

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

**ИСТОРИЯ, ЯЗЫК,
КУЛЬТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ
И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ
В НАЦИОНАЛЬНОМ
И РЕГИОНАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ**

*К 60-летию
Константина Владимировича
Никифорова*

МОСКВА
2016

УДК 009
ББК 6/8
И90

Редколлегия:

С.И. Данченко, К.А. Кочегаров, Б.С. Новосельцев (отв. секретарь),
О.В. Хаванова (отв. редактор), *Е.С. Узенёва*

Рецензенты:

доктор исторических наук *Лариса Михайловна Аржакова*
доктор филологических наук *Ольга Владиславовна Белова*

И90 **История**, язык, культура Центральной и Юго-Восточной Европы в национальном и региональном контексте. К 60-летию К.В. Никифорова. Сб. статей / Редколл.: С.И. Данченко, К.А. Кочегаров, Б.С. Новосельцев (отв. секретарь), О.В. Хаванова (отв. редактор), Е.С. Узенёва. – М.: Институт славяноведения, 2016. – 640 с.: ил.

ISBN 978-5-7576-0359-9

В сборнике представлены статьи российских и зарубежных историков и филологов по широкому кругу проблем истории, языка и культуры славянских народов и региона Центральной и Юго-Восточной Европы с древнейших времен до современности.

The volume includes articles of Russian and foreign historians and philologists devoted to a wide range of problems of the history, language and culture of the region of Central and South-Eastern Europe from the earliest times to the present day.

УДК 009
ББК 6/8

ISBN 978-5-7576-0359-9

© Коллектив авторов, текст, 2016
© Институт славяноведения РАН, 2016

П. Женюх

КИРИЛЛИЧЕСКАЯ РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ И КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ВИЗАНТИЙСКО-СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОД КАРПАТАМИ (НА ПРИМЕРЕ ВОСТОЧНОЙ СЛОВАКИИ)*

Развитие населения на территории Восточной Словакии¹ и Подкарпатской Руси связано похожим культурным контекстом, с древнейших времен обусловленным конфессиональными, общественными и политическими условиями, в которых формировалась словацкая и русинская религиозная и культурная идентичность. Именно историческое развитие и культурные реалии среды, в которой формировались русинский и словацкий этносы, создали условия для сохранения традиции и культурных ценностей, позволивших им вместе вступать в естественные исторические и политически интегрированные коллективы. Такая модель идентичности, основанной на коммуникации и культурном взаимодействии, хорошо объясняет сосуществование словацкого и русинского населения под Карпатами, где обе этнические, языковые и культурные группы в течение столетий взаимных контактов оказывали друг на друга значительное влияние. Словаки и русины в Восточной Словакии и в Подкарпатской Руси с древнейших времен в важнейших исторических моментах выступали сообща; не произошло ни одного общественного, конфессионального или экономического переворота, не возникло ни одного крестьянского восстания, ни какого-либо иного организованного или спонтанного движения, в котором бы не принимали участия совместно словаки и русины². В рассматриваемой среде обе национальности сближала и религия, то есть византийско-сла-

* Статья написана в рамках работы над проектом APVV-14-0029 CyrSlav «Кириллическая письменность в Словакии до конца XVIII в.».

вянский обряд, церковная уния, экономическое и общественное равноправие духовенства восточного обряда с латинским духовенством, греко-католическое вероисповедание и ориентация на Рим и папу римского.

Особую роль в этом процессе сыграл иезуитский Трнавский университет, в котором учились известные деятели культурной и конфессиональной жизни словацкого и русинского общества. Именно это способствовало укреплению позитивных отношений византийско-славянской конфессиональной среды со словацкой культурой, находящейся под влиянием латинской религиозной традиции. Таким образом, формирование культурного самосознания жителей Словакии происходило посредством латинского и церковнославянского просвещения.

Авторами латинских произведений, посвященных проблематике византийско-славянской среды на северо-востоке Венгерского королевства, были и известные представители словацкой культурной и общественной жизни. К ним принадлежат такие личности, как Матей Бел³, словацкий эрудит и патриот, который в описании восточнословацких комитатов представил русинский этнос; Франтишек Адам Коллар, который служил при императорском дворе в Вене хранителем библиотеки. Последний подготовил список аргументов, подтверждающих древность греческой церкви славянской традиции в Венгерском королевстве; его работа «*De ortu, progressu et incolatu nationis Ruthenicae in Hungaria*» была написана в 1769 г. и, хотя и осталась в рукописи, служила нуждам королевской канцелярии. Это произведение послужило и епископам М. Ольшавскому и А. Бачинскому при аргументации в пользу архаичности славянской церковной традиции в Габсбургской монархии⁴. Забегая вперед, отметим, что греко-католическим священникам были известны и работы словацкого иезуита Самуэля Тимона, особенно его произведение «*Imago antiquae Hungariae*» (1733). Оно служило доказательством в пользу автохтонности славян в Среднедунайском регионе и их значимости при формировании Венгерского королевства⁵.

