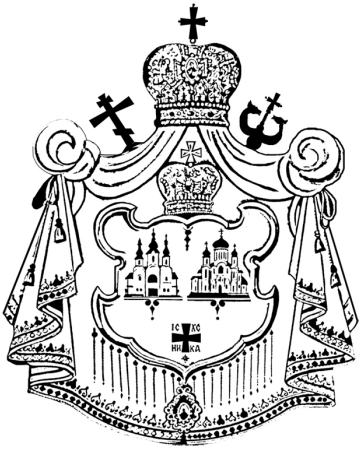
НАУКОВІ ЗАПИСКИ

БОГОСЛОВСЬКО-ІСТОРИЧНОГО
НАУКОВО-ДОСЛІДНОГО
ЦЕНТРУ ІМЕНІ
АРХІМАНДРИТА ВАСИЛІЯ (ПРОНІНА)



З благословення
Високопреосвященнішого Феодора,
Митрополита Мукачівського і Ужгородського

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
МУКАЧІВСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЄПАРХІЯ

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

БОГОСЛОВСЬКО-ІСТОРИЧНОГО
НАУКОВО-ДОСЛІДНОГО ЦЕНТРУ
ІМЕНІ АРХІМАНДРИТА ВАСИЛІЯ (ПРОНІНА)

ВИПУСК 9

SCIENTIFIC NOTES

THEOLOGICAL AND HISTORICAL RESEARCH
CENTER
NAMED AFTER ARCHIMANDRITE VASILY (PRONIN)

ISSUE 9

2022

ББК 86.372

УДК 281.93

Н-34
ISSN 2617-1317 (Print)

Українська Православна Церква

Наукові записки БІНДЦ імені архімандрита Василія (Проніна)

ВИПУСК 9

Рекомендовано до друку на засіданні Ради БІНДЦ ім. архімандрита Василія (Проніна) Мукачівської єпархії УПЦ, протокол №12 від 26 грудня 2022 р.

Видавничий відділ

Мукачівської Православної єпархії

Редколегія:

Феодор (Мамасуєв) – *митрополит Мукачівський і Ужгородський – голова редколегії (Мукачево, Україна).*

Данилець Юрій – *кандидат історичних наук, PhD., доцент ДВНЗ «УжНУ», науковий співробітник Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна), головний редактор (Ужгород, Україна).*

Бурега Володимир – *кандидат богослов'я, кандидат історичних наук, професор, проректор Київської духовної академії з науково-богословської роботи (Київ, Україна).*

Олександр (Гук), архімандрит – *кандидат богослов'я, науковий співробітник Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна) (Ужгород, Україна).*

Жупіна Мирослав – *протоієрей, ThDr., PhD., доцент Православного богословського факультету Пряшівського університету (Пряшів, Словаччина).*

Марек Павел – *PhDr., PaedDr., Ph.D., емеритний професор філософського факультету університету Палацького (Оломоуц, Чехія).*

Мар'янович Драголюб – *доктор наук, доцент, директор Центру візантійських та еллінських досліджень філософського факультету Белградського університету (Белград, Сербія).*

Міщанин Василь – *доктор історичних наук, професор ДВНЗ «УжНУ», науковий співробітник Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна) (Ужгород, Україна).*

Монич Олександр – *протоієрей, кандидат богослов'я, ThDr., PhD., координатор Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна) (Ужгород, Україна).*

Остапчук Єжі – *габілітований доктор богословських наук, декан Богословського факультету Християнської Богословської Академії (Варшава, Польща).*

Пилипович Радован – *доктор наук, директор Архіву Сербської православної церкви (Белград, Сербія).*
Федака Сергій – *доктор історичних наук, професор ДВНЗ «УжНУ» (Ужгород, Україна).*
Шафін Ян – *протоієрей, ThDr., PhD., професор Православного богословського факультету Пряшівського університету (Пряшів, Словаччина).*
Шаркань Василь – *кандидат філологічних наук, доцент ДВНЗ «УжНУ» (Ужгород, Україна).*
Юріна Василій – *протоієрей, науковий співробітник Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна), відповідальний за видавничі проєкти (Мукачево, Україна).*

Рецензенти:
Данилець Ю., Олександр (Гук), архімандрит, Марек П.,
Міщанин В., Монич О., прот., Федака С.

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого
засобу масової інформації:
серія ЗТ № 743/335Р від 16 січня 2020 р.

Наукове видання проіндексовано в наукометричній базі
Index Copernicus International

Думки авторів публікацій можуть не збігатися з точкою зору редакції. Редакція залишає за собою право редагувати або скорочувати матеріали, а також відмовити у публікації. Передрук любих матеріалів допускається тільки з письмового дозволу редакції і власника авторського права з обов'язковим посиланням на публікацію в «Наукових записках».

Відгуки та пропозиції просимо надсилати на адресу:
Україна, 89600, м. Мукачево, вул. Єпархіальна, 12.
E-mail: bindc.vp@gmail.com

© Богословсько-історичний науково-дослідний центр
імені архімандрита Василія (Проніна), 2022
© Автори статей, 2022

ЗМІСТ

І. ВСТУПНЕ СЛОВО
Митрополит Мукачівський і Ужгородський Феодор..... 8

НАУКОВІ СТАТТІ

Марјановић Драгољуб.
Три српска архиепископа „јерусалимца“ из друге половине 13. века..... 11

Світлинець Андрій.
Духовно-релігійна історія села Приборжавського (кінець 14 – середина 20 ст.) 31

Пилиповић Радован.
Чајничко јеванђеље као документ свог историјског окружења 55

Мегела Мар'яна, Рачкулинець Тетяна.
Колекція предметів сакрального призначення з фондової збірки Закарпатського музею народної архітектури та побуту 63

Монич Олександр, протоієрей.
Становлення і розбудова православної парафії «грецьких торговців» в м. Ужгороді в 1760–1900 рр. за документами ДАЗО (фонд № 64) 89

Фенич Володимир.
Канонічно-правовий статус та церковно-інституційний розвиток греко-католиків ужгородської унійної традиції в США з 1884-го до 1924-го року 110

Marek Pavel.
Čeští pravoslaví na rozcestí. K problému hledání optimální organizace pravoslavné církve v českých zemích v letech 1923 – 1924 162

Качур Василь.
Професор Йосип Данко – уродженець села Тросник *185*

Дьордяй Василій, протоієрей.
Виникнення в с. Угля нових присілків
та будівництво там православних храмів *198*

Миронович Антоній.
Православна церква в Генерал-губернаторстві
в 1939 – 1944 рр. *209*

Летка Наталія.
Репресії проти Церкви в радянські часи
(на прикладі греко-католицького священника
Теодора Дурневича (1904 – 1954 рр.) *224*

Čerepko Vasyl, protopresbyter.
Překladatelská činnost Československé pravoslavné církve
v letech 1946 – 1989 ..... *234*

Данилець Юрій.
Ієромонах Вікентій (Орос):
сторінками кримінальної справи *258*

Федчук Олександр, протоієрей.
Десять років таборів за ... книжку:
з історії репресій проти насельників Почаївської лаври *290*

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ...... 302

ДОРОГІ ЧИТАЧІ «НАУКОВИХ ЗАПИСОК»!

Завдяки наполегливій праці засновників та наукових співробітників Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна) Ви тримаєте у своїх руках дев'ятий номер «Наукових Записок» БІДНЦу.

В силу об'єктивних причин чергове число записок виходить з певною затримкою. Минулого року склалися складні умови для роботи в багатьох сферах нашого життя. Однак, кожен намагався подолати ці негаразди та самовіддано працювати для користі науки і нашої Держави. В науковому зрізі співробітники БІНДЦ та наші європейські колеги сьогодні продовжують робити все можливе аби зберегти та розвивати церковно-історичну науку в Україні.

Звичайно, 2022 рік через повномасштабну війну росії проти України був важким для всіх українців. Ми щодня молимося за перемогу українського війська над окупантом. У цей складний для України час Мукачівська єпархія стояла і стоїть пліч-о-пліч зі своїм народом. Парафії та монастирі єпархії відправляють постраждалим людям у гарячі місця нашої Держави десятки тон гуманітарної допомоги. Чернечі обителі та гуманітарні центри єпархії продовжують приймати і опікуватися сотнями вимушених переселенців, священнослужителями, звершується пастирська опіка над дітьми з дитячих будинків та шкіл-інтернатів, які тепер живуть на території єпархії.

Свідчимо, що у цей важкий для України час наш проєкт тримає свій науковий фронт. У 2022 році в авторстві протоієрея Олександра Монича вийшов друком другий том предметно-тематичного каталогу «Давні монастирі Мукачівської єпархії» (1800-1900)». Каталог містить архівні документи Державного архіву Закарпатської області, які відтворюють історію давніх монастирів Мукачівської єпархії вказаного періоду. Загалом у двох перших томах автор опрацював 44485 архівних справ.

У дев'ятому номері ми опублікували багато нових історичних, полемічних, археографічних, богословських статей в яких вперше

вводяться у науковий обіг нововиявлені джерела. Тематика статей досить широка, і багатопрофільна. Всі публікації побудовані на грунтовних джерелах та історіографії, вони відкривають велике поле для дискусій та сподіваємося сприятимуть заохоченню молодих дослідників до вивчення церковної минувшини Америки, Європи, України та звичайно Закарпаття.

Кожна публікація, кожна стаття вміщена у нашому збірнику є результатом великої роботи і зусиль окремого науковця. За що ми щиро дякуємо кожному з них. Дякуємо їм, тому що саме завдяки нашим авторам наш проєкт має міжнародне визнання і авторитет. Сьогодні авторами цього збірника є дослідники з Чехії, Сербії, Польщі, Угорщини, України, Словаччини. Саме завдяки такому широкому колу авторів та їхнім авторитетним доробкам, сьогодні одним з наших досягнень є індексація записок центру, зокрема випуску № 8, в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus International. Це нас стимулює, показує нам, що ми на правильному шляху і дає бажання до подальшої роботи.

Сьогодні наш центр має багато наукових проєктів і задумів до реалізації. Ми постійно вдосконалюємося і розвиваємося. Кожен новий номер записок – це підсумок нашої кропіткої роботи, це науковий звіт, який черговий раз дає розуміння того, що незважаючи на важкі обставини ми залишаємося в орбіті церковної науки. Ми щиро запрошуємо до співпраці дослідників та наукові заклади освіти.

Загалом, вже п'ятнадцятий рік поспіль науковий центр імені отця Василія Проніна успішно продовжує займатися різносторонніми дослідженнями, які заповнюють «білі плями» в історіографії нашого краю. Наш центр сьогодні – це простір в якому можна прозоро, а головне фахово займатися дослідженням історичного минулого Закарпаття, України та Східної Європи. Центр об'єднує в собі науковців авторитетних вищих шкіл та академічної спільноти, фахівців з різних галузей історії та богослов'я як України, так і Європи.

Наші пріоритети залишаються незмінними. Передусім – це максимальне сприяння внутрішньому розвитку церковної історії поміж фаховими дослідниками, істориками-аматорами, а також

студентством та аспірантами. Це розвиток міжнародного співробітництва між відомими науковцями ВУЗами та інституціями. І, звичайно – це популяризація наукової спадщини нашого академіка мукачівської Чернечої Гори – отця Василія Проніна.

Щиро сподіваюся, що цей проєкт сприятиме новому розумінню історії Православної Церкви на Закарпатті, а вміщені у номері публікації відкриють читачам маловідомі сторінки з історії Мукачівської Православної єпархії.

Митрополит Мукачівський і Ужгородський
ФЕОДОР

УДК 94(497.1): 281.961 «1400-1500»

ТРИ СРПСКА АРХИЕПИСКОПА „ЈЕРУСАЛИМЦА“ ИЗ ДРУГЕ ПОЛОВИНЕ 13. ВЕКА[1*]

Драгољуб Марјановић,
доктор наук, ванредни професор, Катедра и Семинар за Византологију
Универзитет у Београду – Филозофски факултет,
Београд, Република Србија
E-mail: dragoljub.marjanovic@f.bg.ac.rs

Када је светогорски монах Сава Немањић – Свети Сава успоставио аутокефалну црквену организацију у српским земљама које су се налазиле под политичком влашћу његовог брата, првовенчаног српског краља Стефана, убрзо је Српска црква у личности свог првог архиепископа успоставила чврсте везе са Светом Земљом и Јерусалимом.[2] Из пера светогорског монаха Доментијана настало је житије Светог Саве, првог српског архиепископа.[3] У овом житију које је уједно и главни извор за реконструкцију историјског лика и дела његовог главног јунака, Доментијан је формулисао и важност Јерусалима како за живот и подвиг Саве Немањића, тако и за идентитет нове Српске цркве. У опису два поклоничка путовања архиепископа Саве у Јерусалим и Свету Земљу 1229. године и 1234. године, како их је представио

[1*] Овај рад представља део резултата ширег истраживања о везама српске средњовековне државе и Српске цркве у средњем веку са простором Свете Земље и Јерусалима.

[2] Д. Марјановић, Византијски свет и Српска црква у 13. и 14. веку, Нови Сад 2018, 77 – 86; Д. Марјановић, Свети Сава, Јерусалим и аутокефалија Српске цркве, Гласник – Службени лист Српске православне цркве, Јануар, Београд 2021, 26 – 34.

[3] D. Marjanović, The Historical Value of the *Life of St. Sabbas* by Monk Domentijan of Serbia, *Monastic Libraries in East Central and Eastern Europe between the Middle Ages and the Enlightenment*, ed. J. Zouhar, Brno 2020, 123 – 134. са старијом литературом о књижевном стваралаштву монаха Доментијана.

Доментија, јасно је да је први српски архиепископ настојао не само да испуни личне мотиве ка поклоништву највећим светим местима хришћанства, већ је сасвим промишљено заправо успостављао дубље везе и релације Српске цркве са Јерусалимом пре свега, па потом и свим другим светим местима која су се везивала за живот Христов и његову искупитељску мисију на земљи, али и места која су имала важност за хришћанство због старозаветних праслика и символа, попут Синаја и нарочито врха Синаја, где је архиепископ српски Сава по узору на пророка Мојсија успостављао везу између себе као српског архиепископа и народа који му је поверен, са Богом, установљујући *нови народ*, односно Нови Израиљ.[1] Дакле, на основу овог кратког увода, јасно је да је од тренутка успостављања аутокефалне Српске цркве, створена и чврста веза Српске цркве са Јерусалимом. Јерусалим са црквом Гроба Господњег постао је место препознавања и српског православног народа у тадашњој хришћанској васељени.

У овом раду настојаћемо да прикажемо како су се после смрти првог српског архиепископа Саве 1236. године, у личностима тројице његових наследника на архиепископском трону Српске цркве неговале идејне али и сасвим конкретне везе са Јерусалимом. Реч је о архиепископима који су столовали у другој половини 13. века: Сави II, Јоаникију и Јевстатију, који су столовали на челу Српске цркве од 1263 – 1286. године.[2] Пре него што пређемо на опис односа ових личности, будућих српских архиепископа према Светој Земљи и Јерусалиму, укратко ћемо приказати положај Српске цркве и државе на Балкану у другој половини 13. века и догађаје и процесе у које су ови архиепископи били укључени.

Владавина првовенчаног српског краља Стефана (умро 1227. године), брата архиепископа Саве означила је даљи успон српске државе започет за владавине њиховог оца, великог жупана Србије Стефана Немање, у монаштву нареченог Симеона. Стефанов

[1] Д. Марјановић, Прилог проучавању структуре и значаја Доментијановог описа поклоништва Светог Саве на Синају 1234. године, Црквене студије 19 (2022), 45 – 52.

[2] Основни биографски подаци ових српских архиепископа, мада без осврта на централност Јерусалима у њиховим житијима: С. Вуковић, Српски јерарси: од деветог до двадесетог века, Београд – Крагујевац – Подгорица1996, 425 – 426, 230, 215.

политички успон и ступање на великожупански престо после очевог одласка у манастир отпочео је склапањем брачног договора, а потом и самог брака са нећаком тадашњег ромејског цара Исака II Анђела, односно ћерком будућег цара Алексија III Анђела и последично, орођавањем са византијском царском кућом Анђела, а посредно и Ласкариса.[1] Стефан је помогао брату Сави и оцу Симеону монаху да устроје српски манастир Хиландар на Светој Гори поставши ктитор овог важног манастира у византијској културној средини који је оличавала Света Гора крајем 12. и почетком 13. века. Нарушени некадашњи византијски поредак у политичким односима на простору Балкана, што је кулминирало падом Цариграда 1204. године под власт латинских крсташа, приморао је српског великог жупана да се прилагођава бурним и брзим променама. Стефан је развргао брак са ћерком византијског цара Евдокијом још пре 1204. године, и већ 1207/1208. се оженио венецијанком Аном Дандоло, унуком дужда који ће срушити Ромејско царство.[2] Стефан ће коначно успети да обезбеди уздизање Србије у хијерархији хришћанских држава примајући краљевску круну из Рима 1217. године истовремено укључујући Србију у политичке савезе са околним балканским владарима.[3] Убрзо потом, Стефанов брат, тадашњи светогорски монах Сава, у Никеји ће 1218. године од Ромејског цара Теодора I Ласкариса добити дозволу да устроји аутокефалну Српску цркву, а цариградски патријарх Манојло Сарантен Харитопул ће га хиротонисати за архиепископа „све српске земље и поморске" – како је гласила Савина архиепископска титула.[4] Србија Стефанових наследника, краља Радослава и брата му Владислава, ће у политичком смислу лавирати између савеза, са већом или мањом подчињеношћу, државама епирских деспота – цара Теодора Дуке Анђела, и

[1] V. Stanković, *Kinship, Orthodoxy and Political Ideology: The Byzantines and the Balkans after the Catastrophe of 1204,* Byzantinoslavica 80/1 - 2 (2022), 108 – 109. М. Ласкарис, Византијске принцезе у средњовековној Србији. Прилог историји византискосрпских односа од краја *XI* до средине *XV* века, Београд 1926, 7 – 37.

[2] Б. Ферјанчић, Одбрана Немањиног наслеђа – Србија постаје краљевина, Историја српског народа I, Београд 2000[3], 299.

[3] Исто, 302, 305 – 307

[4] Д. Марјановић, Византијски свет и Српска црква, 67 – 76.

бугарског цара Ивана Асена II.[1] У свим овим политичким односима српских краљева и синоваца архиепископа српског Саве, управо ће његова улога као првојерарха цркве бити значајна, а његова јака личност увек присутна у одлучујућим фазама њихових владавина. Рано 1234. године архиепископ српски Сава упутиће се на своје друго поклоничко путовање у Свету Земљу и Јерусалим, којом приликом ће посетити и остале источне патријаршије, Александрију, Антиохију и наравно цариградског патријарха у Никеји, да би своје путовање и земаљски живот окончао у престоници Бугарског царства, граду Великом Трнову 14. јануара 1236. године,[2] где ће привремено бити и сахрањен у црквих Светих Четрдесет мученика, а потом коначно положен да почива под сводовима манастира Милешеве, задужбине краља Владислава, који ће његове свете мошти пренету у Србију 1237. године.[3]

Житија поменутих тројице српских архиепископа која намеравамо да анализирамо у контексту њихових поклоничких путовања у Јерусалим и Свету Земљу, и њихова архиепископовања, заправо падају у релативно кратак период између 1263. и 1286. године, односно у доба владавине краља Уроша, сина првовенчаног краља Стефана, и прве године владавине његових синова, краља Стефана Драгутина и млађег, краља Стефана

[1] Б. Ферјанчић, Србија и византијски свет у првој половини *XIII* века *(1204 – 1261),* ЗРВИ 27 – 28 (1989), 103 – 146; V. Stanković, *John II Asen (1218 – 1241), the importance of being Roman*, *and the battle for dominance over South East Europe*, Цар Иван Асен II (1218 -1241). Сборник по случай 800 – годишнината от неговото възшествие на българския престол, ур.: В. Гюзелев, И. Илиев, К. Ненов, Пловидв 2019, 49 – 54; D. Marjanović, R. Pilipović, *Serbian Lands in the Tarnovo Inscription of the Bulgarian emperor Ivan Asen II,* Цар Иван Асен II (1218 -1241). Сборник по случай 800 – годишнината от неговото възшествие на българския престол, ур.: В. Гюзелев, И. Илиев, К. Ненов, Пловидв 2019, 95 – 102.

[2] За годину смрти Светог Саве, види: Д. Анастасијевић, Свети Сава је умро *1236 године,* Богословље 11/3 (1936), 237 – 275.

[3] Друго поклоничко путовање Светог Саве на исток, које је обухватило заправо све четири православне патријаршије и саслуживање са свим источним православним патријарсима, имало је за последицу специфично повезивање раздробљеног византијског света и истока у времену када су тековине православља биле доведене у питање падом Цариграда 1204. године и падом важног православног монашког средишта Свете Горе под номиналну власт и јурисдикцију римских латинских епископа. Томе треба додати и обнову Бугарске патријаршије са пристанком Цариградског патријарха и осталих источних патријараха, које је уследило 1235. године у чему је Свети Сава као архиепископ Српске цркве очигледно имао извесног удела.

