

---

---

## СТАТТІ

---

---

УДК 27-534.5-282:783.2

Наталія Костюк

### МУЗИЧНО-ЛІТУРГІЧНІ АСПЕКТИ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ОБРЯДОВОСТІ У ПРАЦЯХ ПРАВОСЛАВНИХ ДОСЛІДНИКІВ (друга половина XIX – початок XX століття)

*Осмилення особливостей розвитку української богослужбової музичної культури XIX – перших десятиліть XX ст. зумовлює вивчення церковної практики православної і греко-католицької церков. Особливе зацікавлення викликає сприйняття представниками православ'я різноманітних аспектів церковно-музичної традиції монастирів і актуальної практики церковного співу на теренах поширення греко-католицької конфесії, а також – спостереження і компаративістичні аспекти досліджень визначного дослідника історії церкви на Волині Андрія Хойнацького.*

**Ключові слова:** українська богослужбова музична культура, греко-католицька обрядовість, церковний спів, співочі традиції.

Осмилення творчих процесів в українській літургійній музиці XIX – початку XX ст. ускладнено певним відчуженням двох територіально-конфесійних просторів – західним, греко-католицьким і східним, православним. Взаємодія між ними за уважного розгляду причин тих чи інших запозичень культурного досвіду чи окремих рефлексій у руслі стихійного сприйняття «іншості» з точки зору логіки культурно-історичного процесу поступово формує враження глибинної вмотивованості, далекої від спорадичних описів і принагідних вражень. При цьому потрібно мати на увазі, що якщо з боку західного простору потреба в осмиленні й використанні здобутків східного ареалу мала постійний характер на основі усвідомлення органічної єдності зв'язків між різними теренами українського народу, то зворотній процес розпочався з офіційного неприйняття й конфесійного відчуження, подолання якого стало можливим на етапі чіткого усвідомлення цілісності ментально-культурних основ нації та активізацією процесів самоорганізації її складових у стійкій динамічній системі.

Для переходу на цей рівень аналітичного узагальнення виявляється необхідним врахування не тільки структури й одиниць виміру музично-історичного процесу, а й факторів його руху [19, с. 49–50]. Деякі з них набувають виразності при вивченні аспектів висвітлення різних (у тому числі й музично-літургійних) сторін греко-католицької обрядовості у працях православних науковців цього часу.

Передумови їх появи в періодиці й науковій літературі були сформовані, з одного боку, внаслідок державно-конфесійної експансії Росії на теренах приєднаних до неї земель, з другого боку – неможливістю цілковитого ігнорування і навіть природним інтересом до надбань греко-католицької церкви в аспекті їх впливу на

суспільну свідомість і побутуючі традиції тих українських регіонів, що нещодавно увійшли до складу імперії.

Перші прояви цього процесу зафіксовані у фактах адміністративного регулювання, що практикувалися державно-релігійними інституціями на етапі використання греко-католицької конфесії з церковного життя західних регіонів підросійської України. Серед масиву різноманітних розпоряджень, впроваджуваних «Греко-Униатской коллегией» на початку 1830-х рр., привертає увагу уніфікація богослужінь за зразками російської православної церкви<sup>1</sup>. Переглядалися також богослужбові книги, які нібито порушували уставні приписи: «Ныне по униатским церквам употребляются богослужебные книги множества изданий, тем более между собою разнствующих, чем они позднее. Самый важный недостаток сих книг есть особенная небрежность в отношении обрядов богослужения; типики по большей части пропущены, а те, которые остались, были изменяемы постепенно по произволу издателей» [9]. Аналогічну спрямованість мали укази стосовно стандартизації музичних компонентів монастирських богослужінь: «предписать главнейшим монастырям [...] заведены были певчие, а затем органы уничтожены, чтобы, наконец, исключено было из богослужения все из Римского обряда заимствованное, как то: пение Godzinek, Rożańców и других молитв на польском и латинском языках» [8]. За цією ухвалою мали викорінюватися іноконфесійні елементи, корегуватися церковно-співоча практика. Відтак у межах конфесійного протистояння простежується опозиція етнічних засад релігійної свідомості, на етапі поглинання у якій пануюча доктрина всіляко демонструє відчуження від автохтонної і не прагне адаптувати на свою користь її досягнення. З цією тенденцією пов'язане жорстке ставлення до національного колориту в богослужіннях щойно приєднаних земель і, зокрема, такого джерела української релігійно-пісенної традиції як Богогласник<sup>2</sup>.

Та вже у середині XIX ст. під час послідовної і рішучої боротьби з українофільськими настроями та невдовзі після знищення греко-католицької церкви на західних територіях підросійської України почалося вивчення особливостей і музичних традицій греко-католицького обряду й релігійної пісенності<sup>3</sup>. Негатив поступився спершу зацікавленню цим пластом, а згодом і його осмисленню як важливого чинника формування релігійної свідомості народу. Ба більше, під час захоплення Галичини російською армією в роки Першої світової війни широке побутування -

<sup>1</sup> Йшлося, насамперед, про монастирі як осередки протистояння православної доктрині. Так, «Указ Греко-Униатской коллегии от 9 июля 1830 за № 519 о наблюдении в Униатских монастырях Восточного Чина» сповіщає: «Сия коллегия, слушав предложение г. состоящего в должности Главноуправляющего Духовными Делами Иностранных Исповеданий, статс-секретаря и кавалера Димитрия Николаевича Блудова, от 26 истекшего июня за № 1194. следующего содержания: “в Высочайшем Его Императорского Величества указе, данном Правительствующему Сенату 22 апреля 1828 года, об устройстве правления Церкви Греко-Униатской, сказано: что Греко-Униатская коллегия, заведывая делами сей Церкви в России, имеет тщательно наблюдать, чтобы установления оной и чин богослужения и весь порядок церковного правления был сохраняем от введения каких либо чуждых Греческим обрядам обычаев, на точном основании положивших начало Унии грамот 1595 года” [10, с. 648].

<sup>2</sup> У виданні 1790–1791 рр. серед 248 зразків містилися 33 пісні польською і три латинською мовами.

<sup>3</sup> Особливості проміжного етапу адаптації греко-католицьких релігійних джерел в умовах російської культури частково виявляються в статті « Богогласник, или собрание набожных песнопений» [2].

духовних пісень священнослужителями Російської церкви було сприйнято навіть із захопленням<sup>4</sup>.

Одним з перших фактів такого зацікавлення є публікація рецензії «Униатская достопримечательность» у Київських єпархіальних відомостях 1866 року. Йшлося про невідому ближче «книгу кантат или наших псалм», яка є «по своей форме и содержанию скорее книгой песней церковных, в роде наших миней месячных и праздничных» [35, с. 506]. За структурою це видання нагадує Богогласник: не називаючи змісту першої частини, автор говорить про пісні до Божої Матері і місцевим чудотворним іконам у другій частині, святим і преподобним у третій, покайльним і «умилительним» у четвертій<sup>5</sup>.

Позитивними рисами збірника рецензент вважав публікацію текстів «славяно-русским наречием», відповідність кожної з чотирьох частин православним богослужбовим книгам. Що стосується особливостей книги, вирішальним для її визнання у відповідності до церковних потреб був факт публікації в ній не тільки текстів, а й нот перших строф або віршів.