О влиянии словацкого национального возрождения на русинскую интеллигенцию свидетельствует участие Адольфа Добрянского, Иосифа Шолтыса, Александра Даницкого,

Михаила Висяника в работе над «Меморандумом венгерских русинов» («*Memorandum uborských Rusínov*», 1849), который возник по образцу «Ходатайств словацкого народа» («*Žiadosti slovenského národa*», 1848). Русинские патриоты в своем меморандуме по примеру словаков требовали введения русинского языка в школах, издания русинских газет, соразмерного представительства своего народа в учреждениях и армии. Русинские поэты и писатели публиковались в словацких литературных альманахах, участвовали в работе Матицы словенской (*Matica slovenská*) или сотрудничали с ней (Иосиф Гаганец, Виктор Добрянский, Корнел Добрянский, Виктор Ладомерский, Петр Петрашович и др.). Видные представители словацкого национального возрождения – Вильям Паулини-Тот, Ян Францисци, Андрей Радлинский, Франтишек Витязослав Сасинек, Йонаш Заборский, Людовит Штур, Павел Йозеф Шафарик – живо интересовались русинской проблематикой.

Местная греко-католическая интеллигенция получала образование не только в иезуитском университете в Трнаве или в венском Барбареуме, но после возникновения богословской и учительской семинарии также в Ужгороде. Студенты-теологи после посвящения в сан получали статус, соответствующий правам дворянского сословия в Венгерском королевстве, что давало им возможность участвовать в работе местной администрации. Андрей Дешко пишет, что вся власть в греко-католической церкви в Восточной Словакии и в Подкарпатской Руси была сосредоточена в руках епископов⁶, которых по обычному праву выбирал король из наиболее достойных неженатых священников. Королевский выбор должен был подтвердить понтифик, после чего следовало рукоположение избранного кандидата в сан епископа. Церемония проходила при участии карпатских (включая румынских) или галичских архиереев⁷. Кроме того, в одной из двух греко-католических епархий жили и словацкие верующие византийского обряда⁸. Если верить Дешко, то первым епископом, который отказался от бороды и длинных волос был Василие Попович. Впрочем, добавляет автор, только некоторые старые священники носят бороду⁹.

Это замечание указывает на стремление греко-католического клира уподобиться римско-католическим священникам, с которыми их уравнивал в правах диплом императора Леопольд

да I (1692). Выравнивание в правах греко-католического духовенства и латинского клира было долговременным и сложным процессом. Так, этим дипломом Леопольд освободил объединенных с Римом священников византийского обряда от крепостной зависимости в Венгерском королевстве. Но только диплом императора Карла VI (как венгерский король Карл III), изданный в 1721 г., распространил это право и на членов семей греко-католического клира. В конечном итоге эта практика поспособствовала возникновению своеобразного закрытого слоя или социальной группы, доступ в которую другие адепты, например, крестьяне, могли получить только в исключительных случаях (главным образом выкупом из крепостничества)¹⁰.

Людовит Хараксим отмечает, что греко-католическое духовенство даже после повышения социального статуса не обособилось от простого народа, как это происходило с теми русинами, которые стали дворянами или в поиске средств к существованию переехали в города и городки Восточной Словакии и Закарпатья¹¹. Последние обычно диссимилировались, то есть вычленились из русинского общества, и примыкали к тем слоям нерусинского населения, к которому принадлежали по социальному положению. На практике это значило, что мелкие дворяне русинского происхождения смешивались с преимущественно венгерским привилегированным сословием, а русинская городская прослойка увеличилась за счет городской бедноты. И те и другие отделились от русинского общества, не участвовали в его жизни.

Рассмотренные факты свидетельствуют не только о возникновении духовного сословия, но и о формировании интеллигенции из рядов представителей культурной и общественной жизни, связанной с византийским обрядом. В то же время на передний план выходят и сложные социальные, этнические и языковые отношения в среде церкви византийско-славянского обряда в Мукачевской епархии. Это подтверждают и письменные памятники, созданные выходцами из культурной или духовной среды византийско-славянской церкви. К ним относится, например, историко-толковый и образовательный кириллический рукописный труд Михаила Брадача «*Исторія церковна в Новага Завѣту*» второй половины XVIII в.

Михаил Брадач (1740–1815) был известным греко-католическим историком, братом мукачевского владыки Иоанна (1767–1772). Преподавал в ужгородской духовной семинарии, и в период «золотого века» Мукачевской епархии на рубеже XVIII и XIX вв. тесно сотрудничал с греко-католическим епископом-просветителем Андреем Бачинским. В 1790 г. Михаил Брадач стал кошицким викарием Мукачевской епархии, а с 1809 г. также главным викарием Мукачевской епархии. В 2009 г. в библиотеке Греко-католического теологического факультета была найдена копия изложения истории М. Брадача. В произведении «*Исторія церковнаа Новаго Завѣту*», которое во время наших архивных исследований в 2007 г. находилось в библиотеке Ужгородского национального университета, М. Брадач уделил особое внимание славянской литургической традиции, византийско-славянскому обряду и деятельности Константина и Мефодия в Великой Моравии, а также переводу библейских и литургических текстов на церковнославянский язык. Также он интересовался происхождением славян, отметил важную роль первых великоморавских князей Моймира, Коцела, Растислава и Святополка при формировании империи, большинство населения и территории которой впоследствии вошло в состав Венгерского королевства.