Уроша II Милутина. У том периоду десило се неколико значајних и преломних историјских догађаја који су оставили значајног трага на политичке прилике на Балкану и у Србији, и нарочито у њеним односима према Римској курији и Византијском царству у вези са којима и поменути контакти српских архиепископа са Јерусалимом и, наравно, Јерусалимском патријаршијом, могу да буду посматране, будући да ћемо показати да је један од тројице ових будућих српских архиепископа, Јоаникије, био рукоположен у ђаконски па презвитерски чин управо у Јерусалиму. Пре свега, треба поменути положај српске државе краља Уроша I према Никејском царству на који је у новије време у нашој науци по први пут значајније обраћена пажња. У питању је податак који се среће у надгробном слову Георгија Акрополита цару Јовану III Ватацу о томе да је српски краљ стајао у одређеном зависном положају према Никејском царству, откривајући на тај начин сву сложеност политичких односа на Балкану и у византијским областима у Малој Азији половином 13. века.[1] У таквом политичком приближавању Срба и Византинаца, десиће се најпре освајање другог по важности византијског града – Солуна, 1246. године, а затим, дуго очекивано враћање Цариграда под власт Византинаца 1261. године, догађај који ће сам по себи усмерити историју Балкана у том периоду у једном сасвим новом правцу, заснивајући нове односе и савезе међу балканским православним државама. Већ 1270. године краљ Урош I ће бити на домак оронављања са византијском царском кућом Палеолога, веридбом свог сина Милутина византијском принцезом Аном Палеолог, премда ће изгледа 1274. године догађаји у Лиону око склапања уније црквa пореметити овај курс политичког приближавања и оронављања српског краља са царским домом Палеолога.[2] Међутим, повластице које је ромејски владар био спреман да учини Римској цркви на Балкану, доводиле су у питање сам опстанак аутокефалне Српске архиепископије и Бугарске патријаршије. Ови процеси забележени су у

[1] На овај податак је први скренуо пажњу у својем раду В. Станковић, и правилно га схватио у контексту ширих догађаја и односа који су обележили овај период историје Балкана и држава на том простору у другој половини 13. века. V. Stanković, *Kinship*,116 – 117.

[2] В. Станковић, Милутин свети краљ, Београд 2022, 96 – 103.

византијским и српским средњовековним наративним изворима, премда не говоре довољно о позадини самих догађаја.[1] У светлу ових дешавања која су обележила владавину краља Уроша I и нашег испитивања вести о везама српских архиепископа тог периода са Светом Земљом и Јерусалимом, треба поменути и значајан податак да је супруга српског краља Уроша I – Јелена била потомак јерусалимског краља Балдуина II, а самим тим и њен син, краљ Милутин, који ће везе са Јерусалимом настојати да прошири и учврсти приликом своје самосталне владавине, када уједно долази до потпуног превођења Јерусалимског типика на српски језик.[2] Српска црква је међутим у том периоду неговала постојане везе са Јерусалимском патријаршијом, везе које су биле снажно успостављене већ за време првог српског архиепископа Саве 1229. и 1234. године.

Први архиепископ Српске цркве који је после Саве Немањића походио Свету Земљу и Јерусалим био је Сава II. У такозваном зборнику Животи краљева и архиепископа српских који укључује списе самог архиепископа Данила II али и његовог анонимног ученика и његових настављача,[3] сачувано је кратко житије овог светог. У њему се каже да је Свети Сава II наследио Светог Арсенија „благословом Божијим“, и да је био брат краља Уроша I.[4] У

[1] Д. Марјановић, Обнова манастира преподобног Прохора Пчињског у светлу црквено политичких прилика у Византији и Србији с краја XIII и почетком XIV века, Преподобни Прохор Пчињски – 950 година у српском народу, ур.: Д. Марјановић, Врање 2021, 26 – 31.

[2] За питање порекла краља Милутина преко његове мајке, краљице Јелене, и родбинске везе са Балдуином II Јерусалимским, види генеалошку таблицу у: В. Станковић, Милутин свети краљ, Београд 2022. За питање богослужбених устава у Србији 13. века, види: Т. Суботин-Голубовић, Типик, Лексикон српског средњег века, ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић, Београд 1999, 730 – 731. где је дат и преглед старије литературе. Управо крајем прве деценије 14. века, у зрелом добу владавине краља Милутина, Јерусалимски типик је потпуно потиснуо старије облике богослужбене праксе, односно српске верзије цариградских типика, Студиског и Евергетидског: Т. Суботин-Голубовић, Евергетидски типик и химнографски зборници Милутиновог доба, у: Седам векова од упокојења Светог краља Милутина, ур: В. Станковић, Д. Марјановић, Врање 2022, 85 – 94, нарочито стр. 87.

[3] За особености књижевног стваралаштва архиепископа Данила II, и уопште, о животу и времену овог угледном светог архиепископа Српске цркве с краја 13. и прве половине 14. века, види: Архиепископ Данило II и његово доба, ур. В. Ј. Ћурић, Београд 1991; Г. Мак Данијел, Данило Други, у: Данило Други. Животи краљева и архиепископа српски. Службе, Београд 1988, 9 – 24.

[4] Архиепископ Данило и други, Животи краљева и архиепископа српских, издао Ђ. Даничић, Загреб 1866, 273

типичном хагиографском маниру, писац наглашава да је будући архиепископ Сава II од младости био одвојен од свега земаљског, те да га је „Бог навео на истинити пут спасоносног живота, да ' љуби Господа свим срцем и свом душом својом, и да свим својим чувствима' гледа заповести свога Владике".[1] Сава II је потом постао монах, највероватније у Србији. Потом нам писац даје вест да је путовао у Јерусалим:

„Ишао је у Јерусалим да се поклони гробу Господњем и да види сва места страдања Његова. Када је провео тамо много времена, вратио се опет, и живео је у Светој Гори Атонској."[2]

Из Свете Горе будући архиепископ Сава II вратио се у Србију где је најпре постао епископ у Хуму, и са тог положаја 1263. године бива изабран за српског архиепископа јер се „чудно и свечасно прочуо његов богоугодни живот, док није и такве славе удостојен био милосрђем сведарежљивог Бога и посвећењем Светога Духа, да је узео Богом подигнут престо светога господина и учитеља кир Саве."[3]

Следећи српски архиепископ који је имао везе са Светом Земљом и Јерусалимом, био је Јоаникије I. Јоаникије је заправо походио Јерусалим заједно са својим духовником, будућим архиепископом Савом II приликом његовог путовања на исток. Житије архиепископа Јоаникија I које је написао сам архиепископ Данило II знатно је обимније од житија Саве II и заправо представља значајан извор за реконструкцију неких детаља везаних за поклоништво Саве II Јерусалиму. Из Јоаникијевог житија сазнајемо да је постао монах „заволевши Христа од младих дана".[4] Због његове врлине будући архиепископ Сава II га је узео за свог ученика. Житије даље прелази на опис Савиног поклоништва Јерусалиму где се јасно наглашава даје Сава II у Јерусалим пошао из Србије, што се не среће у Савином кратком житију. Јоаникије је

[1] Исто, 273.

[2] Исто, 273.

[3] Исто, 274. По повратку у Србију Сава II је најпре постављен за хумског епископа. У доба његовог епископовања у Хумској земљи, премештено је седиште ове епархије из Стона у приморју, дубље у унутрашњост, у манастир светих Апостола код Бијелог поља на Лиму. Види: М. Јанковић, Епископије *и* митрополије српске цркве *у* средњем веку, Београд 1985, 38 – 40.

[4] Архиепископ Данило и други, Даничић, Загреб 1866, 276.

тада већ био Савин ученик и у житију се каже да није желео да се одваја од свог духовника па су заједно пошли на пут.

Централни пасус Јоаникијевог житија који описује његово и Савино поклоњење Христовом Гробу у Јерусалиму пружа још неколико интересантних детаља. Наиме, у опису се изричито каже да су Сава II и Јоаникије том приликом имали сусрет са Јерусалимским патријархом који им је дао свој благослов:

„И дошавши тамо вољом милости доброга Бога, тамо где је желео, да угледа дом Господњи свети град Јерусалим, и ушавши унутра, поклони се Гробу Господњем, и љубазно га целова са топлим сузама и накваси га росом сузних струја. Сагледавши љубазно сва дивна и чудна и неисказана чудеса Владичиних страдања и знамења, и примивши ваистину савршени благослов од тадањег јерусалимског патријарха, као достојан таквог дара...“.[1] Ова вест о примању благослова тадашњег јерусалимског патријарха представља важан податак, јер опис поклоништва угледних српских монаха ставља у јасан контекст личних односа представника Српске цркве са патријархом Јерусалима, што посредно открива реалне везе које су постојале између Јерусалимске и Српске цркве. Зато и не чуди следећи податак који се среће у Јоаникијевом житију. Наиме, млади монах Јоаникије који се налазио у пратњи Саве II, удостојио се да прими рукоположење у ђаконски, а потом и свештенички чин, како приповеда животописац: „неким случајем [...] од епископа који се тамо налазио...“, а „по заповести преосвештеног Саве“.[2] У житију Саве II се јасно каже да је он у Јерусалиму „провео много времена“, што са поменутом вешћу из Јоаникијевог житија о његовом рукоположењу у ђаконски и презвитерски чин руком епископа Јерусалимске патријаршије, указује да су ови српски монаси уживали одређени углед у Јерусалимској цркви и да је Јоаникијево рукоположење за ђакона и презвитера заправо учињено са благословом јерусалимског патријарха. Овај закључак и није чудан ако се има на уму да је Сава II био брат српског краља Уроша I, син првовенчаног српског краља Стефана, и унук Светог

[1] Исто, 278.

[2] Исто, 278 – 279.

Симеона Мироточивог, бившег великог жупана Србије и синовац првог српског архиепископа Саве, односно да је у Јерусалиму и Јерусалимској патријаршији био препознат као представник светородне династије која је дала како благоверне краљеве тако и првог српског архиепископа, чији је потомак Сава II био, при чему су сви његови горе поменути *свети преци* били уједно уписани и као ктитори многих светих места Јерусалима и Свете Земље. С друге стране, увођење Јоаникија у основне свештеничке чинове ђакона и презвитера баш у Јерусалиму, можда чак и на Гробу Господњем, свакако да је имало велики значај за Српску цркву у тренутку када је он касније изабран за српског архиепископа. Не треба заборавити да је увођење Јоаникија у свештенички чин у Јерусалиму уједно подразумевало његово упознавање са облицима богослужбене праксе Јерусалимске цркве и познатог Јерусалимског типика, односно типика лавре Светог Саве Освећеног. Свим овим што је постигао приликом својег боравка у Јерусалиму Сава II је заправо обновио и учврстио значај Јерусалима и Свете Земље у српској држави тог времена како на идејним основама, тако и у реалним црквеним и државним релацијама између Србије и Јерусалима.[1]

Међутим, вратимо се кратко на помен анонимног јерусалимског патријарха у житију архиепископа Јоаникија. Већ смо помињали да је Свети Сава, први архиепископ српски, приликом своја два путовања у Јерусалим, оба пута имао сусрете са Атанасијем II Јерусалимским. Овај угледни патријарх пострадао је 24. августа 1244. године највероватније у самој цркви Христовог Гроба од *Агарена*.[2] Зато је мало вероватно да је Атанасије II поменути анонимни патријарх Јерусалима из Јоаникијевог житија. Срећна околност је да се поједине информације о патријарсима Јерусалима из друге половине 13. века могу наћи у „Диптиху Јерусалимске цркве", односно у стихири која је састављена у спомен на јерусалимске патријархе пред крај 13. века, премда овај интересантни спис не

[1] В. Станковић, Краљ Милутин и Синај, Црквене студије 19 (2022), 98 – 99; В. Станковић, Ј. Ердељан, Краљ Милутин и манастир Бањска. Поводом седам векова од упокојења Светог краља Милутина 1321 – 2021., Манастир Бањска – Нови Сад 2021, 41.

[2] V. Grumel, *La chronologie des patriarches grecs de Jérusalem au XIIIe siècle*, Revue des études byzantines 20 (1962), 198 – 199.

пружа детаље који омогућавају прецизну хронологију, али зато набраја патријархе који су управљали Јерусалимском црквом после 1244. године, дајући свакоме од њих одређене врлинске карактеристике из којих се могу извући одређени историјски закључци.[1] Ако пођемо од чињенице да ни заједничко поклоничко путовање Саве II и Јоаникија I не може да се смести у прецизне хронолошке границе, јасно је да и идентификација јерусалимског патријарха са којим су се срели у Јерусалиму постаје још тежа.[2] Из Диптиха Јерусалимске цркве, односно Стихире у спомен јерусалимским патријарсима, сазнајемо да је после Атанасија II, који је умро 1244. године на јерусалимски патријаршијски трон дошао Софронije II, иначе потпуно непознат у другим изорима. У Стихири се о њему каже да је примио „у затвору побожну смрт" будући да је изобличио веру „најбезбожнијих Агарена".[3] Ништа не знамо о дужини Софронијевог патријархата, као ни то да ли је одмах после смрти Атанасија II сео на јерусалимски патријаршијски престо или је пак јерусалимски трон неко време остао упражњен. Једино што можемо да закључимо јесте да се сукобио са *Агаренима* од којих је пострадао и његов претходник. Следећи патријарх Јерусалима који се помиње у Диптиху јесте кир Григорије. Стихови испевани у његову част у Диптиху сведоче да је био полемичар против римокатоличке доктрине о происхођењу Светог Духа *filioque*, те да је узвеличао православну догму о Светој Тројици.[4] Међутим, ови подаци које пружа Стихира / Диптих поткрепљени су и другим изворима.[5] Почетак његовог патријархата се стога датује у годину 1274. или нешто раније, када је склопљена Лионска унија или непосредно уочи склапања уније.

[1] A. Papadopoulos-Kerameus, Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας I, St. Petersbourg 1891, 124 – 143.

[2] Све што можемо да кажемо у вези датума одласка у Јерусалим Саве II и Јоаникија I јесте да се десило свакако пре 1263. године, када се Сава II помиње као хумски епископ на Сабору сазваном у вези премештања седишта Хумске епископије са Стона у Полимље.

[3] A. Papadopoulos-Kerameus, Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας I, 133, 28 – 30.

[4] Исто, 134, 1 – 7.

[5] V. Grumel, *La chronologie des patriarches grecs*, 199 – 200 је указао на одређене везе јерусалимског патријарха кир Григорија, и сестре цара Михаила VIII Палеолога – Ирине, у монаштву прозване Евлогије, која је била велики опонент царевој унионистичкој политици.

Сматра се да је умро између 1281. и 1291. године. За време једног од ове двојице патријараха, Сава II и његов ученик Јоаникије су посетили Јерусалим и састали се или са Софронијем II, или са кир Григоријем, антилатинским полемичарем. Уколико узмемо да су Сава II и Јоаникије морали бити у Светој Земљи пре 1263. године, када Сава II као хумски епископ бива изабран за српског архиепископа, онда је вероватније да су се срели са патријархом Софронијем II, наследником Атанасија II доста пре те године. Уколико прихватимо резоновање Миодрага Пурковића, да је Јоаникије I одлуком српског краља Уроша I, како стоји у његовом житију, именован за хиландарског игумана, и то најкасније 1256. године јер већ од 1257. године долази до постепеног захлађења у до тада савезничким односима краља Уроша I и никејског цара Теодора II Ласкариса под чијом се контролом налазила Света Гора.[1] У том случају, могли бисмо да закључимо да је ово путовање у Јерусалим извршено између августа 1244. и 1256. године, када је Јоаникије најкасније постао хиландарски игуман. Дакле, Сава II је са Јоаникијем походио Јерусалим, поклонио се Христовом Гробу и другим светињама Града, док је Јоаникије уведен у ђаконски и презвитерски чин руком једног од епископа Јерусалимске цркве, што свакако није могло да се учини без благослова патријарха, највероватније Софронија II. Уједно, ово увођење у ђаконски и свештенички чин били су основа за његово касније узвођење у чин епископа односно архиепископа, па тако његово јерархијско служење на челу Српске цркве има своје почетке у том смислу управо у Јерусалиму. Важно је нагласити да је природа ових односа била врло специфична и вероватно промишљена, те да се надовезивала на традиције успостављене већ за време боравака Светог Саве у Светој Земљи. Сава II је био имењак Светог Саве и његов синовац и брат српског краља Уроша I, и везе које је успоставио заправо су биле наставак веза које су биле положене за време Светог Саве и Атанасија II Јерусалимског, што указује да су

[1] В. Ал. Мошин, М. Ал. Пурковић, Хиландарски игумани средњег века, Београд 1999, 17; С. Ћирковић, Српске и поморске земље краља Уроша *I,* Историја српског народа I, Београд 2000[3], 350.

односи Србије и Српске цркве са Јерусалимском патријаршијом и у време краља Уроша I били изузетно јаки, те да се Сава II у Јерусалиму састао са једним од двојице наследника Атанасија II, одржавајући на тај начин везе које је ранијих деценија успоставио његов стриц, први српски архиепископ и да се том приликом договорио да његов ученик, будући архиепископ Јоаникије I буде посвећен у чин презвитера. С тога и Јоаникијево рукоположење у свештене чинове које је извршено у Јерусалиму, као и њихово последично ступање на српски архиепископски престо, имају и извесну јерусалимску димензију, и уклапају се у шире црквено политичке догађаје који су обележили историју друге половине 13. века на широком простору Балкана, Мале Азије и Блиског истока.

По повратку из Свете Земље Сава II се једно време подвизава на Светој Гори и потом постаје српски архиепископ, док ће његов ученик Јоаникије I, пратећи већ установљени модел свог духовника, најпре боравити на Светој Гори, бити игуман српског манастира Хиландара, а потом ће прећи у Србију и постати игуман манастира Студенице, задужбине Светог Симеона Немање. Са положаја игумана Студенице Јоаникије I ће се попети на трон Светог Саве и постати српски архиепископ 1272. године док је Србијом још увек владао краљ Урош I, брат бившег архиепископа Саве II којем је Јоаникије у младости толико био привржен, када је отприлике у исто време у Јерусалиму патријарх постао поменути Григорије, одлучни противник латинских догми.[1]

У житију Светог архиепископа Јевстатија I дат је пак, најпотпунији и најразвијенији идејни приказ чина поклоништва Јерусалиму у односу на претходна два, који се по неким својим

[1] У науци је често истицан необичан догађај Јоаникијеве абдикације са архиепископског престола у тренутку када је краљ Урош I био збачен са краљевског престола, што је случај до тада а ни касније незабележен у српским средњовековним изворима. Међутим, на основу нашег приказа Јоаникијевог поклоништва Јерусалиму заједно са својим духовником Савом, произилази да су Јоаникијеве блиске везе са Урошевим домом биле знатно комплексније и да су се протезале и на блискост и сарадњу већ са Урошевим братом, будућим архиепископом Савом II. Да су односи између браће краља Уроша I и архиепископа Саве II били присни, сведочи и златопечатна повеља краља Уроша цркви светих апостола Петра и Павла на Лиму: Зборник средњовековних ћириличких повеља, бр. 64,, прир. В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик, Београд 2011, 227: такође: В. Станковић, Ј. Ердељан, Краљ Милутин и манастир Бањска., 48.

елементима приближава концепцији коју је у житију Светог Саве, првог архиепископа српског, дао његов ученик и хагиограф Доментијан. После уводног слова у којима је описао смисао и мотив за писање житија светитеља, архиепископ Данило II прелази на опис Јевстатијеве младости и прве фазе његовог монашког живота која је започела у седишту Зетске епископије у манастиру Светог архангела Михаила на Михољској превлаци, да би одмах потом прешао на опис Јевстатијевог одласка у Јерусалим. У односу на претходна два описа поклоништва Саве II и Јоаникија I у Јерусалиму, приказ Јевстатијевог похођења Јерусалима је најсложенији. Он обухвата предисторију, објашњење како и на који начин је Јевстатије извео своје поклоништво, затим, пружа уобличену литерарну форму светитељевог мољења Богу да се удостоји поклоништва Христовом Гробу као централном месту хришћанства одакле извире читава икономија спасења људског рода и Јевстатија лично као поклоника, те помен појединих детаља из самог поклоништва Светог Јевстатија I у Светој Земљи, Јерусалиму, али и, за разлику од претходна два описа у житијима Саве II и Јоаникија I, приповедање о похођењу и других значајних светиња Свете Земље које су стајале у блиској вези са Јерусалимом.

Из житија најпре сазнајемо Јевстатијеву мотивацију за одлазак у Јерусалим. Његов циљ, као и свих поклоника тог времена, па и његових претходника, Саве II и Јоаникија I, јесте поклоњење Христовом Гробу: „...управи ноге моје на пут миран, да не каснећи њима идем у Твој свети град, где је Онај, који је био живот свега видљивога и невидљивога, примио смрт ради мене осуђенога, и ту ћу се поклонити месту где је лежало Твоје пречисто тело, и умним очима обухватићу дивна и пречудна чудеса Твоја, о којима слушам.“ У овој молитви коју је писац житија, архиепископ Данило II, приписао Јевстатију I, открива се разумевање средишног значаја Јерусалима у вери и вредносном систему средњовековног православног монаха. Још се у овој молитви заправо исповеда божански домострој спасења који је Господ Исус Христос до краја спровео својом крсном смрћу и васкрсењем из Гроба, на који сада будући српски архиепископ Јевстатије I жели да се и

лично надовеже односно да постане учесник благодати и светости Христовог Гроба: „Јер ако Ти, Владико мој Христе, изволиш о овом, то ћу наћи вечно насићење, и прећи ћу ка истинитој вери и красоти, и угледаћу добра Јерусалима све дане живота мојега."[1]

Јевстатије I се упутио у Јерусалим из средишта Зетске епископије са још два именом непозната монаха који су такође желели да посете Јерусалим. Овај податак, уколико није литерарни украс с циљем да се направи сличност Јевстатијевог странствовања са одласком Светог Саве у Свету Гору у друштву непознатог монаха, указивао би да је у Србији друге половине 13. века поклоничко похођење Јерусалима била честа појава, бар у редовима Српске цркве и да је реч заправо о једној традицији која се развијала током прве половине 13. века. Томе у прилог иду и вести о заједничком поклоништву монаха Саве II и Јоаникија I Христовом Гробу које смо горе већ анализирали.