Згадана стаття хоч і є досить випадковим відгуком на греко-католицьку пісенну традицію, виявляє важливу зміну в культурній політиці 1860-х років. У ній помітний перехід від офіційного відчуження до усвідомлення потреби сприйняття і засвоєння надбань греко-католицької практики православною культурою, що спричинило ряд перевидань Богогласника у наступні десятиліття<sup>6</sup>. Можна стверджувати, що це вплинуло на перші спроби наукового осмислення народних церковно-співочих традицій окремих регіонів України, зразками яких є «Народно-церковный напев Холмской Руси» [14] і «Передмова» до публікації піснеспівів Богогласника Омеляна Вітошинського [15], а також антологія «Сборник церковных напевов, издревле употребляемых в Подольской, а частью Волынской епархиях» Євтимія Богданова [13].

Поглиблення цього процесу виявляє проблематика наукових досліджень, критичних матеріалів і публікацій, здійснених в руслі тенденції вивчення джерел церковно-музичної творчості XIX ст., інспірованих, зокрема, зацікавленням православними особливостями українських паралітургічних пісень та їх впливів на розвиток стилістики церковної творчості й спадкоємністю констант музичного мислення епохи Бароко. Його джерельну сферу складають, з одного боку, канти і псалми, з другого боку – місцеві церковні напиви, самотутність яких прирівнюється до значення давніх церковних розспівів.

<sup>4</sup> В одній із таких статей констатується існування в Галичині «целой литературы “священных песен” на малорусском наречии, ставших народными и парализовавшими распространение в народе песен из “кантичек”», тоді як у Холмщині ці пісні польського походження збереглися і через 40 років після утвердження там позицій Російської православної церкви [36, с. 2].

<sup>5</sup> У першій частині Богогласника знаходяться пісні господським святам, неділям тріодного циклу та чудотворним розп'яттям, у другій – богородичні, третій – святим і преподобним, четвертій – покайльні та деякі інші пісні.

<sup>6</sup> Не беручи до уваги львівські публікації 1850 і 1886 років як органічні для греко-католицького ареалу, наприкінці XIX і початку XX ст. були Богогласник перевидавався у Санкт-Петербурзі (1900), Києві (1885, 1900, 1902), Холмі (1884, 1885, 1887, 1889, 1894, 1909).

Так, кілька статей Степана Смоленського не можна вважати проявом випадкового чи принагідного зацікавлення. Це «О значении кантов и псалмов (лекция)» [39] і «Значение XVII века и его кантов и псалмов в области современного церковного пения и так называемого “простого напева”» [38]. Подібними є також публікації Антоніна Преображенського «Рождественский кант XVII в.» [33] та «От униатского канта до православной Херувимской» [32].

Суттєві зауваження щодо особливостей музичних компонентів греко-католицької обрядовості містять джерельні дослідження і огляди, зокрема, «Обозрение униатских богослужебных книг» Андрія Хойнацького [51], «Появление униатских церковно-богослужебных книг в 1739 году, распространение их в заграничных благочестивых монастырях и приходских церквах, принадлежащих к Киевской митрополии» Павла Орловського [27], що засвідчує спробу православних дослідників залучити греко-католицькі джерела до вивчення обрядів інших християнських конфесій як актуальної галузі літургії останньої третини XIX – початку XX ст.

До сфери зацікавлень православних науковців останньої третини XIX ст. належить порівняльні студії музично-літургичних аспектів різних богослужінь греко-католицької церкви і православних відправ, велику цінність яких складає фіксація або ретроспективне відтворення специфіки місцевих церковно-співочих традицій. За тематичним спрямуванням такі праці складають дві основні групи:

1. Аналіз окремих ракурсів при дослідженні відмінностей у практичному застосуванні церковних уставів різних часів («Униатский чин служения божественной литургии чтимой» А. Хойнацького [57], «Униатское богослужение в XVII и XVIII веках по рукописям Виленской публичной библиотеки» Никанора Одинцова [26], «Особенности богослужения и обрядов греко-униатов» Пр. Н. Шп-кого [31]).

2. Спеціалізоване вивчення музичних особливостей греко-католицьких богослужінь, почасти з урахуванням загальноукраїнських музично-літургичних традицій, зокрема, особливостей виконання, характерних рис розспівів<sup>7</sup> і стилістики піснеспівів – «Из Кракова (о богослужении с пением церковных песнопений, заимствованных из православной русской церкви)» [3], «Церковное пение православной Юго-Западной Руси по ирмологам XVII и XVIII веков, вып. II: Сравнительное обозрение песнопений и напевов старой Юго-Западной Руси, по ирмологам XVII–XVIII веков, ирмологу Г. Головни 1752 г., московским синодальным изданиям и гармоническим переложениям Л. Д. Малашкина» Івана Вознесенського [16], «Богослужебное пение галицко-русских церквей» Василя Петрушевського [29].

До цього напрямку належить кілька статей, написаних різними, переважно анонімними, авторами і присвячена пасіям<sup>8</sup> – службам, на той час не притаманним

<sup>7</sup> Важливим джерелом осмислення особливостей церковного співу і стилістики українських богослужбових піснеспівів, пов'язаних з греко-католицьким ареалом, є праця «Метод греко-славянського церковного пения» Іоанна де Кастро [23].

<sup>8</sup> Пассія (лат. *passio* – страждання) – досить пізня служба православної церкви, що була введена митр. Петром Могилою у середині XVII ст й до XIX ст. була поширена лише на українських теренах. Її виникнення пов'язують з опозиціонуванням до традиції виконання «пассіонів» у католицькій церкві й загальному протистоянню католицьким впливам. Першу фіксацію пассії бачимо в Цвітній Тріоді 1702 року, опублікованій за киево-печерського архімандрита Йоасафа Кроковського. Служилася у соборних церквах і монастирях на повечір'ї п'ятниць перших чотирьох тижнів Великого Посту.

російській православній церкві. Це «Церковные песни пассив и Stabat Mater dolorosa» [22] і «*Stabat Mater dolorosa* в народной поэзии Вольнской губернии» Ф. Кудринського [21], «Обряд пассив в Юго-Западном крае» [5], «Служба пассив в г. Каменце-Подольском» [7]. Ймовірно, з цієї причини матеріалом для його вивчення стала релігійна обрядовість Київщини і Волині, а основною опорою для порівняння – «*Stabat Mater dolorosa*»<sup>9</sup>.

