подтверждено и на следующей встрече в Баламанде в 1993 году¹³, об этом свидетельствует и 25 статья совместного документа, который 12 февраля 2016 года подписали патриарх Кирилл и папа римский Франциск: “Надеемся, что наша встреча внесет вклад в примирение там, где существуют трения между греко-католиками и православными. Сегодня очевидно, что метод «униатизма» прежних веков, предполагающий приведение одной общины в единство с другой путем ее отрыва от своей Церкви, не является путем к восстановлению единства. В то же время, церковные общины, которые появились в результате исторических обстоятельств, имеют право существовать и предпринимать все необходимое для удовлетворения духовных нужд своих верных, стремясь к миру с соседями. Православные и греко-католики нуждаются в примирении и нахождении взаимоприемлемых форм сосуществования”¹⁴.

Возникновение паралитургических песен и заимствование песенного творчества из латинских песенников, их использование в среде церкви византийско-славянского обряда не началось непосредственно после принятия унии, их использование также не является результатом влияния западной обрядовой среды после принятия унии. Необходимо также признать, что церковно-политические процессы были важным источником подобных тенденций, и их нельзя игнорировать. Необходимо принять во внимание факт, что духовная и паралитургическая песнь являлись и являются частью духовной жизни верующих различных обрядовых традиций от самых начал христианства.

На этом месте необходимо подчеркнуть, что введение церковной Брестской унии (1596) и процесс латинизации, опосредованный духовной песнью, не мог за такое короткое время и в такой сильной мере затронуть византийско-славянскую обрядовую традицию, чтобы уже в 1608 году (т.е. всего 12 лет спустя после принятия Брестской унии) в пламенно защищающем унию произведении Ивана Вишенского об этой проблеме могло говориться так решительно. Однако значительное наступление паралитургического песенного творчества и его применение в том числе и в рамках литургии могло быть прямо связано с результатами введения унии; возникновение таких произведений однако нельзя связать с принятием унии.

В этой связи нельзя согласиться также и с утверждением, что паралитургические песни в среде церкви византийского обряда не существовали ранее, чем нам известны первые их систематические записи и различные полемические произведения, направленные на очищение обряда от латинизационных влияний.

¹³ Подробнее см.: *Katolicko-pravoslavné konsensy na celosvětové úrovni. Ekumenické konsensy I. Velehrad: Refugium 2001.*

¹⁴ См. <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074> (14.01.2018).

В религиозной жизни латинской церкви создание духовных песен датируется еще началом средних веков.

В качестве доказательства столь раннего происхождения подобных духовных песен в среде церкви византийско-славянского обряда хорошо служит песнь *Hospodině pomiluj ny*, известная еще со времен великоморавского периода. Развитие духовной песни в латинской обрядовой среде происходило непрерывно и с определенной интенсивностью еще перед реформацией. Уже в этот период духовные песни нелитургического характера возникали и на народном языке. Если бы такое развитие песенной культуры на Западе не происходило ранее, то кому предназначался запрет *cantionum prohibitio* 1408 года, направленный на регулиацию использования духовной песни на народном языке? Именно такие песни могли полностью (посредством пения) включить простых верующих в участие на Божественной службе в храме. Использование духовных песен во время латинских богослужебных обрядов не было стихийным, неорганизованным, но подчинялось определенным правилам: песни тщательно выбирались, невозможен был их произвольный выбор. Поэтому духовное песенное творчество строго подчинялось цензуре. Так в латинской литургии на долгое время закрепилось только несколько песен, которые было позволено петь на народном языке: *Buoh náš všemohúcy*, *Hospodině pomiluj ny*, *Swatý Wáclave* и *Yezu Kriste štědrý kněže*. Эти песни были популярны не только в латинской обрядовой среде, но и нашли свое применение в среде византийско-славянской церкви, о чем свидетельствуют их варианты в кириллических рукописных песенниках в Карпатской среде.

Жизнеспособность паралитургической песенной культуры, которая создавалась в среде соприкосновения славянского Востока и Запада, открывает широкие возможности для интердисциплинарного изучения межэтнических, межкультурных и межрелигиозных отношений, для понимания развития словацкого культурного самосознания, сложившегося в контексте латинской и византийской духовности, и таким образом подтверждает незаменимую ценность их вклада в словацкую национальную культуру.