Вест о Јевстатију I у Јерусалиму није превише издашна детаљима и конкретним информацијама о појединостима његовог боравка у светом граду. Данило II нас обавештава да Јевстатије: „поклонивши се љубављу свесрдачне наде гробу Господњем и свима божаственим страдањима Његовим, постаде истинити посматрач, обновивши новом благодаћу Христовом душевне и телесне саставе, и поцрпе пучину доброте Божјега човекољубља, хотећи да свима излије реке благослова", што само по себи указује на његово будуће архиепископско служење, али још важније, повезује његов избор за архиепископа Српске цркве са његовим поклоништвом Христовом Гробу и Јерусалиму као централном месту хришћанства.[2] Данило II нам даље саопштава пар интересантних података, какве не срећемо у житијима Саве II и Јоаникија I, наиме, да је Јевстатије I осим обилажења светиња у самом Јерусалиму, походио и „света

[1] Архиепископ Данило и други, 297.

[2] Архиепископ Данило и други, 298 – 299. Реке благослова су интересантна формулација, обзиром да указују на Јевстатијево епископство, које се на симболичан начин приказује и на архијерејским одеждама (potamoi) и симболизују управо раздавање божанске благодати кроз епископско служење пастви. Види: К. Валтер, Значење портрета Данила II као ктитора у Богородичиној цркви у Пећи, у: Архиепископ Данило *II* и његово доба, ур.: В. Ј. Ђурић, Београд 1991, 355 – 359; W. T. Woodfin, *The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford – New York 2012, 9 – 10, 15

места и божаственe пустиње у околини Јерусалима“ те да се том приликом упознао са подвижницима који су живели у овим местима и особеностима њиховог монашког живота и подвига, али и облицима богослужбеног устава.[1] Можемо да претпоставимо само о којим монашким обитељима Данило II овде говори, али свакако прва која нам долази на ум, а која се налази у релативној близини Јерусалима, а свакако се по значају истиче између осталог и због тога што је први српски архиепископ Сава походио тај угледни манастир и носио име њеног оснивача, јесте свакако лавра Светог Саве Освећеног, чиме је, уколико је наша претпоставка тачна, Јевстатије I на још чвршћи начин успоставио идејне везе са поклоништвом првог српског архиепископа Светој Земљи и Јерусалиму, подражавајући и на тај начин његов живот и рад, уједно се и сам удостојавајући, кроз своје поклоништво Јерусалиму, да постане архиепископ Српске цркве.

Као и његова два претходника, и Јевстатије I, према житију, из Јерусалима одлази на Свету Гору, где после неког времена постаје игуман српског манастира Хиландара 1262 - 1265, задужбине Светог Саве и Светог Симеона Немање. Након одређеног времена проведеног на Светој Гори, Јевстатије I постаје епископ зетски, у манастиру свог пострига, на Михољској превлаци, да би после смрти архиепископа Јоаникија I био постављен, жељом краља Стефана Драгутина, на „божаственi престо светога архијереја Христова Саве“.[2] Значајан податак саопштава Данило II када каже да српски краљ на сабору сазваном поводом избора новог архиепископа, на којем су уз краља учествовали епископи Српске цркве, игумани и властела, нису могли да нађу достојнију личност коју би поставили на трон Светог Саве од Јевстатија I за којег тада рекоше да им га је Бог показао као достојног да буде „водитељ божанственом закону“.[3] Уз ове податке из Јевстатијевог житија, треба додати и онај који се среће у житију самог краља Драгутина, у монаштву Теоктиста, где се говори о његовој привржености

[1] Архиепископ Данило и други, 298.

[2] Исто, 308.

[3] Исто, 308.

Јерусалиму и тамошњим светим местима, где се уписао као ктитор, шаљући тамошњим светињама своје дарове. У житију краља Драгутина се чак наводи да је сам краљ желео да посети Јерусалим, али због молби своје властеле да не напушта државу, није остварио своју намеру. С тим у вези, не треба да чуди да је после смрти архиепископа Јоаникија I избор пао управо на епископа зетског Јевстатија I, чиме се стиче утисак да је и његово поклоништво у Јерусалиму имало извесног значаја при избору за архиепископа код српског краља Стефана Драгутина.[1]

На крају, можемо да резимирамо следеће. Убрзо после успостављања аутокефалне Српске цркве 1218. године, први српски архиепископ Сава посетио је Свету Земљу и Јерусалим 1229. године где је успоставио личне везе са јерусалимским патријархом Атанасијем II али и са значајним светим местима која су се налазила у Светој Земљи као и са монашким насеобинама, пре свих манастиром Светог Саве Освећеног. Својим другим поклоничким путовањем на исток, Свети Сава је 1234. још више учврстио традицију похођења Свете Земље и Јерусалима и веза Српске цркве са Јерусалимом и нарочито црквом Христовог Гроба. Следећи клирици Српске цркве који су после Светог Саве походили Јерусалим и Свету Земљу забележени су у такозваном Даниловом Зборнику „Животи краљева и архиепископа српских" насталом испод пера архиепископа Данила II, његовог ученика и њихових настављача. То су будући архиепископи Сава II, Јоаникије I и Јевстатије I. Међутим, нико од њих није поновио поступак архиепископа Саве, односно у Свету Земљу су одлазили као монаси, а потом су постајали игумани угледних манастира, Хиландара на Светој Гори, и Студенице у Србији. Сава II и Јоаникије I су за архиепископе Српске цркве изабрани са епископског односно игуманског положаја, док је Јевстатије I после обављања дужности игумана Хиландара постао зетски епископ и са тог положаја се попео на трон Светог Саве. Ове три личности

[1] Исто, 40 – 41. У српској медиевистици пре десет година скренута је пажња на евентуално постојање индиција о намерама краља Драгутина да посети Јерусалим и у арапским изворима. Види: А. Узелац, Србија и мамелучки Египат током *XIII* и *XIV* века, Београдски историјски гласник 4 (2013), 29 – 31.

су додатно ојачали везе српске државе и Српске цркве са Светом Земљом. Нарочито је значајан податак из житија архиепископа Јоаникија I да су он и Сава II приликом своје посете Јерусалиму примили благослов јерусалимског патријарха, односно да су имали сусрет са њим, чиме се природа њихове посете Јерусалиму уздиже у виши црквено - државни ранг. Том приликом, свакако договором Саве II и јерусалимског патријарха, највероватније Софронија II, Јоаникије је рукоположен најпре у чин ђакона и потом за презвитера. Из описа које нам пружа Данило II и његов настављач, можемо да закључимо да су тројица будућих српских архиепископа приликом поклоништва Јерусалиму и цркви Христовог Гроба свесно опонашали пример Светог Саве. Један од њих носио је исто име као први српски архиепископ и био је његов синовац, и брат краља Уроша I, чија је жена, краљица Јелена, и сама имала породичне везе са Јерусалимом. У време склапања уније Цариградске и Римске цркве 1274. године у Лиону, као део спољне политике ромејског цара Михаила VIII Палеолога, којом су угрожене тековине аутокефалне Српске цркве, и када је ромејско православље пало у својеврсни потчињени положај према Римској цркви, Српска црква па и држава, већ су имали увелико устаљене односе са Јерусалимском патријаршијом и њеним традицијама чиме су поново наглашене везе које је Српска црква имала са Светом Земљом у чије је духовно наслеђе била укључена кроз поклоништва српских монаха, који су потом постајали архиепископи Српске цркве.

РЕЗИМЕ

У раду се разматрају подаци о тројици архиепископа Српске цркве из друге половине 13. века и њиховим везама са Јерусалимом и Јерусалимском патријаршијом који се налазе у српском средњовековном зборнику „Животи краљева и архиепископа српских". На основу анализе житија светих српских архиепископа Саве II, Јоаникија I и Јевстатија I, који су били на челу Српске цркве од 1263. до 1286. године указује се на нове детаље о природи веза и контаката представника Српске цркве и Јерусалимске патријаршије у другој половини 13. века, које је

успоставио први српски архиепископ Свети Сава 1229. и 1234. године. Показује се да су будући српски архиепископи Сава II (брат српског краља Уроша I и синовац Светог Саве) и његов ученик Јоаникије I, као монаси, одлазећи на поклоњење Христовом Гробу у Јерусалиму имали блиске контакте са анонимним јерусалимским патријархом, који се у раду идентификује као Софроније II, и да је будући српски архиепископ Јоаникије I уведен у основне свештеничке чинове у Јерусалиму на захтев Саве II, а свакако са благословом патријарха Софронија II Јерусалимског. Овај низ наставиће и Свети Јевстатије I који је осим Јерусалима обилазио и велике монашке лавре у близини Јерусалима. Закључује се да су у другој половини 13. века везе Српске цркве са Јерусалимском патријаршијом и хришћанским традицијама Свете Земље додатно учвршћене, и указује се на значај ових веза у контексту политичких дешавања и међуцрквених односа на Балкану у другој половини 13. века.

Кључне речи: *Српска црква, Јерусалимска патријаршија, Света Земља, краљ Урош I, јерусалимски патријарх Софроније II, српски архиепископи Сава II, Јоаникије I и Јевстатије I.*

SUMMARY

THREE SERBIAN ARCHBISHOPS "JERUSALEMITES" FROM THE SECOND HALF OF THE 13TH CENTURY

This paper analyzes the information provided in the Collection known as "Lives of the Serbian Kings and Archbishops" about three the three archbishops of the Serbian church from the second half of the 13th century and their relations to the Holy Land, Jerusalem and the Patriarchate of Jerusalem. Based on the analysis of the Lives of St. Sava II, St. Ioanikios I and St. Eustathios, who presided of the Serbian church from 1263 to 1286, we bring attention to new details about the nature of relations between the representatives of the Serbian church and the Patriarchate of Jerusalem in the second half of the 13th century – relations which were established already by Saint Sava, the first archbishop of the Serbian church, in 1229 and 1234. We demonstrate that the future Serbian archbishops, St. Sava II (brother of the Serbian king Uroš I and the nephew of Saint Sava, and his disciple Ioanikios I, both as monks, while visiting the Holy Land and Jerusalem, had indeed close contact with the anonymous Patriarch of Jerusalem, whom we in this paper identify as Sophronios

II, who provided the Serbian monks with his blessing and also gave his patriarchal consent for the monk Ioanikios I to be consecrated deacon and priest by one of the bishops of the Patriarchate of Jerusalem, in Jerusalem. This tradition is later continued by the future archbishop Eustathios I who in his time visited Jerusalem but also several great monasteries in the vicinity of the Holy City. We conclude that relations between the representatives of the Serbian church, who would later become Serbian archbishops, with the Patriarchate of Jerusalem in the late 13th century, were additionally affirmed and continued to have a significant role in local political processes and interecclesiastical relations in late 13th century Balkans.

Keywords: *Serbian church, Patriarchate of Jerusalem, King Uroš I, Sophronios II of Jerusalem, Serbian archbishops Sava II, Ioanikios I and Eustathios I.*

РЕЗЮМЕ
ТРИ СЕРБСЬКІ АРХИЄПИСКОПИ «ЄРУСАЛИМЦІ» З ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIII СТ.

У статті розглядаються відомості про трьох архієпископів Сербської Церкви другої половини XIII століття та їхні зв'язки з Єрусалимом і Єрусалимським Патріархатом, які містяться в сербському середньовічному збірнику «Житія сербських королів і архієпископів». На основі аналізу житій святих сербських архієпископів Сави II, Йоаникія I та Євстафія I, які стояли на чолі Сербської Церкви з 1263 по 1286 рік, вказуються нові подробиці про характер зв'язків і контактів представників Сербської Церкви та Єрусалимського Патріархату другої половини XIII ст., які були започатковані першим сербським архієпископом Святим Савою в 1229 і 1234 роках. Показано, що майбутні сербські архієпископи Сава II (брат сербського короля Уроша I і племінник святого Сави) і його учень Йоаникій I, будучи монахами, збираючись поклонитися Гробу Христовому в Єрусалимі, мали тісні контакти з анонімним Єрусалимським патріархом, якого в творі називають Софронієм II, і що майбутній сербський архієпископ Йоаникій I був введений до основних священницьких чинів в Єрусалимі на прохання Сави II та з благословення Патріарха Єрусалимського Софронія II. Цей ряд продовжить святий Євстафій I, який, крім Єрусалиму,

відвідав також великі монастирські лаври поблизу Єрусалиму. Зроблено висновок, що в другій половині XIII століття зв'язки Сербської Церкви з Єрусалимським Патріархатом і християнськими традиціями Святої Землі ще більше зміцнилися, вказано на важливість цих зв'язків у контексті політичних подій і міжцерковних відносин на Балканах у другій половині XIII ст.

Ключові слова: *Сербська Церква, Єрусалимський Патріархат, Свята Земля, цар Урош I, Патріарх Єрусалимський Софроній II, сербські архієпископи Сава II, Йоаникій I та Євстафій I.*

УДК 94(477.87)

ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНА ІСТОРІЯ СЕЛА ПРИБОРЖАВСЬКОГО (КІНЕЦЬ 14 – СЕРЕДИНА 20 СТ.)

Андрій Світлинець,
директор Іршавського зразкового історико-краєзнавчого музею
Іршава, Україна
E-mail: andrijsvit@ukr.net

Село Приборжавське (до 1961 р. – Заднє) знаходиться у Хустському районі, Закарпатської області. Розташоване в долині річки Боржави і з усіх боків оточене горами. На сході села височить гора Малий Клубук (571 м.), за нею, на незначній відстані, видніється гора Дальній Клубук (656 м.), далі за нею тягнеться гірське пасмо – Кобила. На заході села стрімко піднімається гора Остра, Ділок (566 м.), Кичера (565 м.) а за нею г. Бартиші. Вздовж північно-західних кордонів сільського хутора простягнувся гірський масив Синяк (1040 м.)[1]. По території села протікає ряд струмків, найбільшими з яких є Бистрий, Шарампів, Ляшів, Кулаківський потік, Мочарний.

Через село проходять шосейні дороги обласного значення Іршава-Свалява, Іршава-Хуст та вузькоколійна залізниця Берегово-Кушниця (на цьому відтинку недіюча). Сусідні населені пункти Луково та Довге.

Географічні координати населеного пункту – 48°20’39» пн.ш і 23°13’38» сх.д., середня висота над рівнем моря 170 м. Загальна площа села - 3.700 км^2. Станом на 01.01.2019 року на території сільської ради зареєстровано 1042 житлові будинки (номерів) та 3.585 жителів, густота населення – 0,97 осіб/км^2. Відстань до районного центру – 16 км., обласного – 100 км.[2]

[1] Приборжавське – найкраще село Іршавського району // https://web.archive.org/web/20160720124811/ http://www.priborzhavske.in.ua/

[2] Приборжавська сілька рада. Офіційний сайт // http://priborzhavske.blogspot.com/

За віросповіданням населення належить до релігійної громади УПЦ, у користуванні якої мурований храм на честь Покрови Пресвятої Богородиці, зведений у 1928 році. На околиці села розташований православний жіночий Свято-Серафимівський монастир (заснований у 1933 р.)

Серед місцевих жителів Приборжавського побутує декілька народних переказів, які розповідають про виникнення назви села. Але одна з легенд пов'язує виникнення села із діяльністю монахів Мукачівського монастиря, які на околиці села, в урочищі Звисний, випалювали вапно для потреб обителі.

В історичних джерелах село Заднє вперше згадується наприкінці XIV століття – у 1383 році. Тоді угорська королева Єлизавета дарує своїм воїнам Яношу, Шандору та Іштвану, синам Станіслава Лазького, села Броньку, Керецькі, Кушницю, Задня, Довга, Лисичово. На цій території вони збирали п'ятидесятину, з якої половину віддавали в королівську казну. У 1389 році троє братів з цієї родини (Янош, Шандор та Іштван) перебираються у Довге[1] і з того часу вони почали називатися Довгаями[2]. Тоді ж вони порівну поділили між собою всю отриману територію.

Достеменних відомостей про національну приналежність та віросповідання перших жителів села Заднє немає. Можна лише припустити, що перші поселенці були «руськими людьми» і відповідно належали до східного обряду, бо і самі власники поселення Довгаї, будучи вихідцями з православної Валахії, сповідували східний обряд. Підтвердженням цієї версії служить опис маєтків Івана Довгая, де записано: «…є і руські церкви, так в Шаркаді, як в Макарії, і в Мараморощі в Довгому одна руська дерев'яна церква (капличка) з кладбищем і могилами»[3]. Зрозуміло, що між селами Заднім і Довгим існували тісні економічні та адміністративні взаємозв'язки, а тому можемо допускати, що жителі обох населених пунктів належали до східного обряду, тобто були православними.

[1] Lehoczky T. Beregvármegye monographiája. – Ungvárott, 1881. – Kőtet III. – 2.rész. – old. 844.

[2] Гаджега В. Додатки к історії русинов и руських церквей в Мараморощі // Науковий зборник товариства «Просвіта». Рочник І. – Ужгород. 1922. – с. 92.

[3] Mihályi János: Máramarosi diplomák a XIV. és XV. századból. – Máramaros – Sziget, 1900. – old. 223.

Брак історичних документів та інформації, не дає змогу повністю прослідкувати, як розвивалося село протягом XVI-XVII ст. З історії відомо, що цей час був дуже важкий і несприятливий для історичного Закарпаття. Але тим не менше розвиток феодальних відносин сприяв, хоч і повільному, але невпинному, поступовому росту поселень Боржавської долини. Можливо не останню роль відіграв у цьому вапняний промисел, бо як згадують архівні документи, у першій чверті XVIII ст. монахи Севлюшського монастиря просять дозволу від влади поїхати до села Заднього[1].

Відомо, що в цей же період село мало і свого священника – Петра Поповича[2] і саме з цього часу можна з певністю стверджувати про наявність дерев'яної церкви.

Більш повні відомості про релігійний розвиток села знаходимо в документах середини XVIII століття. Правління Марії-Терезії позначено рядом реформ в усіх галузях державного життя, в тому числі і церковно-релігійного. 21 квітня 1750 р. королева Марія-Терезія надіслала Мукачівському єпископу наказ, щоб той зробив у єпархії ревізію та переписав всі недоліки і нестачі. Про візит єпископа Мануїла Ольшавського, який відвідав у 175І році Мараморошську жупу, зберігся протокол, де описана кожна парохія. Цікавий запис, який дає загальну характеристику того часу, зберігся і про село Заднє: «Парохія Задньоє. От 4 років немає пароха і дійсно засобляється от пароха Довжанського. Телека парахіального нема. К сповіді способні около 100, всі висповідалися, крім Владислава Папп с супругою, Стефана Исак с семейством своим домашнім, Василя Спортен.

Газдов: 20, нич не платять. Явні грішники не найдені. Крестительниці не є, баба не є присяжена. Дяки два, мешкают в панській хиже. Церковника нет.

Церков: деревяна, соломою крита, в посередньом состоянію, дождь перетікает через дах. Антиминс Бизанцого. Ковчег деревяний. Чаша с принадлежащими из цинны. Воздух і покровці із

[1] ДАЗО. Ф. 674. Наджупан Угочанської жупи. – Оп.6. – Спр. 166. – Арк. 1.

[2] Bendas I. A Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegyéhez tartozó parókiákon működő lelkészek névsora a legrégebbi időktől 1949 – ig. – Ungvar, 1999. – old. 296.

полотна синього. Илитіон і лентіона не є. Обруси, стихар, фелон с єпитрахом адміністратора. Книги: Евангеліє писане, Тріодь Постна, Шест. писаний, Служебник, Полуустав печатані, других ниє. Звони два, не знати ци благословенні. Посвящена св. Іоанну Предтечі. Цинтарь не є огороженій»[1].

З цього церковного акту випливає, що на 1751 рік у селі Заднє проживало близько 150 жителів греко-католицького віросповідання, тобто населення було українським (руським). Церква уже підпорядковувалася греко-католицькій єпархії, хоча у ній служив довжанський священник Теодор (Федір) Сарай, рукоположений ще православним єпископом Стойкою.

Із опису церкви (про її стан) випливає, що вона була збудована між 1700-1720 рр. Свого священника село не мало, хоча були два дяки, які проживали у панському будинку. Кількісний склад населення складав близько півтори сотні чоловік, хоча можливо у селі мешкали жителі іншого віросповідання, чи національності і в цей реєстровий список не потрапили.

За результатами перевірки Ольшавського розпочато кардинальні реформи у церковно-релігійному житті. Всім священникам було виділено землю під будівництво власних фар, упорядковані доходи, надано ряд привілеїв, переглянуто саму структуру парохій. Повсюдно почалося будівництво церков, фар, церковно-приходських шкіл.

Архівні документи повідомляють, що станом на 1762 рік на сільському приході Заднього, яке юридично підпорядковувалося Довжанському церковному дистрикту, служив священник Лука Сарай (Довжанський)[2].

Деяку інформацію про життя тодішнього села подають архівні матеріали Мукачівської єпархії кінця XVIII століття. Зокрема відомо, що у 1799 році єпархіальна влада зобов'язала всіх священників та дяків провести збір грошей та вівса для військових потреб[3].