У деяких суміжних працях містяться цікаві тези в осмисленні функціонування різних стилістичних наверствувань у богослужбому співі. Зокрема, в середині XIX ст. у журналі «Православный собеседник» була опублікована стаття «О влиянии юго-западных братств на церковное пение в России» [4], де її автор виступає очевидним апологетом засвоєння західних методів навчання співу, які вживалися у школі львівського братства. Саме синтез двох стильових систем, на думку автора, дозволив випередити інші регіони України і Росії в розвитку церковного співу: «Приняв отвне и по внешним побуждениям новое музыкальное начало, они не прервали, не бросили историческую нить самостоятельного развития нашей церковной музыки, напротив и при этом сохранили вполне верность переданным им историей духу, свойствам и направлению своего православного церковного пения»<sup>10</sup>. Таким чином, на думку автора, західно-руськими майстрами було розв'язане питання збереження національної церковно-музичної спадщини в нових історико-культурних умовах, що на той час було непосильним для північних православних майстрів<sup>11</sup>: «задачу роковую, послужившую для «мастеров» пения северно-восточной Руси камнем преткания, о который едва не разбилось все благолепие и благоустройство русского церковного песнопения, коими так отличалось оно прежде» [4, с. 56]. Очевидними причинами розв'язання цього завдання автор вважав особливості давньої півної системи, в якій переважно утримувалися речитативність і діатонічність, загрозу «что здание, с любовью и искусством [...] подготовлявшееся в различных местах России, разядется и падет тотчас, как только составные части его соединены будут в одно целое, – разядется от самого обилия собственных своих украшений, падет подавленное собственною своею массою... потому, что основание

<sup>9</sup> Показово, що за такого початкового дистанціювання на сьогодні ця служба відправляється і в провідних храмах деяких єпархій російської православної церкви, зокрема, Троїце-Сергіївській лаврі.

<sup>10</sup> [4, с. 64]. Вагомим підтвердженням такої тези праці 1860-х рр., яка може видаватися дещо перебільшеною, служить висновок С. Смоленського про стильові джерела і популярні напиви в російських богослужіннях XVII ст. (тобто століттям пізніше після аналізованих у попередній статті подій) і визнання ним українського походження тогочасного церковно-співочого стилю: «другой отдел – [...] повседневный, обиходный, представляющий собою целое море хоровых композиций не партесного склада, а скромно изложенных в 4-голосовой гармонии отдельных песнопений литургии и всенощной. Не говоря уже о мелодиях киевских, болгарских и греческих [...] самый ряд названий должен указать откуда шла эта дополнительная струя» [40, с. 115]. В контексті нашого дослідження важливими є наведені ним назви піснеспівів: «самыми любимыми херувимскими в конце 17 в. были «Виленская», «Езувицкая», «Почаевская», «На кралев плач» и т. д.» [там само].

<sup>11</sup> При цьому було підкреслено, що тільки через певний час партесний стиль церковного співу було впроваджено не в Москві, а в Новгороді майбутнім патріархом Ніконом, а за ним вже і в Москві за царя Олексія Михайловича.

его злишком узко и ненадежно» [4, с. 55], а також потребу адаптації оригінальних місцевих розспівів, що виникли внаслідок відособлення окремих міст<sup>12</sup>.

Визначальну роль у вивченні греко-католицької церковної обрядовості в православному ареалі й подоланні категоричного відчуження від неї відіграли праці протоієрея Андрія Федоровича Хойнацького (1836–1888), випускника Київської Духовної Академії<sup>13</sup>. Він зробив істотний внесок у розвиток історичної богослужбової практики, зокрема, й церковного, що постали в результаті вивчення греко-католицької обрядовості головно на Волині – «Западно-русская церковная уния в ее богослужении и обрядах»<sup>14</sup> (1871), «Очерки из истории православной церкви и древнего благочестия на Волини» (1878), «Православие на западе России в своих ближайших представителях» (1888), «Путеводитель по горе Почаевской» (1883); кілька видань витримала його праця «Почаевская Успенская лавра: Историческое описание» (перше видання 1897). Не втратили своєї наукової і пізнавальної вартості серії статей у періодичних виданнях, зокрема, «Западно-русские униатские требники сравнительно с требниками православными и латинскими» [45], «Особенные униатские чинопоследования, имеющие отношения к требнику» [52], «Западно-русская церковная уния в ее богослужениях и обрядах» [44]. Він мотивував таку масштабність і специфічність предмету дослідження як «простым интересом, которое вообще богослужение западной церкви возбуждает у всякого православного человека более или менее образованного», так і органічним зацікавленням особливостями богослужінь західних регіонів, де «что ни шаг, то костел, что ни седмица, то какое-либо костельное торжество, с своеобразными обрядами, процессиями и другими церемониями» [54, с. 210].

Важливе місце серед його праць займають дослідження церковно-пісенних традицій у літургійно-богословському контексті – «Западно-русские униатские часословы, октоихи, триоди, третофологионы, или анфологионы, месячные минеи и уставы» (1868), «Западно-русские униатские апостолы, евангелия, псалтыри, ирмологионы, молитвословы и акафистники» (1868). Висновки цих праць принесли у православне середовище певну несподіванку, оскільки констатували, за незначними винятками, принципову відповідність православному богослужінню та літургійним книгам<sup>15</sup>,

<sup>12</sup> «Каждый город следовал в преподавании и изучении церковного пения своим собственным приемам, своим любимым образцам, что сделалось причиною появления в это время многих областных напевов, во многом отличных один от другого» [4; с. 52].

<sup>13</sup> Протоієрей, історик української церкви, богослов, педагог, член історичного товариства Нестора-літописця. Народився у м. Полонному Новоград-Волинського повіту Волинської губернії, помер у Ніжині. 1859 закінчив Волинську духовну семінарію, 1863 – Київську Духовну Академію, захистивши магістерську дисертацію. Працював викладачем Волинської духовної семінарії (1863–1872), згодом Ніжинського ліцея ім. князя Безбородька. Від 1875 – професор богослов'я Ніжинського історико-філологічного інституту. Автор релігійно-богословських та історичних праць з краєзнавчих проблем (дослідження Волині і Поділля) [1; с. 24].

<sup>14</sup> Ймовірно, імпульсом до написання цієї книги були дослідження, здійснювані ним в час навчання у Київській Духовній Академії і присвячені осмисленню особливостей римо-католицьких обрядів. Прототипом їх можна вважати книжку «О происхождении и составе римско-католической литургии и отличия ее от нашей» Івана Бобровницького (Київ, 1855) [12].

<sup>15</sup> До аналогічного висновку після дослідження греко-католицьких богослужбових книг і обрядів через тридцять років прийшов І. Гумецький: «Церковный устав, как и все богослужебные книги

підкреслюючи їх структурну самобутність. Він писав: «Не найдете вы также ничего неправославного и в почаевских униатских ирмологионах (вище йшлося про псалтирі). А между тем по справедливости нельзя не назвать содержания этих ирмологионов вполне оригинальным и достойным особого внимания» [4, с. 213]. До важливих винятків вчений зараховує «замечательные величания» ірмологіонів, які відсутні не тільки в православному, а й у грецько-візантійських. Це:

- величання індікту, або новому церковному року (1 вересня) – «Величаем Тя, живодавче Христе, и чтем Твое благословение енца лета благодсти Твоея, Господи»;
- на Покров Пресв. Богородиці (1 жовтня) – «Величаем Тя, Пресвятая Дево, и чтем покров Твой честный, Тя бо на воздуси видя святыи Андрей, за ны Христу молящуся» (припів на 9 пісні канону);
- на собор св. Архистратига Михаїла (8 листопада);
- на зачаття Пресв. Богородиці (9 грудня);
- на собор Пресв. Богородиці (26 грудня);
- на собор св. Йоана Хрестителя (7 січня);
- св. архангелу Гавриїлу (26 березня);
- св. рівноапостольним Константину і Олені (21 травня);
- на різдво Йоана Предтечі (24 червня);
- св. князю Володимирі.