На жизнь паралитургической песни имело влияние большое количество фактов, важных с точки зрения исследования коммуникации между религиозными средами и писарскими и канторскими центрами в различных приходах и епархиях, где развивалась и применялась паралитургическая песенная культура.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Возняк 1994: Voznák, M. (1994), *Ľstoriã ukraïns'koï literaturi*. U dvoch knihah. Kniga druga. L'viv: Svit [Возняк, М. (1994), *Історія української літератури*. У двох книгах. Книга друга. Львів: Світ].
- Гнатюк 1989: Gnatük, O. (1989), *Storinka z istorii ukraïns'koï duhovnoï poezii – počaïvs'kij Bogoglasnik*, [v:] *Varšava*, s.121-133 [Гнатюк, О. (1989), *Сторінка з історії української*

- духовної поезії – почаївський Богогласник, [в:] Варшавські українознавчі записки. Ред. Козак С. Варшава, с. 121-133].
- Еремин 1955: Eremin, I. P. (red.) (1955), Ivan Višenskij. Sočineniâ. Moskva – Leningrad: Izd-vo AN SSSR [Еремин, И. П. (ред.) (1955), Иван Вишенский. Сочинения. Москва – Ленинград: Изд-во АН СССР].
- Кравецкий 1999: Kravecij, A. G. (1999), Liturgiĉeskij âzyk kak predmet ètnografii, [v:] Slavânskie ètûdy. Sbornik k ûbileû S. M. Tolstoj. Moskva: Indrik, s. 228-242 [Кравецкий, А. Г. (1999), Литургический язык как предмет этнографии, [в:] Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. Москва: Индрик, с. 228-242].
- Лихачев 1899: Lihaĉev", N. P. (1899), Paleografiĉeskoe znaĉenie bumaĝnyh" vodânyh"znakov". Ĉast' II. Predmetnyj i hronogiĉeskij ukazateli. Sankt-Peterburg" [Лихачевъ, Н. П. (1899), Палеографическое значение бумажных водяных знаковь. Часть II. Предметный и хронологический указатели. Санкт-Петербургъ].
- Мартынов 1997: Martynov, V. I. (1997), Penie, igra i molitva v ruskoj bogoslužebno-pevĉeskoj sisteme. Moskva: Filologîâ [Мартынов, В. И. (1997), Пение, игра и молитва в русской богослужебно-певческой системе. Москва: Филология].
- Німчук 1997: Nimĉuk, V. (1997), Molitvi naša ne prezri, [v:] Karpats'kij kraj, № 6-10, s. 37–51 [Німчук, В. (1997), Молитви наша не презри, [в:] Карпатський край, № 6-10, с. 37–51].
- Папп 1970: Papp, S. (1970), Rozvij cerkovnogo bogoslužbovogo spîvu (prostospîvu) v Mukaĉivs'kij eparhii, [v:] Irmologion. Prešov: Greko-katolickij ordinariat, s. 181-196. [Папп, С. (1970), Розвій церковного богослужбового співу (простоспіву) в Мукачівській епархії, [в:] Ірмологіон. Prešov: Greko-katolickij ordinariat, s. 181-196].
- Перетц 1900: Perets, N. V. (1900), Istoriko-literaturnyâ issledovaniâ i materialy. Tom"1. Iz" istorii ruskoj pĉsni, [v:] Zapiski Istoriko-filologiĉeskago fakul'teta Imperatorskago S.-Peterburgskago universiteta. Ĉast' LIV. Vypusk" II. S.-Peterburg" [Перетц, Н. В. (1900), Историко-литературныя исследования и материалы. Томъ 1. Изъ исторіи русской пĉсни, [в:] Записки Историко-филологического факультета Императорскаго С.-Петербургскаго университета. Часть LIV. Выпускъ II. С.-Петербургъ].
- Briquet, C. M. (1907). Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600 avec 39 figures dans le texte et 16 112 fac-similés de filigranes. Genève.
- Doruľa, J. (2000), Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy na úrovni náreĉí a spisovných jazykov, [v:] Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť. Ed. Doruľa J. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 152-158.
- Gradoš, J. (2016), Dokument Užhorodskej únie z 24. apríla 1646, [v:] Historický časopis, nr 3, s. 511-520.
- Haraksim, L. (1997), Užhorodská únia a východné Slovensko, [v:] „Historický časopis“ nr 2: 194-206.
- Haraksim, L. (2000), „Zlatý vek“ biskupa A. Baĉinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviĉa – dve epochy dejín Rusínov, [v:] Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodenia po súčasnosť. Ed. Doruľa J. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 10-36.
- Marinĉák, Š. (2013), Vplyv folklórnej a duchovnej piesne na interpretáciu liturgických spevov východnej cirkvi na Slovensku, [v:] Jazyk a kultúra na Slovensku v slovanských a neslovanských súvislostiach. Red. Žeňuch P. – Užeňova E. – Žeňuchová K. Bratisla-