[1] Гаджега В. Додатки к історії … – с. 92–93.

[2] ДАЗО. Ф.151. Оп.1. (1646 – 1788). – Спр. 1803. – Список священників Мараморошської жупи. 1762. – арк. 4.

[3] ДАЗО. Ф.151. Оп. 6. Спр. 54. Протокол священицьких зборів Хустського та Довжанського дистриктів по питанню збору коштів для військових потреб. 1799. – арк. 1–2.

Протокол свідчать, що у 1799 році у селі священником служив Михайло Бабурнич з помічником дяком. Від них обох на військові потреби було передано 1 мірку вівса та 2 флоріни[1]. Ще один офіційний документ про майновий і соціальний стан приходу свідчить, що на кінець 1798 року у селі проживало 570 вірників. Протягом 1799 року народилося 12 дітей і 6 жителів померло, тобто станом на 8 грудня загальна кількість жителів склала 576 чоловік. З цього ж документа випливає, що сільська церква побудована з дерева і знаходиться у доброму стані. Священник Михайло Бабурнич, має 41 рік, з яких служить уже 16 років. 3 травня 1799 року був екзаменований керівництвом і виявилося, що добре знає руську мову та достатньо володіє латиною. Проживає у парохіальному будинку, одружений, має сина і дочку. Будинок у доброму стані, біля нього наявні господарські будівлі, стан яких також добрий[2].

Початок XIX століття позначився в історії села Заднє подальшим поступовим розвитком. Документи Мукачівської греко-католицької єпархії подають картину стану парохіальної землі, а відповідно частково розповідають і про майновий та соціальний стан жителів села. Звіт Івана Продана, священника села Імстичево про парохіальний прихід у селі Заднє станом на 15 лютого 1800 року свідчить: «… На Ваше розпорядження я прибув у Заднє і оглянув парохіальний дім, місце і всі землі, що належать парафії… По-перше. Будинок є один для пароха, друга хата для челяді, покрита бляхою (жестю) не досить добре і від того стіни полиняли, що довго не мазалися глиною. Для худоби мають одну стайню на велику худобу, другу меншу – на малу худобу. Місце парохіальне має 64 кроків довжини і 21 ширини. По-друге. Є одна частина ораниці у вишній частині села, яка називається «Попова земля», а більше немає. Косовиця: є одна частина у верхній частині села на два вози сіна, яку селяни вичистили від кущів, передали пароху і при переписі записали як парохіальна земля. Друга част-

[1]ДАЗО. Ф.151. Оп. 6. Спр. 144. Відомість віцеархидияконів про кількість вівса і грошей зібраних на користь військових потреб із священників Хустського та Довжанського дистриктів. 1799. – арк. 3.

[2]ДАЗО. Ф.151. Оп. 6. Спр. 243. Відомість та інформація віцеархидияконів про стан священників і приходів дистриктів на букву «Г» і «Д». 8.12.1799. – арк. 4.

ка у нижній частині села, теж на два вози сіна. Третю (частину) теж вичистили селяни від кущів на парохіальній землі і яка кожен рік приносить користь на вісім возів сіна. Більше косовиці немає. По-третє. Превелебний парох господин довжанський, адміністратор заднянський, спершу хотів від кожного будинку брати свою роковину однаково. Але тут є давня традиція і тому священник бере по звичаю – лише половину від жилярів, цих жилярів, які хатки поробили собі по чищеникаx і цих число є 17. Господарів є 61, що записані у переписі. По-четверте. До відома Вашої ексцеленції, сини заднянської парохії повеління архієрейське з радістю згодилися чесно виплатити хто чим може, на котре їх чесний господин і парох довжанський велів, щоб звичай давній залишився (зберігся). Землю парохіальну зоравши і засіявши кукурудзою, як покуту пану проархідиякону, так і по своїй покірності чесно своєму адміністратору віддали.

На цьому закінчую і цілую (Вашу) десницю Архієрейську.

Імстичово, 1800, фебруарія 15. Смиренний син Іван Продан, парох імстичівський. Печатка, підпис»[1].

Єпархіальні документи свідчать, що станом на 1806 рік в селі проживало 616 жителів, з яких 435 дорослих (способні до сповіді) і 181 дітей (не способні до сповіді). За соціальним станом у селі проживало 96 урбаріальних (общинних) кріпаків, 4-ро найманих слуг з власною хатою та 37 слуг без хати. Загалом у селі проживало 128 сімей. Протягом 1805 року зареєстровано 7 шлюбів, народилося 28 дітей, померло – 26 жителів. Природній приріст населення склав 2 особи[2].

За конфесійною ознакою все населення було однорідне і належало до греко-католицького віросповідання. Представників інших конфесій не зафіксовано. Священником на той час служив Елек Лазаришинець (Лазарішінець), який проживав у парохіальному будинку. Богослужіння у церкві велося народною (руською) мовою, храм, на честь Архангела Михаїла, вважався основним (ма-

[1] Ф. 151. Оп. 6. спр. 659. Доповідь імстичівського священника Продана Івана про стан парохіальної землі у с. Заднє. 1800. – арк.1 – 1(об).

[2] Udvari I. A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészségeinek 1806. évi összeirása. Nyíregyháza, 1990. – old. 105.

тірним). Школи не було і катехизація дітей не проводилася[1]. Сільським дяком служив 48-річний Юрій Ісак, який обіймав цю посаду уже 18 років[2].

Наступний опис, який відбувся 30 вересня 1820 року, засвідчив, що приходським священником у селі є Василь Купар. Станом на початок року загальна кількість населення налічувала 613 осіб. Протягом року народилося 30 дітей і померло 14 жителів. Також до громади прибуло 7 і виїхало 2-є чоловік. На час перепису у селі проживало 634 особи. Цікаво, що платників податків (заможних) було 443 особи проти 191-ї, які не могли платити податки. Загальна кількість дітей шкільного віку (від 7 до 14-ти років) складала 115 осіб, але школи на той час ще не було. Правда сільський дяк проводив у будинку священника катехизацію, яку відвідувало 20 дітей[3].

Наслідком візитації мукачівського єпископа Ольшавського, яка відбулася ще у 1750 році, були зібрані у Відні соборні збори (1.III.1778), які винесли своє рішення на розгляд уряду. В результаті, на основі цих рішень, розпочато кардинальні реформи у церковно-релігійному житті. Всім священникам було виділено землю під будівництво власних фар, упорядковані доходи, надано ряд привілеїв, переглянуто саму структуру парохій, упорядковані їх філіали. Повсюдно почалося будівництво церков, фар, церковно-приходських шкіл. Стара і невелика дерев'яна сільська церква уже не могла задовольнити потреби населення і тому було прийнято рішення про будівництво нового, більш просторого кам'яного храму. Документи свідчать, що коли у 1801 році проведено нову повторну перевірку, то вона зафіксувала значні позитивні зрушення. У протоколі Довжанської округи записано: «Задньоє має стару дерев'яну церкву, представляється будівництво нової, мурованої. Матеріал і все є на місці, роботу ручну і возову вірники безплатно дають. Потребують ще 800 ринських».[4]

[1] Там само.

[2] Ф. 151. Оп. 6. спр. 1568. Відомості та інформація віцеархідияконів про стан священників та дяків дистриктів на букви Г, Д, Е, З, К, М. (02.07.1806 – 22.10.1807). – арк. 8.

[3] Ф. 151. Оп. 6. спр. 2673. Відомості та інформація віцеархідияконів про стан священників та дяків. – Т.2. (19.01.1820 – 21.03.1840). – арк. 12.

[4] Гаджега В. Додатки к історіі русинов… – с. 215.

Спроектував церкву відомий закарпатський філософ, історик, літератор-священник Василь Довгович (1783-1849 рр.), який протягом 1811-1824 років служив на церковному приході сусіднього села Довгого. Можна припустити, що і будівництво велося під його безпосереднім керівництвом та наглядом. Приходськими священниками за час підготовки і безпосередньо будівництва церкви служили Михайло Бабурнич (1789, 1792), Елек Лазаришинець (1800-1807), Іван Попович (1809-1810), Іван Тивадар бедевлянський (1818) та Василь Купар (1819-1830).[1]

За свідченнями старожилів, землю під церкву безкоштовно виділили родини Сабадош і Кришеник (Маринівський) поряд із старим дерев'яним храмом у місцині під назвою «Покрубо». Будували церкву майстри із м. Кромпахи брати Поленчіки: Іван, Мартин, Степан, які пізніше осіли в селі і від них походить рід Полончаків. Всю важку роботу по доставці будівельного каміння та випалу вапна виконували самі селяни[2]. Будівництво тривало близько 10 років і закінчилося у 1824 році, про що свідчив надпис над вхідними дверима. Освячення храму очевидно відбулося 14 жовтня, бо церква освячена на честь Покрови Пресвятої Богородиці.

Це була типова (традиційна) базилична однонавна церква розміром 14.10х7.90 метрів з апсидами по обидва боки нави. Крім головних вхідних дверей, на західній стороні наявні ще одні двері. Вежа стоїть на окремому фундаменті і примикає до західного фасаду храму. Сама вежа була триярусна, завершена бароковим ансамблем форм – шатро із зрізаними ребрами, восьмигранна баня, глухий ліхтарик і над ним шатрик з маківкою. У нижньому ярусі, над дверима, було кругле вікно з датою спорудження церкви під ним. Другий ярус мав одне прямокутне вікно на західному фасаді, верхній ярус мав по арковому вікну на всіх чотирьох стінах.

Вівтарна частина (святилище) має заокруглену східну стіну і по вікну на кожному фасаді. Нава була перекрита арковим склепінням, а фасади нави мали по три вікна. Профільований карниз завершував стіну нави і відділяв перший поверх вежі.

[1] Bendász István. Részletek a Munkácsi… – old. 296.

[2] Спогади Світлинця А.Ф., (1931 р.н.), жителя с. Приборжавського, вул. Садова, 21. Записав А.А. Світлинець. 10.12.2021 року.

Хори зроблені з дерева, стіни кам'яні, а склепіння – з цегли. Зовні декорування стін було доволі скупим. Білі смуги акцентували всі кути храму та членували стіни на секції з вікнами. Переважання заокруглених ліній у плані церкви засвідчують певний вплив барокового стилю. Особливістю споруди була добротна кладка склепінь та деякі барокові елементи характерні для церков у сусідніх селах.

Перші згадки про початки освіти у селі Заднє відносяться до п. п. XIX століття. Уже у 1820 році відбувалася катехизація дітей, яку проводив сільський дяк. Архівні документи свідчать, що перша церковно-приходська школа у селі була відкрита у 1841 році[1] і пов'язана з іменем приходського священника Івана Паппа. Церковний шематизм засвідчує, що першим дяко-вчителем (cantor) став Василь Марковці (Маркоці)[2], а у 1843 році ним уже був Олександр Зейкан[3] із сусіднього села Імстичева, який протягом наступних 45-ти років був беззмінним учителем багатьох поколінь сільських дітей. На старому цвинтарі, зліва від руїн церкви, і по сьогодні зберігся кам'яний надгробок цього сільського педагога. Відомо, що у 1845 році у школі навчалося уже 26 дітей[4]. Цікаво, що учитель отримував від громади зарплату – 20 корун[5].

Де проводилося навчання невідомо, але можна припустити, що це було або орендоване приміщення, або парафіяльний будинок.

Як уже було сказано вище, у 1824 році в селі побудовано кам'яний храм на честь покрови Пресвятої Богородиці, але обмежені фінансові можливості громади не дозволили провести його відповідне облаштування. Лише у 1867 році тодішнім приходським священником Іоаном Паппом до села було запрошено

[1] ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 867. Відомості про стан шкіл Довжанського церковного дистрикту Мараморошської жупи. – 20.02.12. – 30.09.18. – арк. 7.

[2] Schematismus cleri graeci ritus catholicorum diocesis Munkácsensis ad annum domini 1841. Ungvárini, 1841. – old. 75.

[3] Schematismus cleri graeci ritus catholicorum diocesis Munkácsensis ad annum domini 1843. Ungvárini, 1843. – old. 63.

[4] Schematismus cleri graeci ritus catholicorum diocesis Munkácsensis ad annum domini 1845. Ungvárini, 1845. – old. 65.

[5] ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. спр. 867. Відомості… – арк. 7.

родину майстра-різьбяра Онуфрія Когоденчака з синами[1]. Саме їх різцю і належить іконостас виконаний у класицистичному стилі. На даний час збереглася лише нижня частина іконостасу, але й вона яскраво говорить про високий професійний рівень майстра. За свідченням мистецтвознавця Михайла Приймича іконостас мав типові три яруси, але певною специфікою вирізнялися царські врата. «… в основі композиції царських врат є руки, які утримують галузки з виноградом, що є доволі рідкісним сюжетом в українському мистецтві… У стулковій планці та поміж рослинними завитками стулок наявні чисельні різьблені квіти. Царські врата, на відміну від аналогічних робіт майстра, демонструють значну напругу і експресію… Орнаментальною вагомістю відзначаються також дияконські двері… Композиція дияконських врат симетрична, паростки, виходячи з класичної за формою вази, охоплюють овальну ікону, що зображує архангела Михаїла»[2].

Хто розписав іконостас наразі відомостей немає, але зі слів відомого на Закарпатті іконописця Івана Андрішки розпис ікон, за стилем виконання, нагадував малювання знаменитих єпархіальних малярів Фердинанда Видри та Іоана Вайнріха[3].

Потрібно окремо зупинитися на цікавій та непересічній особистості приходського священника Іоана Паппа (1803-1869 рр.), який служив у селі впродовж більше 30-ти років (1838-1869 рр.) і доклав багато зусиль для облаштування сільського храму та діяльності церковно-приходської школи. Сільські перекази пов'язують його ім'я з таємним проповідуванням православ'я, хоча реалії тодішнього часу це абсолютно виключають[4]. Саме на його пастирський час випали роки радикального угорського шовінізму, зокрема заборона використання церковно-слов'янської мови у богослужінні та повсюдне уведення угорської мови. Для місцевого українського населення це був болючий удар, який мав призвести до загальної мадяризації краю.

[1] ДАЗО. Ф. 1606. Оп. 5. Спр. 33. Книга реєстрації актів про народження, шлюби і смерть у селі Заднє. (1861 – 1883 рр). – арк. 84.

[2] Приймич М. Перед лицем твоїм. Закарпатський іконостас. Ужгород, 2007. – с. 197–199.

[3] Спогади Андрішки І.І., (1932 – 2018 рр.), жителя с. Приборжавського. Записав А.А. Світлинець. 10.10.2020 року.

[4] Світлинець А., Канайло С. Свято – Серафимівський монастир у селі Приборжавському. Ужгород, 2003. – с. 96–97.

Розуміючи які згубні наслідки це матиме для автохтонного українського населення, низка прогресивного греко-католицького духовенства у 1866 році засновує культурно-просвітницьку організацію «Общество Святого Василія Великого». Товариство ставило перед собою завдання культурно-просвітницького характеру: забезпечити Мукачівську та Пряшівську єпархії руськими (русинськими) та угорськомовними шкільними підручниками та мало на меті за допомогою поширення газет і книг серед місцевого населення зберегти «руську церкву та народність». Почесним головою був обраний Адольф Добрянський, а виконавчим головою Іван Раковський, священник села Іза. По всій території краю створювалися осередки, зокрема такий діяв і у Довжанському церковному дистрикті (окрузі), де головою став о. Андрій Дем'янович (приходський священник у с. Сухо-Бронька), почесним головою о.Корнелій Зомборій (адміністратор церкви с. Керецькі), члени осередку о.о. Микола Волошин, Іван Папп (приходський священник у селі Заднє), Михайло Мустянович (приходський священник у с. Кушниця) та Олександр Зейкан (дяко-вчитель у с. Заднє)[1].

Але ще задовго до створення культурно-просвітницького товариства, о. Іван Папп мав свою чітку громадянську і національно-релігійну позицію. Уродженець Приборжавського священник Іван Густій, опрацьовуючи церковні метричні книги села середини XIX століття, зауважив цікаві моменти. У своєму дослідженні, яке було надруковано у журналі «Православний вісник» ще у 1959 році, він пише: «… Метричні рубрики він заповняє латинським скорописом, віру батьків у метриках до 1850 р. відзначає: греко-католицька.

З 1850 року він вільніше починає ставитися до метрикального визначення віри своїх парафіян. Рубрики метрик, за поданим єпархіальною владою зразком, він підписує церковно-слов'янськими друкованими літерами. В рубриці «віросповіданіє родителів» відзначає: «руської віри». Цим терміном він уникає будь-яких нападок і точно визначає віру, як розумів її сам народ… Свою приналежність до греко-католицтва о. Іван не зазначав навіть тоді,

[1] Місяцеслов на 1868 год. Унгвар, 1867. – с. 100.

коли цього вимагалося… От наприклад, у січні 1850 року народився в нього син Анатолій. 14 лютого дитину хрестив о. Михаїл Медвецький, парох довжанський. Метрику записує сам о. Іван. В рубриці «сего родителі» пише: «Іоанн Папп, Марія Гонорія Суровчек», а в рубриці « віросповіданіє і набожество» зазначено тільки «парох Заднецкий». … При цьому слід зауважити, що і перед цими записами і після них, віра батьків охрещених дітей визначена як «руськой віри»[1]. Але життя священника несподівано обірвала смерть (причиною названо ex apoplexia – крововилив, інсульт). Як свідчать метричні документи, 30 червня 1869 року, на 66 році життя закінчився земний шлях о. Івана. Похорон відбувся 5 липня при великій кількості жителів села. Чин погребіння відслужив довжанський парох Андрій Дем'янович у присутності духівників із Кушниці, Липчі та голови «Общества Василія Великого» Івана Раковського, духівника з Ізи, який особисто прибув віддати шану померлому.[2]

За заповітом, після своєї смерті священник наказав поставити на його могилі трираменний кам'яний хрест, де було викарбовано: «Здесь почивает в Богі Іоанн Попп православний священник прихода Заднего. Род 1806 года преставился 1869 года юня 3». Фрагмент кам'яного хреста з написом зберігся і по сьогоднішній день на могилі сільського душпастиря.

Після смерті Івана Паппа пастирські обов'язки на приході частково виконував довжанський священник Андрій Дем'янович (1869 р.), Юлій Попович (1869-1870 рр.), Еміліан Папп (1870 р.). А на початку липня 1870 року єпархіальне управління призначило нового заднянського пароха – греко-католицького священника Григорія Грибовського.[3] Протягом 21-го року він був незмінним духівником церковної громади та позмінним священником ще 10-ть років, остаточно вийшовши на пенсію аж у 1901 році, коли його остаточно замінив зять Еміліан Егреші.[4]

[1] Світлинець А., Канайло С. Свято-Серафимівський мнастир… – с. 164–165.

[2] ДАЗО. Ф. 1606. Оп. 5. Спр. 33. Книга реєстрації актів про народження, шлюби і смерть у селі Заднє. (1861 – 1883 рр). – арк. 84.

[3] ДАЗО. Ф. 1606. Оп. 5. Спр. 33. Книга реєстрації…– арк. 103–116.

[4] Bendász István. Részletek a Munkácsi… – old. 296.

Церковний шематизм свідчить, що станом на 1870 рік село налічувало уже 1152-х жителів греко-католицького віросповідання, постійного священника не було, тимчасово його обов'язки виконував адміністратор Юліан Попович. Шкільним учителем був Олександр Зейкан, а загальна кількість учнів уже складала 54 особи[1].

ХХ-те століття принесло з собою величезну кількість змін, які докорінно змінили не тільки село Заднє, а й увесь світ.

На початку ХХ століття, тобто у 1900 році, загальна територія сільського хутора займала площу 3290 га. На той час громада налічувала 1758 осіб, з яких 847 чоловічої статі (48,2%) і 911 жіночої статі (51.8%). У шлюбі перебувало 662 осіб, законно розлучених – 3, вдівців – 90. Якщо аналізувати по віковій структурі населення, то маємо таку картину: діти віком до 6 років – 343; 6-11 років – 301; 12-14 років – 125; 15-19 років – 149; 20-39 років – 447; 40-59 років – 315; 60 років і старше – 78 осіб. По віросповіданню: греко-католики – 1534 особи; римо-католики – 2; іудеї (жиди) – 222 особи. Угорську мову назвали рідною 14 осіб; німецька – 124; словацьку – 4; русинську – 1616. У селі лише 182 осіб уміли читати і писати, всі інші були малограмотні, або повністю неписьменні[2].

У роки Першої світової війни сотні жителів села були змобілізовані до австро-угорської армії, де воювали та масово гинули на російському і італійському фронтах. Потрібно ще відмітити, що побічним наслідком війни для села стала реквізиція для військових потреб двох церковних дзвонів. Архівний документ датований 1917 роком свідчить: «… Повідомляю, що у березні цього року війська забрали два дзвони. Один мав 144 кілограми, а другий 33. До цього часу не виплатили суму за дзвони відповідно до їх ваги (заборгували 708 крон)…[3]». Так у роки Першої світової війни церковна громада позбулася двох дзвонів, один з яких (менший), за переказами старожилів, був знайдений у 19 столітті на місці першого заснування села.

[1] Schematismus cleri graeci ritus catholicorum diocesis Munkácsensis ad annum domini 1870. Ungvárini, 1870. – old. 61.

[2] Magyar statisztikai közlemények. Budapest, 1902. Kötet 1. – old. 560.