В своем произведении М. Брадач также уделил внимание заслугам славянских учителей Кирилла и Мефодия при распространении веры и славянского языка в литургии не только среди населения Великой Моравии, но с помощью их учеников, и среди жителей чешских земель, Польши, Болгарии и Руси. В его исторических произведениях и других кириллических рукописных памятниках можно встретиться с наименованием словаков «*Товти, Славы, Славне, Словаки*»¹², причем именно этноним *славяк* (*Sloviak* или *Slovjak*) является диалектной его формой *словак* (*Slovák*) в Восточной Словакии. В этой связи Ян Станислав приводит и примеры имен собственных, которые известны на восточнословацкой и остальной словацкой территории, например, Новяк или Суровяк (*Noviak, Suroviak*)¹³; к ним принадлежат и такие имена, как Скибьяк, Бабьяк, Гуторяк, Старяк, Дзуряк (*Skybjak, Babjak, Hutorjak, Starjak, Dzuriak*) и другие. В лексеме *славяк* (*Sloviak/Slovjak*) встречается мягкий

согласный [в'], который в рамках корреляции по твердости-мягкости составляет пару с твердым [в]. Именно корреляция по твердости/мягкости согласных б-б', п-п', м-м', в-в' вместе с мягкими согласными ш' и ж' находят отражение в восточнословацких диалектах в практически неизменной форме до настоящего времени. Лучше всего указанная корреляция по твердости/мягкости сохранилась в сотацкой и ужской языковой области.¹⁴

Брадач опирался на такого классика античной историографии, как Иосиф Флавий, который ведет происхождение славян от Иафета, сына Ноя. Эту идею, получившую известность в европейской литературе эпохи Возрождения и барокко, Брадач заимствовал из сочинения Исидора Севильского «Этимологии» («*Origines sive Etymologiae*»). Далее он цитирует «Географию» Страбона, «Об управлении империей» Константина Багрянородного и Прокопия Кесарийского, который в «Истории войн римлян с персами, вандалами и готами» сообщил ценные сведения о славянах на территории вдоль нижнего течения Дуная – так называемых *склавенах*. Далее Брадач выбирал цитаты и описания славян из таких произведений, как «Киево-Печерский патерик» (начало XIII в.), «Повесть временных лет», «Хроника» Яна Длугоша, рукописный «Синаксарь», сборник канонических житий святых и легенд на праздники церковного года, а также «Баварские анналы» историка-гуманиста Иоганна Авентина (1477–1534). Последнее сочинение очень ценится в словацкой и славянской историографии прежде всего из-за описания битвы у Братиславы в 907 г. и других важных событий вплоть до 1460 г.

М. Брадачу было известно и произведение Андреа Дандола (1306–1354), венецианского дожа и автора латинской хроники о крещении и истории хорватов. Как видно, он был вдохновлен идеями иллиризма, которые оказали значительное влияние и на словацких историографов. Об этом свидетельствует другая цитированная Брадачем историографическая работа «*Memoria regnum et banorum regnorum Dalmatiae, Croatiae et Sclavoniae*» Юрая Раткая (1612–1666) – загребского каноника и историка, которая вышла в Загребе в 1652 г. и переиздана в 1772 г. в Вене, в типографии Й. фон Курцбёка. Этот труд стал доступен Брадачу в то время, когда в Ужгороде создавались ус-

ловия для обучения греко-католического клира в собственной семинарии. Он цитировал и Павла Юлинаца (1731–1785), патриота, дипломата и офицера русской армии, опубликовавшего в 1765 г. в Венеции произведение «Краткое введение въ историю происхождения славено-сербскаго народа», в котором описал сербскую историю. Брадач знал и сочинение Даниэла Фарлата *«Illyricum sacrum»* (Венеция, 1751–1819), где автор объяснял происхождение церкви в Иллирии и сравнивал его с церковной средой в Мукачевской епархии.

В аргументации о происхождении славян, а особенно об их религиозности, Брадач опирался на Иоахима Пастора фон Хиртенбергера (1611–1681) – представителя Лютеранской церкви и сторонника кальвинизма и арианства в Польше. В 1652 г. во Франции он опубликовал латинское сочинение, где описал войны с казаками. Там же автор дал свои объяснения названиям отдельных славянских народов. В связи с изложением происхождения славян Брадач сослался и на работу первого чешского слависта, который занимался историей культуры и этнологией славян, Вацлава Фортуната Дуриха (1735–1802). Его диссертация *«De Slavo-Bohemica Sacri Codicis versione»* вышла в Праге в 1777 г. Факты, связанные с биографиями деятелей Византийско-славянской церкви в восточнославянской среде, Брадач почерпнул у Игнатия Кульчинского – известного греко-католического деятеля, который получил образование в Риме, где стал генеральным прокуратором василианской конгрегации и издал несколько заслуживающих внимания произведений по истории церкви византийского обряда. Репринт его сочинения *«Specimen Ecclesiae Ruthenicae»* вышел и в 1859 г., а в 1970 г. – в виде факсимиле.