- va: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Slovenský komitét slavistov – Zemplínske múzeum v Michalovciach – Институт славяноведения Российской Академии наук – Кирило-Методиевский научен център към БАН, s. 221-230.
- Múcska, V. (2004), Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia. Bratislava: Stimul.
- Pidtyczak-Majerowicz, M. (1993), Cerkiewnosłowiańskie druki bazylikańskie w powojennych zbiorach bibliotek polskich, [v:] Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej. Red. Rusek J. – Witkowski W. – Naumow A. Kraków, s. 221-230.
- Prokipčáková, M. (2015), Joan Juhasevič's Irmologion (1784) and Its Role in the Development of the Music and Text Forms of Carpathian Prostopinije in the 16th-18th centuries, [v:] Musikalische und literarische Kontexte des Barocks in Mitteleuropa/in der Slowakei. Hrsg. Kačić L. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava, s. 219-241.
- Rothe, H. (2000), Paraliturgische Lieder bei den Ostslaven, besonders Ukrainern (Östliche Liturgie und westliches Kirchenlied), [v:] Sprache und Literatur der Ukraine zwischen Ost und West. Hrsg. Besters-Dilger J. – Moser M. – Simonek, S. Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Wien: Peter Lang, s. 17-31.
- Rothe, H. / Medvedyk, Ju. (2016), Богогласник. Песни благоговейныя” (1790/1791). Eine Sammlung geistlicher Lieder aus der Ukraine. Herausgegeben von Hans Rothe in Zusammenarbeit mit Jurij Medvedyk. Band 2: Darstellung. Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Neue Folge. Reihe B: Editionen. Band 30, 2. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.
- Stern, D. (2000), Відносини набожних пісень до літургії у східних слов'ян в XVII–XVIII стст., [v:] Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Ed. Doruľa J. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 321-330.
- Stern, D. (2001), Духовный кант – возможности и границы его генеалогической реконструкции, [v:] Russica Romana, Vol. VIII, s. 231-237.
- Štec, M. (2005), Cirkevná slovančina. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity
- Vašíčková, S. (2018), Etnicko-konfesionálna rozmanitosť z hľadiska úniou nezjednotených veriacich v Mukačevskom biskupstve na prelome 17. a 18. storočia, [v:] Slavica Slovaca, nr 1, 73-78.
- Zubko, P. (2016), O dokumente Užhorodskej únie z 24. apríla 1646, [v:] Slavica Slovaca, nr 1, 3-9.
- Žeňuch, P. (2000a), Pieseň ako ikona. Úloha paraliturgickej piesne v živote východnej cirkvi, [v:] Viera a život, nr 2, s. 104-124.
- Žeňuch, P. (2000b), Cirkevná slovančina v bohoslužobnej praxi Slovákov byzantsko-slovenského obradu na východnom Slovensku, [v:] Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Ed. Doruľa J. Bratislava: Slavistický kabinet SAV, s. 231-274.
- Žeňuch, P. (2002), Medzi Východom a Západom. Byzantsko-slovenská tradícia, kultúra a jazyk na východnom Slovensku. Bratislava: Veda.
- Žeňuch, P. (2008), Patria cyrilské paraliturgické piesne do kontextu slovenskej kultúry? [v:] Slavica Slovaca, nr 2, s. 97-107.
- Žeňuch, P. (2012), Nižnorybnický spevník z roku 1817 – znovuobjavený rukopis, [v:] Slavica Slovaca, nr 2, s. 118-144.
- Žeňuch, P. (2013), Tradícia, jazyk, identita a kontexty byzantsko-slovenskej kultúry pod Karpatmi, [v:] Dedičstvo duchovnej piesňovej kultúry medzi slovanským Východom a Západom / Das Erbe der geistlichen Liedkultur zwischen Ost und West / Наследие

- духовной песенной культуры между славянским Востоком и Западом. Red. Žeňuch P. Bratislava: Slovenský komitét slavistov – Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, s. 7-36.
- Žeňuch, P. (2014), Kultúrne stereotypy v byzantsko-slovanskom konfesionálnom prostredí na Slovensku, [v:] *Slavica Slovaca*, nr 2, s. 121-137.
- Žeňuch, P. (2016), Andrej Deško a Bohuš Nosák-Nezabudov o kultúrnych stereotypoch na východnom Slovensku a v Podkarpatskej Rusi v 40. rokoch 19. storočia, [v:] *Slavica Slovaca*, nr 1, s. 10–32.
- Žeňuch, P. (2017a), Cirkevná slovančina slovenských veriacich byzantského obradu, [v:] *Liturgické jazyky v duchovnej kultúre Slovanov. Monotematický súbor štúdií*. Red. Žeňuch P. – Zubko P. – Vašíčková S. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava Slovenskej akadémie vied – Slovenský komitét slavistov, s. 21-36.
- Žeňuch, P. (2017b), Paraliturgická pieseň a простопѣніе v kontexte byzantsko-slovanskej tradície na Slovensku. Etnicko-konfesionálny a etnolingvistický pohľad, [v:] *Jazyk a kultúra v slovanských súvislostiach. Zo slovanskej etnolingvistiky*. Red. Žeňuchová K. – Китанова М. – Žeňuch P. Bratislava – Sofia: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV – Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ при БАН – Slovenský komitét slavistov – Veľvyslanectvo Bulharskej republiky v Slovenskej republike, s. 229-245.
- Žeňuch, P. (2017c), Rukopis s pravidlami svetského a cirkevného života z prelomu 16. a 17. storočia v kontexte medzikonfesionálnych vzťahov pod Karpatmi, [v:] *Orientalia et Occidentalia 20. Medzikultúrne vzťahy východnej cirkvi s latinskou v Uhorsku do konca 18. storočia. Monotematický súbor štúdií*. Košice – Bratislava: Dobrá kniha, s. 45–69.