[3] ДАЗО. Ф.151. Оп. 4. Спр. 2548. Повідомлення священників про кількість та розміри дзвонів, що залишилися у церквах після конфіскації владою на військові потреби. Т. 2. – арк. 100–101.

Закінчення Першої світової війни принесло кардинальні зміни в Європу. Після розпаду Австро-Угорської імперії і утворення Чехословацької республіки восени 1919 року територія краю увійшла до складу цієї країни.

Знаковою подією для села у цей період став перехід усієї громади з греко-католицького віросповідання на православне. За одну ніч церковна парафія, яка нараховувала близько 1640 чоловік[1], змінила свою релігійну приналежність. Подія викликала великий резонанс у цілому краї і стала початком масового повернення українського населення Підкарпатської Русі до прадідівської православної віри.

Процес відродження православ'я на території історичного Закарпаття почався ще на початку 20 століття, але угорська влада, вбачаючи у цьому міфічну загрозу державним інтересам, намагалася придушити цей рух і застосувала каральні методи. Входження до складу Чехословацької республіки призвело до посилення православного руху у краї. Не стало винятком і село Заднє. Уродженка Приборжавського, нині покійна, Сабадош Ганна Федорівна свідчить: «Священником служив у нашому селі Егреші Еміл. Це була високоосвічена людина на той час. Користувався заслуженим авторитетом та довір'ям у селян, завжди вчасно проводив службу і з людьми поводився чесно. Та мав м'яку вдачу і повністю попав під вплив своєї дружини Корнелії. Хоч матушка і виросла у нашому селі, та до селян ставилася зверхньо, особливо до жінок. У ті часи село платило священнику такий податок: хто мав своє тягло (коня), то мусив привезти одного воза дров з лісу та відробити 3 дні; а хто не мав, то відробляли 5-6 днів. Крім того, кожна хата мала дати віко (25 кг) кукурудзи, піввіка (12,5 кг) фасолі та іцю (4 літри) кукурудзи дякові»[2].

Інший старожил Приборжавського Сабадош Іван Васильович (1926-2018) доповнює: «Найважче приходилося жінкам, які обробляли попівську землю в полі. Від сходу сонця і до темної ночі тривала ця панщина. За мале запізнення на роботу попадя била палицею, або боляче смикала за коси. Могла навіть завернути до-

[1] Kárpátalja településeinek vallási adatai (1880 – 1941). Budapest, 2000. – old. 103

[2] Спогади Сабадош Ганни Федорівни (1906 – 1999), с. Приборжавське, вул. Миру 1. (Записав А. Світлинець у 1994 році).

дому і тоді день не зараховувався. Одного разу сталася неприємна подія. До моєї бабки, Вербич Гафії (дівоче Федоричко), яка того дня працювала на попівському полі, прибігли діти та повідомили, що з війни повернувся її чоловік. Жінка хотіла піти та попадя її не відпустила, бо мовляв ще не настав вечір. Через деякий час діти знову прибігли і попросили прийти додому. Бабка попросила дозволу піти, але отримала відмову. Закінчилося все тим, що ображена жінка кинула на землю мотику і самовільно пішла додому»[1].

Ця подія сколихнула усе село. Зібралися найповажніші люди на схід (збори) куди невдовзі запросили і священника. Дивлячись на авторитет останнього, йому було запропоновано залишитись і надалі духівником, але з умовою, що буде служити по-православному. Заодно було зменшено і десятину, яку він мав отримувати від села. Про це община та священник уклали письмовий договір, який скріпили підписами. Спочатку Егреші пристав на ці умови. Але наступного дня, після вечірньої служби, він покликав до свого будинку селян і повідомив, що матушка проти і буде все так, як було раніше. Як підтвердження своїм словам на очах у всіх розірвав договір. Тоді обурені селяни, яких очолив Василь Фурдь, за одну ніч зібрали від усього села підписи за перехід на православне віросповідання (до речі, кожен хазяїн підписувався окремо і лише добровільно). Наступного дня представники від села поставили нову вимогу: або служити по-православному обряду, або піти геть. Священник знову погодився на умови і почав проводити службу[2].

Але в той же час, коли селяни думали, що конфлікт вирішився, священник Егреші звернувся до органів влади про допомогу. Архівний документ датований 22-го січня 1920 року свідчить: «Появился преподобний господин Емілій Егреші греко-католический священник і намісник із Заднього (жупа Мараморош) і ознайомил что вірники хотять його із прихода (фари) вибросити, яко чуває про то, бо они такого священника хотять, котрому не потрібно нічого платити. Просить чтоби ославлена била жандармерія, даби його в часі потреби оборонила»[3].

[1] Спогади Сабадоша Івана Васильовича (1926 – 2020), с. Приборжавське, вул. Центральна 56. (Записав А. Світлинець у 1997 році).

[2] Спогади Андрішко Івана Івановича (1932 – 2019), с. Приборжавське, вул. Галана, 3. (Записав А. Світлинець у 1997 році).

[3] ДАЗО. Ф.28. Референт освіти Підкарпатської Русі. Оп. 6. Спр. 27. Особова справа

З проханням про більш дієву допомогу священник також звернувся особисто до єпископа Антонія Паппа, а той, у свою чергу, надіслав листа до командуючого військами на Підкарпатській Русі генерала Париса: «С полним уважением імею честь уведомити пана генерала, что еще в часах мадьярской революции одна мала часть обивателей заднянских (жупа Мараморош), фарские земли от тамошнего духовника несправедливо отобрала и для употребления между собою разделила… Понеже здесь слово есть о також террористическом стремлении одной малой большевистской толпи… с почтением прошу, Ваше вельможие, извольте сему моему наместнику-духовнику именем Емилию-Яну Егреши оборону подати против большевистично-террористического стремления групы состоящей с 5-6 тамошних обывателей… С почтением остаюся. 18 апреля 1920 г.[1] ».

Заручившись підтримкою влади, священник у квітні 1920 року відмовляється від попередніх домовленостей з общиною. Бачачи, що іншого виходу немає, селяни 30-го квітня поставили питання в ультимативній формі, а не діставши позитивної відповіді, зібрали вози і перевезли його майно із сільського будинку (фари) у його власний будинок. Як розвивалися події наглядно свідчить лист до мукачівського єпископа Антонія Папп: «… рішення вірників заднянських при демонстрації ото від 30 квітня принесене, 7-го дня сього місяця перейшло в исполненіє. Тоєсть напроти всякому прошенію і протестів моїх, з возами прийшло в парохіальний двір, поскладовали мені меблі і другі вещі і повезли в мою свойственну хижу, словом випорожнили дом парохіальний… Главний служний із Довгого приходив 7-го числа і розпорядився, щоб я старостови сільському передав ключі… 20 мая 1920 г.[2]».

Дружня одностайність сільської громади та державна політика невтручання у релігійні справи залишили прохання без резуль-

священника Егреші Еміла. 1920 – 1938 рр. – арк. 1.

[1] ДАЗО. Ф.151. Управління Мукачівської греко – католицької єпархії в Ужгороді. 1646 – 1946. Оп. 7. Спр. 251. Лист єпископа до генерала Париса з вимогою примусити селян повернути відібрану землю. 18.04.1920. – арк. 7.

[2] ДАЗО. Ф.28. Референт освіти Підкарпатської Русі. Оп. 6. Спр. 27. Особова справа священника Егреші Еміла. 1920 – 1938рр. – арк. 3–4.

тату. Логічним підсумком цих усіх подій стала заміна греко-католицького священника на православного. Офіційно ним став з травня 1920-го року Андрій Рацин[1] (1885 - ?) із Шарду (нині с. Широке, Берегівського р-ну), а з 1-го січня 1922-го року Лука Ольховий (1892-1978 рр.) білоемігрант, священник із Росії[2].

Цю інформацію повністю підтверджує і загальнодержавний перепис населення, який було проведено владою на початку становлення Чехословацької республіки. Архівні документи засвідчують, що у селі Заднє, станом на лютий 1921 року загалом проживала 2001 особа. Стосовно релігійного складу переважну більшість складали вірники греко-східної православної церкви – 1648 осіб, греко-католики – 18 осіб, реформати – 6 осіб, іудеї – 329 осіб[3]. За національною ознакою 1830 осіб визнали себе русинами, а 171 – інші (не вказано)[4].

1 вересня 1927 року від сільської громади, яка у 1921 році майже повним складом перейшла на православне віросповідання, греко-католицька єпархія відсудила місцевий кам'яний храм і передала малочисельній греко-католицькій громаді (близько 20 осіб). Селяни були змушені перенести богослужбові книги до будинку Михайла Паньки, який був у церкві крилосником. Також у дворі цього господаря збудували невелику дерев'яну дзвіницю, на якій установили малий дзвін знятий з кам'яного храму. У кузні коваля Дмитра Густія, який загинув на війні, обладнали тимчасове приміщення для храму, де і проводили богослужіння. Паралельно з цим сільська громада чолі із священником Григорієм Полончаком готувалася до будівництва нового храму. Питання із землею вирішилося доволі швидко: Федір Федоричко, Гафія Теребець та Іван Андрішко безкоштовно віддали свої клаптики землі в центральній частині села на полі під назвою «На загороді». Але гостро стояло питання із фінансуванням будівництва. Щоб вирішити цю проблему, громада створила спеціальний фонд, куди кожен госпо-

[1] ДАЗО. Ф.849. Крайова комісія по проведенню першого загального перепису населення Чехословаччини в 1921 році. Оп.1. Спр. 107. – арк. 308.

[2] Світлинець А., Канайло С. Свято–Серафимівський монастир... – с. 98–99.

[3] Kárpátalja településeinek vallási adatai (1880 – 1941). Budapest, 2000. – old. 103

[4] Kárpátalja településeinek nemzetisegi (anyanyelvi) adatai (1880 – 1941). Budapest, 1996. – old. 118.

дар вносив свою грошову частину відносно свого майнового стану. Крім того у державному банку було взято велику грошову позику під яку 40 жителів заклали все своє майно. Увесь будівельний матеріал заготовляли на місці – каміння на фундамент брали на околиці села в урочищі Дуннавка, пісок – на річці Боржава, цеглу частково випалили самі, частину купили у селі Мідяниця, вапно мали своє. Весною 1928 року церковний касир Василь Фурдьо заклав перший камінь у фундамент храму. Стіни зводили п'ятеро майстрів із Мукачева, металеві двері та вікна завчасно замовили у Чехії. Будівництво просувалося дуже швидко, бо допомагало усе село. Вежу дзвіниці, завершену бароковою банею, збудували над західним входом до хрещатої в плані нави. На дзвіниці встановили чотири дзвони, три з яких церковна громада придбала уже у 1920-х рр., після переходу до православ'я. Уже восени 1928 року, на свято Покрова Пресвятої Богородиці, відбулося перше святкове богослужіння, яке стало духовним святом для усіх жителів громади[1].

Згуртованість села та активна участь усіх представників громади посприяли швидкому, як на той час, будівництву храму – за неповний рік вдалося збудувати доволі велику споруду. Та не дивлячись на рекордні строки, громада ще доволі довгий період не могла розрахуватися з боргами. Частково цю проблему вирішували державні субвенції, частину коштів надсилали односельці з Америки та збирали селяни між собою. З цієї причини у храмі не було іконостасу, бракувало ікон та навіть стіни всередині не були розписані. Ця проблема вирішувалася впродовж цілого десятиліття. Відомо, що дерев'яний іконостас створив лише у 1934 році відомий різьбяр Василь Свида, на той час учень ясінянської різьбярської школи. У 1937-1938 роках 4 ікони до іконостасу написав ієромонах нанківського монастиря Йосиф Попович, пізніше додалися ще 2 ікони, які були написані дружиною довжанського реформатського священника та уже в роки Другої світової війни, на запрошення тодішнього священника Григорія Пащенка, додалося кілька ікон роботи художника Ференца Гоголи з Білок. Пензлю

[1] Спогади Андрішко Івана Івановича (1932 – 2019), с. Приборжавське, вул. Галана, 3. (Записав А. Світлинець у 1997 році).

цього майстра також належать 5 настінних композиційних розписів – чотири євангелісти та композицію «Покрови»[1].

Після переходу громади до православного віросповідання греко-католицька церква перестала функціонувати. Свою роботу вона відновила тільки у 1933 році на прохання групи вчителів народної школи, які належали до цієї конфесії. У січні 1933 року єпархіальною владою адміністратором храму було призначено Миколу Ляховича, пізніше до 1945 року, ці обов'язки виконували почергово Василь Похил, Михайло Тербан та Василь Іцкович.

Ще однією знаменною подією у міжвоєнний період стало відкриття на околиці села православного Свято-Серафимівського скиту. Історія відкриття та діяльності обителі пов'язана з іменем уродженця села Заднє ієромонахом Гермогеном (в миру Юрієм Скунзяком) і в майбутньому суттєво впливала на духовне життя сільської громади та навколишніх сіл Боржавської долини. Освячення першої дерев'яної церкви, зведеної монахом та місцевими жителям Федором Скунзяком та Іваном Федоричко відбулося 29 липня 1933 року. Чин освячення провів синевирський священник о.Феодосій Горват. На самих початках обитель діяла як чоловіча, але брак монахів призвів до того, що наприкінці 1938 року її, з дозволу єпархіального управління, була передана сестрам-монахиням, а монах Гермоген залишився духівником скиту. В майбутньому декілька дівчат із села посвятили своє життя служінню Богу, а жителі Заднього активно підтримували обитель аж до самої ліквідації у 1959 році[2].

Отже, село Приборжавське (кол. Заднє) засноване на межі XIV-XV ст. руськими колоністами пройшло свій шлях духовного і культурного розвитку.

Опис села за 1418 рік засвідчив, що поселення мало 12 дворів кріпосних селян, землю під ораницею, косовицю, водяний млин, який знаходився на потоці Бистрий та в районі гори Діл працювала невелика піч по випалу вапна. Наявні документи свідчать, що перші поселенці були «руськими», про що свідчить дерев'яна русь-

[1] Сирохман М., Світлинець А. Ференц Гогола. Ужгород, 2005. – с. 16.

[2] Світлинець А., Канайло С. Свято – Серафимівський… – 184 с.

ка каплиця у сусідньому селі Довгому. Документи початку XVIII століття свідчать, що у цей час громада мала уже дерев'яний храм.

Більш детальні відомості, які розкривають загальну картину розвитку села пов'язані з діяльністю єпископа Ольшавського, який у 1751 році провів загальну візитацію своєї єпархії. Завдяки цьому відомо, що у селі проживало близько 150 жителів східного обряду, була дерев'яна церква на честь Іоанна Предтечі та два дзвони і вся потрібна богослужбова література. Правда священника уже не було, але це пов'язується із поступовим наступом греко-католицької церкви і витісненням православного духовенства з сіл Мараморошського комітату. Наприкінці XVIII століття у селі проживало 576 чоловік, а священником служив Михайло Бабурнич, який проживав у парохіальному будинку.

Не дивлячись на несприятливі зовнішні умови село все ж таки поступово розвивається про що свідчать єпархіальні документи першої половини XIX століття. Так, якщо у 1806 році загальна кількість населення складала 616 осіб, то уже на 1851 рік їх кількість досягла 821-го, тобто збільшилася на 205 чоловік. За конфесійною ознакою все населення було однорідне і належало до греко-католицького віросповідання. На початку XIX століття село послуговувалося старою дерев'яною церквою, але у 1824 році збудувало новий кам'яний храм на честь Покрова Пресвятої Богородиці. Богослужіння у церкві велося народною мовою, а храм вважався основним (матірним).

Перші згадки про початки освіти у селі Заднє відносяться до п.п. XIX століття. Уже у 1820 році відбувалася катехизація дітей, яку проводив сільський дяк. Архівні документи свідчать, що перша церковно-приходська школа у селі була відкрита у 1841 році, а першим дяко-вчителем (cantor) став Василь Марковці (Маркоці).

Побудувавши у 1824 році кам'яну церкву на честь покрови Пресвятої Богородиці, громада лише у 1867 році змогла провести облаштування храму. На запрошення священника Івана Паппа було запрошено родину майстра-різб'яра Онуфрія Когоденчака, який створив іконостас у клацисистичному стилі, що по сьогодні, за словами фахівців-мистецтвознавців, вважається мистецьким ше-

девром. Церковний шематизм свідчить, що станом на 1870 рік село налічувало уже 1152-х жителів греко-католицького віросповідання, постійного священника не було, тимчасово його обов'язки виконував адміністратор Юліан Попович. Шкільним учителем був Олександр Зейкан, а загальна кількість учнів уже складала 54 особи.

Перша світова війна, яка тривала чотири роки (1914-1918 рр.), хоч прямо і не зачепила село, але мала низку негативних чинників, зокрема мобілізація на фронт дорослого чоловічого населення, нищення шкільних приміщень та шкільного інвентарю, конфіскація церковних дзвонів та загибель на війні 28-ми жителів села. В результаті розпаду Австро-Угорської імперії Закарпаття було включено до складу Чехословацької республіки. За цей час відбулися суттєві позитивні зміни у соціальному розвитку села.

Знаковою подією для села став перехід у 1920 році усіх жителів на православне віросповідання, що привело до будівництва у 1928 році нового мурованого храму. Цікаво, що дерев'яний іконостас храму належить різцю відомого різьбяра, народного художника України Василю Свиді.

Ще одним фрагментом духовної історії села стало заснування на околиці Заднього Свято-Серафимівського скиту. Дана обитель постала завдяки стараннями монаха Гермогена (Юрія Скунзяка). Будівництво церкви, розбудова самої обителі та загалом всебічна підтримка громадою села сприяли розвитку духовного осередку Боржавської долини.

Підсумовуючи вищесказане можна констатувати, що село Приборжавське пройшло доволі складний шестисотлітній шлях від маленького поселення до відносно великого, з розвинутою інфраструктурою населеного пункту Боржавської долини. Жителі села, не дивлячись на несприятливі умови угорської асиміляції та постійних воєн, зуміли зберегти свою національну і релігійну приналежність та культурно піднятися на новий щабель людського буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

І. Джерела:

1. Державний архів Закарпатської області (далі ДАЗО). Ф. 674. Наджупан Угочанської жупи. – Оп. 6. – Спр. 166. – Прохання монахів міста Севлюш про дозвіл на підвіз вапна із села Заднє. – 1720-1730 рр. – 1 арк.

2. ДАЗО. Ф. 28. Реферат освіти Підкарпатської Русі м. Ужгород (1919–1938). – Оп.1. (1919–1923); Оп.3 (1921–1924); Оп. 4. (1919–1926).

3. ДАЗО. Ф.151. Правління Мукачівської греко-католицької єпархії м. Ужгород. – Оп. 1. (1646 – 1788); Оп. 4. (1912 – 1918); Оп. 6. (1799 – 1821); Оп.7. (1821–1900).

4. ДАЗО. Ф. 1606. Колекція церковних та метричних книг. – Оп. 5. (1712–1952).

5. ДАЗО. Ф. 849. Крайова комісія по проведенню першого загального перепису населення Чехословаччини в 1921 році. Оп.1. – Спр.107. Переписні листи села Заднє. (1921 р.)

6. Magyar statisztikai közlemények. – Budapest, 1902. Kötet 1.– old. 560.

7. Kárpátalja településeinek vallási adatai (1880–1941). – Budapest, 2000. – old. 245.

8. Kárpátalja településeinek nemzetisegi (anyanyelvi) adatai (1880–1941). Budapest, 1996. – old. 253.

9. Спогади Андрішко Івана Івановича (1932–2019), с. Приборжавське, вул. Галана,3. (Записав А. Світлинець у 1997 році).

10. Спогади Сабадош Ганни Федорівни (1906–1999), с. Приборжавське, вул. Миру 1. (Записав А. Світлинець у 1997 році).

11. Спогади Сабадоша Івана Васильовича (1926–2020), с. Приборжавське, вул. Центральна 56. (Записав А. Світлинець у 1997 році).

12. Спогади Світлинця Андрія Федоровича (1931 р.н.), жителя с. Приборжавського, вул. Садова, 21 (Записав А.А. Світлинець. 10.12.2021 року).

13. Schematismus cleri graeci ritus catholicorum diocesis Munkácsensis ad annum domini. Ungvárini, 1841.

14. Schematismus cleri graeci ritus catholicorum diocesis Munkácsensis ad annum domini 1843. Ungvárini, 1843.

15. Schematismus cleri graeci ritus catholicorum diocesis Munkácsensis ad annum domini 1845. Ungvárini, 1845.

16. Schematismus cleri graeci ritus catholicorum diocesis Munkácsensis ad annum domini 1870. Ungvárini, 1870.

II. Монографії, статі, посібники:

17. Гаджега В. *Додатки к історії русинов и руських церквей в Мараморощі* // Науковий зборник товариства «Просвіта». Рочник I. – Ужгород. 1922. с. 92–93.

18. Місяцеслов на 1868 год. – Унгвар, 1867. – 65 с.

19. Приборжавська сілька рада. Офіційний сайт // http://priborzhavske.blogspot.com/

20. Приборжавське – найкраще село Іршавського району // https://web.archive.org/web/20160720124811/http://www.priborzhavske.in.ua/

21. Приймич М. Перед лицем твоїм. Закарпатський іконостас. – Ужгород, 2007. – 224 с.

22. Світлинець А., Канайло С. Свято–Серафимівський монастир у селі Приборжавському. – Ужгород, 2003. – 184 с.

23. Сирохман М., Світлинець А. Ференц Гогола. – Ужгород, 2005. – 22 с.

