

Юрій МЕДВЕДИК (Дрогобич)

## ДУХОВНОПИСЕННА КУЛЬТУРА МУКАЧІВСЬКОЇ ЄПАРХІЇ У ДОСЛІДЖЕННЯХ ПЕТЕРА ЖЕНЮХА

Одразу ж належить наголосити на тому, що комплексним вивченням духовнописенної культури окремо взятої східнослов'янської греко-католицької чи православної єпархії практично ніхто не займався\*. У певному сенсі такий напрямок досліджень проводити складно, адже необхідно проаналізувати різноманітні впливи на формування місцевої духовнописенної культури, здійснювати ретельну етнотериторіальну диференціацію рукописних пам'яток, пісенних текстів, виявити місцевих піснетворців тощо. Як показує досвід, на цьому шляху виникає немало перешкод і неясностей, брак відповідних аргументів, відповідної кількості матеріалів для обґрунтування. Та це не значить, що такий напрямок досліджень безперспективний; навпаки, етнотериторіальна диференціація духовнописених текстів, рукописних співаників дозволяє ще більш глибоко пізнати релігійно-мистецьку культуру певного регіону, пізнати міжконфесійні та культурні взаємини. Це тим більше важливо, коли йдеться про Мукачівську єпархію, яка в греко-католицькому світі вирізняється своїми особливостями. Як побачимо далі, вони почасти позначились і на духовнописенній культурі Закарпаття та Східної Словаччини (власне ці терени упродовж XVIII–XIX ст. підпадали під юрисдикцію Мукачівської греко-католицької єпархії).

Безперечно, що зацікавлення давньою духовнописенною культурою Мукачівської єпархії зумовлене попередніми дослідженнями духовної пісні на Закарпатті, які розпочали Володимир Гнатюк<sup>1</sup> та Іван Франко<sup>2</sup> завдяки археографічній експедиції, спорядженій Науковим товариством ім. Шевченка в

\* Чи не єдиний виняток невелика розвідка автора цієї статті; див.: Ю. Медведик. До історії української духовної пісні в Перемиській єпархії // *Перемиські дзвони* 7–8 (Перемишль 1992) 22–24; його ж. *Z dziejów Ukrainiejskiej pieśni religijnej* // *Polska — Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym*, т. 2. Przemyśl 1994, с. 397–402.

<sup>1</sup> В. Гнатюк. Угроські духовні вірші // *ЗНТШ*, т. 46. Львів 1902, с. 1–68; т. 47 (1902), с. 69–164; т. 49 (1902), с. 165–272.

<sup>2</sup> І. Франко. Карпаторуська література XVII–XVIII віків // *ЗНТШ*, т. 37. Львів 1900, с. 1–91; т. 38 (1900), с. 92–162.

<sup>3</sup> М. Возняк. Матеріали до історії української пісні і вірші // *Українсько-руський архів*, т. 9. Львів: Друкарня НТШ 1913, с. 1–240; т. 10 (1914), с. 241–480; т. 11 (1925), с. 481–589.

1900 році. Невдовзі закарпатська духовнописенність потрапила в поле зору Михайла Возняка<sup>3</sup>, Юліана Яворського<sup>4</sup>, Франтішека Тихого<sup>5</sup> та ін.

Після Другої світової війни до закарпатської духовнописенної спадщини дослідники зверталися рідше: Іван Панькевич<sup>6</sup>, Степан Пап<sup>7</sup>, Стефан Гостиняк<sup>8</sup>. Важливою стала розвідка Олекси Мишанича про закарпатську барокову літературу, в якій духовній пісні присвячено немало місця, як на часи радянської антирелігійної пропаганди<sup>9</sup>. І тільки з середини 90-х років минулого століття та особливо у нашому віці духовнописенна культура Закарпаття, а відтак Мукачівської єпархії стала об'єктом цілеспрямованої уваги. Зокрема, на сучасному етапі вивчення нею найбільш послідовно займаються словацький славіст Петер Женюх<sup>10</sup>, ужгородський фольклорист Михайло Хланта<sup>11</sup>,

<sup>4</sup> Ю. Яворський. *Матеріали для історії старинної пісенної літератури в Подкарпатській Русі*. Praha 1934.

<sup>5</sup> F. Tichý. *Československé písně v moskevském zpěvníku* [=Prace Učene Společnosti Šafarikove, 6]. Praha — Bratislava 1931.

<sup>6</sup> I. Paňkevič. *Nové nálezy ukrajinských, polských a slovenských písní a veršů: Zpěvník Ivana Juhaseviča z r. 1798* // *Národopisný věstník československý* 32 (1951/1–2) 73–96; його ж. До питання генези українських лемківських говорів // *Славянская филология: Сборник статей, посвященный IV Международному съезду славистов*, ч. 2. Москва: Издательство АН СССР 1958, с. 164–197.

<sup>7</sup> С. Пап. Духовна пісня на Закарпатті // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni* 7 (13) (Roma 1971) 114–142.

<sup>8</sup> С. Гостиняк. Звальський рукописний пісенник Михайла Кронка // *Науковий збірник Музею українсько-руси́нської культури у Свиднику*, т. 22. Пряшів 2001, с. 42–157.

<sup>9</sup> О. Мишанич. *Література Закарпаття XVII–XVIII ст.: Історико-літературний нарис*. Київ 1964.

<sup>10</sup> P. Žeňuch. *Medzi Východom a Západom: Byzantsko-slovanská tradícia, kultúra a jazyk na Východnom Slovensku*. Bratislava: Veda 2002; див. також: P. Žeňuch, C. Vasil', SJ. *Cyrillic Manuscripts from East Slovakia Slovak Greek Catholics: Defining Factors and Historical Milieu / Cyrilské rukopisy z východného Slovenska: Slovenskí greckokatolíci, vzťahy a súvislosti* [=Monumenta Byzantino-Slavica et Latina slovaciae, 1]. Roma — Bratislava — Košice 2003.

<sup>11</sup> *Богородичні пісні* / запис текстів і мелодій, упорядкування, підготовка текстів, вступна стаття та примітки І. Хланта, розшифрування мелодій Ф. Копинець. Ужгород 2003; див. також. *Покаянні та похоронні пісні* / запис текстів і мелодій, упоряд., підготовка текстів, вступна стаття, прим. І. Хланта; розшифрування мелодій Ф. Копинець. Ужгород 2007.

<sup>12</sup> Ю. Медведик. Нижньо-Тварозький співак середини 30-х років XVIII ст.: Його місце в українській духовноканто́вій культурі та рукописній традиції жанру // *Slovensko-rusinsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava: Slavistický cabinet SAV 2000, с. 350–369; його ж. Деякі тенденції становлення і розвитку церковно-слов'янського пісенного репертуару в паралітургійній культурі Закарпаття та Східної Словаччини від середини XVII до початку XIX ст. // *Slovenská, latinská a cirkevnoslovanská náboženská tvorba 15.–19. storočia*. Bratislava: Vydavateľské družstvo Lúč 2002, с. 422–440; його ж. Рецепція словацького канціонала Cantus Catholici (1655 р.) в українській паралітургійній творчості другої половини XVII–XVIII ст. (до проблеми дослідження) // *Cantus Catholici a duchovná pieseň 17. storočia v strednej Európe: Zborník z konferencie* / ред. Ladislav Kačič. Bratislava: Slavistický cabinet SAV 2002, с. 155–166.

автор цієї статті<sup>12</sup>, почасти інші дослідники: Ольга Зосім (Київ)<sup>13</sup>, Андрей Шков'єра (Братислава)<sup>14</sup>, Андрея Томко (Мукачів — Будапешт)<sup>15</sup>. В контексті закарпатсько-лемківської духовнопісенної творчості своєю важливістю та чималою репрезентативністю вирізняється також праця варшав'янки Ольги Гнатюк про барокові духовні пісні Лемківщини за записами місцевих рукописних співаників<sup>16</sup>. Варто відзначити також те, що до численних закарпатських рукописних співаників в різний час привертала увагу Іван Микитась<sup>17</sup>, Орест Зілинський<sup>18</sup>, Дітер Штерн<sup>19</sup>.

Отже, загалом за трохи більш, ніж столітній період зроблено чимало, але й належить зробити ще досить багато. Одне з питань полягає в тому, щоб завдяки архівно-пошуковій праці виявити й опублікувати повнішу кількість текстів духовних пісень, здійснити їх джерелознавчий та текстологічний аналіз. Це в свою чергу дозволить значно глибше пізнати шляхи становлення духовнопісенної культури не тільки Мукачівської єпархії, але й інших суміжних регіонів, зокрема Лемківщини. Таким чином постане змога більш глибше пізнати впливи західноєвропейської духовнопісенної барокової культури (словацької, польської, чеської, німецької, угорської) та української на формування закарпатської духовнопісенної творчості, котра з однієї сторони, поза всяким сумнівом, належить до етнорегіонального відгалуження української духовнопісенної творчості, а з іншого боку тісно прив'язана до сусідніх західнослов'янських культур. Власне на цьо-

<sup>13</sup> О. Зосім. К проблеме связи украинского и словацкого духовного песенного творчества XVII–XVIII вв. // *Київське музикознавство*, вип. 1. Київ 1998, с. 28–33; її ж. Українські різдвяні пісні та їх європейські аналоги // *Київське музикознавство*, вип. 3. Київ 2000, с. 15–22; її ж. Рецепція західноєвропейської духовнопісенної традиції в українському репертуарі XVII–XVIII вв. // *Старовинна музика: сучасний погляд*, кн. 3 [=Науковий вісник НМАУ ім. П. І. Чайковського, вип. 61]. Київ 2006, с. 58–74.

<sup>14</sup> A. Škoviera. Stretnutie východnej a západnej teológie v spevniku J. Juhaseviča z roku 1811 // *Slovenská, latinská a cirkevnoslovanská náboženská tvorba 15.–19. storočia*. Bratislava: Vydavateľské družstvo Lúč 2002, с. 403–421.