Особо Брадач сосредоточился на истории и происхождении местной христианской традиции, опираясь на упомянутого выше Самуэля Тимона. Он цитирует его *«Imago antiquae Hungariae»*, заимствует из нее названия славянских племен и вдохновляется идеей об автохтонности славян в среднедунайском регионе и идеей участия словаков при формировании Венгерского королевства. Особо Брадач выделил важность прихода равноапостольных солунских братьев Кирилла и Мефодия в Великую Моравию, их перевода библей-

ских и литургических текстов на церковный язык; объяснил также и роль первых великоморавских князей Моймира, Коцела, Растислава и Святополка при формировании Великоморавской империи, большая часть территории которой впоследствии вошла в состав Венгерского королевства.¹⁵

В некотором роде предшественником историографической работы Брадача является краткое изложение об истории церкви византийско-славянского обряда с конца сороковых лет XVIII в. под названием *«Пам'ятное, ш вбращеній к' вири Христовой Народа Слав'енского»*, которое находится в рукописном катехизисе из Мукачева. Рукопись дошла до нашего времени в очень поврежденном виде. Отсутствует титульный лист, многие страницы под влиянием влажности почернели, а некоторые листы совсем распадаются. На листах 33v и 40v – различные записи и пробы пера; на некоторых по латинской традиции записан год: *Anno 1747 (?)*. На полях листа 17r текст написан иным типом письма и другой рукой: *«Списася оу мокачови году 1773 Андриємъ Гръбовскимъ»*. На развороте 32г–33г помещен катехизис, или толкование к пяти этапам принятия крещения славянскими народами в Киевской Руси, который был написан под влиянием печерской летописи Нестора, в котором первая стадия принятия христианства славян связана с именем апостола Андрея, вторая – со святыми равноапостольными Кириллом и Мефодием, третья относится ко времени патриарха Фотия, четвертая связана с крещением княгини Ольги, а пятая с крещением киевского князя св. Владимира¹⁶.

В упомянутом катехетическом изложении учения об истории византийской церкви однако приводится и ссылка на буллу *«Industriae tuae»* папы Иоанна VIII 880 г., которая адресована великоморавским князьям и не только позволяет использование славянской литургии, но и обязывает читать Евангелие при отправлении богослужения на славянском и латинском языках. За этим текстом следует документ, заимствованный из «Истории архиепископов Салоны и Сплита» (*«Historia Salonitana»*) архидиакона Фомы Сплитского (1200–1268), где говорится об отправлении обрядов на славянском языке в области Далмации. Указывается, что и здесь, на этой территории, развивались две формы западного христианства, которые проводили обряды римской церкви на латинском и славянском

языке. Это сравнение приведено в связи с использованием славянского богослужебного языка в церкви византийско-славянского обряда в Венгерском королевстве.

После падения Великой Моравии, когда часть великоморавского духовенства покинула страну, переселившись в том числе и в Чехию, на незаселенной территории около Сазавы при монахе и священнике Прокопе в начале X в. началось формирование сообщества отшельников. Впоследствии при пустыни был построен Сазавский монастырь, в котором стремились сохранить кирилло-мефодиевское наследие на славянском языке. После смерти святого Прокопа (1053) Вратислав II (1061–1092) стремился ограничить положение пражского епископства, зависимого от франкского духовенства. Поэтому в 1063 г. он отделил от пражской епархии моравскую часть и создал оломоуцкую суфраганную епископскую резиденцию, подчиняющуюся майнцскому архиепископу¹⁷.

О дальнейшей недоброжелательности чешского и моравского латинского духовенства свидетельствует письмо (1273 г.) оломоуцкого епископа Бруно к папе Григорию X (1271–1276), где тот выражает опасение по поводу усиления церкви византийского обряда в Венгерском королевстве. Я. Гусек отметил усиление борьбы против славянских и греческих схизматиков во времена правления королей Анжуйской династии – Карла Роберта и Людовика (Лайоша) I Великого (1301–1342; 1342–1382)¹⁸. Однако в этом нельзя усматривать стремление практического искоренения славянской церкви. Осторожность при распространении византийской церковно-обрядовой практики в то время объяснялась прежде всего наступлением валашской колонизации. Ш. Маринчак, например, указал на запись о существовании с 1273 г. паломнической часовни Девы Марии в Спише, где при латинском обряде сохранялся и обряд «старославянский»¹⁹. По всей вероятности люди, паломники, приходящие издали, читали молитву «Богородице дѣво» *«juxta traditionem»*. В валашской колонизации оломоуцкий епископ Бруно видел усиление византийской традиции в Венгерском королевстве. Вероятно, что после схизмы это считалось ересью или сектантством²⁰.

Почитание кирилло-мефодиевской традиции продолжалось и после падения Великой Моравии в обрядово латинской

среде в Словакии, Чехии, Хорватии и Польше, что проявилось в легендах, повестях и хрониках²¹. Например, «Далимилова хроника» (XIV в.) дает информацию о Мефодии как архиепископе, который проводил богослужение на славянском языке. Именно в то время были распространены представления о болгарско-русском происхождении византийской образованности в славянском контексте. Латинский запад, однако, византийско-славянскую церковь, как уже упоминалось, считал еретической или сектантской. Именно в этом необходимо искать объяснение обозначения Далимилом мефодиевой конфессиональной принадлежности. Хроника возникла в период, когда в Венгерском королевстве распространялась и валашская колонизация и (снова) византийская церковь из восточнославянской (русской) среды. Таким образом, обозначение Мефодия русином обозначило его религиозную, обрядовую, византино-славянскую идентичность²².