24. Bendas I. A Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegyéhez tartozó parókiákon működő lelkészek névsora a legrégebbi időktől 1949-ig. – Ungvar, 1999. – old. 238.

25. Lehoczky T. Beregvármegye monographiája. – Ungvárott, 1881. – Kőtet III. – 2.rész. – old. 868.

26. Mihályi János: Máramarosi diplomák a XIV. és XV. századból. – Máramaros-Sziget, 1900. – old. 674.

27. Udvari I. A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészségeinek 1806. évi összeirása. – Nyíregyháza, 1990.

РЕЗЮМЕ

Стаття підготовлена на основі архівних документів, польового матеріалу, а також наявної наукової літератури дорадянської епохи. Дане дослідження у загальних рисах подає історію села Приборжавсько-

го у форматі духовно-релігійного розвитку. Поселення, засноване наприкінці 14 століття, пройшло складний шлях розвитку від декількох кріпацьких дворів до самодостатнього села з декількома храмами, монастирем та багатою релігійною історією.

Ключові слова: *Приборжавське, православна церква, Свято-Серафимовський монастир.*

SUMMARY
THE SPIRITUAL AND RELIGIOUS HISTORY OF THE VILLAGE OF PRIBORZHAVSKE (END OF THE 14TH – MIDDLE OF THE 20TH CENTURY)

The article was prepared based on archival documents, field material, as well as available scientific literature of the pre-Soviet era. This study presents the history of Pryborzhavske in general terms in the format of spiritual and religious development. The settlement, founded at the end of the 14th century, went through a difficult development path from a few serf courts to a self-sufficient village with several churches, a monastery, and a rich religious history.

Keywords: *Pryborzhavske, Orthodox Church, Saint Seraphim Monastery.*

УДК 94(497.1): 281.961:226

ЧАЈНИЧКО ЈЕВАНЂЕЉЕ КАО ДОКУМЕНТ СВОГ ИСТОРИЈСКОГ ОКРУЖЕЊА

Радован Пилиповић,
доктор наук, виши архивиста, Архив Српске православне цркве,
Београд, Република Србија
E-mail: beriozushka@gmail.com

Чајниче – православно и српско духовно средиште

Чајниче, градић на истоку Босне и Херцеговине, на ободу сјеверних граница Старе Херцеговине, смјештен у области давног и заборављеног назива Прибуд, препознатљив је, не само у српској сакралној топографији, него и шире у Православљу. Најприје, по храму у којој се налази велика светиња Икона Пресвете Богородице – Чајничка Красница, а којој су вијековима ходочастили вјерни из свих крајева Босне, затим Западне Србије, Херцеговине и даље. У тој парохијској цркви која је свакако насљедница богомоља из старијих периода, које је рушила рука освајача, налази се и важна збирка средњовјековних рукописа. У тој збирци се налазе рукописи на хартији: Четворојеванђеље попа Оливера из 1513. године, затим два Пролога, Пентикостар, Златоуст, Минеј за октобар, Канон Пресветој Богородици, све књиге из XVI вијека, а највише се истиче, по својој палеографској и културолошкој особености, у науци познато Чајничко јеванђеље.

Мистификације око „Цркве босанске“

Чајничко јеванђеље је пергаментни рукопис, димензија књижног блока 19, 5 x 13, 5 cm и корица 21, 7 x 15, 5 cm, који садржи канонске новозавјетне текстове, подјељење за читање у годишњем кругу по обичају Источно-хришћанске Православне цркве. Посматрано палеографски и графијски, припада оној групи рукописа који су настали у средњовјековној босанској држави,

бановини и краљевини, за потребе Цркве босанске, око које су се у науци зломамјерно плеле мистификације како је јеретичка и сасвим одвојена од сусједне Српске Архиепископије којом је из манастира Жича и Пећке Патријаршије управљао „архиепископ српских и поморских земаља“.

Чајничко јеванђеље је прилог више у аргументацији да учење Цркве босанске није било јеретичко, богумилско, засновано на каквом манихејском дуализму, екстремној супротности материјалног и духовног. Суштински, Чајничко јеванђеље је рукописни млађи брат Мирослављевог јеванђеља и припада корпусу, језички и литургијски, српској средњовјековној књижевности. Из групе рукописа средњовјековне Босне и сусједних области које су под њу временом долазиле Чајничко јеванђеље је једино које се до данас сачувало на простору са кога је потекло.

Добар дио таквих пергамената је завршио у збиркама Русије, као рецимо Баталово јеванђеље (1393) у Санкт-Петербургу, а за све кодексе је заједнички именитељ да су се сачували под свештеним сводовима српских православних храмова. Јеванђеље Дивоша Тихорадића (1322/1323) се тако, на примјер, и дан данас чува у ризници српског православног Цетињског манастира одакле је

донешено из манастира Подврх код Бијелог Поља. Никољско јеванђеље, које је Чајничком најближе и најсроднije, чувало се у манастиру Никоље у Овчарско-кабларској клисури, одакле је нестало у вихору Првог свјетског рата. Затим, познато Вруточко јеванђеље, било је у библиотекама манастира Св. Тројице Пљеваљске, те у манастиру Св. Архангела Михаила на Превлаци, да би крајем XIX вијека завршило у дому свештеничке породице Поповић из села Вруток на извору Вардара. Овај рукопис је тамо пронашао и први у науци описао управник Музеја Српске Православне Цркве, црквени историчар и протојерej др Радослав Грујић (1878–1955).

Литургијске и друге карактеристике Чајничког јеванђеља

Подјела на зачала, смјешта Чајничко јеванђеље у годишњи литургијски циклус читања новозавјетних текстова по типику, реду и обреду Православне цркве. Испитивања су показала да је истим „чрнилом“ мастилом у рукопису исписан и запис глагољицом, као и цртеж којим је представљен „Свети Марко Краљевић“. Приказ највећег јунака српског епоса у „босанском рукопису“ због накнадног записа се проглашавао интерполацијом XVIII вијека, али је стилистички неодвојив, покретом илустратора од малобројних иницијала и представа људских фигура у основном тексту.

Лист 92 б из Чајничког јеванђеља где је приказан «Свети Марко Краљевић», приказује нам заправо савременика кнеза Павла Раденовића, господара области између ријека Криваје и Праче, који је, по свој прилици, наручилац израде рукописа. Мрњ(ав)ин потомак, Марко Мрњавчевић Краљевић, био је, по Мавру Орбину (1601) поријеклом из Ли(је)вна, изданак западних простора Завршја. Ријечима пред битку на Ровинама из 1395. године „да Бог помогне хришћанима, па ја први погинуо“ потврдио је поруку Новог Завјета о сљедовању за Христом и Његовом благом јарму где је ова илуминација управо и смјештена.

Узгредне биљешке, глосе, које појашњавају када се који одјељак чита, у које вријеме и о којим празницима, примјећују се у Чајничком рукопису. Тако имамо напомене „Светој Петци“ (л. 50 а), „Нед[еља] месопу[сна]“ (л. 52 а), „Евангелије васкрсно“ (л.

63 а) празнике које је поштовала и засебно организована Црква босанска, а о чему понајбоље свједочи „гост Радин“, свешетник – прота, који је пар деценија послије настанка Чајничког јеванђеља, у свом Тестаменту из 1466. године прописао када и како да се чини милостиња, гдје каже: „и у Свету Недељу и у Свету Петку и навлашно (нарочито) у дан Христова Рождаства и на Свето Благовештеније, Свето Васкрсење Господње и на дан Светога Георгија мога крснога имена“. Овдје се види како један вјерски дужносник „цркве Босанске“ набраја годишњи циклус празника источне Православне цркве додајући и један обичај кога имају до данас само православни Срби. То је крсна слава или ***крсно име***, нематеријално културно насљеђе, установа породичног свеца заштитника - патрона.

Занимљиво да је у Никољском јеванђељу, које се такође својата као „босански“, „босанички“ или „боснистички“ рукопис по први пут забиљежена здравица, текст наздрављања и зазивања небеских заштитника појединих свечара. Ово само могу разумијети са потпуном преданошћу и спонтаном егзистенцијом грађани Босне и Херцеговине који су православне вјероисповјести.

Чајничко јеванђеље је, према записима на маргинама, било на двору „кнеза Павла“: Иста рука је писала, на различитим мјестима сљедеће логички повезане редове: „А се книги Исуса Христа сина Божија великаго Господа (*л*. 83 а). Часному и велемудрому пријатељу мому, љубимому и веледрагому, доброму и племенитому властелину кнезу (*л*. 115 б) и много почтеному и сваке части почтене достојному кнезу Павлу нека знаш како ја пишу и Бог те у части држи (*л*. 116 а) у славу Богу и у здрави господину (*л*. 125 б) часному и племенитому (*л*. 144 б) ва име Божије и Свете Петке (*л*. 145 а)“.

Поменути кнез Павле Раденовић (+ 1415), био је син Радена Јаблан(ов)ића, припадао је угледном племству и држао је град Борач код Власенице, затим трговиште Прачу, рудник Олово, а на крају XIV вијека додао је својим посједима Требиње, жупу Врм и град Клобук. Његови синови Петар (+ 1420) и Радослав Павловић (+ 1441) учествовали су у обрачунима са другом властелом у

временима све веће турске најезде. О хришћанској култури и опредјељењу властелинске породице Јаблан(ов)ић-Павловић посвједочио је знаменити путописац Бенедикт Курипешић који је у првој половини XVI вијека описао мрамор (надгробни споменик) војводе Радослава сина Павла Раденовића код Рогатице са сљедећим епитафом: „Ја, војвода Павловић од Радасела, господар и кнез ове земље, лежим овдје у овом гробу. Док живљах, не могаше ми турски цар никојим јунаштвом, ни каквим даровима, па ни борбом, ни великом силом са моје земље, ни потиснути нити побиједити; још мање сам мислио да се одрекнем своје вјере. Бог ми је дао да сам много пута побједио Турке. Хвала Богу и слава што вазда вјеровах и што своју земљу остављам још у хришћанској вјери".

Чајничко јеванђеље је било на двору и у рукама таквих људи, такве честите властеле и племства који су држали „вјеровање" или „авлавију" како је записано на листу 22 б.

Чување и заштита као морални императив

Чајничко јеванђеље је дио веће културно-историјске цјелине, чува се у Музеју Српске православне црквене општине у Чајничу у цркви Успења Пресвете Богородице. Интегрални је дио других свештених и богослужбених рукописа који су се, као и оно само, вјековима користили на православним литургијама и молитвословљима. Повез Чајничког јеванђеља, кожа навучена на кленове дашчице које штите пергаментни кодекс, датира из средине XVII вијека када је велики српски патријарх, Пајсеј Јањевац (1614–1647) наређивао да се стари свети списи „понове", „обнове" или „оклене". То је само још један доказ бриге Српске Цркве за писану реч.

Спекулације да је ирелевантан податак што је Чајничко јеванђеље власништво Српске православне цркве и да припада „свим вјерницима", а зарад „грађења босанског историјског памћења" је грубо присвајање културног насљеђа, његова десакрализација и на крају крајева иде ка уништавању цјеловитости књижно-архивског фонда.

Хибридно бављење старословенским језиком и средњовјековним споменицима зарад политичких, националшовинистичких циљева, неутемељено проглашавање „босанске редакције старословенског језика“ све више добија на размјерама у јавности. Оно је без ослањања на историју, историју језика, обичаје и етнологију, те епиграфске споменике и дипломатичку грађу и као такво остаје крајње бесмислено.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мил. М. Вукићевић, Из старих србуља, Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини (1901), 31-70, 289-350.

2. Ст. Р. Делић, Чајниче у народном предању, Босанска вила (1901), бр. 11-12, 202-205; бр. 13-14, 243-244, бр. 15-16, 269-274.

3. Drina – geografsko-turistička monografija, od prof. D. J. Deroka, Novi Sad 1939.

4. Вера Јерковић, Палеографска и језичка испитивања о Чајничком јеванђељу, Нови Сад 1975.

5. Патрикије Комадановић, Српска-православна стара и нова црква у Чајничу, Босанска вила, бр. 26 (1892), 406-408.

6. Бенедикт Курипешић, Путопис кроз Босну, Србију, Бугарску и Румелију 1530–31, Босански Петровац 1998.

7. Снежана Милинковић, Још понешто о „комичном“ епу Ђован Паола Лиомпардија / Zuan Polo Liompardi / Libero del Rado Stizuxo, Глас Српске академије наука и уметности, CDXXVII, Одељење језика и књижевности, књ. 30 (2017), 107-119.

8. Синиша Мишић, Александра Фостиков, Неколико натписа из Подриња, Натписи и записи 1 (2015), 21-28.

9. Петар Момировић, Православна црква и њена чудотворна икона Свете Богородице у Чајничу (сепарат из часописа „Православна мисао“ за 1977. годину, свеска 24), Београд 1977.

10. Petar Momirović, Stari rukopisi i štampane knjige u Čajniču, Naše starine X (1956), 173-177.

11. Петар Момировић, Рукописно Четворојеванђеље попа Оливера у Чајничу, Зборник Матице српске за ликовне уметности 23 (1987), 17-37.

12. Boris Nilević, Poslednji Pavlovići – Bosna sredinom XV stoljeća, Historijska traganja V (2010), 13-64.

13. Bojana Radojković, Tri zlatara iz Čajniča, Naše starine XII (1958), 63-67.

14. Српске народне умотворине – Златија ђевојка и зидање цркве у Чајничу, Босанска вила бр. 15-16 (1912), 223-225.

15. Сима Ћирковић, Павловића земља (Contrata dei Paulovich) – постанак и развој великашке територије, у: Земља Павловића – средњи вијек и период турске владавине, Бања Лука-Српско Сарајево 2003, 37-46.

РЕЗИМЕ

Чајничко јеванђеље, рукопис са краја XIV и почетка XV века, показује континуитет и подједнаку литургијску употребу како у Цркви босанској, тако и у Српској православној цркви, на простору историјске Херцеговине, гдје све вијековима чувао и то у градићу Чајниче по коме је у науци добио име. Према својим језичким и другим пратећим (археографским, палеографским и богослужбеним) карактеристикама припада српској средњовековној литургичкој књижевности. Посматрано у историјском и културолошком контексту овај рукопис је саставни дио историјске цјелине коју је, као збирку рукописа, старих штампаних књига и вредних икона, од XIV до XVIII века, сачувала Српска православна црквена општина у Чајничу у саставу Митрополије дабробосанске Српске православне цркве.

Кључне речи: *Чајничко јеванђеље, рукопис, Српска православна црква.*

SUMMARY

THE GOSPEL OD CAJNICE AS A DOCUMENT OF ITS HISTORICAL ENVIRONMENT

Gospel od Cajnice, manuscript from the end of XIV century / begining of XV century, shows continuity and equal liturgical use, in both Church of Bosnia and in the Serbian Orthodox Church, on the ground of historical Herzegovina where it was being preservated through the ages in little town of

Cajnice, by which got name in the science. According to its linguistic and other following characteristics (archeographical, paleographical and liturgical) this manuscript belongs to serbian medieval liturgical literature. Viewed in historical and cultural context this manuscript is constuctive part of historical whole - collection of manuscripts, old printed books and valuable icons from the XIV to the XVIII century and was preserved by Serbian Orthodox Community in Cajnice, today belonging to the Metropolitanate of Dabar-Bosnia of the Serbian Othodox Church.

Keywords: *Gospel od Cajnice, manuscript, Serbian Orthodox Church.*

РЕЗЮМЕ
ЧАЙНИЦЬКЕ ЄВАНГЕЛІЄ
ЯК ДОКУМЕНТ ІСТОРИЧНОГО СЕРЕДОВИЩА

Чайницьке Євангеліє, рукопис кінця XIV і початку XV століття, демонструє спадкоємність і однакове літургійне використання як у Боснійській Церкві, так і в Сербській Православній Церкві, на території історичної Герцеговини, де воно століттями зберігалося в маленькому містечку Чайніче, від якого і отримало свою наукову назву. За своїми мовними та іншими супутніми (археографічними, палеографічними та літургійними) характеристиками воно належить до сербської середньовічної богослужбової літератури. У історичному та культурному контексті цей рукопис є невід'ємною частиною історичного цілого, яке, як колекція рукописів, стародруків та цінних ікон, з XIV 14 по XVIII століття, зберігається Сербською православною церковною громадою в Чайничі, у складі Дабро-Боснійської Митрополії Сербської Православної Церкви.

Ключові слова: *Чайницьке Євангеліє, рукопис, Сербська Православна Церква.*

УДК 069.5(477.87):7.03+2

КОЛЕКЦІЯ ПРЕДМЕТІВ САКРАЛЬНОГО ПРИЗНАЧЕННЯ З ФОНДОВОЇ ЗБІРКИ ЗАКАРПАТСЬКОГО МУЗЕЮ НАРОДНОЇ АРХІТЕКТУРИ ТА ПОБУТУ

Мар'яна Мегела,
заступник директора з науково-освітньої роботи
КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР,
Ужгород, Україна
E-mail: marjanamegela1142@gmail.com

Тетяна Рачкулинець,
головний зберігач
КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР,
Ужгород, Україна
E-mail: t.rachkulynets@gmail.com

Закарпатський музей народної архітектури та побуту – один з перших музеїв-скансенів в Україні. Тут зберігаються численні пам'ятки дерев'яної архітектури. Фондові матеріали скансену слугують вихідною та резервною базою для побудови і доповнень діючих експозицій, а також для науково-дослідної роботи працівників музею та спеціалістів з інших наукових установ. Основа музейних зібрань – елементи інтер'єру житла, побутове і господарське начиння, одяг, знаряддя праці, атрибути обрядів і вірувань. У сукупності вони відображають традиційну культуру населення та етнічних груп, що проживають на території краю.

Фондова колекція музею об'єднує збірки різних видів мистецтва: народного одягу, вишивки, кераміки, дерев'яних пам'яток декоративного та утилітарного значення, музичних інструментів, виробів з металу, писанок, авторських художніх та різьблених творів. Серед збірок важливе місце займає колекція предметів

сакрального мистецтва другої половини XVII – початку XX ст.[1]

Сакральне мистецтво тісно пов'язане з вірою в Бога та релігійним життям людини. Воно завжди відображало духовні, моральні, естетичні вартості суспільства та його часу, надаючи їм особливого статусу святостей[2].

Музей створювався та формувався саме в той час (1970 – 1980-ті роки), коли в суспільно-політичному житті радянська держава пропагувала атеїстичну політику. Церковне життя населення було в підпіллі, а на базі храмів створювали музеї атеїзму. Все це, нажаль, сприяло нищенню не лише сакральної архітектури, але й предметів церковного вжитку. Поряд з тим, значна їх частина потрапляла в музеї, де вони продовжують зберігатись й донині[3].

Колекція предметів сакрального призначення ужгородського скансену нараховує близько 500 одиниць. Вона формувалася паралельно з іншими збірками в період розбудови музею та насичення його предметами, які в повній мірі мали відображати завершений ансамбль закарпатського села з його полікультурними побутом та матеріальними здобутками жителів краю.

Збірка церковних старожитностей репрезентує ікони, молитовні книги, посуд, одяг священнослужителів, хрести, культове шитво, підсвічники, воскові свічки, різьблені скульптури та ін.

Половину даної колекції становлять ікони XVII – XVIII ст. Найцінніші з них – це ікони мальовані на дереві, що представлені в інтер'єрі Шелестівської церкви Архангела Михаїла. В цілому збірку іконографії налічують ікони на дереві, металі, склі, полотні, фоторепродукції (т.зв. літографія). Більшість пам'яток написані невідомими сільськими майстрами-самоуками. Разом з тим ко-

[1] Мегела М. І. Колекції Закарпатського музею народної архітектури та побуту як форма популяризації народної культури // Studii şi comunicări. Seria istorie-etnografie-artă. Satu Mare. XXXVI/II. S. 215.

[2] Комісія сакрального мистецтва // https://www.sokaleparchy.org.ua/index.php/dija/komis/288-mystectvo

[3] Мегела М. І. Роль фондової збірки Закарпатського музею народної архітектури та побуту в збереженні та популяризації традиційної народної культури краю // Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту : Матеріали міжнародної науково-практичної конференції «Дослідження, збереження, відтворення та популяризація культурної спадщини». Ужгород : Вид-во О. Гаркуші, 2016. Вип. 3. С. 231–235.

лекція відображає прийоми та техніки малярства, зображувальні сюжети, колористику, що дає можливість прослідкувати тенденції іконопису, поширені на Закарпатті в минулому[1]. Ікона – один з найдавніших і найважливіших предметів релігійного побуту. За допомогою ікон більш зрозумілими ставали події християнської історії, яскравіше уявлялися образи святих[2].

Техніка іконопису на дереві є не лише складною і своєрідною, але й однією з найбільш архаїчних. У своїй основі вона фактично не змінилася до сьогодення. Написання ікони на дереві складається з декількох етапів: вибір дерев'яної дошки, що є її основою; нанесення левкасу (ґрунтування); сам живопис, що становить нанесення фарбуючих матеріалів (темпера); оліфування (оліфа – тонкий шар затвердівшої рослинної олії), що захищає малюнок від зовнішніх впливів[3].