<sup>15</sup> А. Томко. До питання дослідження духовнопісенного репертуару XIX ст. на Закарпатті (за матеріалами двох рукописних співаників другої половини XIX ст. з фондів закарпатського краєзнавчого музею) // *Вісник Прикарпатського університету: Мистецтвознавство*, вип. 12. Івано-Франківськ 2008, с. 128–133.

<sup>16</sup> *Барокові духовні пісні з рукописних співаників XVIII ст. Лемківщини* / вступ, упорядк., комент. Оля Гнатюк. Львів: Місіонер 2000.

<sup>17</sup> В. Микитась. *Давні книги Закарпатського краєзнавчого музею*. Львів 1964; його ж. *Давні рукописи і стародруки наукової бібліотеки Ужгородського університету*. Ужгород 1961, 1964.

<sup>18</sup> *Sto padesat let česko-ukrajinských literárních styků 1814–1964: vedecko-bibliografický sborník* / ред. O. Zilynskyj. Praha 1968.

<sup>19</sup> D. Stern. Ostslavische Cantiones und Kantionale: Ursprung und Verbreitung // *Sakrale Grundlagen slavischen Literaturen* / вид. Hans Rothe, ред. P. Thiergen. München: Verlag Otto Sagner 2002, с. 107–133.

му ґрунті досліджень сьогодні постають чималі проблеми. Безперечно, що тільки видання текстів, публікування наукових об'єктивних коментарів до них здатне прискорити розв'язання цієї проблеми, котра сьогодні почасти набуває етнополітичного характеру. Власне про це хочеться повести мову в цій статті, хоча, звичайно, таке складне питання неможливо всеохопно розглянути в межах однієї публікації. Врешті, й сам П. Женюх намагається до вивчення цього питання підходити системно, спираючись на створення ґрунтовної джерельної бази. Це достатньо виразно відображено в його численних статтях, монографічному дослідженні, публікації текстів, зокрема й тих, які виявлені в рукописних співаниках XVIII–XIX ст., котрі походять з теренів Мукачівської єпархії. Тож основна увага в статті буде повернута до однієї з останніх праць, яка безпосередньо присвячена духовнопісенній культурі Мукачівської єпархії.

Загалом дослідження складається з чималої вступної розвідки, палеографічного опрацювання понад двадцяти рукописних духовнопісенників. Для аналізу залучено також матеріали 51 рукописних співаників, які опубліковані або джерелознавчо опрацьовані іншими дослідниками. Переважна більшість із них відома з публікацій В. Гнатюка, М. Возняка, Ю. Яворського та ін. Всі 21 рукописи, на думку П. Женюха, походять з теренів Мукачівської єпархії. Та одразу ж треба зазначити, що деякі з них не є закарпатськими чи східнославацькими. Насамперед мова про Кам'янський богогласник 1734 р. (с. Кам'яне Грибівського повіту, Лемківщина) та співаник Івана Бесменика, укладений та переписаний наприкінці XVIII ст. у с. Флоринка на Грибівщині (тепер Малопольського в-ва Польщі). Варто наголосити, що останній із згаданих рукописних співаників завдяки Ю. Яворському донедавна фігурував у науковій літературі як співаник кінця XVIII ст. з с. Флоринка<sup>20</sup> (П. Женюх називає його співаником Бесменика). Натомість Кам'янський богогласник ще І. Франко розглядав як пам'ятку лемківсько-української культури. Цієї ж думки притримуються О. Гнатюк, Д. Штерн, автор цієї статті та інші дослідники\*. Багато текстів, зафіксованих у цих співаниках, були знані на Закарпатті та Східній Словаччині серед українців та словацьких парафіян візантійського обряду, як їх називає словацький славіст.

Дискусійною є назва так званого Пряшівського співаника (конволют 1759 року — початку XIX ст.), котрий теж стали іменувати завдяки його першому досліднику Ю. Яворському, який віднайшов рукопис у м. Хусті. Через те справедливіше його називати Хустським співаником. Щоправда, в рукописі зафіксовано запис якогось півчого з Пряшева. Проте він не був переписувачем, а тільки його пізнім власником десь у першій половині XIX ст. Але

<sup>20</sup> Ю. Яворский. *Новыя данныя для малорусской песни и вирши XVIII–XIX вв.*, вип. 13–19. Львов 1922, с. 8–13.

\* Обґрунтування лемківського походження Кам'янського співаника див.: Ю. Медведик. *Українська духовна пісня XVII–XVIII ст.* Львів: Видавництво УКУ 2006, с. 9–94.

незалежно від місця виявлення та його назви співаник належить до корпусу українських пам'яток духовнопісенної творчості Мукачівської єпархії.

У згаданій праці П. Женюха про духовнопісенну культуру Мукачівської єпархії найважливішою частиною дослідження є опубліковані тексти та коментарі до них. Власне довкола них і варто зосередити увагу у цій статті. Одразу ж належить наголосити, що пісенні тексти добре відчитані з рукописних джерел, що загалом є нелегкою справою й потребує відповідних навиків. Натомість цього не можна сказати про коментарі до кожної з пісень, які часто є неповними. Щоправда, дослідник часто відсилає читача до коментарів у працях Ганса Роте, Дітера Штерна й автора цієї статті. Однак все-таки варто було залучити до дослідження також монографічні праці Софії Щеглової<sup>21</sup> та Олександра Позднеєва<sup>22</sup>. Зауваження стосується насамперед тих пісень, які прийшли на Закарпаття зі східнослов'янського середовища (читай — українського), про що здебільшого правильно зазначає дослідник. Це ж можна сказати й про богогласникові пісні, адже в місцевих співаниках зафіксовано десятки текстів, котрі згодом увійшли до цієї антології, або були переписані з неї у рукописні збірники у ХІХ ст. Прикметно, що богогласникові пісні П. Женюх публікує здебільшого за записами співаників Івана Югасевича, якого дослідник вважає словаком і називає виключно як «Ян». З приводу національності цього автора варто коротко зупинитись на одному із висновків промоційної статті П. Женюха про власну працю з історії духовнопісенної культури Мукачівської єпархії. Словацький науковець пише: «Вельми «популярно» є тлумачити кириличну рукописну співаникову продукцію зі Східної Словаччини спільно з кириличною творчістю з Підкарпатської Русі «унісонно» як закарпатсько-українську. Перелік таких «закарпатсько-українських» співаників подає в своїй студії Юрій Медведик<sup>23</sup>. При цьому не дивується, що в «Словацькому біографічному словнику» (1987, с. 527) Ян Югасевич, автор п'яти кириличних рукописних співаників з другої половини ХVІІІ ст. та початку ХІХ ст., кантор та учитель з Невицького, тлумачиться як закарпатсько-український фольклорист тільки через те, що працював на території сучасної України. Його рукописна співаникова творчість, яку той так званий закарпатський фольклорист збирав в околицях села Прикра недалеко Пряшева в серці Шаришу і інші рукописні співаники, котрі виникли за подібних умов у Невицькому, подаються за українську культурну пам'ятку тільки через те, що «те, що записане кирилицею, належить до східнослов'янського, насамперед українського культурного простору»<sup>24</sup>. Одразу ж далі критика в бік рим-

<sup>21</sup> С. Щеглова. *Богогласник: историко-литературное исследование*. Киев: Типография Университета Св. Владимира 1918.

<sup>22</sup> А. Позднеев. *Рукописные песенники XVII–XVIII вв.: Из истории песенной силлабической поэзии*. Москва: Наука 1996.

<sup>23</sup> Ю. Медведик. Деякі тенденції, с. 423–442.

<sup>24</sup> P. Žeňuch. *Vydanie paraliturgických piesní 18. a 19. storočia z východného Slovenska a Zakarpatskej oblasti Ukrajiny // Historický zborník*, ч. 1–2. 2006, с. 166–167.

ських Записок ЧСВВ, Б. Криси, О. Гнатюк, Д. Штерна\*. Немає сенсу вступати в полеміку з приводу цих філіппік, бо ніхто не «виписував» формулу: записано кирилицею — українське. Це по-перше, бо коментувати нічого, оскільки жодного разу ні у кого з українських дослідників таке не написано. Далі вдамся тільки до фактів. Ніхто з перелічених дослідників, здається, ніколи І. Югасевича не називав фольклористом, бо це не відповідає самій суті його насамперед компілятивної, хоча й з елементами творчості праці. Натомість це визначення самого П. Женюха: «Ян Югасевич-Склярський був фольклористом, учителем та дяком»<sup>25</sup>. Далі більше: «Ян Югасевич-Склярський є закарпатоукраїнським фольклористом, учителем»<sup>26</sup>. Отже, «закарпатоукраїнським»! То ж чому через кілька років П. Женюх геть забув власні тлумачення і звинувачує інших дослідників у тому, що начебто вони називали Югасевича фольклористом. Він ним не був, як, зрештою, і не був словаком. До слова, у переважній більшості записів він себе іменував, як Іоан (Іван) Югасевич, причому в характерному українській мові відмінку. Наприклад: «списаны суть рабом божымъ Іоаном Югасевичом, півцем невіцчанським» (співаник 1811 р., віднайдений у Хусті), «списася Іоанном Югасевичом» (співаник 1812 р., с. Невицьке)<sup>27</sup>. І тільки у першому своєму співанику 1761–1763 рр. (віднайдений Юліаном Яворським 1931 р. у закарпатському селі Тересві) Іван Югасевич намагався в міру своїх знань послугуватися латинкою з виразними польськими елементами: «Pisaw Joan Juhasevycz u vesy Prykry», «pisaw Ioan Johasewic u wesu Prikry» (обидва записи 1763 р.). Зауважмо — жодного натяку на словацьку лексику чи мовні форми. Звернімо також увагу на те, що в латинкових записах закінчення власного прізвища він передає через «и» та «і», а літеру «ч» подає у польському буквосполученні «cz», а не словацькому «č». Коли ж вести мову про титульний аркуш співаника 1761–1763 рр., то на ньому записано кирилицею: «Писавъ Іоанъ Югасевич оу веси Прикрей [...]»<sup>28</sup>. Отже, не дуже грамотні латиномовні покрайні записи не що інше як певний вияв «ученості», а не національної приналежності. Таких записів і в інших

\* В цьому ж напрямку деякі дискусійні роздуми на сторінках іншої статті (див.: P. Žeňuch. *Výskum cyrilských a latinských pamiatok byzantskej tradície z východného Slovenska a Zakarpatskej oblasti Ukrajiny: Monumenta byzantine-slavica et Slovaciae // Cyrillské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku*. Bratislava: Slavistický ústav Jána Stanislava SAV 2007, с. 26–27).