Следующим кириллическим произведением, которое освещает традицию византийского христианства под Карпатами, является церковнославянский герменевтический текст 1799 г. неизвестного автора, объясняющего происхождение Священного Писания, значение и важность изучения древнееврейского, греческого и латинского языков при переводе оригинала на славянские языки. Отдельно отмечены заслуги славянских учителей Кирилла и Мефодия при распространении старейшего церковного языка славян и указано значение византийско-славянской литургии при сохранении местной литургической практики. Представителей византийской традиции в Венгерском королевстве автор произведения разделяет на *славено-росиян* («Славено-Росіане») и *славено-угров* («Славено-Оугре»), которые не только соблюдают богослужебные обряды восточной церкви, но и при отправлении литургии используют константинов перевод Священного Писания. Словом «славено-росияне» автор рукописи называет тех славян, которые имеют русское, восточнославянское происхождение (в Венгрии это были русины, украинцы, русские). Остальных прихожан византийской церкви славянского происхождения в Венгерском королевстве автор называет термином «славено-угры». На других территориях к тем славянам, которые используют перевод Библии Константина,

кроме «славено-росиян» относятся и хорваты (очевидно тут идет речь о глаголашах, которые однако отправляют литургию в соответствии с латинской обрядовой традицией, но используют славянский язык и свои литургические тексты записывают младшей, квадратной формой глаголицы; в тексте называются наследниками древней церковной традиции). Автор герменевтического произведения под наименованием «славено-угры» понимает и славянских представителей византийско-славянской традиции в Венгерском королевстве²³. В этой связи напомним, что для обозначения православных сербов в кириллических рукописях используется наименование «рацы, сербы».

К историко-литургическим произведениям принадлежит и рукопись второй половины или конца XVIII в. под названием «Разглаголствіе ѿ Литургии ѡломской», которая находится в библиотеке Греко-католического теологического факультета в Прешове. Данная рукопись вместе с произведением Иоанника Базиловича «Толкованіе Священныя Литургии Новаго Закона истинныя Безкровныя Жертвы» (1815) создает целостную картину литургическо-обрядовой практики в Мукачевской епархии до самого выделения и основания Прешовской епархии папской буллой «*Relata semper*» от 22 сентября 1818 г. Там содержится толкование отдельных частей вечерни, утрени, литургии, полуночной и других служб по константинопольской традиции. Рукопись приближает богослужебный порядок дневного круга (так называемая литургия часов с пением гимнов и псалмов) вместе с евхаристическим сборником песен²⁴. Заимствования и совпадения понимаются как естественные результаты преемственности и восприимчивости местной литургической традиции. Уникальность карпатской византийско-славянской традиции понимается в рукописи как результат сложившейся культурно-религиозной, географической и относительной политической автономии и независимости в восточнославянском культурном и конфессиональном развитии. Особую заслугу в поддержании обособленности этой местной традиции имеют носители и прихожане византийско-славянского обряда различного этнического и языкового происхождения, среди которых находятся словаки, русины, украинцы, румыны, поляки и др.

Особого внимания заслуживает рукописное повествование о священной литургии и о том, почему поют, почему читают часы и почему служба проходит на славянском языке, которое является частью рукописной книги проповедей и толкований к житиям святых от попа Игнатия середины XVII в. Рукопись хранится в фонде этнографа, языковеда и библиографа Гиадора Стрипского (известного также под псевдонимами Белонь Русинский, Биленький) архива Общества имени святого Войтеха в Трнаве. В связи со служением литургии на славянском языке в тексте поучения сказано, что в богослужении участвуют простые люди, которые однако не только не понимают литургического греческого, латинского или древнееврейского языка, но часто не понимают и славянского литургического языка. Далее констатируется, что народный язык отличается от письменного литургического языка, от которого он отделился, отлучился. Это показано на примерах: славяне давно называли тело «трупом», палец – «перстом», а мужчину – «отроком». Верующие восточной (славянской) церкви однако до сих пор отправляют литургию на славянском языке. Свой литургический язык они называли болгарским, который в то время хорошо понимали, пока от него не отделились отдельные славянские говоры.

Здесь ясно отражается влияние традиции о болгарском происхождении византийско-славянской культуры и языка в среде византийско-славянской литургической практики. Простой верующий сможет понять церковнославянский язык только тогда, когда будет целенаправленно изучать его посредством чтения Священного Писания. Аналогичная ситуация наблюдается повсюду: разные народы отправляют литургию на древнееврейском, греческом, латинском, халдейском, а также на славянских языках. Поэтому и Тридентский собор, как сказано в данном произведении, не позволил проводить богослужебные обряды на других простых (народных) языках, а только на тех языках, которые утвердились и установились в церкви с течением веков. Таким установленным языком является и славянский литургический язык²⁵.