Серед пісенних звичаїв греко-католиків відзначив поширення коляд. Він розмежував західноукраїнські й польські коляди, які міцно закріпилися у святкуваннях Різдва Христового, відзначав тісну пов'язаність фольклорної і церковної пісенності на Волині. Їх взаємозв'язок був настільки глибоким, що навіть після ліквідації греко-католицької церкви у православних храмах на вечірні Різдва Христового певний час співали коляди, а другого дня празника Херувимську виконували на мелодію канта «Видит Бог, видит Вседержитель» [54, с. 270].

А. Хойнацький не намагався заакцентувати віддаленість кантової пісенності від стилістики традиційного кліросного, як на цьому наголошуватимуть пізніше, вбачаючи у таких звичаях спостворення літургійного співу. Він схвалює таку практику й зазначає, що греко-католицькі священники «взяли на себя труд обнародовать эти песни для всеобщего употребления, так что униатский почаевский Богогласник 1825 года можно положительно считать если не родоначальником, то, во всяком случае, самым деятельным проводником всех церковно-религиозных коляд, воспеваемых у нас в день Рождества Христова» [54, с. 273]. Усвідомлюючи значний позитивний вплив на релігійну свідомість мирян, Хойнацький вважав, що не варто засушувати ці пісні чи намагатися усунути їх з живої практики православних українців. Він писав: «Волей-неволей надобно было и песни эти приспособить к характеру этой власти. И во многих местах действительно находим подчинение оной; так, например, в седьмой песне Божией Матери почаевской пресвятая Дева прямо

---

вполне те же, что и в церкви православной. Поэтому и служение одно и то же. Есть мелкие отличия, которые впрочем и в православной церкви далеко не всегда однообразны, но они таковы, что нет надобности и упоминать о них. Вообще, смотря на служение в русско-галицких церквах, получаешь вполне такое же впечатление, как и в православных русских церквах» [18; С. 231].

называется матерью русского краю, а под ее защиту вручается скипетр царский с пределом малороссийским (песнь 116)» [50, с. 263].

Зацікавлення А. Хойнацького мали подальший розвиток у виданнях і дослідженнях Богогласника<sup>16</sup>, що природно вписувалось у контекст наукових осмислень особливостей богослужінь і співочих традицій інших церков<sup>17</sup>. Розуміючи цінність джерела в аспекті збереження національних релігійно-співочих традицій, до аранжувань окремих його мелодій звернулися, зокрема, В. Петрушевський<sup>18</sup> і Омелян Вітошинський [15].

Важливі факти про перебіг впровадження православних обрядів у Почаївському монастирі А. Хойнацький наводить у праці «Лавра Почаевская под властью униатов» [49]. Серед них особливу цінність має інформація про впровадження після 1831 року (з часу прибуття на служіння новопризначеного єпископа Волинського і Житомирського преосв. Амвросія 10 жовтня того ж року) за допомогою придворного протодіякона Павла Дашковського і псаломщика Олександро-Невської лаври. Це позначилося насамперед на видах розспівів і способах читання богослужбових текстів: «Ко времени управления преосвященного Амвросия в монастыре Почаевском относится управление и определенное богослужебное чина для лавры. Хотя хор певчих, прибывших с преосвященным в Почаев из Аннополя, состоял из лучших голосов и сам по себе находился в хорошем состоянии, но для приучения его к пению в возможно лучшем вкусе в первых числах февраля 1832 года [...] прибыл в Почаевскую лавру из С.-Петербурга придворный протоиерей Павел Дашковский с псаломщиком Никитиным, которые, пробыв в Почаеве известное время, ввели на горе Почаевской по церковном чтению, пению и вообще богослужению, порядок лавры Александро-Невской» [49, с. 268].

Після утворення Варшавської єпархії 1841 року з перенесенням функцій волинського вікарія на єпископа острозького до Почаївської лаври був призначений преосв. Анатолій, переведений з Єкатеринбурга. До його штату належали 12 півчих, до яких – з огляду на простір соборного Успенського храму, – потрібно було приєднати таку ж кількість півчих з числа вихованців Волинської духовної семінарії і повітових училищ. Як і малолітні півчі Київського Софійського собору, вони вивчали необхідні освітні предмети, під наглядом намісника Лаври або спеціально призначеного наглядача. Коригувалось таке навчання духовним собором Лаври, який повідомляв про успіхи учнів до правління семінарії та Кременецького духов-

<sup>16</sup> Потрібно відзначити, що до вивчення цієї пам'ятки релігійної пісенності від останньої третини XIX ст. зверталися різні науковці, зокрема М. Мирович, В. Перетц, С. Савич, в Галичині М. Грушевський, І. Франко, В. Щурат та ін.

<sup>17</sup> Так, тільки 1869 року в «Трудах Киевской Духовной Академии» були опубліковані такі його праці, як «Восток христианский: Богослужение абиссинов», «Апостольская литургия александрійской церкви», «Чин общей литургии у эфиопов». В цьому ж руслі здійснено дослідження А. Хойнацького «Латинские церковные песнописцы», де послідовно доводиться превалювання змісту православних піснеспівів і обрядів над католицькими на прикладі гимнів, акафистів, секвенції «Dies irae» і погребових самогасних Йоана Дамаскіна.

<sup>18</sup> У рецензії на це видання [17] відзначається можливість використання кантів і псалмів як дієвого чинника протидії сектанству та самотніть колориту цього пласту українських релігійних пісень («отличаюся назидательностью и чисто церковным строем речи, с легким оттенком по местам особенностей малорусского наречия»).



ного училища, що давало підстави для кваліфікації півчих за певними розрядами. Такі правила існували певний час у Варшавському і Житомирському єпархіальних хорах [49, с. 279].

У цьому ж дослідженні А. Хойнацький, на основі листів колишнього послушника Лаври Валеріана (1820-і), згодом висланого аж на Сахалін, наводить відомості про особливості почаївських богослужінь в унійний період (1720–1831), коли, не зважаючи на впровадження певних елементів католицьких служб, все ж були збережена літургійна основа східного обряду.

Всеношну службу тут відправляли згідно православного типікону: «*Блажен муж* (пели) протяжно, киевским напевом. Стихиры праздника пели на два клироса все монахи без канонарха<sup>19</sup> [...]. На ектении «Спаси Боже, люди Твоя» [...] пели «Господи помилуй» протяжно; на самом последнем прошении – «Кирие елейсон», с повышением голоса<sup>20</sup>. Стиховну певали болгарским напевом. Шестопсалмие, как и псалмы на вечерни (на «Господи возвах») читали по стихам оба клироса в перемену [...] «Бог Господь» [...] по ирмолугу великое, а оканчивали тропарь протяжно [...]. Каноны празднику пели и читали на клиросах уставщики<sup>21</sup>, а чаще сам настоятель или кто либо из старцев. – На славословие выходили все из клиросов пред царские врата, а по отпетии возвращались в свои клиросы» [49, с. 111].