<sup>25</sup> P. Žeňuch. *Svätodemeterská tradícia v paraliturgických piesňach byzantsko-slovanského obradu // Korene nášho duchovného bytia — život a dielo Konštantína Filozofa: Materiály z konferencie konanej 28.–29. októbra 1998 v Nitre / укл. E. Krošlákova, L. Kralčák*. Nitra 1999, с. 87.

<sup>26</sup> P. Žeňuch. *Pieseň k počajevskej ikone Bohorodičky: historicko-literárna a religiozna interpretácia // Varia* (1997/6) 199.

<sup>27</sup> P. Žeňuch. *Kyrillische paraliturgische Lieder: Edition des handschriftlichen Liedguts im ehemaligen Bistum von Mukačevo im 18. und 19. Jahrhundert [=Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Reihe B, 23]*. Köln — Weimar — Wien 2006, с. 372–374.

<sup>28</sup> P. Žeňuch. *Medzi Východom a Západom*, с. 174.

українських рукописах досить багато, на що колись звертав увагу М. Возняк. Не зайвим буде наголосити й на тому, що в рукописних ірмологіонах Івана Югасевича його прізвище теж писане лише кирилицею<sup>29</sup>.

Теж саме стосується, наприклад, Миколи Вайди, який в дослідженні фігурує як «Мікулаш». Він не був переписувачем співаника кінця XVIII ст. (Закарпатський краєзнавчий музей, I-458), а тільки його пізнім власником, який поставив мало не десяток раз на аркушах співаника штамп: «Власна Бібліотека. Микола Вайда». Чомусь П. Женюх жодного разу не процитував україномовний текст штампу в своєму описі співаника, але угорські записи з переліком різних імен та прізвищ навів з вичерпною точністю<sup>30</sup>. Втім, ці записи теж пізнього часу і безпосереднього стосунку до рукопису не мають, до того ж нагадують почерк молодшого школяра чи малограмотної людини.

З записаними угорськими прізвищами зберігся ще один співаник середини 30-х рр. XIX ст. (Наукова б-ка Московського університету, Sb.I.154), пізнішим власником якого був Михайло Сабо. П. Женюх датує рукопис 1842 р. на підставі маргіналії угорською мовою, в яких згадано Міхала Сабо та Антала Сабо. Зокрема; на звороті верхньої обкладинки записано: «Szabó Mihály Even 1842. Сабо Михайль 1842. Tomas Sztamic». Цього П. Женюх не цитує. Як не цитує й інші доволі показові маргінальні записи: «Тридцять папіря» (арк. 30 зв.); «Сорок папіря» (арк. 40 зв.); «Шисдесять папіря» (арк. 61 зв.); «Симдесять папіря» (арк. 70 зв.)<sup>\*</sup>.

Варто також згадати про Стефана Вагановського, «бакаляра» (бакалавра) з с. Максимівки на Тернопільщині. Незважаючи на те, що С. Вагановський навіть своє ім'я та прізвище у власній пісні зафіксував у акровірші українською мовою, П. Женюх називає його Штефаном, хоча словаком він не був. Крім цього, цей вельми цікавий співаник не має нічого спільного з Мукачівською єпархією, коли не брати до уваги те, що сьогодні рукопис зберігається у фондах наукової бібліотеки в Ужгородського університету. До того ж звернімо увагу на те, що співаник С. Вагановського в дослідженні названо «галицько-польським» (!?)<sup>31</sup>, хоча куди правильніше говорити про нього як про український, галицько-український чи західно-український. Врешті, в окремих випадках дослідник послуговується дефініцією «галицько-український простір (середовище)»; як виняток використовує нейтральне визначення «польсько-український простір». Приміром, з галицько-українського простору, як він припускає, на Закарпаття потрапила пісня «Крест Господен ублажаем», № 288. Але писати в коментарі до пісні

<sup>29</sup> Ю. Ясиновський. *Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої 16–18 століть: Каталог і кодикологічно-палеографічне дослідження*. Львів 1996, № 982, 993, 1018.

<sup>30</sup> *Kyrillische paraliturgische Lieder*, с. 80–81.

<sup>\*</sup> Вперше палеографічний та інципітний опис співаника зроблено у нашій статті: Ю. Медведик. Деякі тенденції, с. 422–440.

<sup>31</sup> *Kyrillische paraliturgische Lieder*, с. 619, 757 та ін.

«Іграймо, співаймо, в тимпани вдаряймо», що її текст прийшов з-за Карпат, з України, неприйнятно<sup>32</sup>, бо Закарпаття з давніх-давен населяє український етнос, відтак ці терени є невід'ємним складовим українським регіоном. Що ж до пісні, то вона, звісно, українська.

Коли ж П. Женюх звертається до інших українських співаників, то він трактує імена українських переписувачів та укладачів згідно української вимови. Наприклад, співаник Івана Леманинця з Закарпаття, співаник Миколи Проця з Галичини<sup>33</sup>. Відтак, чи не значить це те, що тлумачення на словацький лад українських чи церковнослов'янських імен у співаниках з теренів Мукачівської єпархії має вказувати на словацьке походження переписувачів. Більш того, словаком за твердженнями П. Женюха є піснетворець Ян Буховецький, хоча у всіх акровіршах фігурує ім'я «Іоан»<sup>34</sup>. На думку Стефана Папа українець з Надсяння Іоан Буховецький походив з с. Бухівець (Перемишльщина), хоча й жив та працював деякий час на словацькому Спіші. Далі. Через те, що прізвище іншого автора Тернавський, він, на думку П. Женюха, міг походити зі словацької Трнави, або здобувати там освіту в місцевому університеті. Також не виключено, що прізвище автора може вказувати на його можливе походження з сіл Тарнока, Терновка бывшего Земплинського комітату чи Терново на Марморощині, котра тепер у межах Румунії<sup>35</sup>. Напевно логіка міркувань словацького дослідника виправдана, але відомо й чимало інших поселень, які мають подібні назви. Втім, про польське м. Тарнів тут нічого згадувати, як справедливо наголошує П. Женюх. Але походження Тернавського з села Тернавка (тепер Переворського повіту Підкарпатського воєводства Південно-Східної Польщі) найбільш ймовірне. До речі, у цьому селі 1909 р. народилася відома українська мовознавиця, діалектолог Марія-Мирослава Пшеп'юрська (1909–1998, м. Чарстон, США), чия монографія «Мова українців Надсяння» може стати в добрій нагоді при дослідженні поетичних текстів зазначеного регіону та сусідньої Лемківщини<sup>36</sup>. Отже, вважати М. Тернавського як словака з походження немає підстав. До того ж з праць М. Возняка та інших дослідників добре відомо про іншого автора з подібним прізвищем — галичанина Василя Тернавського, про що теж згадує П. Женюх з посиланням на видатного дослідника української барокової пісні. Цікаво й те, що пісня М. Тернавського «Михаїле, архангеле, воїне страшливий, над всі хори ангелські естесь вибрани» (№ 65) вельми нагадує своїм інципітом та текстом першого куплету пісню «Михаїле, гетьмане ужасний, над всіх святих ти естесь прекрасний» галичанина Івана Мاستиборського,

<sup>32</sup> Там само, с. 295.

<sup>33</sup> Там само, с. 454–455, 952, 960 та ін.

<sup>34</sup> Там само, с. 720.

<sup>35</sup> Там само, с. 61 та ін.

<sup>36</sup> М. Пшеп'юрська-Овчаренко. *Мова українців Надсяння* / вступ, наукова редакція Михайло Лесів, упоряд. і підг. до друку Володимир Пилипович. Перемишль 2008.

котрий жив у середині — другій половині XVIII ст. на Тернопільщині та у Дрогобичі, від якого до Надсяння досить близько. Прикметно, що знаний дослідник закарпатської давньої літератури Олекса Мишанич про М. Тернавського писав так: «Мовні особливості не дають змоги говорити, чи був Михайло Тернавський закарпатський українець, чи може пісня примандрувала на Закарпаття з Галичини»<sup>37</sup>. Єдине, в чому помилився український дослідник: не Тернавський, а Тернавський, що, однак теж аж ніяк не вказує на Трnavу, як, зрештою, й лексика поетичного тексту на словацьке середовище<sup>38</sup>. Наявність запису пісні виключно у співаниках Югасевича може засвідчувати, що він міг з її текстом познайомитися в Галичині, під час студій у Львові. Можливо й те, що пісню створено вихідцем з Мукачівської єпархії або Лемківщини за зразком давнішої, автором котрої був І. Мастиборський. У всякому разі прикметно те, що всі записи пісні Мастиборського збереглися тільки в галицьких співаниках, у тому числі й з Лемківщини. А те, що нові пісні нерідко створювали за інципітом давнішої пісні уже добре відомо. П. Женюх теж неодноразово звертає увагу на такі метод творення цілої низки духовних пісень. Що ж до записів І. Югасевича, котрі він робив у Львові, то це не викликає сумнівів. Але те, що на замовлення почаївських василіян якісь студенти (бурсаки — ?) збирали та копіювали ці тексти не більше ніж міф. П. Женюх пише, що почаївські василіяни «організували студентів для пошуку співаників паралітургійних пісень»<sup>39</sup>. Звичайно, хтось ці тексти копіював, але чи існувало таке спеціальне завдання від почаївських василіян, сьогодні невідомо.