В рамках местной письменной культуры такие рукописи создают особый, уникальный цикл письменности. Например, различные кириллические рукописные книги проповедей

и сборники содержат толкования и поучения, апокрифы, легенды, повести и сборники рассказов о житиях святых и происхождении праздников, которые возникали или праздновались и в среде церкви византийского обряда в Восточной Словакии. Ареальную, локальную или местную уникальность таких рукописей усиливают записанные в них реалии; чаще всего это примеры из истории, местной среды и жизни населения. Таким образом создается идентификационный знак местных проповедей, легенд, повестей или толкований. На фоне житий можно судить и о почитании святых,²⁶ распространении их культа в местной церкви византийско-славянской традиции. «Тереблянский пролог», к сожалению, сохранился не полностью; до нас дошла только первая его часть, которая начинается с сентября в соответствии с календарным циклом византийского обряда и заканчивается февралем²⁷.

Язык рукописного «Тереблянского пролога» был подвержен влиянию восточнославянской редакции церковнославянского языка, в котором проявляются следы болгарской книжной школы. В Пролог входят и переписанные тексты из «Лимонаря, точнее Цветника» («*Лимонарь, сирѣчь Цветникъ*»). «Лимонарь» возник для нужд славянской церкви византийского обряда как перевод текстов с греческого рукописного оригинала «*Leimunarion*» VIII в. Славянский «Цветник» вышел в печатном виде в Киеве в 1626 г. В рукописи «Тереблянского пролога» не только отражается среднеболгарская книжная школа с влияниями русьской церковнославянской традиции, но и содержится множество элементов из местной диалектной среды с лексикальными, морфологическими и фонетическими заимствованиями русинско-украинского, польского и словацкого происхождения, например: хижа и хьжа, одевь, ковачь, батогь, пазьха, корчьма и корчма, сварити, днювь вместо дней, година в значении 'bodina, час', цили, господарь²⁸ и другие.

Не следует забывать и о мариапочском варианте грамматики Арсения Коцака 1772–1778 гг.²⁹ На основе этой грамматики можно судить о фонетической структуре использованного варианта церковнославянского языка в среде восточнословацких и подкарпатско-руських греко-католиков во второй половине XVIII в.³⁰ Кроме того существует еще один список этой грамматики 1788 г., находящаяся в Ужгородском краеведчес-

ком музее под названием «*Граматика рускаа, или паче рекиши славенскаа не онаа дьтинскаа, но паче отроческаа <...> нос-восложеннаа и списаннаа <...> в обители Имстичевской иже есть на горь Дыеканской игумена предостойннѣшаго ирем. Арсениа Коцака <...>*». Грамматика была учебным пособием для освоения местного варианта церковнославянского языка. Ее задачей было воспитание молодежи: не только хорошо научить их писать и читать, но и правильно и чисто говорить и понимать как письменные, так и устные церковные и светские тексты. По словам автора, это был духовный синтез грамматики языка, поэтики и риторики, и необходима она была тем, кто учится правильно читать, писать, петь и правильно понимать благодетельные и правдивые свидетельства христианского вероучения.

К традиции местной церкви также несомненно принадлежит и вариант (редакция) литургического церковнославянского языка, который с историко-языковой точки зрения соответствует развитию национального языка. Греко-католики или православные верующие в Восточной Словакии в частных отношениях использовали родной язык (словацкие, русинские, украинские диалекты), а при богослужебных обрядах – церковнославянский язык. В письменной форме однако использовалась такая форма языка, которая находилась между литургическим и народным языком. Письменная, или же книжная формы языка, связана с его общественным применением вне литургической среды. Кириллическое письмо в церкви византийско-славянского обряда в Восточной Словакии в XVIII и XIX вв. использовалось, например, в административно-правовой письменности, в визитационных протоколах, сообщениях, метриках, синодиках, в записях хозяйственного делопроизводства и прочей корреспонденции между священниками, прихожанами и церковными учреждениями. Особую группу памятников, написанных кириллицей, составляют и разнообразные литературные, толковые, а также научные тексты, к которым принадлежат, например, полемические произведения о необходимости церковной унии, и тексты, направленные против нее. Значительный цикл памятников составляет дидактическая и образовательная литература, различные сборники рецептов, паралитургических песен, кате-

хизисы, грамматики, описания истории местной церкви, путешествия и другие. В некоторых из этих текстов отражается влияние местных наречий. Использование кириллицы и церковнославянского языка в среде словацких верующих византийско-славянского обряда сделало возможным возникновение таких произведений, которые в рамках словацкой культуры представляют собой уникальную группу памятников. Многие кириллические тексты переписывались, копировались или возникали их компиляции из нескольких источников, и таким образом формировался образ традиционной местной культуры, совершенствовался уровень образования священников и верующих византийско-славянской традиции в Словакии.

Значительную группу рукописей составляют кириллические поучения, толкования и постилы к перикопам. Перикопы, или цитаты, отрывки, выбранные из Священного Писания, обозначенные как библейские доказательства догматических изречений, являются неотделимой частью литургии, и их объем и использование в рамках богослужебных обрядов четко определен. Изучение кириллических постил и поучений к евангельским перикопам и других апологетических, катехетических и толковых текстов позволяет понять отношение между литургическим и народным языками. Так как языком проповеди не является литургический церковнославянский язык, отличить литургическую форму церковнославянского от языка проповеди, охарактеризованного влиянием местного языкового узуса несложно, хотя стороннему наблюдателю оба языковых проявления могут показаться похожими, если не идентичными. Язык постилы, в отличие от литургического языка, содержит фонетические, морфологические и лексические элементы, заимствованные из народной среды, где постила возникла. Хотя языком проповеди не является церковнославянский, это язык, отмеченный влиянием местной языковой среды.