Цікаві особливості стосуються відправи літургії. Так, на ранішній літургії «Символ віри» читав диякон або уставник, що, ймовірно, було наслідком характерної для цього богослужіння більш стриманому характеру порівняно з обіднею. Натомість «Поздняя обедня бывала с полною музыкой только в праздничные и воскресные дни; пели великую и сугубую ектению, «Единородный Сыне», Херувимскую и «Свят, Свят» [...] до «Изрядно», а также и «Отче наш». Прочия ектении пели братья по клиросам<sup>22</sup>. А в простые дни за позднею обіднею музики не бывало; братия пели сами всю литургию. Как в праздники, так и в будни раннюю литургию [...] пели с органом (но без прочих инструментов, как в праздники на поздней литургии) и называли [...] заказною» [49, с. 112].

На воскресних службах «повечерие совершалось с пением ирмосов и чтением канона. Но чаще вместо повечерия пели акафист Божией Матери», а на утрені відбувалося читання псалмів за стишками. Окрім цього, на всеношній ««Бог Господь» [...] пели малым напевом. По кафизмах седальны пели на подобен: читанных седальнов никогда не бывало. Каноны вычитываемы были вполне<sup>23</sup>. На

<sup>19</sup> Очевидно, за зразком Києво-Печерської лаври, де, за свідченням Михайла Скабаллановича, і на початку ХХ ст. «стихиры, как и все песнопения на всеношной, пелись без канонарха (и в Киево-Печерской лавре лучшая стихиры «самогласныя», напр. в Рождество Христово, Успение, Благовещение поются без канонарха)» [37].

<sup>20</sup> Ймовірно, ця деталізація виявляє місцеву особливість співу ектеній грецькою мовою під час архиерейської служби.

<sup>21</sup> Читання, а не спів канонів у ХІХ ст. було повсюдно поширеною традицією: «известно, что ни в одном русском монастыре ныне не поется в цельном виде канон, а тропари его читаются, также как не поются нигде вся 1 кафизма, полиелей или непорочны» [37].

<sup>22</sup> У такому виконання вбачається відгомін давньої традиції антифонного співу.

<sup>23</sup> Повне прочитування канонів виразно свідчило про досить строге дотримання Типікону, адже навіть у Київській лаврі канони читали зі скороченнями [37].

хвалитех стихиры тоже пели» [49, с. 112]. Строге слідування уставним приписам було притаманне і повсякденним монастирським службам, на яких «на девятой песни канона (по обычаю киевскому) ударяли в колокол, в будние дни – в будний колокол, а в праздники – в большой. Вместо повечерия на будних днях большею частию служли парастасы (панахиды)» [49, с. 112].

Серед інших питомо українських звичаїв, що виявляли єдність півочої традиції у різних монастирях, служба Великого канону. За уставом його виконували антифонно: «первый клирос выходил на средину церкви, пел припевы. а на другом клиросе пели тропари. [...] За сим на вторую песнь выходил на средину второй клирос, а первый возвращался на свое место и пел тропари» [49; С. 114]. За зауваженням А. Хойнацького, на час цієї публікації (тобто 1880-і рр.), цього звичаю дотримувались в Києво-Печерській лаврі.

Такий детальний аналіз й опис греко-католицьких обрядів і джерел, безумовно, сприяв подоланню відчуження і відіграв важливу роль у популяризації надбань і особливостей богослужінь греко-католицької церкви у православному середовищі. Їх вплив виразно простежується у дослідженнях перших десятиліть ХХ ст., де виявляється тенденція до об'єктивного висвітлення особливостей греко-католицького богослужіння загалом та його музичних особливостей зокрема.

Серед таких праць варто назвати кілька, що серед масиву фактичного матеріалу містять відомості про музичний компонент греко-католицьких богослужінь. Це «Православно-русская обрядность в церквах Галицкой, так называемой греко-католицкой (униатской) церкви» І. Гумецького<sup>24</sup> [18], «Русское духовенство в Галиции: Из наблюдений путешественника: церковно-исторический очерк» Ф. Титова<sup>25</sup> [42], «Церковная жизнь Галиции» священника А. Сегенюка [36].

Так, розділ «Униатское богослужение и церковное пение» праці Ф. Титова достатньо об'єктивно висвітлює спостереження автора. Маючи досвід величавих київських архиєрейських і монастирських богослужінь, він достатньо стримано й критично сприймає камерний, інтравертивний колорит регіональних служінь, хоча при цьому вказує на суттєву причину зауважених ним недоліків: «Но всегда и везде получалось одинаково неблагоприятное впечатление [...] униатского богослужения – неторжественное, невеличественное, немогущее возбудить молитвенного благоговейного настроения. Отчасти [...] это происходит от того, что в галицко-русской

<sup>24</sup> Автор праць «Значеніе русскаго Прикарпатя для Россіи: Прикарпатъ, будущее-второе Приамурье для Россіи, в предстоящей ей борьбѣ с вѣроломною западною Европою» (Санкт-Петербург. : Типо-лит. В. В. Комарова, 1904. – 112 с.), «Великий сын Галича» (Санкт-Петербург : Бережливость, 1909. – 83 с.)

<sup>25</sup> Федір Іванович Титов (8 лютого 1864, с. Черкаське Порічне Суджанського повіту Курської губернії — 20 грудня 1935, Белград) — історик церкви, протоієрей, професор Київської духовної академії, останній дореволюційний настоятель Андріївської церкви. Закінчив Курську духовну семінарію і Київську духовну академію, де пізніше викладав. Був активним членом різноманітних товариств — Церковно-археологічного, Нестора Літописця при Київському університеті, Слов'янського благочинного, Київського єпархіального Свято-Володимирського, Воронізького церковного історико-археологічного, Київського релігійно-просвітницького, а також Київської і Володимирської вченої архівної комісії та ін. Працював як делегат Всеукраїнського православного собору під час утвердження автокефалії. 1918 виїхав до Одеси, а згодом до Белграда.

униатської церкви почти совершенно отсутствуют диаконы. Священник один сам совершает всю службу» [42, с. 62]. Негативний вплив цього факту на богослужіння Ф. Титов вбачає у недостатньому донесенні до вірних екстеній, що мають винятково організуючу роль у виголосах з віктаря<sup>26</sup>. Такі ж зауваження стосуються й читаних молитов і священних книг. Цілковито протилежне свідчення щодо манери церковного читання подає І. Гумецький: «Чтение псалмов и других молитв резко отличается от простого обыкновенного чтения, и имеет свой особый церковный характер, на распев. Над покойником например не в обычай просто “читать” псалтырь, а “дьяк” безусловно поет ее и при том каким-то особым напевом, весьма умильным» [18, с. 233].

Натомість цілком несподіваними у контексті інших висловів про хоровий і загальнонародний спів є спостереження Ф. Титова у Святоюрській та Успенській церквах Львова. Хоровий спів («пение») в них він описує як «крайне неблагообразное: крикливое, неровное, беспокойное», натомість загальний – «более благоприятное впечатление [...], в котором участвуют все присутствующие при богослужении. Крикливость и резкость здесь значительно умеривалась и сглаживалась общим воодушевлением и могучеством звуков» [42, с. 63]. Це спостереження значною мірою підтверджує також І. Гумецький, який саме у загальнонародному співі вбачає основну позитивну рису галицьких церковних служб на протигагу хоровому виконанню<sup>27</sup>: «Это [...] самое подлинное, истинно-церковное пение, отзывающееся духом первых времен христианства. Там еще в полной силе сохранилось в церквах – всенародное пение. Оно состоит в том, что весь народ, находящийся в церкви, без различия пола и возраста, «единым сердцем и едиными устами хвалит пречестное и великолепное имя Отца и Сына и Святого Духа». Пение это имеет в себе что-то своеобразное, притом необыкновенно возносящее дух» [18, с. 232].