Стосовно піснетворця Юстина Коростенського П. Женюх висуває припущення, що він міг походити з села Керештвей (Köröstű, Križany) в Шаришській столиці. Але водночас не слід забувати, що пісню створено наприкінці XVIII ст. і її наявність у рукописі з Руського Керестуру (ф. Франка, 4733) може вказувати на те, що Коростенський у пошуках праці жив у той час у Славонії (Срим), хоча, мабуть, походив з Мукачівської єпархії. У перших двох складах слів Керештвей, Керестур маємо голосну «е», а не «о». Через те з приводу цього прізвища теж не все ясно<sup>40</sup>.

Що ж до піснетворця Василя, поповича Андрії(ю)вського, то слід погодитись: він походив з с. Андрейова (Андрійова) Шаришської столиці. Не виникало сумнівів щодо походження Василя Андріївського і у дослідника давньої закарпатської літературної творчості Олекси Мишанича<sup>41</sup>.

Піснетворців пресвітера Стефана Кри(і)ницького («Стефан начаток предобрій мученик сей храбруй») та Димитрія Кри(і)ницького («Дунове-

<sup>37</sup> О. Мишанич. *Література Закарпаття*, с. 83.

<sup>38</sup> *Kyrillische paraliturgische Lieder*, с. 232.

<sup>39</sup> Там само, с. 646.

<sup>40</sup> Там само, с. 780.

<sup>41</sup> О. Мишанич. *Література Закарпаття*, с. 78; *Kyrillische paraliturgische Lieder*, с. 458.

ніем Духа Христос дає нуждним»), то слід віддати належне: П. Женюх отожднює походження їх прізвища з лемківським містечком Криницею<sup>42</sup>, котре у теперішній Південно-Східній Польщі славиться своїм курортом. Цікаво, що Д. Криницького він асоціює зі священничою родиною Криницьких, відомою зі східнославацьких шематизмів початку XVIII ст.\* У цьому контексті він також згадує про В. Гнатюка, який у с. Шамброні на Спіші спілкувався з місцевим учителем д-ром Криницьким<sup>43</sup>. Тож, щойно сказане та наявність текстів пісень виключно у лемківських співаниках (Кам'янський Богогласник, співаник пароха Івана з с. Чирна на Грибівщині; ф. Маслова, 56) вказує: піснетворці походили з лемківської Криниці. Врешті, прізвище Криницький доволі поширене серед українців.

У пісні «Всегда уфаю на Панну Пречисту» (№ 180), що має акровірш ВАСИ-ЛІЙ, дослідник справедливо віднаходить помітні впливи польської лексики, а також деякі словацькі, що видається сумнівним. Та попри це щодо пісні зазначено: виникла в середовищі словацьких греко-католиків. Мабуть, лише через те, що її записано у Пряшівському (точніше — хустському) співанику. Як видається, пісня є перекладом з польської мови, або створена українцем під впливом невідомих сьогодні польських духовних пісень XVIII ст. А те, що польська лексика в давніх українських духовних піснях особливо XVII ст. нерідко надто виразно проступає, є наслідком сильних полонійних впливів на українську поетичну культуру, що добре аргументував ще М. Возняк. Він писав: «що торкається польонізмів, треба пригадати, що се був час впливу польської мови й що, від київської академії почавши, ніхто не дбав про чистоту української мови. До того осередками всякого культурного руху були в першій мірі міста й містечка, більше виставлені на полонізаційні впливи, ніж села. Тому й польонізми в наших дячків, мандрівних студентів і бакалярів самозрозумілі. Чистій українській мові було тим легше здобути собі доступ до літературного твору, чим далі від польської етнографічної території жив його автор і тим самим чим менше був виставлений на вплив польської мови»<sup>44</sup>.

Немає сумніву в тому, що з теренів мукачівської єпархії походили такі автори пісень, як Андрій Бачинський, Іван Вюсяник, Іван Пастелій, Гедеон Пазій, що уже неодноразово доказували деякі дослідники. Погоджуються з ними і П. Женюх. Разом із тим хотілося, щоб він, принаймні, побіжно вказав на українську приналежність й таких піснетворців, як Єпифаній Славинецький,

<sup>42</sup> *Kyrillische paraliturgische Lieder*, с. 386.

\* Дуже ймовірно, що Стефан та Дмитро Криницькі походять з тієї ж лемківської родини, з якої вийшов ієромонах Лаврівського монастиря Йосиф Крейницький, який переписав два ірмолої у 1673 та 1677 рр. (див.: Ю. Ясинівський. *Українські та білоруські нотолінійні Ірмолої*, № 190, 241).

<sup>43</sup> *Kyrillische paraliturgische Lieder*, с. 769.

<sup>44</sup> М. Возняк. Два співаники половини й третьої четвертини XVIII в. // *ЗНТШ*, т. 133. Львів 1922, с. 118.

Дмитро Туптало, Герасим Парфенович, Іоан Вольський, Григорій Сковорода та ін. Вони не репрезентують цей регіон, але їх пісні на теренах єпархії були добре знайомі і в аналізованій праці опубліковані. Ба більше, окрім І. Вольського, П. Женюх не називає інших тут наведених імен. У цьому сенсі словацькому славістові дуже добре пригодились би монографії С. Щеглової, О. Позднеєва та інших дослідників. Інакше виходить, що увага повертається тільки до тих піснетворців, котрих якоюсь мірою можна зарахувати до словаків візантійського обряду, або до тих, хто походив зі східнославацьких земель, на котрих немало проживало і ще проживає українців, чи як вони тоді себе називали русинів (не плутати з самоназвою сьгоднішніх малочисельних закарпатських сепаратистів).

Цікаве припущення зробив П. Женюх стосовно піснетворця Самбірського. Правда, від ймовірного акровіршу в пісні «Прийде час, гди Господь на облацях славне» (№ 255) zostались лише залишки: «ПВЦ СамБо»<sup>45</sup>, як, до речі, і в публікації Д. Штерна<sup>46</sup>. Може й дійсно йдеться про якогось «півця Самбірського», тобто з м. Самбора на Львівщині; відомою є низка українських духовних пісень, присвячених іконі Самбірської Богородиці, зокрема, місцевого піснетворця Андрія Якубинського<sup>47</sup>. Через те припущення можуть мати під собою ґрунт. До слова, П. Женюхом опубліковано ряд пісень на честь Самбірської ікони, в тому числі широковідому «Дивная твоя тайни Чистая явися».

Зі ще одним українським містом Мукачівської єпархії П. Женюх пов'язує походження пісні «Радуйся Царице, Маріє Дівиче» (№ 404), котру, можливо, створив піснетворець Раховський або Раковський. З огляду на це мова може йти про закарпатський Рахів. Але дуже сумнівно, що автор пісні є вихідцем із Рахова, як з огляду на акровірш чи радше послідовність літер (РХОуСИДК), так і на рівні лексичному. Натомість є всі підстави стверджувати, що текст створено ще у XVII ст. і він був знаний доволі добре не тільки в Україні, але й у Московії. Також помилково називати співаник фонду Бодянського (Інститут літератури НАНУ, 99/246) лемківським, бо він російського походження, хоча й містить у своєму репертуарі велику кількість українських, польських та російських світських й духовних пісень. Крім цього, рукопис слід датувати кінцем XVII ст., а не початком XVIII ст.<sup>48</sup> Натомість співаник Захарія Дзюбаревича (БРАН, 16.6.29) не має ніякого відношення до російської піснетворчості, а виключно до української (Полтавщина або Поділля)<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 586.

<sup>46</sup> *Die Liederhandschrift F 19-233 (15) der Bibliothek der Litauischen Akademie der Wissenschaften / Eine kommentierte Edition von Dieter Hubert Stern [=Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Reihe B: Editionen]*. Köln — Weimar — Wien 2000, с. 458–461.

<sup>47</sup> В. Щурат. Із старої галицької літератури: дві пісні А. Якубинського про самбірську Богородицю з 1770 р. // *ЗНТШ*, т. 82, с. 3–4.

<sup>48</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 857.

<sup>49</sup> Там само, с. 516.

Велику увагу П. Женюх привернув у своєму дослідженні духовних пісень, співаних у Мукачівській єпархії до питань, пов'язаних з історією та географією. Чимало його міркувань та тверджень не викликають заперечень. Однак є немало суперечливих, а то й хибних висновків чи припущень, а також і таких, що зовсім не відповідають історичній дійсності. Особливо це помітно в піснях, що прямо чи опосередковано пов'язані з історичними подіями, видатними постатями, а також у піснях на честь чудотворних ікон Богородиці. Коротко зупинимось на окремих фактах.

Спершу звернімо увагу на низку пісень, поетичний текст яких прямо чи опосередковано пов'язаний з певними історичними подіями. Приміром, у деяких піснях («Радуйся Царице, наша заступнице», № 397, «Смутніє трени, світи ся знайдують, же остатніє літа наступують», № 445, «Прийми всеблагая Панно Пречистая молебная наша пісні», № 451) є згадки про міста Кам'янець-Подільський та сусідні Хотин, Теребовлю, але про їх українську приналежність у коментарях П. Женюха нічого не згадано. Звертає на себе увагу поетичний текст пісні «Смутніє трени». Дослідник вважає, що її створено до 1711 р. Крім цього, на його думку, у тексті йдеться про затемнення сонця («по затміню слонца немаш нич доброго, толко крвепролятя, повстал брат на брата»)<sup>50</sup>. Воно на Земплинщині спостерігали 12 травня 1706 р.\* Далі зазначено, що пісню з подібним інципітом («Смутніє трени в світі ся справують, же остатніє літа наступують...») знаходимо у лемківському співаніку з с. Тилича (ф. Маслова, 48; 30-ті рр. XVIII ст.)<sup>51</sup>. Відомо й пісню з таким же інципітом, котру ввів до наукового обігу М. Петров, а згодом продублював В. Перетц<sup>52</sup>. Отже, збереглося три поетичні тексти з однаковою інципітом, проте їх подальший зміст різний, на що вказує П. Женюх, зауважуючи при тому: публікований ним текст не є варіантом<sup>53</sup>. Але немає сумніву в тому, що їх спільним джерелом була духовна пісня, яку В. Перетц назвав «На взяття турками Кам'янця» з інципітом «Смутніє трени в світі ся справують, же остатніє літа наступують...» і датував 1672 р., тобто роком захоплення міста турками. З цим можна погодитись, бо запис тексту (орієнтовно 1674 р.) М. Петровим виявлено в збірнику ігумена Києво-Братського монастиря, ректора Києво-

<sup>50</sup> Там само, с. 924.