Більшість ікон даної групи датуються XVIII ст. та характеризуються народним примітивізмом, оскільки всі вони написані народними майстрами, нажаль безіменними. Виконані на двох або чотирьох дошках, які з'єднувалися шпугами. З дерев'яних порід використовували липу, сосну або дуб. Основою для розпису служив крейдяний левкас. Техніка розпису – темпера. Виняткову мистецьку історико-культурну цінність становлять ікони з іконостасу церкви Св. Духа с. Колочави, що на Міжгірщині. Вони датуються кінцем XVIII ст. та були перевезені в музей в 1975 р. Це ікони намісного, головного ряду (першого) та апостольського (третього), а також «Тайна вечеря» й «Ісус Пантократор»[4].

Особливим є цикл ікон згаданого періоду під спільною назвою «Страсті Христові», що включає в себе дванадцять ікон, написаних темперними фарбами та вмонтованих в дерев'яні різьблені рами.

[1] Мегела М. І. Колекції Закарпатського музею народної архітектури та побуту як форма популяризації народної культури // Studii şi comunicări. Seria istorie-etnografie-artă. XXXVI/II. Satu Mare. S. 215.

[2] Виставка «Церковні старожитності XVII—XIX ст.» // Чернігів стародавній. https://oldchernihiv.com/vystavky/tserkovni-starozhytnosti-xvii-xix-st/

[3] Найпавер М. І. Дерев'яні ікони – один з найпоширеніших видів сакрального мистецтва Закарпаття (на прикладі фондової збірки Закарпатського музею народної архітектури та побуту) // Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту. Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші. 2015. Вип. 2. С.109.

[4] Ікони на дереві з експозиції Михайлівської церкви з с. Шелестово Мукачівського району // Архів відділу фондів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2017. 10 с. С. 5–22.

Вони містять сцени та події останніх днів земного життя Ісуса Христа[1].

Невід'ємною частиною церковного малярства дерев'яних храмів Карпатського регіону була ікона «Страшний Суд», що несла в собі не лише релігійний, але й соціальний зміст. Ікона з таким сюжетом була невіддільною частиною кожної церкви східного обряду. Цікава й пізнавальна, з її широким простором для відтворення побуту, сатири, гострої життєвості. На іконі народний майстер зобразив не лише події, описані в Євангелії, але й вміло вплітав осіб, що мали значний вплив на соціальний характер життя села[2].

Заслуговують на увагу група дерев'яних ікон пророчого та намісного чину іконостасу XVIII ст., знайдені та перевезені із с. Ялове Воловецького району в листопаді 1995 р. У техніці їх розпису використані не лише темперні, але й олійні фарби, бронза та позолота[3].

До вище перелічених можна віднести також ікони, що характеризуються аналогічною технікою виконання: «Собор Святого Архангела Михаїла»[4], «Богоматір Одигітрія»[5], «Святий Миколай»[6], «Богородиця з пророками»[7], «Пророки в медальйонах»[8].

Представлені в колекції ікони на металі можна класифікувати на такі типи: виконані фарбами на металевій основі (жерсть, бляха); без застосування фарб; чеканні ікони. Найчисельнішими в групі є ряд ікон, що знаходились в іконостасі церкви з смт. Королево Виноградівського району. Написані вони олійними фарбами на металевій основі, датуються 40-ми рр. XX ст. У музей передані в травні 1985 р. Це ікони празникового, апостольського та пророчого чину, що несуть оповіді релігійного характеру зі Старого та

[1] Ікони на дереві. Каталог ікон Закарпатського музею народної архітектури та побуту // Архів відділу фондів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2010. 55 с. С. 8–12.

[2] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 7026/2574. Ікона «Страшний Суд», с. Колочава, Міжгірський район.

[3] Колекція ікон Закарпатського музею народної архітектури та побуту [Образотворчий матеріал] : альбом. Ужгород : Видавництво Олександри Ґаркуші. 2021. 124 с. : іл. Текст укр. та англ. С. 8–10.

[4] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6976/2548. Ікона «Собор Святого Архангела Михаїла», с. Колочава, Міжгірський район.

[5] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 8658/6202. Ікона «Богоматір Одигітрія», с. Колочава, Міжгірський район.

[6] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6507/2349. Ікона «Святий Миколай», с. Колочава, Міжгірський район.

[7] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6508/2350. Ікона «Богородиця з пророками», с. Колочава, Міжгірський район.

[8] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6505/2347. Ікона «Пророки в медальйонах», с. Колочава, Міжгірський район.

Нового Завітів. Дана техніка написання ікон, хоч і була розповсюджена з середини XIX ст., однак її відносно нетривале побутування було зумовлене рядом недоліків, зокрема послабленням зчеплення (з'єднання) олійної фарби з металевою поверхнею, корозією металу, що впливав на кольори, внаслідок чого зображення на іконі тьмяніло[1]. Серед них можна відзначити ікони: «Тайна вечеря»[2], «Хрещення» або «Богоявлення»[3], «Воскресіння»[4], «В'їзд до Єрусалиму»[5], «Святі цар Константин і цариця Олена»[6] й ряд інших.

Невеличку окрему групу колекції становлять ікони на склі, що побутували на Рахівщині, а тепер експонуються в інтер'єрах румунського та гуцульського житла в експозиції скансену.

У зв'язку з виробництвом гутного скла у XVII – XVIII ст. у Європі широкого розповсюдження набула техніка малювання на склі. Але втрата зацікавлення до картин на склі та покращення купівельної спроможності сільського населення призвели й до зміни запитів споживачів, внаслідок чого малярі пристосували техніку для виготовлення ікон, призначених для сільського покупця. Їх появу на теренах Закарпаття пов'язують із румунськими осередками іконопису на склі, де був сприятливий ґрунт для швидкого і продуктивного розвитку.

Техніка малярства на склі полягала в тому, що фарбовий шар зображення наносили зі звороту скляного листа, в результаті і завдяки його прозорості, малюнок містився під склом і був захищений від зовнішніх впливів. Такими прикладами в колекції є ікони: «Вознесіння», «Розп'яття з святими», «Діва Марія з немовлям», «Розп'яття» та ін. [7]

[1] Ікони на металі. Каталог. Архів відділу фондів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2010. 25 с.

[2] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10609/7497. Ікона «Тайна вечеря», смт Королево (присілок Дубовинка), Виноградівський район.

[3] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10605/7493. Ікона «Хрещення або Богоявлення», смт. Королево (присілок Дубовинка), Виноградівський район.

[4] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10604/7492. Ікона «Воскресіння», смт. Королево (присілок Дубовинка), Виноградівський район.

[5] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10602/7490. Ікона «В'їзд до Єрусалиму», смт. Королево (присілок Дубовинка), Виноградівський район.

[6] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10611/7499. Ікона «Святі цар Константин і цариця Олена», смт. Королево (присілок Дубовинка), Виноградівський район.

[7] Мегела М. І. Ікони на склі в експозиції Закарпатського музею народної архітектури та по-

Широкого застосування в традиційному житловому інтер'єрі першої половини XX ст. знаходять ікони на папері – олеографічні та кольорові літографічні аркуші із зображенням релігійних сцен і святих. Літографія як вид графічного мистецтва виникла в Німеччині в кінці XVIII ст., техніку виконання якої випадково винайшов місцевий митець. Суть її полягала в способі друку, при якому фарба під тиском переносилася з плоскої друкованої форми на папір. Саме завдяки хромолітографії (вдосконалений спосіб літографії, що дозволяв отримати кольорове зображення) та характерній яскравості кольорового зображення можна було виконувати декілька тисяч однакових зображень. Майстром-гравюром виконувалося декілька окремих зображень (від 3 до 6, не більше) на спеціальному літографічному камені. Кожен камінь мав тільки гравіруваний малюнок, що відповідав одному кольору. Після виготовлення і підлаштування всіх необхідних каменів з попереднім малюнком, кожен з них шляхом друку залишав на папері відповідний малюнок і колір. Далі на це ж зображення накладався інший камінь з іншим кольором і так до останнього. В кінцевому результаті виходило кольорове зображення. Від майстра різьбяра каменю залежала і кількість градацій відтінків початкових кольорів, яких могло бути до декілька десятків. На територію Закарпаття такі ікони привозили в значній кількості з країн Центральної Європи (Австрії, Польщі, Угорщини, Словаччини)[1].

Серед найбільш поширених релігійних сюжетів цієї групи, представлених в колекції музею є «Ісус Христос», «Діва Марія»[2], «Святий Миколай»[3], «Розп'яття Ісуса», «Всевидяще око»[4], «Коронування Діви Марії»[5], «Богородиця з малим Ісусом», «Господь Вседержитель», «Свята Трійця», «Юрій Змієборець», «Святе сі-

буту. Relaţii româno-ucrainene. Istorie şi contemporaneitate. Satu Mare. 2019. 590 s. S. 431–442.

[1] Ікони на папері (літографія). Каталог // Архів відділу фондів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2010. 64 с.

[2] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 15430/1533. Ікона «Діва Марія», с. Зарічево, Перечинський район.

[3] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 258/4/454. Ікона «Святий Миколай», с. Лазещина, Рахівський район.

[4] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 737/819. Ікона «Всевидюще око», с. Бедевля, Тячівський район.

[5] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 116/5/110. Ікона «Коронування Діви Марії», с. Лазещина, Рахівський район.

мейство»[1], «Вознесіння»[2] та ряд інших. Майже всі вони датуються першою половиною XX ст. Літографічні зображення, як правило, виконані на папері та вмонтовані в дерев'яну раму під скло. Вони були поширені по всьому регіону та свого часу прикрашали інтере'єр майже кожної оселі[3].

Другу частину колекції становлять предмети, що в минулому були залучені в процесі літургійних богослужінь в церквах краю. Сюди входять близько 280 предметів, які були передані музею шляхом дарувань або закупівель. Це хоругви (павіси), одяг священнослужителів, тканини церковного призначення, дерев'яні та металеві хрести, книги для богослужінь, скульптури, підставки для службової літератури, скарбнички, ладальниця, кадильниця, чаші для причастя, кадила металеві, кропило, воскові свічки та ряд інших[4].

Своє символічне значення має одяг священнослужителів, в тому числі кожна його деталь: пояс означає готовність священника служити Богу; фелон нагадує, що священник наче повітрям оточений Господньою Благодаттю; палиця – символ меча духовного для боротьби зі злом[5].

Серед частини одягу, призначеного для богослужінь, у музеї зберігаються ризи священників, виготовлені з жакардової тканини зі срібною ниткою на підкладці[6]; мантія єпископська, виготовлена з жовтого жакардового шовку на підкладці, по краю і навколо коміра оздоблена жовтою парчевою стрічкою, на спині має хрест, на грудях вишитий медальйон з ініціалами М.Т. – 1773[7]; нараквиці – манжети (пара), виготовлені з чорного жакардового шовку і оздоблені срібною парчевою стрічкою, посередині пришитий невеликий хрест, зав'язуються на шнурках[8]; сакос єпископський, ви-

[1] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 705/789. Ікона «Святе сімейство», с. Бедевля, Тячівський район.

[2] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 116/3/108. Ікона «Вознесіння», с. Лазещина, Рахівський район.

[3] Колекція ікон Закарпатського музею народної архітектури та побуту [Образотворчий матеріал] : альбом. С. 14.

[4] Каталог культових предметів // Архів відділу фондів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2010. 128 с.

[5] Виставка «Церковні старожитності XVII–XIX ст.». Чернігів стародавній // https://oldchernihiv.com/vystavky/tserkovni-starozhytnosti-xvii-xix-st/

[6] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4037/1719. Риза священика, м. Ужгород.

[7] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4038/1720. Мантія єпископська, м. Ужгород.

[8] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4031/1713. Нараквиці, м. Ужгород.

готовлений з жовтої парчевої тканини, пошитий прямим кроєм з цільнокройними рукавами, на рукавах, комірі і подолі оздоблений жовтою парчевою стрічкою, на спині ручна вишивка срібною ниткою[1]; епітрахіль, виготовлений з спеціальної парчевої тканини фабричного виробництва, по краю оздоблений парчевими ройтами, вздовж епітрахіля нашиті жовті парчеві хрести[2]; підрясник, виготовлений з білого сатину фабричного виробництва, прямого крою з довгими рукавами, оздоблений синьою стрічкою на рукавах, навколо коміра, грудях, спині і подолі, на спині нашитий хрест[3].

Зустрічаються також елементи дияконських одеж, зокрема стихарь, виготовлений з жовтої парчевої тканини. Пошитий за прямим кроєм з цільнокройними рукавами на підкладці. На спині пришитий малий хрест з парчевої стрічки. Його одягають поверх підрясника[4]. Арарій – довга вузька стрічка з жакардового шовку, оздоблений парчевою стрічкою і з одного кінця ройтами. На кінцях арарія нашиті два хрести з парчевої стрічки[5]. Далматика – з бордової жакаржової тканини. Пошита за прямим кроєм з цільнокроєними короткими рукавами, на підкладці. По краю оздоблена жовтою парчевою стрічкою. На спині нашитий хрест[6].

Більшість предметів даної підгрупи були передані з Ужгородського катедрального Хрестовоздвиженського собору в першій половині 1970-х років.

Павіси, прапори (хоругви) – релігійні знамена, що використовуються під час церковних богослужінь та святкувань. Як правило, пошиті з простої фабричної або шовкової тканини прямокутної форми, в центрі якої з обох сторін розміщено намальовану або вишиту ікону Ісуса Христа, Божої Матері або іншого святого. Краї прямокутного полотнища декоровані підшитою бахромою або фабричною мережкою, а нижня частина часто розділена на три поля, кожне з яких інколи закінчується китицею. В колекції музею

[1] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4033/1715. Сакос єпископський, м. Ужгород.
[2] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4045/1727. Епітрахіль, м. Ужгород.
[3] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4051/1733. Підрясник, м. Ужгород.
[4] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4034/1716. Стихарь дияконський, м. Ужгород.
[5] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4035/1717. Арарій (орар) дияконський, м. Ужгород.
[6] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4036/1718. Далматика дияконська, м. Ужгород.

зберігаються такі павіси: «Архангел Михаїл» / «Спаситель»[1], «Богоматір з немовлям» / «Святий Миколай»[2], «Георгій Переможець / «Преображеніє»[3], «Свята родина» / «Воскресіння Ісуса Христа»[4], «Народження Ісуса» / «Страждаюча Пречиста Діва»[5], «Святий Миколай» / «Пресвяте сімейство»[6]. Пам'ятки надійшли в музей шляхом дарувань з Катедрального греко-католицького собору м. Ужгород в 1970-х роках та від релігійної громади с. Білки Іршавського району в 1970-х і 2017 роках[7].

Є в колекції скансену й предмети з тканини ритуального призначення: чохли із сатину фабричного виробництва для накривання підлогових підсвічників[8], «воздушек» (воздух) на чашу – ритуальний покрівець хрестоподібної форми, виготовлений з оксамитової тканини на підкладці, ним покривали чашу для причастя[9], покрівець на аналой (стіл для Євангелія)[10], покривало престольне для укривання престолу в вівтарній частині церкви[11], престольні тканини, для прикрашення бокових частин престолу[12], ритуальні скатертини[13], серветки[14], покрівці[15], стрічки та ряд інших тканин.

Вагоме значення в церковному побуті мали хрести, що символізували розп'яття Ісуса Христа. Це найдавніші і найпоширеніші символи християнства. Хрест – символ мученицької страти Ісуса Христа і одночасно символ спасіння та вічного майбутнього життя. Він став найбільш розповсюдженим предметом релігійного вжитку. У відповідності до призначення хрест має багато різновидів, декотрі з яких можна побачити в експозиції: напрестольні хре-

[1] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4061/1745/4. Прапор (павіса), м. Ужгород.
[2] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4059/1745/2. Прапор (павіса), м. Ужгород.
[3] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4065/1745/8. Прапор (павіса), м. Ужгород.
[4] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6466/2321. Павіса біла, с. Білки, Іршавський район.
[5] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 15491/20. Павіса (релігійне знамено), с. Білки, Іршавський район.
[6] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 15496/25. Павіса (релігійне знамено), с. Білки, Іршавський район.
[7] Каталог культових предметів. С. 36–42.
[8] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4020/1702. Чохол чорний, м. Ужгород.
[9] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4028/1710. Воздушек на чашу, м. Ужгород.
[10] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4042/1724. Покрівець на аналой, м. Ужгород.
[11] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4047/1729. Покривало престольне, м. Ужгород.
[12] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10423/4094. Престольна тканина, смт Королево, Виноградівський район.
[13] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4048/1730. Скатертина, м. Ужгород.
[14] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4049/1731. Серветка, м. Ужгород.
[15] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4019/1744. Покрівець чорний, м. Ужгород.

сти, хрести-мощевики, наперсні хрести, хрести-розп'яття, хрести благословляючі, і звичайно, хрест натільний – обов'язковий для кожного християнина[1].

Фондова збірка музею включає й різьблені дерев'яні хрести або металеві, як правило встановлені на невеличкій підставці.

В Михайлівській церкві, зокрема експонується трираменний хрест, привезений з церкви Вознесіння Господнього з с. Ялове Воловецького району в листопаді 1995 року. Він складений з чотирьох дерев'яних дощечок, врізаних у площину одна одної. Пофарбований у коричневий колір. Край чітко обведений по всьому полі хреста контурною лінією сірувато-кавового кольору і пофарбований більш темною фарбою того ж тону. На обох сторонах хреста є зображення. На одному боці «Розп'яття» з абревіатурою «ІНЦІ» на вершині хреста. Розп'ятий Ісус прибитий гвіздками до хреста. Обличчя овальне, з невеликими вусами і акуратно підстриженою бородою. Очі заплющені. Вираз обличчя спокійний: тобто земні муки для Христа вже закінчились. У Ісуса високий лоб, темно-каштанове волосся, що спадає за плечі. Справа на грудях рана з витікаючою з неї кров'ю. Довкола голови тоненькою лінією окреслений терновий вінець червоного кольору. Біля лівого плеча напис грецькою мовою «ХЕ» (Христос). Стегна розп'ятого обгорнуті тканиною, контури якої виконані темною лінією. Під ступнями напис «НИКА», що символізує перемогу над смертю. Під ними традиційне зображення черепа з кістками на знак того, що на Голгофі було похоронено першу людину – Адама. Завершується композиція абревіатурою «МЛРБ». Фігура Христа і всі написи виконані у стриманому сіро-коричневому тоні, череп з кістками у кольорі вохри. Зображення площинне, форма моделюється контурною лінією.

На другій стороні хреста зображено Авраама – прабатька єврейського народу, про що свідчить напис на рамені хреста «Е (святий) Авраам». Видовжена постать святого праведного Авраама подана фронтально. Руки припідняті догори. Ними він тримає

[1] Виставка «Церковні старожитності XVII–XIX ст.» Чернігів стародавній // https://oldchernihiv.com/vystavky/tserkovni-starozhytnosti-xvii-xix-st/

кінці простирадла, де символічно у вигляді голів зображено багатотисячний народ, родоначальником якого він став. Голова Авраама повернута вправо, погляд спрямований до нащадків. У нього високий лоб, волосся з пробором посеред голови, зачесане за вуха. У святого довга сива клиноподібна борода і вуса. Про поважний вік зображуваного свідчать горизонтальні зморшки на чолі й «мішки» під очима. Вбраний Авраам у сірувато-кавову сорочку, що сягає нижче поясу й червонувату туніку, яка виглядає знизу. Зображення площинне. Форма моделюється контурною лінією. Під фігурою Авраама текст: «Сей крест купил Гриц Ребришев со женою своєю и чади своими за своє отпущеніє грехов». Хрест використовувався під час релігійних свят для хресного ходу[1].

Цікавий дерев'яний хрест з колекції І. А. та С. І. Сільваїв експонується у вівтарній частині церкви з с. Шелестово Мукачівського району. Виготовлений він токарним способом з ясену. В центрі хреста вміщено зображення Діви Марії з сином Ісусом Христом на руках й чотирма портретами святих по боках. Прикрашений він ажурною прорізною різьбою. Різьблений рослинний орнамент виконаний у вигляді виноградної лози з гронами, темно-коричневого кольору й відображає закарпатську народну тематику. Виготовлений хрест у 80-х рр. XIX ст.[2]

Вагому частину збірки становлять книгодруки, тексти яких використовувалися під час літургійних богослужінь в тій чи іншій їх частині. Серед них: «Апостол» (містить книги Нового завіту)[3], «Триодіон»[4], «Чин божественної літургії»[5], «Ірмологіон» (збірник ірмосів або давньоруських гімнів)[6], «Служебник» (книга для священнослужителів з текстами релігійних відправ на кожен день згідно з порядком їх прове-

[1] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 13932/987. Хрест, с. Ялове, Воловецький район.

[2] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 8754/6298. Хрест, м. Ужгород; Мегела М. І. Твори Івана Антоновича та Сіона Івановича Сільваїв у фондовій колекції Закарпатського музею народної архітектури та побуту: реферат // Архів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2009. 55 с. С. 39.

[3] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4121/469/2. Книга «Апостол», м. Ужгород.

[4] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4122/2. Книга «Триодіон», м. Ужгород.

[5] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4124/464/2. Книга «Чин божественної літургії», м. Ужгород.

[6] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4125/463/2. Книга «Ірмологіон», м. Ужгород.

дення і церковним календарем)[1], «Часослов» (містить молитви щоденних церковних служб, призначена для користування священниками, читцями і співаками)[2], «Октоїх» (або Восьмигласник, що містить піснеспіви: тропарі, кондаки, канони та ін.)[3], «Євангеліє» (містить чотири перші книги Нового Завіту, написані євангелістами Матвієм, Марком, Лукою та Іваном, зміст яких оповідає про земне життя Ісуса Христа: його вчення, страждання, смерть та воскресіння)[4], «Псалтир» (книга псалмів, більшість з яких є молитвами і одкровеннями царя Давида)[5], «Молитослов» (містить молитви на щодень)[6], «Біблія» (або Святе Письмо християн всього світу)[7], «Акафист» (книга хвальних відправ з читанням і співами на честь Христа, Богородиці та ряду святих)[8] та ін.