<sup>26</sup> Натомість кількома роками раніше І. Гумецький зафіксував цілком інакшу традицію церковного співу, де панівну і організуючу роль відіграє загальний спів: «Это всенародное пение имеет еще и то преимущество, что при нем всякие обычные уловки псаломщиков, каковы: пропуски, скороспевки – положительно не имеют уже места. Раз подхватила масса народа, псаломщик уже бессилён остановить его, а народ не перестанет, пока не кончит. А поет он обыкновенно весьма протяжно, о чем мы и понятия иметь не можем. Есть округи, например, в западной части Галичины, в пригорье, между так называемыми *Лемками*, где поют до того медленно и протяжно, что пока пропоют первую, великую екстеню, в церквах некоторых других православных стран за это время дойдут уже к *Херувимской*» [18, с. 234–235].

<sup>27</sup> «Разумеется, искатели художества в церкви, те, которые хотели бы, чтобы храм Божий был не более, как только галерея картин, смотрят на него как на концертный зал или художественный музей, с неудовольствием отнесутся к тому общему гулу грубых мужицких голосов, вырывающемуся из сотен гортаней; но те, кто ищут истины, и под неподдельною хотя и нешлифованною, или лучше сказать – нелицемерно наружностью природного живого человека, ищут и живой души, его чуткого сердца, видят в этом всенародном пении что-то умильное и в высшей степени восторгающее душу. И действительно, художественное хоровое пение в церкви – многим ли оно лучше органов и бездушной машины? Как, с одной стороны, исполнителям *концертов* некогда чувствовать сердцем и увлекаться своими артистическими произведениями, когда они всецело заняты точным исполнением своего художества, так, с другой стороны, и присутствующие далеко не всегда умиляются, а лишь *наслаждаются* их пением, забывая, что присутствуют не на концерте, а за богослужением» [18, с. 234].

Таким способом виконувалися незмінні піснеспіви, особливо літургії, а також деякі тропарі свят («Христос воскрес», «С нами Бог»)<sup>28</sup>.

Певний негатив І. Гумецький вбачає у використанні піснеспівів, в яких музичні засоби не цілком відповідають сакральному змісту і порушують стилістичну цілісність богослужінь. Пов'язуючи їх походження з місцевими авторами, дописувач констатує їх обмежене поширення, тоді як старовинні мелодії класифікує як безумовно цінні й популярні: «Что касается самых напевов разных церковных песнопений, то, разумеется, есть между ними, по разным церквам, не мало и таких, которые составились, а пожалуй и нарочно кем-либо придуманы, в разное время и в разных местах, – таких, которые по своей художественности, как и внутреннему своему достоинству не вполне отвечают своему содержанию; но подобного рода напевы обыкновенно не пользуются широким распространением и ограничиваются только местными церквами. Напротив, есть напевы, находящиеся в общем употреблении, почти по всей стране, и это показывает, что они безусловно древнего происхождения высшим достоинством. Под напевом мы разумеем такие, как, например, *Херувимская песнь*, *Святой Боже* и т. п., которые можно петь по произвольному напеву, между тем как такие песни, как тропари, распределены по гласам, и эти последние соблюдают повсюду со строгою точностию по всем церквам Галичины. В Закарпатской Руси (на угорской стороне), например, в гор. Мукачево, в монастырской церкви мы слышали однажды, как *Святой Боже* – пред *Единог. Сыне*, пел весь народ и напев этот, признаемся, поразил нас своею умилительностью» [18, с. 233–234].

Така детальність дозволяє виявити загальну тенденцію у церковному співі Галичини, яка, на думку цих авторів, не тільки привнесла загрозу для культивування загальнонародного співу, а й не завжди вирізняється належною якісністю: «К сожалению, враг всенародного, истинного церковного пения – пение партесное – начало в последние времена проникать и в церкви галицкие, и оно особенно по городам и большим церквам, кафедральным и соборным, начинает сильно противодействовать старинному всенародному пению. Из больших церквей оно переходит и в меньшие, так что даже в малых городишках начинает оно производить парализующее действие. При этом оно приносит двойной вред. Во-первых, оно вытесняет [...] всенародное пение, во-вторых же, за неимением достаточных сил в малых городах, оно зачастую представляет из себя только пародию на действительное хоровое пение. Поэтому, кто из иностранцев желает, при случайности, познакомиться с галицким богослужением, а особенно, с всенародным пением, тот пусть никогда не судит по тому, что слышал в городских церквах, а пусть отправится непременно в деревню и там послушает его» [18, с. 234].

<sup>28</sup> «Само собою разумеется, что это всенародное пение в галицких церквах обнимает лишь те песнопения, которые постоянно в употреблении. Всех же изменяемых, – за исключением самых высокочтительнейших как *Христос воскрес* – в пасхальное время, *С нами Бог* – на Рождество и т. п. – конечно народ знать не может, следовательно и не поет их. Обедню народ поет всецело. Вот начинается обедня, открываются царские врата, священник возглашает: *Благословенно Царство* – и заранее собравшийся народ дружно подхватывает *аминь*, и так до самого конца обедни. То же бывает за вечерней и утреней, насколько знает ее народ» (Гумецкий И. И. Православно-русская обрядность [18, с. 233]).

Праця Ф. Титова та стаття І. Гумецького, попри переважно протилежні висновки внаслідок різного ступеня упередженості аналізованих явища, містять багату інформацію про церковний спів в Галичині на межі ХІХ–ХХ століть. Їх проблематика знаходить продовження у статтях, що з'явилися під час Першої світової війни. Суспільна мотивація цих розвідок пов'язана, ймовірно, захопленням нових територій (т. зв. «Приобретший с присоединением Галиции особую важность вопрос об униатах» [20]) і потенційною можливістю приєднання греко-католиків до російської православної церкви у випадку перемоги у війні. Насамперед йшлося про ті риси, що сприймалися як своєрідні відмінності внаслідок католицьких впливів і які позначалися на особливостях співочих ознак богослужінь, зокрема, співвідношенні хорового співу та залучення парафіян до співаних молитов, репертуару, особливостей церковного читання й виголосів. З цих матеріалів можна скласти досить виразну уяву про окреслені атрибути тогочасного богослужіння у греко-католицьких церквах Галичини, важливі й для розуміння сучасних процесів. Матеріали, оприлюднені 1914 року, ще раз засвідчують високий ступінь збереженості канонічних і сутнісних якостей богослужб. Підтвердженням багатьох спільних елементів між православними й греко-католицькими відправами анонімний кореспондент, покликаючись на враження православного священика, зазначає певну суворість в обрядах, зокрема, вимоги спільного співу всіх піснеспівів (навіть тих, що у російській церкві зазвичай читаються) під час відправ, збереження місцевих старовинних звичаїв і напівів: «Если петь панахиду или молебен не так, как они певали, то они считают, – точно Богу не молились» [20].