\* Це ж саме П. Женюх пише у монографії (див.: Žeňuch P. *Medzi Východom a Západom*, с. 191–192).

<sup>51</sup> *Бароквіє духовні пісні*, с. 283.

<sup>52</sup> В. Перетц. Угро-руський песенник начала XVIII века // *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков*. Москва — Ленинград 1962, с. 155–156; див. також: *Verse und Lieder bei den Ostslaven 1650–1720. Incipitarium*, т. 1: *Anonyme Texte / zusammengestellt von Franz Schäfer und Joachim Bruss; herausgegeben von Hans Rothe [=Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven]*. Köln — Wien 1984, с. 176.

<sup>53</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 925.



Могиллянського колегіюму, а згодом київського митрополита, автора віршів і полемічних трактатів Варлаама Ясинського<sup>54</sup>.

Коротко зупинимось на огляді важливих свідчень, що зафіксовані у поетичних текстах. Звертає увагу на себе те, що текст тилицького співаника містить згадку про коронного гетьмана, а від травня 1674 р. короля Речі Посполитої Яна Собеського. Український піснетворець називає його «Іоаном»:

А Іоанну, королю полскому  
Даруй побіду кнежату рускому,  
Би в притком часі всі под ноги впали,  
Котриє завше з нас ся насмівами.

З огляду на це пісню створено в середині 70-х років XVII ст., беручи до уваги згадку про Яна (Івана) Собеського, котрий, як стверджує В. Степанков «провадив політику, що сприяла спільній боротьбі польської армії та українського населення проти турецько-татарської агресії»<sup>55</sup>. В цьому зв'язку цілком вмотивовано піснетворець звертає свою увагу до польського короля.

Ведучи мову далі про ці три пісні, потрібно підкреслити, що їх об'єднує антитурецька спрямованість, хоча у тексті зі співаника І. Югасевича згадано тільки про «руку поганську», тобто про турків та татар. У лемківському та закарпатському текстах є згадки про затемнення сонця. У найдавнішому тексті зі збірника В. Ясинського цієї згадки немає. Але видається, що текст цього збірника зафіксований фрагментарно, з тими чи іншими куп'юрами і його повна версія нам поки невідома. Тож і в цьому тексті могла бути згадка про затемнення сонця, так популярна в українській літературі ще від часів знаменитого «Слова о полку Ігоревім». Словацький славіст цілком слушно привертає увагу до цього астрономічного явища, але на підставі чого від веде мову про затемнення сонця саме 1706 р., не є зрозумілим. Нічим не мотивовано і припущення появи тексту до 1711 р., коли потерпів поразку Ракочі Другий. Про цей розгром П. Женюх згадує в коментарях до пісні «О все світе барзо нензний, то жес украшений» (№ 444). Зрозуміло, що на підставі двовірша «по дорогах тіла лежат всюди розметані, і окрутними звірами рожне сут рознесені» ні про які події з австро-угорської історії говорити не можна, навіть, незважаючи на те, що пісня зафіксована тільки у співаниках Югасевича. Тим більше, що як уже згадувалося, репертуар його співаників значною мірою ґрунтуються на західноукраїнському репертуарі. Згодом тексти з цього репертуару нерідко пристосовували до закарпатських потреб, що добре видно на прикладі іконоставильних пісень. Цікаві міркування щодо

<sup>54</sup> Н. Петров. *Описание рукописных собраний, находящихся в г. Киеве*, вип. 1. Москва 1891, с. 275.

<sup>55</sup> В. Степанков. *Борьба Украины и Польши против экспансии Османской империи у 1672–1676 гг. // Украина и Польша в период феодализма*: 36. наук. праць. Київ: Наукова думка 1991, с. 112–129.

пісні «О все світе барзо нензний» виловив О. Мишанич, котрий зауважив, що вона «написана правильним 14-складовим віршем, типу коломийки, з цезурою після восьмого складу [...]». Невідомий автор склав свою пісню на зразок народних пісень. Він повністю запозичив народно-пісенні образи, досить сталі при зображенні народного горя»<sup>56</sup>. Згадану пісню можна датувати серединою – другою половиною XVII ст., а її текст постав як відображення реальної дійсності щодо українського, або українсько-польського протистояння турецько-татарським набігам, не виключено, що на Поділлі. Що ж до затемнення сонця, про яке йдеться в пісні «Смутние трени», то це не така вже й рідкісна річ. Приміром, воно спостерігалось 1654 р., після якого в Україні відбулось немало жаклих катаклізмів. Через те прив'язувати затемнення сонця 1706 р. до тексту, котрий не має нічого спільного за походженням з Закарпаттям чи Східною Словаччиною, видається дивним. Зрештою, після 1706 року відбулася Полтавська битва за участю військ гетьмана Мазепи, шведського короля Карла XII та російського царя Петра I, але й ця сумна подія не має жодного стосунку до всіх тільки-но згадуваних пісень. Поза всяким сумнівом всі пісні з інципітом «Смутние трени» є достатньо самостійними текстами, інспірованими одним найдавнішим джерелом бл. 1674 р. і створені на українському Поділлі впродовж 70-х — 90-х рр. XVII ст. До цього кола текстів також слід віднести пісню «Радуйся Царице», відому завдяки Зарваницькому співану першої чверті XVIII ст.<sup>57</sup>, а також вперше публіковану пісню «Прийми всеблагая Панно Пречистая молебная наша пісні», яку слід датувати останніми роками XVII ст. В її тексті знову ж таки згадано Кам'янець-Подільський, котрий в «небезпеченстві зостає от турчина» вже 25 років. Тобто виразно вказано на 1697 р. Весь цей час «Україна на бусурмана Бога о мсту просить, ревно плачучи і лементуючи до Бога руки возносить». І ще одне. Аналіз тексту, його змісту, спрямованості, окремих лексичних зворотів дозволяють висунути гіпотезу: пісні «Прийми всеблагая Панно Пречистая» та «Смутние трени в світі ся справують» з тилицького співаника написано одним і тим же автором.

Отже, розглянувши п'ять духовнописених текстів, можемо зробити висновок про те, що всі вони створені не пізніше останньої чверті XVII ст. А те, що жодну з трьох пісень («Смутние трени», «Прийми всеблагая», «О все світе барзо нензний»), котрі опубліковані П. Женюхом, не знаходимо в інших співаниках, окрім Югасевича та Шаришського, не є свідченням того, що вони не походять з Поділля. Пісня «Прийми всеблагая» теж не збереглася в галицьких, подільських чи якихось інших рукописних співаниках, але, попри своє подільське коріння зафіксована у Шаришському співану з промовистою приміткою — «піснь укра(и)[н]ска». Цього словацький дослідник ніяк не коментує.

<sup>56</sup> О. Мишанич. *Література Закарпаття*, с. 95.

<sup>57</sup> *Kyrillische paraliturgische Lieder*, с. 844–846.

Щодо «пісні мукачівської» («Возридайте всі і восплачїте», № 446) на про славу мукачівського єпископа Юрія-Геннадія Бізанція (1716–1733)<sup>58</sup>, то й тут, на жаль, у коментарях є помилки. Втім, думається, врешті зайве продовжувати полеміку стосовно цієї пісні: у ній не йдеться про мукачівського єпископа грецького походження Івана-Йосипа Декамеліса (1689–1706), як вкотре наполегливо стверджує П. Женюх<sup>59</sup>, а тільки про Ю. Бізанція\*. А ось коментар до пісні «Вишшая всіх святых Дївия явися», № 417 не викликає заперечень. На думку П. Женюха пісню створено перед 1715 р., оскільки в ній мовиться, що чудотворну ікону Богородиці «ис Повчи во град Видень препровождается»<sup>60</sup>. Відрадно, що завдяки цій публікації стало відомо про ще одну пісню закарпатця Василя Кузьми<sup>61</sup>.

Безперечно місцевого походження й пісня «Триуфуй, Михайле Ольшавський пане, гди митра владча тобі ся достане» (№ 450). Її створено з нагоди приходу на єпископський престіл Михайла-Мануїла Ольшавського (1743–1767)<sup>62</sup>, послідовного поборника за церковну незалежності від єгерських єпископів, котрі намагалися здобути владу над греко-католиками Мукачівської єпархії.

Повертаючись до постаті першого мукачівського греко-католицького єпископа та освітнього діяча Івана-Йосипа Декамеліса, варто звернути увагу на те, що П. Женюх згадує його в коментарях до закарпатської пісні на обрізання Христове «Возвеселися церков Сїонская нини» (№ 153)<sup>63</sup>. Її зафіксовано в співанику кінця XVIII — початку XIX ст., який був власністю Петра Руднова\*. В цьому рукописі серед маргіналій початку XIX ст. значаться прізвища Й.-І. Декамеліса та ще один визначного мукачівського єпископа Андрія Бачинського (1773–1809). Але використовувати ці маргінальні записи для того, щоб припускати, що співаник Руднова переписувано упродовж XVIII ст., є безпідставним. До того ж мовна мішанина (латина, українська) та хаотичний зміст свідчать, що ці маргіналії не більше, ніж так звана «проба пера». Що ж до пісні, то її дійсно створено місцевим автором приблизно у другій половині XVIII ст.

<sup>58</sup> Про утвердження його в сані єпископа див.: А. Пекар. Нариси історії Церкви Закарпаття: Ієрархічне оформлення // *Записки ЧСВВ*, т. 1, секція 1. Рим 1967, с. 55.

<sup>59</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 926–928.

\* Свого часу це стверджував О. Мишанич (*Література Закарпаття*, с. 93); див. також: Ю. Медведик. Нижньо-Тварозький співаник, с. 350–369.

<sup>60</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 877.