Почтениям, постилам или проповедям, записанным в кириллических рукописных памятниках, часто предшествует текст перикопы, который однако во многих случаях не написан в литургической форме церковнославянского языка, а совпадает с языком проповеди. Об этом свидетельствуют,

например, перикопы в рукописном «Ладомировском учительном евангелии» XVII в., в «Учительном евангелии Ивана Капишовского» 1640–1643 гг., в «Углянском учительном евангелии» XVII в. и рукописном «Учительном евангелии Климента Буковского» XVIII в., которое хранится в библиотеке Ужгородского национального университета. Такие евангельские тексты являются на деле переводами церковнославянских перикоп, что свидетельствует о филологической зрелости и навыках местных авторов рукописей поучительных евангелий. Несомненно, что уже в XVII в. образованные священники стремились не только толковать и интерпретировать литургические тексты в форме гомилий, постил или проповедей. Несмотря на то, что церковнославянский язык уже в то время не был для простого верующего понятен, однако и до настоящего времени он не утратил своей литургической пышности. Именно стилистическая возвышенность этого языка, которая приписывается церковнославянскому языку как литургическому, имеет корни в прошлом. Значительную роль при применении церковнославянского языка в кириллическом религиозном творчестве на фоне местных языковых отношений играет уровень образования писателя. Именно местные интеллигенты интенсивно работали над переводом и толкованием библейских и литургических текстов, чтобы таким образом приблизить основной текст христианского вероучения русинским и словацким верующим.

Этнически и лингвистически разнообразное сообщество верующих в среде Мукачевской епархии никогда не рассматривало свой родной язык (говор) как препятствие для идентификации с византийско-славянским обрядом. Это положение сравнимо с использованием библейского чешского языка в среде словацких протестантов. Объединяющим знаком идентичности каждого народа является именно устная форма языка, а не литургический язык. Таким объединяющим критерием для словаков является словацкий язык, а для русинов – русинский. Ведь посредством родного языка мы общаемся в повседневной жизни. Родной язык складывается и изо всех его диалектных форм, которые благодаря письменной культуре прошли различной степенью культивации. Именно образ этого культивационного процесса можно проиллюстрировать

и на фоне различных памятников письменности, связанных с византийско-славянской обрядовой и конфессиональной средой. Несмотря на то, что верующих византийско-славянского обряда безотносительно этнической и языковой принадлежности связывает церковная традиция, основанная на литургическом обряде, литургическом языке и кириллическом письме, саму принадлежность к конфессиональной традиции и используемый литургический язык обряда нельзя однако считать национально-идентификационным признаком. В среде исторической Мукачевской епархии естественно и то, что между представителями латинской и византийско-славянской культурно-обрядовой традиции не существовало таких барьеров, которые бы могли помешать взаимным контактам и коммуникации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Под Словакией в статье понимается современное государство, территория которого до 1918 г. была составной частью Венгерского королевства. – (Прим. ред.)

² В качестве примера можно привести бунт 1614 г. в Красном Броде, восстание на территории современной Восточной Словакии в 1631 г. под руководством Петра Часара, восстание куруцев и Освободительную войну под предводительством Ференца II Ракоци на рубеже XVII–XVIII в. или крестьянское восстание 1831 г., когда словацкие и русинские крестьяне боролись вместе. См.: *Haraksim L. Z dejín Ukrajincov na východnom Slovensku. Martin, 1957. S. 3–5; Sedlák I. Východné Slovensko v letokruhoch národa. Martin, 2012. S. 466.*

³ Для подданных Венгерской короны здесь и далее сохранено принятое в Словакии написание имен собственных. – (Прим. ред.)

⁴ *Pop I. Podkarpatská Rus. Praha, 2013. S. 67–68.*

⁵ *Žeňuch P. K dejinám cyrilскеj písomnej kultúry na Slovensku. Nitra, 2015. S. 23–24; 89–90; Idem. Kultúrne a spoločenské podmienky vydania päťzväzkovej Biblie pre gréckokatolíkov Muкачевскеj еparchie. // Historický význam a odkaz diela osobností slovenského národného obrodzenia. Bratislava, 2014. S. 131–160.*

⁶ *Дешко А.П. О Карпатской Руси, Краткий этюдъ Андрея П. Дешка. // Киевская старина. 1887. Кн. 19. С. 540.*

⁷ «Духовная власть сосредоточивается въ особѣ епископовъ, которые избираются королемъ государства изъ достойнѣйшихъ и прито-

мъ безженныхъ священниковъ, бѣльцовъ, а не монаховъ. Потомъ по утверждени папскою булою, они посвящаются или въ карпатскихъ епархиахъ, или въ Галициѣ». См.: *Дешко А.П. О Карпатской Руси. С. 540.*

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 541.