На чистоті збереження східного обряду в Галичині, завдяки праці василіан і високій якості перекладів, що здійснювалися з грецьких оригіналів, наголошує і священник Олександр Сегенюк (очевидно, служив у Чернігові, оскільки саме там були опубліковані його записи). Він також констатує здійснення богослужінь строго за уставом як у монастирях російської церкви. На відміну від І. Гумецького, О. Сегенюк пише про відсутність церковних хорів<sup>29</sup> і розповсюджену практику кліросного співу в унісон з дяком, або ж двома дяками (на кліросі співає ще один дяк). У цьому він виразно наближається до спостережень Ф. Титова: «Надтреснутым дрожащим голосом он без конца читает и поет, водя пальцем по крючковатому обиходу, причем поёт так протяжно, так не мелодично, что трудно понять, когда он читает, а когда поет, – все выходит одинаково тягуче» [36, с. 3]<sup>30</sup>. Подібно і всенародний спів відзначає як «очень нестройный». Натомість молебні Серцю Ісуса, літанії, суплікації і т. п. співалися «дружно и искренно всем народом» чистою

<sup>29</sup> Оскільки невідомо, про які саме місцевості Галичини він пише, а узагальнення є надто широке, можна, що могло бути пов'язане з тим, що під час війни хори дуже змаліли через відсутність чоловічого складу хорів.

<sup>30</sup> Цілком протилежну характеристику галицьким дякам надав І. Гумецький: «псаломщики или так называемые *дяки*, существуют беспрепятственно и представляют собой класс, вполне достойный уважения. По своей сущности, это не кто иные, как простые мужики, обыкновенно без всякого школьного образования, усвоившие себе все церковное служение практическим путем на клиросе». І далі: «Смотря на такого дьяка во время его служения, на его точность, такт, на его преданность своему званию, и на терпение, с каким он исполняет свои напевы или чтение, буква в букву, чинно, благоговейно, не пропуская ни одной иоты, так что у них следа нет той нетерпеливости и торопливости, столь часто замечаемой у чтецов этого рода в других странах, нельзя не удивляться их преданности своему церковному служению» [18, с. 230].

українською мовою. Так само благоговійно виконувалися пісні Богогласника<sup>31</sup>, у яких «трогательно сочетается простая, чистая вера народа, наивно называющего Богородицу наша Матинэнька» и просящего Ея помощи [...] с красивыми, тоже наивными напевами, в которых ясно слышатся отзвуки всеми любимых малорусских народных песен» [36, с. 3].

Підкреслючи помітне відмежування від галицьких церковно-співочих традицій, ці матеріали дають важливі підстави для наступних висновків. Типові моделі в церковній співочій практиці греко-католицької церкви та її колишніх осередках, описи яких показують різноманіття підходів і диференційованість світоглядними позиціями, виявляють єдність системи церковного співу і, з не меншою очевидністю, спільність актуальних проблем у її функціонуванні. Це не заперечує певних відмінностей між ареалами, зумовлених зовнішніми (політичними, суспільно-традиційними) чинниками – зміщення, у одному випадку, стабільних особливостей обрядової практики внаслідок підпорядкування російській церкві у Почаївській лаврі (і, вочевидь, у волинських церквах); в другому випадку, стабільності й повсюдності традиції загальнонародного співу, що виявляє його домінуючу роль навіть за зумовленого подіями Першої світової війни поширення жіночого співу у богослужіннях тощо.

Важко говорити про неперервну еволюцію, тим не менше простежені зміни промовляють за важливість різних дестабілізуючих чинників на певних історичних етапах у виникненні нестабільності системи церковної музики. Адже їх дія виявилась не тільки в таких частковостях, як виведення інструментальних засобів з церковного вжитку в «новонаверненому» православному ареалі в середині XIX ст., але й розгортанні загально значущих тенденцій, як-от неухильному посиленні ролі фольклорних джерел у стилістиці богослужбово-музичної творчості й створенні окремих композицій для жіночого хору і всенародного співу упродовж перших десятиліть XX ст.

**Nataliya Kostiuk. Musical and liturgical aspects of Greek Catholic ritualism in the works of orthodox scientists of the late nineteenth – early decades of the twentieth century. Understanding the characteristics of the development of Ukrainian liturgical music culture XIX – early decades of the twentieth century study determines the church practice of the Orthodox and Greek Catholic churches. Of particular interest is the perception of the representatives of the Orthodox Church and the various aspects of the musical traditions of the monasteries and the actual practice of church music in the spread of the Greek-Catholic concession, as well – observation and comparative aspects of research of an outstanding researcher of history of the church in Volyn Andrew Chojnacki.**

**Key words:** *Ukrainian liturgical music culture, the Greek-Catholic ritualism, church singing, singing tradition.*

---

<sup>31</sup> Ставлення молодого священика до цього джерела вельми помірне і зводиться до констатації позитивності пов'язаного із ним процесу. Натомість А. Хойнацький свого часу писав із значним захопленням: «песни, нем излагаемые, действительно и доселе употребляются в униатов при разных службах церковных, как например во время крестных ходов, и при совершении тайной обедни, а иногда даже прямо заменяют собою всякие богослужения, как, например, песни на Рождество Христово, которые просто поются в униатских церквях, как особая часть богослужения, а даже в таком духе пелись некогда в православных церквях западного края России (автор сам ещё помнит, как в церкви его деда по вечерни на первый день Р. Хр. дьячок распевал разные коляды по Богогласнику)» [42, с. 365].