<sup>61</sup> Там само, с. 876–867; про «Пісню 12 апостолам» див.: Ю. Яворский. *Материалы для истории старинной песенной литературы*, с. 225–227; О. Мишанич. *Література Закарпаття*, с. 79.

<sup>62</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 930–931.

<sup>63</sup> Там само, с. 393.

\* Співаник ввів до наукового обігу М. Возняк (див.: М. Возняк. *Материалы до історії української пісні і вірші*, с. 88); див. також: Р. Žeňuch. *Medzi Východom a Západom*, с. 166–173.

Натомість інша пісня — «Пречистая Панно, ангельська Царице» (№ 439) навряд чи у своєму походженні має відношення до Мукачівської єпархії, хоча П. Женюх у тексті вловив відголоски «братовбивчих воєн» в Угорщині на переломі XVII–XVIII ст., затемнення сонця, наближення комети<sup>64</sup>. Все це підкріплено випадковим у цьому місці маргінальним записом зі згадкою про єп. Декамеліса, як правив у 1689–1706 рр. Така аргументація на перший погляд виглядає правдоподібно, але широкий ареал поширення тексту, включаючи і Західну Білорусь не дає підстав однозначно пов'язувати і цей текст з Мукачівською єпархією. Разом із тим слід все-таки брати до уваги те, що найдавніші тексти зафіксовані у Нижньо-Тварозькому співанику 30-х років XVIII ст. і лемківському Кам'янському богогласнику 1734 р. Тож, можливо, якимось вихідцем з Шарішу чи Лемківщини і створено пісню. Водночас слід враховувати і те, що її текст виявлено в Супрасльському богогласнику з Підляшшя (основна частина рукопису датується 40-ми роками XVIII ст.)<sup>65</sup>.

Знана в Мукачівській єпархії була й пісня «Се бігая удалися» (№ 196), яку П. Женюх публікує у трьох варіантах. У коментарі до тексту дослідник робить спробу дати оцінку впливу української метрополії на Мукачівський єпископат, який, на його думку, не був такий помітний, як це часто стверджують українські історики. А також сумнівається в тому, щоб у місцевій паралітургійній творчості з'явилися пісні на прославу єпископів з-за Карпат<sup>66</sup>. Залишмо міркування дослідника для критичного аналізу безпосередніх фахівців з цих питань. Повертаючись до тексту пісні, належить звернути увагу на те, що існує декілька її варіантів: зі згадками про греко-католицьких митрополитів Атанасія Шептицького (1729–1746) та Флоріана Гребницького (1748–762), а також без цих згадок. Прославні слова на адресу митрополита Гребницького, наприклад, знаходимо в текстах пісень із Супрасльського богогласника, у східногалицьких співаниках Григорія Середи (середина 50-х рр. XVIII ст.), Федора Шелестинського (1760) та ін. В свою чергу в Шарішському співанику, Югасевича (1761–1763), звернень до митрополита Гребницького у текстах немає, на що звертає увагу словацький славіст. Але чи це мотивовано церковними юрисдикціями, сферами впливів? Певною мірою так. Однак П. Женюх чомусь забуває повернути увагу й до того, що в друкованому почаївському Богогласнику 1790–1791 рр. теж немає згадки про митрополита Гребницького. Навряд чи почаївських василіян запідозриш у непошані чи ігноруванні одного з чільних діячів української греко-католицької церкви у XVIII ст. Просто настали інші часи, інші пріоритети. Найдавніший закарпатський запис датується 1761–1673 рр., тобто, його Югасевич вніс до співаника уже після митрополичої каденції, або ж незадовго до її завершення.

<sup>64</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 917.

<sup>65</sup> *Die Liederhandschrift F 19-233*, с. 614–615.

<sup>66</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 475.



Врахуймо й зауваження П. Женюха, щодо позиції Мукачівського єпископату в українському контексті. Отже, на Закарпатті пісня з'явилася десь на початку 60-х років XVIII ст. І ще одне: вважати за серйозне хронологічне джерело Шаришський співаник не можна, оскільки це компендіум різних десятиліть XVIII ст., переважно його другої половини, а не 20–30-х років XVIII ст. І ні в якому разі не початку XVIII ст., як помилково наполягає словацький дослідник<sup>67</sup>. Запис пісні у Шаришському співанику відображає дійсність по відході від влади митрополита Гребницького та загалом специфіку закарпатського конфесійного контексту. Отже, текст пісні створено не пізніше 50-х рр. XVIII ст., але не на Закарпатті, а в інших регіонах, свідченням чому згадані співаники того часу з Галичини та Супрасльського монастиря. Разом із тим не виключено, що первинний текст пісні не мав згадки про митрополита, як і в першому почаївському Богогласнику.

П. Женюх припускає, що у варіанті пісні «Повстань монархо з високого трону», яка записана у Шаришському співанику, згадано російського царя Іоана. Ймовірно, йдеться про Івана Алексеевича (1682–1696): «додай же кріпості кролю Іоану, князю роскому всеї землі пану». Цей текст виник, як справедливо вважає дослідник, у другій половині XVII ст. Далі він пише, що в пісні розповідається про лихоліття, яких Росія зазнавала через напади «сречних (мусульманських) військ (турків та татар)»<sup>68</sup>. Окрім датування, все решту сказане є цілковитою помилкою. У давніх українських духовних піснях не прославляли російських царів, у тому числі й Івана Алексеевича, котрого й в російській пісні б не прославили через його повну безпорадність та бездарність. Врешті, не йдеться у тексті і про Росію. Землею «роскою» називали Україну-Русь. Відтак, висновок П. Женюха про те, що «пісню записану у Шаришському співанику вважаємо за імпорт з російського культурно-мовного середовища» цілком неправильний. Згадка про «короля Іоана, князя роского» може стосуватись Яна Собеського, або ж Івана Мазепи, якого неодноразово звеличували в українських піснях, у тому числі й деяких духовних.

Тепер щодо ймовірного територіального походження пісні. П. Женюхом опубліковано три варіанти тексту, один з яких відомий за публікацією М. Возняка з акровіршем Потап Толстий<sup>69</sup>. Запис зроблено в співанику 1839 р., який належав Василю Клину, можливо з с. Нанкове (тепер Хустського р-ну Закарпаття). Цей текст найкоротший. Важко сказати чи це скорочена версія, чи навпаки оригінальна. У всякому разі тексти у Шаришському співанику та першому збірнику І. Югасевича доволі розлогі. Цікаві думки стосовно пісні висловив О. Мишанич. Він зазначив, що ця пісня «на Закарпатті переросла у цілу поему. Початок вірша І. Югасевич залишив без змін, але з 29-го рядка

<sup>67</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 600.

<sup>68</sup> Там само, с. 236.

<sup>69</sup> М. Возняк. Матеріали до історії української пісні і вірші, с. 32–322.

йдеться про грабунки і безчинства турецьких військ у якомусь «преславному граді Угорской корони»<sup>70</sup>. Так виглядає, що О. Мишанич вважав за ймовірного автора переробки І. Югасевича. Однак можна стверджувати тільки те, що текст істотно перероблено. Згадки про гетьманів у Шаришському та Югасевичевому збірниках навряд чи вказують на Закарпаття, як, зрештою, і на короля Іоана. Отож не виключено, що текст походить не з Закарпаття, як і низка інших антитурецьких духовних пісень, а, можливо, з Поділля, котре з-поміж українських земель особливо часто піддавалось нападам мусульманських завойовників. Взагалі видається, що в цьому регіоні було створено цілий корпус таких текстів. У всякому випадку цю гіпотезу слід у майбутньому ретельно проаналізувати.

З іншого боку не треба всі духовнопісенні тексти з закликами «стерти голову» ворогам чи тому подібне пристосовувати під одне антитурецьке кліше, братовбивчі війни та загалом «історично-суспільну ситуацію» виключно в Угорщині на переломі XVII–XVIII ст., як це робить П. Женюх, приміром, стосовно пісень «Под твой плащ ся утікаме, Паненко Марія» (№ 35), «Світ ся преміняєт, ясност закриваєт» (№ 282), «Видіх ангела летяща з мечем огнистим стояща» (№ 64), «Пречистая Панно, ангельська Царице» (№ 439), «Настанут панове християне, а жидов мало остане» (№ 441), «О всемогучий наш Пане, што рок, то горше настане» (№ 442), «Под Твою милость, Ісусе Христе прибігаем, до Тебе Творца ревне волаем» (№ 369) та ін.<sup>71</sup> Їх зміст абстрагований від конкретики і може бути препаративний до будь-яких подій пов'язаних з численними війнами, морами, голодами, природними явищами тощо. Наприклад, з приводу пісні «Світ ся преміняєт» О. Мишанич зазначив, що її автор обмежився «лише кількома штрихами, що стосуються зображення подій (земля вкривавлена, от поганов тиранов барзо спустошена. / Як лвы зазирают христіан вловити, абы еще всіх до шенту побити)»<sup>72</sup>. Основну увагу піснетворець зосереджує в надії на Бога, просить не допустити «такого тиранства», захистити від «поганства». Слід зазначити також, що тільки відносно трьох із перелічених у цьому контексті пісень можемо з достатньою певністю сказати: їх створено піснетворцями Мукачівської єпархії («Под Твою милост», «Наступуют панове Християне», «О всемогучий наш Пане»). В цій же єпархії пісню-планкт «Под твой плащ утікаме» перекладено з словацької мови, на що вказує П. Женюх, зазначаючи, що основою для перекладу міг слугувати текст з другого видання *Cantus Catholici* (Трнава, 1700), або, як вважав Франтішек Тихий, текст Штеєрового канціонала 1683 р.<sup>73</sup>

Інша справа, коли внаслідок тривалого побутування пісні, до того ж у різних регіонах, її зміст набуває виразної етнолокальної специфіки. Такою,

<sup>70</sup> О. Мишанич. *Література Закарпаття*, с. 95.

<sup>71</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 174, 231, 628, 916–921, 801–802.

<sup>72</sup> О. Мишанич. *Література Закарпаття*, с. 96.

<sup>73</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 175.