¹⁰ *Šoltés P. Tri jazyky, štyri konfesie. Etnická a konfesionálna pluralita na Zemplíne, Spiši a v Šariši. Bratislava, 2009. S. 82.*

¹¹ *Haraksim L. «Zlatý vek» biskupa A. Bačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusínov // Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Bratislava, 2000. P. 13–14.*

¹² *Женюх П. Источники византийско-славянской традиции и культуры в Словакии // MBSLS. Roma – Bratislava – Košice, 2013. Vol. IV. С. 114.*

¹³ *Stanislav J. Zo života slov a našich predkov. Bratislava, 1950. S. 8.*

¹⁴ *Paulíny E. Fonologický vývin slovenčiny. Bratislava, 1963. S. 254.*

¹⁵ MBSLS. Vol. IV. P. 113–115.

¹⁶ *Stradomski J. Spory «o wiarę grecką!» w dawnej Rzeczypospolitej. Kraków, 2003.*

¹⁷ См.: MBSLS. Vol. IV. P. 119–120.

¹⁸ *Húsek J. Národopisná hranice mezi Slovákы a Karpatorusy s mapou a obrázky. Bratislava, 1925. S. 62.*

¹⁹ *Marinčák Š. Problematika byzantskej hudby na Slovensku od konca Veľkomoravskej ríše po kolonizáciu na valašskom práve (X.–XIV. storočie). // Slavica Slovaca, 2010. N 1. S. 10.*

²⁰ *Marinčák Š. Slovanská liturgia – liturgické dedičstvo byzantskej misie z IX. storočia? // Slavica Slovaca, 2005. N 1. S. 34–62.*

²¹ *Zubko P. Kult svätých Cyrila a Metoda v tradícii latinskej cirkvi. Vybrané kapitoly cyrilo-metodského kultu. Ružomberok, 2014.*

²² *Žeňuch P. K dejinám cyrilскеj písomnej kultúry. S. 23.*

²³ В книге «Краткая географія съ особеннымъ вниманіемъ на Угорщину» в связи с описанием славянских народов в Венгерском королевстве о названии «словак» говорится следующее: «Славяне сѣверо-западной гористой части Угорщины называются словаками и говорятъ угро-словенскимъ нарѣчіемъ». См.: Краткая географія съ особеннымъ вниманіемъ на Угорщину. Для первоначального обученія. Издание Общества св. Василия Великаго. Унгарь, 1870. С. 34–35; цит. по: *Дуличенко А. Письменность и литературные языки Карпатской Руси. Ужгород, 2008. С. 143.*

²⁴ *Zavarský S, Žeňuch P. Ioannikій Bazilovitch: ТОЛКОВАНІЕ Священныя Літургіи Новаго Закона истинныя Безкровныя Жертвы / Joannicius Bazilovits: EXPLICATIO Sacrae Liturgiae Novae Legis veri Incruenti Sacrificii. // MBSLS. Vol. III. Bratislava; Roma, 2009.*

²⁵ MBSLS. Vol. IV. P. 126.

²⁶ Праздники свв. солунских братьев Кирилла и Мефодия в разных епархиях проходили в разные дни. На этот факт указывает несколько исследователей традиции отправления праздников свв. Кирилла и Мефодия в Католической церкви, особенно в Чехии и Словакии. Самые древние доказательства о праздновании дня Кирилла и Мефодия, которыми мы располагаем, восходят к середине XIV в. Чешский провинциальный синод во время правления Карла IV Люксембурга установил день памяти этих святых 9 марта. Но уже в XVIII в. праздник в Спишской и Кошицкой епархиях был перенесен на 14 марта. По требованию Марии Терезии папа Пий VI 21 июля 1777 г. позволил во всей Австрийской монархии ежегодно в этот день праздновать память святых Кирилла и Мефодия. Подробнее см. *Marsina R. Metodov boj. Bratislava, 2005. S. 113; Zubko P. Cyrilometodský kult v Košickej a Spišskej diecéze v cirkevno-liturgickom kontexte XIX. storočia // Кирило-Методиевски студии. София, 2011. Кн. 20. S. 231–247. С 1880 г. совместный праздник Кирилла и Мефодия в Католической церкви отмечается 5 июля. П. Шолтес полагает, что почитание свв. Кирилла и Мефодия в Мукачевской епархии связано с католической традицией. Оживление кирилло-мефодиевского культа является вторичным продуктом символической политики государства, из которой исходило и возникающее словацкое национальное движение. Однако он не принимает во внимание просьбу Марии Терезии об объединении праздника Кирилла и Мефодия на территории Габсбургской монархии, посланная Папе Римскому, ставшей реакцией на набравший силу кирилло-мефодиевский культ. См.: *Šoltés P. Tri jazyky, štyri konfesie.**

²⁷ Тексты обоих житий св. Кирилла опубликованы в: *Яворский Ю.* Новые рукописные находки в области старинной карпаторусской письменности XVI–XVIII вв. Прага, 1931. С. 104–109. См. также: *MBSLS. Vol. IV. S. 183–186.*

²⁸ *Vašica J, Vajs J. Soutpis staroslovanských rukopisů Národního musea v Praze. Praha, 1957. S. 10–40; Яворский, Ю.* Новые рукописные находки. С. 104–109.

²⁹ *Дзензелівський Й., Ганудель З.* Рукопис марія-повчанського варіанта граматики Арсенія Коцака // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. 15. Кн. 2. Prešov, 1990. С. 73–332.

³⁰ *Štec M. Cirkevná slovančina. Prešov, 2005. S. 49.*