## Література

1. Андрій Хойнацький (1837–1888) : біобібліографічний нарис до 175-річчя від дня народження / Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, Бібліотека ; уклад. Л. Дейнека. – Луцьк, 2012. – (Дослідники Волині ; вип. 3). – 6 с.
2. [Б. п.]. Богогласник, или собрание набожных песнопений // *Подольские епархиальные ведомости*. – 1884. – № 34. – С. 731–735.
3. [Б. п.]. Из Кракова (о богослужении с пением церковных песнопений, заимствованных из православной русской церкви) // *Московские ведомости*. – 1885. – 23 июля. – № 201. – С. 3.
4. [Б. п.]. О влиянии юго-западных братств на церковное пение в России // *Православный собеседник*. – 1864. – Ч. III. – Сент.-дек. – С. 41–89.
5. [Б. п.]. Обряд пассии в Юго-Западном крае // *Церковные ведомости*. – 1899. – № 13. – 27 марта. – С. 543–544.
6. [Б. п.]. Обучение пению в училищах Западного края // *Православное обозрение*. – 1866. – № 6. – С. 84–85.
7. [Б. п.]. Служба пассий в г. Каменце-Подольском // *Подольские епархиальные ведомости*. – 1904. – № 12. – С. 273–275.
8. № 285. – 1833 г. Марта 1. Список с постановления Греко-Унитской коллегии от 1 марта 1833 года, по донесению провинциала Жарского об осмотре им базилианских монастырей // *Акты, издаваемые Виленскою Археографическою Комиссиею*. – Том XVI. Документы, относящиеся к истории церковной унии в России. – Вильна, 1889. – С. 651.
9. № 286 – 1834 г. Февраля 7. Список с постановления Грекоунитской духовной коллегии от 7 февраля 1834 года, о принятии для Униатских церквей служебника и книги молебных пений, печатаемых с Московской синодальной типографии, и об устройстве иконостасов, утвари и священных облачений // *Акты, издаваемые Виленскою Археографическою Комиссиею*. – Том XVI. Документы, относящиеся к истории церковной унии в России. – Вильна, 1889. – С. 653.
10. *Акты, издаваемые Виленскою Археографическою Комиссиею*. – Том XVI. Документы, относящиеся к истории церковной унии в России. – Вильна, 1889. – 706 с.
11. Апостольская литургия Александрийской церкви // *Труды Киевской Духовной Академии*. – 1869. – № 4. – С. 14–51.
12. Бобровницкий И. О происхождении и составе римско-католической литургии и отличия ее от нашей. – Киев : Университетская типография, 1873. – 126 + V с.
13. Богданов Евтимий Александрович. Сборник церковных напевов, издревле употребляемых в Подольской, а частью Вольнской епархиях. – Вильна, 1894.
14. Витошинский Е. Народно-церковный напев Холмской Руси / Е. Витошинский // *Богословский вестник*. – 1910. – № 7–8. – С. 482–492.
15. Витошинский Е. Предисловие // Песнопения Богогласника Холмского народно-церковного роспева в четырехголосной гармонизации Е. Витошинского. – Холм: Изд. Нар.-Просветительного о-ва Холмск. Руси, – 1910. – С. 2.
16. Вознесенский И. Церковное пение православной Юго-Западной Руси по ирмологам XVII и XVIII веков. – Вып. II: Сравнительное обозрение песнопений и напевов старой Юго-Западной Руси, по ирмологам XVII–XVIII веков, Ирмологу Г. Головни 1752 г., московским синодальным изданиям и гармоническим переложениям Л. Д. Малашкина / Иван Вознесенский. – Москва : Юргенсон, 1898. – 70 с.
17. Г. Б. Сборник духовных песен, избранных из «Богогласника» и переложенных В. Г. П. // *Руководство для сельских пастырей*. – 1900. – Т. 2. – С. 80–82.
18. Гумецкий И. Православно-русская обрядность в церквах Галицкой, так называемой греко-католической (униатской) церкви / И. Гумецкий // *Христианское чтение*. – 1898. – № 2. – С. 229–239.
19. Зинькевич Елена. Логика художественного процесса как историко-методологическая проблема / Е. Зинькевич // *Музично-історичні концерції у минулому і сучасності*. – Львів : Сполум, 1997. – С. 49–55.
20. Известия и заметки // *Хоровое и регентское дело*. – 1914. – № 10-11. – Октябрь – ноябрь. – С. 198.

21. Кудринский Ф. “Stabat Mater dolorosa” в народной поэзии Волынской губернии // *Киевская старина*. – 1893. – № 11. – С. 327–332.
22. Кудринский Ф. Церковные песни пассив и Stabat Mater dolorosa // *Киевские епархиальные ведомости*. – 1879. – № 9. – С. 10
23. Кастро Иоанн де. Метод греко-славянского церковного пения, испанца Иоанна де Кастро с присовокуплением Сборника Энхиридиона песнопений той же церкви и 5-ти таблиц, составленных тем же автором / Иоанн де Кастро. Перевод И. Вознесенского. – Москва; Лейпциг : Юргенсон, 1899; <sup>2</sup>Москва.: Книга по Требованию, 2012. – 108 с.
24. Криштапюк Л. 175 років від дня народження А. Ф. Хойнацького (1837–1888) – українського богослова та історика, дослідника історії Волині / Л. Криштапюк // *Календар знаменних і пам'ятних дат Волині на 2012 р.* / Упр. культ. і туризму Волин. обл. держ. адмін., Волин. краєзн. музей, Волин. держ. обл. універс. наук. б-ка ім. Олени Пчілки. – Луцьк : Твердиня, 2011. – С. 107–109.
25. О. Л. К истории Владимирско-Волынского базилианского училища // *Киевская старина*. – 1892. – № 10. – С. 121–122.
26. Одинцов Н. Униатское богослужение в XVII и XVIII веках по рукописям Виленской публичной библиотеки / Никанор Одинцов. – Вильна, Типография Губернского Правления, 1886. – 140 с.
27. Орловский П. Появление униатских церковно-богослужебных книг в 1739 году, распространение их в заграничных благочестивых монастырях и приходских церквах, принадлежащих к Киевской митрополии / протонерей Павел Орловский // *Волыньские епархиальные ведомости*. – 1895. – № 32. – С. 1079–1092.
28. Петров Н. Западно-русский лицевой Ирмологий XVII века / Н. Петров // *Труды Киевской Духовной Академии*. – 1884. – № 5. – С. 30–50.
29. Петрушевский В. Богослужебное пение галицко-русских церквей / Василий Петрушевский // *Подольские епархиальные ведомости*. – 1899. – № 22. – С. 517–520.
30. Порядок школьной, или Устав Ставропигийской греко-русской школы во Львове, 1586 г. Издал Яков Федорович Головацкий // *Вестник Юго-Западной и Западной России*. – 1862/63. – Т. III. – Март. – Отд. I. – С. 53–65.
31. Пр. Н. Шп-кий. Особенности богослужения и обрядов греко-униатов // *Киевские епархиальные ведомости*. – 1915. – № 51–52. – С. 1202–1207.
32. Преображенский А. От униатского канта до православной Херувимской / А. Преображенский // *Музыкальный современник*. – 1916. – Кн. 6. – Февраль. – С. 11–28.
33. Преображенский А. Рождественский кант XVII в. / А. Преображенский // *Хоровое и регентское дело*. – 1909. – № 12.
34. Реестр нотных тетрадей, принадлежащих Львовскому ставропигиальному братству, 1697 года // *Архив Юго-Западной России*. – Ч. I. – Т. XII. – Киев, 1904. – С. 62–71.
35. С. А. К-въ. Униатская достопримечательность // *Киевские епархиальные ведомости*. – 1866. – № 16. – 16 августа. – С. 506–513; № 17. – 1 сентября. – С. 535–546.
36. Сегенюк А. Церковная жизнь Галиции / священник Александр Сегенюк // *Черниговский церковно-общественный вестник*. – 1916. – № 112–113. – 7–9 октября. – С. 2–3.
37. Скабалланович М. *Практическая осуществимость устава Всенощной* : электронный ресурс : <http://www.liturgica.ru/bibliot/vsenosch.html>
38. Смоленский С. Значение XVII века и его кантов и псалмов в области современного церковного пения и так называемого “простого напева” // *Музыкальная старина*. – Вып. 5. – Санкт-Петербург, 1911. – С. 47–102.
39. Смоленский С. О значении кантов и псалмов (лекция) // *Русская музыкальная газета*. – 1908. – № 13. – Стлб. 338.
40. Смоленский Ст. О русской певческой литературе с половины XVI века до начала влияния приезжих итальянцев // *Хоровое и регентское дело*. – 1910. – №1. – С. 2–7; № 3. – С. 57–61; № 5/6. – С.113–121.