наприклад, є добре знана у східних слов'ян пісня «Тройце святая, Боже ласкавий, освіти сердца, яко Бог правий» (№ 366), котру П. Женюх опублікував за записом у лемківському Кам'янському богогласнику 1734 р. У цьому тексті читаємо: «погуби войска злих агарян, укріпи князей на супротивних...», «подай патрона полской корони, аби зостала в Твоєй обороні...», «гетьману пану подай булаву, всему рицерству вічну славу»<sup>74</sup>. Натомість у першому Югасевичовому співанику П. Женюх віднайшов нотки «протиеретичних та протигабзбурзьких» заворушень в Угорщині на зламі XVII–XVIII ст.: «погуби войска всіх агарянов, укріпи сердце на супротивних [...], подай патрона угерской корони». Зрозуміло, що у цьому тексті не йдеться про події зламу згаданих століть: доповнення зроблено досить пізно з метою пристосування її до закарпатських потреб, яке це нерідко робилося з багатьма іншими текстами аматорами духовнопісенного співу Мукачівської єпархії. Звертає на себе увагу й те, що в тексті кам'янського збірника зафіксоване звернення до польської корони, що є ще одним доказом походження співаника з Лемківщини, а не словацького Спіша, бо навіщо в такому разі прославляти чужого короля.

Серед мирян мукачівської єпархії великою популярністю користувалися духовні пісні на честь чудотворних ікон Богородиці. Зауважмо, що одна з найдавніших українських іконославильних пісень створена якраз в Мукачівській єпархії у другій половині XVII ст. Мова про пісню до чудотворної ікони у с. Клокочів, що неподалік Михайлівців та Ужгорода. Але й цю пісню («Прислухайся хто із боку і присмотрися») словацькі дослідники вважають надбанням своєї культури, принаймні, від часу публікації статті Міхала Лацка<sup>75</sup>. Та переважна більшість іконославильних пісень, які співали на Закарпатті походять з інших регіонів України, головню з Галичини, Волині та Поділля. Потрапило на Закарпаття навіть декілька іконославильних текстів зі Слобожанщини та Полісся. Як правило всі ці тексти в скорому часі пристосовували до місцевих потреб і слугували вони насамперед для прослави ікони Повчанської Богородиці. Хоча відомі й такі, які створені місцевими авторами, зокрема згадана «Прислухайся хто із боку», № 411, «Пребігаєм к Тебі, небесна Царице», № 436, уже згадувана «Вишшая всіх святих Дівая явися», № 417 (обидві до Повчанської Богородиці), «Жена во слонце шату облечена» (іконі у Красному Броді), № 414.

Коли вести мову про пристосовані тексти, то поза конкуренцією тут пісні до Повчанської Богородиці. Зокрема, для її прославлення використовували тексти таких духовних пісень, як «Пречиста Діво, Мати з Руского краю», № 418, «Пречиста Діво Мати словесного раю», № 249, «Тивров гоине веселися», № 430 (всі до ікони Богородиці у м. Тиврові на Поділлі), «О всепїтая Мати, о Мати благодати» (іконі у м. Бар, Поділля), № 438, «Плачет образ Чистой Пан-

<sup>74</sup> Там само, с. 796.

<sup>75</sup> M. Lacko. A historical song from Eastern Slovakia (The song about the Icon of Klokočov) // *Slovak Studies*, т. 9 (Historica, 6). Cleveland — Rome: Slovak Institute 1969, с. 107–112.

ни во весі Ярку» (с. Ярко, Поділля), № 433, «Пречиста Діво, Мати небеснаго краю» (іконі у м. Хотині над Дністром), № 428, «Весело співайте, всі челом вдайте», № 424, «Вселенний світе, людіе, страни» (чудотворній іконі у Почаєві на Волині), № 423, «Діво Мати преблагая», (іконі у с. Віцині, Перемишльщина, а також у Почаєві), № 421, «Дивная твоя тайна Чистая явися», № 420, «Днесь Царица велегласно», № 425 (обидві іконі у м. Самборі, Галичина), «Исполнися небо і земля» Іоана Вольського (м. Кам'янка-Струмилова, Галичина), № 432, «Цвіт мислений і крин полний» (с. Паньківці, Галичина), № 419, «Побідітелная всім київська страна» (ймовірно, Київ), № 426, «Весна світу красна» (с. Бзов, Київщина, Полісся), № 437, «Чудная помощнице, Пречистая Мати» (с. Лінків, Полісся), № 435, «Глас возносим красно», № 431, «Пойте всі согласно, дающе пісь красно» (згадано ікону Львівської Богородиці), № 197. Знаменитою у цьому ряді текстів є пісня «Пречиста Діво, Мати Руского краю, на небесі і на землі тя величаю» (містечко Підкамінь, Галичина), № 427, яка з різними присвятами була znana не тільки в Західній Україні, але й далеко поза її межами. Немало прославлено галицьких ікон, а також з волинського Почаєва та білоруських Жирович у пісні «Чистая Діво, небесна Царице», № 434.

У коментарях до іконославильних пісень П. Женюх здебільшого уникає питань щодо української територіальної локалізації, не згадує українську приналежність перелічених ікон. До того ж, у тексті є й фактичні помилки, бо немає в українських піснях згадок про Ярославльську ікону в Росії, як і про видуману богородичну ікону з російської Новгородщини (с. Лінків належить до української Новгород-Сіверщини на Поліссі)\*. Також і знамениту російську Тихвінську ікону ніколи не прославляли в українських барокових духовних піснях<sup>76</sup>. Ба більше. В Росії фактично не існувало традиції величати чудотворні ікони в піснях. Крім цього, описувати чуда Почаївської Богородиці за виданням Мінеї (Москва, 1988, т. III) навряд чи варто, оскільки більш доречно було б вдатись до «Гори Почаївської» (Почаїв, 1740 та її перевидань), почаївської Мінеї 1761 року тощо. Ну і вести мову про те, що апостол Андрій «в російських піснях йменують російським фундатором»<sup>77</sup> недоречно, оскільки йдеться про українську пісню «Апостола первозванна російскаго фундатора восхвалим днесь велегласно». Дефініцію «російський фундатор» тут вжито у сенсі «руський». П. Женюх пояснення з приводу визначення «російський» намагається дати в коментарі стосовно іншої української духовної пісні другої половини XVII ст., яка звернена до св. Миколая («Николае святителю, мирлікійський учителю»). Але й тут тлумачення мильне, бо не йдеться про «російську етнічну церкву візантійсько-слов'янського обряду»,

\* Ці ж помилкові тлумачення і в оглядовій статті з історії духовної пісні у Мукачівській єпархії (P. Žeňuch. *Vydanie paraliturgických písní 18. a 19. století*, с. 171).

<sup>76</sup> *Kyryllische paraliturgische Lieder*, с. 867.

<sup>77</sup> Там само, с. 266.

а про давньоруську київську Церкву<sup>78</sup>. Цікаво, що у записі з Кам'янського богогласника зустрічаємо в останньому куплеті звернення до св. Миколая, як «нашого російського хранителя». Натомість в інших текстах про «російського хранителя» нічого не мовиться, але згадуються кияни: «І град Барський прославися, Тобою всі киевяне, хвалять ся мирликияне...». Це зафіксовано у співанику д-ра Лікаря з Керестура (ф. НТШ, № 73, поч. XIX ст.)<sup>79</sup>. Приблизно з цього часу (1839 р.) походить і запис Василя Клима (ймовірно з с. Нанкове, Мarmorощина), який публікує П. Женюх. Тут про киян згадано теж, але слово перевернуто: «то бо всі кивяне і славят тя мирликиане», що й зафіксував словацький дослідник у своїй публікації. Відтак, можливо, пісня й походить зі східнослов'янського простору, як припускає П. Женюх<sup>80</sup>. Але текст пісні зустрічаємо переважно у закарпатських та західногалицьких співаниках. І тільки один запис зі східногалицького середовища, але дуже важливий, бо переписаний ще до 1709 року (ф. АСП, № 169, збереглися тільки 5 куплетів, подальші аркуші втрачені). Через те П. Женюх помилково стверджує, що найдавніший текст зберігся у Кам'янському богогласнику 1734 р. Отже, виходячи зі стилістики пісень другої половини XVII ст. та особливо Миколаївських тогочасних пісень можемо припустити, що її створено щонайменше наприкінці XVII ст. кимось із галицьких піснетворців, скоріш за все лемківських. До того ж пригадаймо спостереження І. Франка про те, що на Лемківщині у XVII–XVIII ст. в текстах нерідко намагалися висловити свій духовно-етнічний зв'язок з центром русько-українського православ'я, тобто Києвом. Звертав увагу на факт такого єднання і Володимир Гнатюк. Це ж саме можемо сказати і про пісню «Побідительная всім київська страна», топоніміка в якій вельми наплутана. А це може свідчити про те, що її автор навряд чи мав ясне уявлення про Київ, хоча не виключено, що міг там здобувати освіту. Крім цього належить наголосити на тому, що відомо ще один запис тексту «Побідительная всім» в галицькому співанику кінця XVII ст. (АСП, № 233, арк. 21) з приміткою «піснь Пресвятії Богородиці Київської застаючої в монастири братском», але цей текст П. Женюх не згадує<sup>81</sup>.

У Мукачівській єпархії добре знали духовні пісні, що увійшли до різних почаївських василіанських видань XVIII ст., зокрема у Богогласник 1790–1791 рр. У дослідженні, яке підготував П. Женюх, знаходимо понад сімдесят богогласникових пісень, які ним виявлено у рукописних співаниках Мукачівської єпархії та Лемківщини. Послідовним популяризатором богогласникових пісень був І. Югасевич. Його збірник 1811 р. фактично є скороченою копією почаївської антології. На вплив почаївського Богогласника П. Женюх неодноразово звертає увагу. Наприклад, про тексти пісень «Іскапайте

<sup>78</sup> Там само, с. 278.

<sup>79</sup> В. Гнатюк. Угроруські духовні вірші, с. 250.

<sup>80</sup> *Kyrillische paraliturgische Lieder*, с.278.

<sup>81</sup> Там само, с. 898.

гори днесь сладость», «Гора вознесся на небеса нині» він зауважує, що їх почерпнуто до місцевих співаників саме з цього стародруку<sup>82</sup>. Щодо численних інших духовних пісень, то наголошує на їх східнослов'янських коріннях, фактично українських («Нова радість стала», «Предвічний родися под літи», «Страданіє мученика Стефана прославляймо», «Прийде архангел ко Діві, приносить радість»). Чимало з тих пісень, як от «Нова радість стала» на Закарпатті відомі й сьогодні, про що справедливо стверджує словацький дослідник<sup>83</sup>. Правда, в бібліографічній довідці до цієї пісні П. Женюх автором однієї з праць 1922 р. помилково називає В. Гнатюка, замість М. Возняка<sup>84</sup>. В свою чергу працю В. Гнатюка «Угроруські духовні вірші» він помилково приписує М. Возняку<sup>85</sup>. Сливе, таких дрібних недоглядів у праці не багато, але вони є (також неправильні сторінки, помилкові шифри тощо). Зокрема, пісню «О Пресвятая Діво, помощнице моя» записано не в співанику доктора Лікаря, а співанику Мункачія<sup>86</sup>, як це відомо з дослідження В. Гнатюка «Угроруські духовні вірші». Належить звернути увагу на те, що помилками рясніє коментар до катехизмової пісні «Тройця Бог Отець, Бог Дух святий» (№ 8) Тимофія Щуровського, який народився 1740 на Волині. Вперше її включено до видання «Народовіщаніє» (Почаїв, 1768), а також «Naczatki zytyia». Проте «Naczatki» опубліковані не на межі XVII–XVIII ст., а в кінці XVIII ст. Окрім цього стародрук не польський, а тільки друкований польськими літерами<sup>87</sup>, не виключено, що у Перемишлі або Львові. Загалом плутанину в датуванні породили І. Свенціцький та М. Возняк<sup>88</sup>. Згодом ця інформація перекочувала до видання «Verse und Lieder»<sup>89</sup>. Але вже те, що у стародруці надруковано пісню Щуровського вказує на 60–70-ті рр. XVIII ст. В «Naczatkach zytyia» надруковано також пісню «Помощника кто іщещи, імаше вскорі» (№ 199).

Жодного разу в праці словацького славіста не згадано про таких українських піснетворців як Єпіфаній Славинецький («О Дивице Пречистая, Мати благословенная», № 295), Данило Туптало-Ростовський («Нас діля распятого Марія видящи», № 292, «О горе мні грішнику сущу», № 241), пісні яких надруковані у почаївському Богогласнику та дослідженні П. Женюха. В свою чергу прізвища таких піснетворців, як, наприклад, Герасим Парфенович («Ісусе мой пренайсладший і Творче світа», № 278) та Стефан Дяченко («Страданіє мученика Стефана прославляймо», № 151) згадані, але без конкретизації їх української приналежності. До числа богогласникових авторів входить

<sup>82</sup> Там само, с. 488, 781.

<sup>83</sup> Там само, с. 350.

<sup>84</sup> Там само.

<sup>85</sup> Там само, с. 299.

<sup>86</sup> Там само, с. 846.

<sup>87</sup> Там само, с. 126.

<sup>88</sup> М. Возняк. З культурного життя України // ЗНТШ, т. 108. Львів 1912, с. 60–61.

<sup>89</sup> *Verse und Lieder bei den Ostslaven 1650–1720*, с. 264.

також Григорій Сковорода, якому належить пісня «Ах, ушли ж мої літа». Її в дослідженні П. Женюха немає, оскільки дійсно цей текст серед вірних Мукачівської єпархії в той час, мабуть, не знали, як свідчать збережені рукописи. Але пісню Г. Сковороди «Ангели знижайтеся, к землі приближайтеся» (№ 134) знали. Її словацький дослідник публікує за записом у Пряшівському (Хустському) співанику.

Добре званою серед східних слов'ян була пісня «Царю Христе, Пане милий», яку теж маємо у Богогласнику. М. Возняк, досліджуючи цей текст, вказав, що у виданні «Pieśni katolickie poworeformowane» (Краків 1695) міститься «п'ятистрофова польська пісня з початком «Jezu Chryste, Panie miły, Baranku bardzo cierpliwu»<sup>90</sup>. Беручи до уваги цю інформацію, а також інципітарій німецьких славістів<sup>91</sup>, П. Женюх припускає, що «найстарший нам відомий варіант пісні виник перед 1680 роком», чомусь зазначаючи при тому рік польського видання як 1696<sup>92</sup>. Загалом те, що пісню «Царю Христе, Пане милий» створено приблизно в кінці XVII ст. на основі польської пісні «Jezu Chryste, Panie miły, baranku barzo cierpliwu» варто погодитися. Але від неї було взято тільки інципіт. Втім, перші записи українського тексту пісні «Царю Христе, Пане милий» зустрічаються щойно в галицьких співаниках 10-х — 20-х років XVIII ст. (ф. АСП, №№ 135, 169; НМЛ О 65, Q 17)<sup>93</sup>. Що ж до мелодії пісні «Jezu Chryste», то її було використано не для українського тексту «Царю Христе», а для поетичного тексту страсної пісні «Юже декрет подписует», котра теж опублікована в почаївському Богогласнику та праці П. Женюха.

Безперечно польські, словацькі та меншою мірою чеські і латинські впливи позначилися на духовнопісенній культурі Мукачівської єпархії. Це ретельно відображено в коментарях П. Женюха, який особливо акцентував увагу на словацьких впливах, примішуючи при цьому польські. У багатьох випадках він доволі аргументовано доказує походження багатьох перекладів від їх прототипів у словацьких рукописних канціоналах та друкованих співаниках (Cithara Sanctorum, Cantus Catholici). Проте його висновки та припущення непоодинокі й непереконливі, сумнівні. Особливо це стосується пісень польського походження, які мали домінуючий вплив на українську духовнопісенну творчість, в тому числі й ту, яку розвивали у Мукачівській єпархії. Для української пісенності якраз польський фактор був визначальним у посередництві з центральноєвропейською духовнопісенною творчістю XV–XVIII ст. Чеський та словацький вплив мав насамперед регіональний характер, тобто головню в межах Закарпаття.

Загалом П. Женюх опублікував у своїй праці десятки текстів духовних пісень, котрі мають виразне західноєвропейське походження. Наприклад: «Ди-

тятко ся народило» (вар.: «Христос ся нам днесь народил», № 103а, б; «Син Божий ся нам народил, а нас грішников увеселил», № 104; «Ей Паненко з миленого синка нам породила», № 106; «Народился Христос Пан, веселим ся, з рожи квіт виквітнул, радуємся», № 107а, б; «Настал нам день веселий», № 108; «Час радості, веселості світу настал нині», № 109; «В день Божого народження весели люде», № 110; «Ангел пастирям мовил», № 116; «Стайте, братри, не мешкайте, до керцупов ся обувайте», № 120; «При оной долине в іншій країні пасались овци», № 121; «Піснь нову заспівайме Яну святому», № 195; «День гніву, день люті біди», № 245; «На покан пойду Езу мой, Боже мой», № 266; «Ах я matka зармучена, чо мам учинити», № 296; «Стала Матка болюча под крестом ревне плачуча», № 297; «Юж Тя же гнав мой наймилиши Сину Христе», № 298; «Умучиня нашого Пана Ісус Христа што нам написал святий Іоан тен ієвангелиста», № 300; «Єден словек богач бил», № 327; «Ісус Христос воскрес нині, алілуя», № 334 а, б; «Бог нам всіхмогущий» («Пан Бог всіх могущий»), № 335 а, б; «Третєго дня встал Створител», № 336; «Весели нам днесь день настал», № 337; «Взявши Франек с коша обаржанек», № 357; «Ісусе, Ісусе, Ісусе, Ісусе покарне небесний», № 374; «Ісусе Христе, наш миловниче, Ти ест квіту квіток», № 375; «Маріє, родичко Божа, проси за нас Ісуса Христа, свого сина», № 376; «Звіздо ясності, Діво чистості», № 377; «О Госпоже возвеличенна, на небеса винесенна», № 379; «Завітай рана ютренко і гріхов наших лікарко», № 380; «Матері христовой піснь заспівайме», № 382; «Звіздо морска, тис Господа млеко кормила», № 384; «Би сме собі спом'янули, що нас ма споткати», № 455; «Подякуйме Пану Богу, а здавайме честь і хвалу многу», № 658; «Месіаш пришел на суд правдивий», № 932 та деякі інші.

Дослідження паралітургійної культури Мукачівської єпархії за період XVIII–XIX ст. є важливою складовою всього комплексу студій над давньою українською та східнослов'янською духовнопісенною творчістю, а також словацьких вірних візантійського обряду. Такі розвідки вимагають тривалої архівно-пошукової праці, ретельного опрацювання рукописних та друкованих співаників та інших джерел, джерельно-текстологічного дослідження всього корпусу текстів, введення їх до наукового обігу. Завдяки цьому постає змога приступати до більш глибокого вивчення генези текстів, їх конфесійної специфіки, жанрової стилістики тощо. Все це в значній мірі намагається системно реалізовувати Петер Женюх, чії праці дозволяють значно ширше проаналізувати різні аспекти пов'язані з проблемами дослідження становлення та розвитку духовної пісні як в регіональному масштабі, так і в значно ширшому контексті — центрально-східноєвропейському, тобто в культурологічній площині *Slavia Latina* — *Slavia Orthodoxa*, на що власне й зорієнтовані основні праці вченого.

<sup>90</sup> М. Возняк. Матеріали до історії української пісні і вірші, с. 470.

<sup>91</sup> *Verse und Lieder bei den Ostslaven 1650–1720*, с. 198.

<sup>92</sup> *Kyrillische paraliturgische Lieder*, с. 681.

<sup>93</sup> Детальніше про це див.: Ю. Медведик. *Українська духовна пісня*, с. 181–185.