Значну частину групи становлять підсвічники, в які вставляли воскові свічки, що використовувалися під час літургії й символізували віру та Господню благодать. Використовувались як дерев'яні різьблені[9], так і металеві підсвічники[10]. Керамічні[11], в більшості, застосовували в домашньому побуті. Оригінальні взірці колекції становлять люстри, якими в давнину освітлювали храми. В музей вони були передані з с. Крайниково Хустського району. Називали їх «світич»[12]. Така люстра являє собою складну дерев'яну конструкцію. На вертикальній основі в три яруси знаходяться вінці ажурної різьби. Два верхніх являються декоративними прикрасами. На кожному ярусі укріплено шість ріжків, кожний на три свічки, стилізованих під рослину. Нижній ярус являє собою овальну конічну конструкцію тонкої різьбярської роботи[13].

[1] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4128/459/2. Книга «Служебник», м. Ужгород.

[2] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4129/460/2. Книга «Часослов», м. Ужгород

[3] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4130/460/3. Книга «Октоїх» (осьмигласник), м. Ужгород.

[4] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 9526/6909. Книга «Євангеліє», м. Ужгород.

[5] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 9529/6912. Книга «Псалтир», м. Ужгород.

[6] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 9531/6914. Книга «Молитослов», м. Ужгород.

[7] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 9532/6915. Книга «Біблія», м. Ужгород.

[8] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10626/7514. Книга «Акафист», м. Ужгород.

[9] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6620/2423. Підсвічник підлоговий дерев´яний, с. Білки, Іршавського району.

[10] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4101/1467. Підсвічник металевий, м. Ужгород

[11] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 7936/3917. Підсвічник керамічний, Угорська Народна Республіка.

[12] Закарпатський музей народної архітектури та побуту. Путівник. Ужгород : Видавництво «Аутдор Шарк», 2010. 128 с. С. 101.

[13] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 8690/6234. Світич, с. Крайниково, Хустський район.

Скульптура, яка більш характерніша для західної гілки християнства, з різних причин займає значно менше місця у східному церковному мистецтві[1]. Але і їй знайшлось місце в музейній збірці. В бабинці (притворі) Михайлівської церкви експонується поліхромна композиційна скульптурна група з Ісусом Христом, що була передана з католицького костелу міста Ужгорода в травні 1987 року. Скульптура «Діви Марії» вирізана з дерева. Стояча фігура на невисокій базі, одягнена в туніку і плащ. Торс трохи розвернутий вправо від глядача. Права нога відставлена в бік і трохи висунута вперед, ліва служить опорою тілу. Такий прийом постановки фігури надає тілу трохи вигнутої лінії. Голова дещо схилена вліво, обличчя овальної форми. Вуста рожеві, напіввідкриті. Погляд спрямований додолу. Волосся темно-коричневе, трактоване окремими пасмами, ззаду хвилясто укладене. Положення рук неясне. Туніка і плащ бронзового кольору. Останній накинутий на ліве плече діагонально, закриває спину і, заломлюючись нижче талії, звисає вниз біля лівого боку. Складки яскраво виражені. Ліва частина фігури пророблена слабо, очевидно призначалась для ніші[2].

Скульптура «Святий Йосип» вирізьблена з дерева. Святий зображений на повний зріст, фігура розвернута вправо від глядача. Йосип одягнений у золотистого кольору туніку. Зверху накинутий плащ, що спереду перекинутий був, через обидві руки. З-під одягу видно пальці лівої ноги. Голова повернута вліво і трохи нахилена. Погляд спрямований додолу. Темне волосся, борода, вуса трактуються кучерявими пасмами. Чоло прорізують горизонтальні складки. Фігура поставлена на невисокій чотирикутній базі[3].

Скульптура поліхромна «Ісус Христос» (Воскресіння). Фігура воскреслого Христа дана в складному розвороті. Опорою тіла служить права нога, ліва, зігнута в коліні, відставлена назад, з опорою на пальці. Тіло трохи вигнуте в стегнах. Торс і голова розвернуті вліво від глядача. Права рука піднята вгору, пальці були зібрані у благословляючому жесті; у лівій, очевидно, було древко з тканиною,

[1] Комісія сакрального мистецтва // https://www.sokaleparchy.org.ua/index.php/dija/komis/288-mystectvo

[2] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 11330/7981. Скульптура «Діва Марія», м. Ужгород.

[3] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 11329/7980. Скульптура «Святий Йосип», м. Ужгород.

на якій релігійна символіка. Справа на торсі, на ногах і руках сліди ран. М'язи ніг сильно виділені. Довкола стегон зображена зав'язана червона тканина. Один з вільних кінців її закинутий через лівий лікоть, другий спадає вільно ззаду. Лінії складок ламані, різкі. Погляд Христа спрямований вперед, вдалину. Довге темно – коричневе волосся, борода, вуса трактовані переважно кучерявими пасмами. Скульптура має двоступінчасту, восьмигранну в основі базу[1].

Серед численних пам'яток, що використовувались в релігійних цілях, зустрічаються предмети, якими безпосередньо користувався священник під час літургії: ладальниця для зберігання ладану, виготовлена з металу штампована фабричного виробництва на підставці, на ніжці вигравіровано «Бр. К. О. Е. 1905»[2]; кропило металеве штамповане з ручкою, головка кропила розкривається і з однієї сторони має маленькі дірочки для води, на кінці ручки кропило має закріплену обручку, за яку вішали кропило[3]; кадильниця металева, виготовлена в першій половині XX ст. методом штамповки з складним контуром, зверху кришки невеликий металевий хрестик, чотири металеві ланцюжки скріплені обручками з кадильницею і чашоподібною ручкою з більшою обручкою[4]; чаша для причастя, виготовлена у 1940 році, на ніжці з широкою круглою основою, закривається кришкою конусоподібної форми, заокруглена верхівка кришки укріплена за допомогою чайки та болта, до верхівки кришки припаяний невеликий хрестик, знизу на основі чаші напис на угорській мові: «A Soproni Evangelirus Yyamintezeti Nöegylet adomanya a Karpataljai Evangelirus Misszioi Yyulerezetner 1940» («Дарунок жіночого товариства євангелістської опікунської установи Шопрона євангелістським місіонерським зборам Підкарпаття. 1940»). На таврі: «Sopron. Yyamintezet» (Шопрон. Опікунська установа)[5]; ложечка для причастя, виготовлена з жовтої міді, ручка декорована геометричним орнаментом, чеканка зроблена вручну, ручка припаяна і за своєю формою не від цієї ложечки, ви-

[1] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 11356/8000. Скульптура «Ісус Христос», м. Ужгород.
[2] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4079/1445. Ладальниця (теміян), м. Ужгород.
[3] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4084/1450. Кропило металеве, м. Ужгород.
[4] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4085/1451. Кадильниця, м. Ужгород.
[5] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 9842/7108. Чаша для причастя, с. Абранка, Воловецький район.

готовлена в 1920-х роках; відерце для свяченої води, металеве з фігурною ручкою: складним фігурним контуром, вживалось для свяченої води при релігійних обрядах, виконано технікою штампа[1].

Унікальною пам'яткою, що експонується в Шелестівській церкві скансену є дерев'яний клепач («корбув»), привезений з с. Бегединська Пастіль Великоберезнянського району в грудні 1980 року. Виготовлений з бука. Являє собою подібний до паралелепіпеда предмет – «ладу», в середній частині якого на відстані 34 см. укріплено два ромбоподібні хомути. В обох верхніх кутах встановлені ваги з колесами. На вагах вмонтовані бруски «клинці». На поверхні ящика повздовжні шість рейок, розміщені паралельно одна до одної, краї яких упираються в «клинці». Приводячи в рух колеса, обертаються з валом «клинці», піднімаючи почергово краї рейок. Внаслідок цього тертя виходить тріскучий звук – «таратають» («корбують»)[2]. Пристрій класифікується як музичний інструмент, який застосовували виконання релігійного (церковного) ритуалу в Страстний (темний) тиждень перед Великоднем. Його застосовували замість церковних дзвонів починаючи з четверга й аж до неділі, коли священник на всеношній літургії оголошував про Воскресіння Ісуса Христа[3].

Отже, музейні збірки ужгородського скансену, це в першу чергу пам'ятки, що несуть в собі інформацію про цикл життя наших предків, їх повсякденний та практичний побут, звичаєву обрядовість, захоплення та їх світоглядні уявлення. А представлена колекція сакральних пам'яток дає змогу заглянути в духовний світ людей, де кожен матеріальний предмет був наповнений символізмом, тонко підводячи через межу до потойбічного. Якщо, предмети церковного вжитку дають нам уявлення про інтер'єр та наповнення храмів Карпатського регіону, то музейні ікони, в тому числі й хатні, слугують інформативним джерелом та показником добропорядності та побожності місцевого населення.

[1] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4095/1461. Відерце для свяченої води, м. Ужгород.

[2] Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 8915/6432. Клепач, с. Бегединська Пастіль, Великоберезнянський район.

[3] Мегела М. І. Музичні інструменти в колекції Закарпатського музею народної архітектури та побуту: реферат // Архів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2010. 64 с. С. 9.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Джерела:

1. Ікони на дереві з експозиції Михайлівської церкви з с. Шелестово Мукачівського району // Архів відділу фондів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2017. 10 с. С. 5–22.

2. Ікони на дереві. Каталог ікон Закарпатського музею народної архітектури та побуту // Архів відділу фондів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2010. 55 с. С. 8–12.

3. Ікони на металі. Каталог // Архів відділу фондів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2010. 25 с.

4. Ікони на папері (літографія). Каталог // Архів відділу фондів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2010. 64 с.

5. Каталог культових предметів // Архів відділу фондів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2010. 128 с.

6. Мегела М. І. Музичні інструменти в колекції Закарпатського музею народної архітектури та побуту: реферат // Архів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2010. 64 с.

7. Мегела М. І. Твори Івана Антоновича та Сіона Івановича Сільваїв у фондовій колекції Закарпатського музею народної архітектури та побуту: реферат // Архів КЗ «Закарпатський музей народної архітектури та побуту» ЗОР. Ужгород : КЗ «ЗМНАП» ЗОР, 2009. 55 с. С. 39.

8. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 116/3/108. Ікона «Вознесіння», с. Лазещина, Рахівський район.

9. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 116/5/110. Ікона «Коронування Діви Марії», с. Лазещина, Рахівський район.

10. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 258/4/454. Ікона «Святий Миколай», с. Лазещина, Рахівський район.

11. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 705/789. Ікона «Святе сімейство», с. Бедевля, Тячівський район.

12. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 737/819. Ікона «Всевидюще око», с. Бедевля, Тячівський район.

13. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4019/1744. Покрівець чорний, м. Ужгород.

14. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4020/1702. Чохол чорний, м. Ужгород.

15. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4028/1710. Воздушек на чашу, м. Ужгород.

16. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4031/1713. Нараквиці, м. Ужгород.

17. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4033/1715. Сакос єпископський, м. Ужгород.

18. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4034/1716. Стихарь дияконський, м. Ужгород.

19. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4035/1717. Арарій (орар) дияконський, м. Ужгород.

20. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4036/1718. Далматика дияконська, м. Ужгород.

21. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4037/1719. Риза священика, м. Ужгород.

22. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4038/1720. Мантія єпископська, м. Ужгород.

23. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4042/1724. Покрівець на аналой, м. Ужгород.

24. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4045/1727. Епітрахіль, м. Ужгород.

25. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4047/1729. Покривало престольне, м. Ужгород.

26. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4048/1730. Скатертина, м. Ужгород.

27. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4049/1731. Серветка, м. Ужгород.

28. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4051/1733. Підрясник, м. Ужгород.

29. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4059/1745/2. Прапор (павіса), м. Ужгород.

30. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4061/1745/4. Прапор (павіса), м. Ужгород.

31. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4065/1745/8. Прапор (павіса), м. Ужгород.

32. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4079/1445. Ладальниця (теміян), м. Ужгород.

33. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4084/1450. Кропило металеве, м. Ужгород.

34. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4085/1451. Кадильниця, м. Ужгород.

35. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4095/1461. Відерце для свяченої води, м. Ужгород.

36. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4101/1467. Підсвічник металевий, м. Ужгород.

37. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4121/469/2. Книга «Апостол», м. Ужгород.

38. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4122/2. Книга «Триодіон», м. Ужгород.

39. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4124/464/2. Книга «Чин божественної літургії», м. Ужгород.

40. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4125/463/2. Книга «Ірмологіон», м. Ужгород.

41. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4128/459/2. Книга «Служебник», м. Ужгород.

42. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4129/460/2. Книга «Часослов», м. Ужгород.

43. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 4130/460/3. Книга «Октоїх» (осьмигласник), м. Ужгород.

44. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6466/2321. Павіса біла, с. Білки, Іршавський район.

45. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6508/2350. Ікона «Богородиця з пророками», с. Колочава, Міжгірський район.

46. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6505/2347. Ікона «Пророки в медальйонах», с. Колочава, Міжгірський район.

47. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6507/2349. Ікона «Святий Миколай», с. Колочава, Міжгірський район.

48. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6620/2423. Підсвічник підлоговий дерев'яний, с. Білки, Іршавського району.

49. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 6976/2548. Ікона «Собор Святого Архангела Михаїла», с. Колочава, Міжгірський район.

50. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 7026/2574. Ікона «Страшний Суд», с. Колочава, Міжгірський район.

51. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 7936/3917. Підсвічник керамічний, Угорська Народна Республіка.

52. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 8658/6202. Ікона «Богоматір Одигітрія», с. Колочава, Міжгірський район.

53. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 8690/6234. Світич, с. Крайниково, Хустський район.

54. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 8754/6298. Хрест, м. Ужгород;

55. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 8915/6432. Клепач, с. Бегединська Пастіль, Великоберезнянський район.

56. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 9526/6909. Книга «Євангеліє», м. Ужгород.

57. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 9529/6912. Книга «Псалтир», м. Ужгород.

58. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 9531/6914. Книга «Молитослов», м. Ужгород.

59. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 9532/6915. Книга «Біблія», м. Ужгород.

60. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 9842/7108. Чаша для причастя, с. Абранка, Воловецький район.

61. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10423/4094. Престольна тканина, смт Королево, Виноградівський район.

62. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10602/7490. Ікона «В'їзд до Єрусалиму», смт Королево (присілок Дубовинка), Виноградівський район.

63. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10604/7492. Ікона «Воскресіння», смт Королево (присілок Дубовинка), Виноградівський район.

64. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10605/7493. Ікона «Хрещення або Богоявлення», смт Королево (присілок Дубовинка), Виноградівський район.

65. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10609/7497. Ікона «Тайна вечеря», смт Королево (присілок Дубовинка), Виноградівський район.

66. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10611/7499. Ікона «Святі цар Константин і цариця Олена», смт Королево (присілок Дубовинка), Виноградівський район.

67. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 10626/7514. Книга «Акафист», м. Ужгород.

68. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 11329/7980. Скульптура «Святий Йосип», м. Ужгород.

69. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 11330/7981. Скульптура «Діва Марія», м. Ужгород.

70. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 11356/8000. Скульптура «Ісус Христос», м. Ужгород.

71. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 13932/987. Хрест, с. Ялове, Воловецький район.

72. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 15430/1533. Ікона «Діва Марія», с. Зарічево, Перечинський район.

73. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 15491/20. Павіса (релігійне знамено), с. Білки, Іршавський район.

74. Ф КЗ «ЗМНАП» ЗОР 15496/25. Павіса (релігійне знамено), с. Білки, Іршавський район.

Література:

75. Закарпатський музей народної архітектури та побуту. Путівник. Ужгород : Видавництво «Аутдор Шарк», 2010. 128 с.

76. Колекція ікон Закарпатського музею народної архітекту-

ри та побуту [Образотворчий матеріал] : альбом. Ужгород : Видавництво Олександри Гаркуші. 2021. 124 с. : іл. Текст укр. та англ.

77. Мегела М. І. Ікони на склі в експозиції Закарпатського музею народної архітектури та побуту. Relaţii româno-ucrainene. Istorie şi contemporaneitate. Satu Mare. 2019. 590 s. S. 431–442.

78. Мегела М. І. Колекції Закарпатського музею народної архітектури та побуту як форма популяризації народної культури / Studii şi comuničari. Seria istorie-etnografie-artă. XXXVI/II. Satu Mare, Cluj Napoka. 2020. S. 215–220.

79. Мегела М. І. Роль фондової збірки Закарпатського музею народної архітектури та побуту в збереженні та популяризації традиційної народної культури краю // Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту : Матеріали міжнародної науково-практичної конференції «Дослідження, збереження, відтворення та популяризація культурної спадщини». Ужгород : Вид-во О. Гаркуші, 2016. Вип. 3. С.231–235.

80. Найпавер М. І. Дерев'яні ікони – один з найпоширеніших видів сакрального мистецтва Закарпаття (на прикладі фондової збірки Закарпатського музею народної архітектури та побуту) // Науковий збірник Закарпатського музею народної архітектури та побуту. Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші. 2015. Вип. 2. С.107–129.

81. Виставка «Церковні старожитності XVII-XIX ст.». Чернігів стародавній // https://oldchernihiv.com/vystavky/tserkovni-starozhytnosti-xvii-xix-st/

82. Комісія сакрального мистецтва // https://www.sokaleparchy.org.ua/index.php/dija/komis/288-mystectvo.

83. Сакральне мистецтво |/https://www.wiki-data.uk-ua.nina.az

РЕЗЮМЕ

В статті на основі фондових матеріалів Закарпатського музею народної архітектури та побуту, а також наявної літератури подано загальну комплексну характеристику музейної колекції предметів сакрального призначення, зокрема народного іконопису, як давнього виду мистецтва, а також предметів релігійного призначення – церковного посуду, одежі священнослужителів, церковних книгодруків, цер-

ковних хоругв та предметів інвентарю, що використовувались під час божественних літургій. Подано короткі описи пам'яток, їх місце та час походження, мистецькі якості та техніки виконання церковних і хатніх ікон, функціональне призначення церковного начиння.

Ключові слова: *музейна колекція, пам'ятки сакрального призначення, ікони, одяг церковнослужителів, церковний посуд, молитовні книги.*

SUMMARY
A COLLECTION OF SACRED OBJECTS FROM THE COLLECTION OF THE TRANSCARPATHIAN MUSEUM OF FOLK ARCHITECTURE AND LIFE

The article, based on the stock materials of the Transcarpathian Museum of Folk Architecture and Life, as well as the existing literature, presents a general comprehensive description of the museum collection of objects of sacred purpose, in particular, folk icon painting, as an ancient form of art, as well as objects of religious purpose - church dishes, clothes of priests, church printed books , church banners and inventory items used during divine liturgies. Brief descriptions of monuments, their place and time of origin, artistic qualities and techniques of execution of church and household icons, functional purpose of church utensils are given.

Keywords: *museum collection, monuments of sacred purpose, icons, clothes of church officials, church utensils, prayer books.*

Іл. 1. Покривало престольне, кінець XIX ст., м. Ужгород.
Фото з архіву Закарпатського музею народної архітектури та побуту.

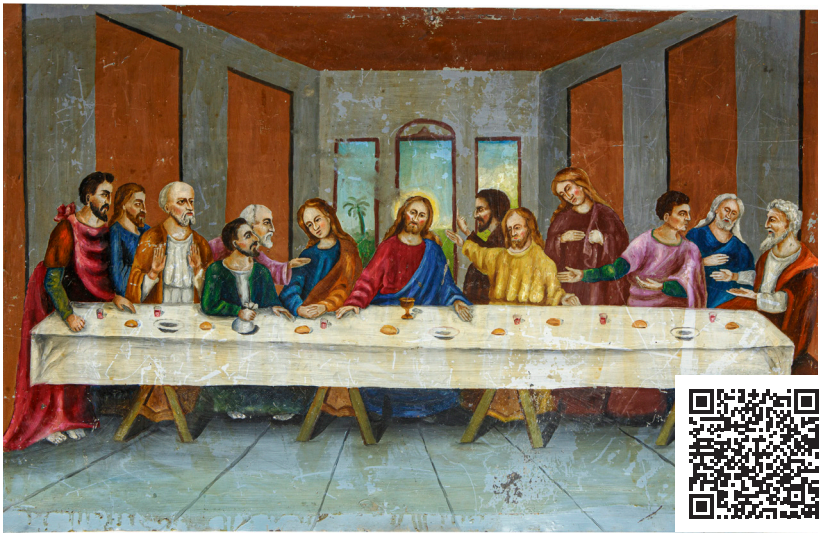
Іл. 2.Павіса чорна «Ісус несе хрест на гору Голгофу»,
початок XX ст., с. Білки Іршавського району.
Фото з архіву Закарпатського музею народної архітектури та побуту.

Іл. 3.Павіса біла «Богоявлення»,
початок XX ст., с. Білки Іршавського району.
Фото з архіву Закарпатського музею народної архітектури та побуту.

Іл. 4.Павіса «Георгій Переможець», 1903 р., м. Ужгород.
Фото з архіву Закарпатського музею народної архітектури та побуту.

Іл. 5. Мантія (філон), кінця XVIII ст., м. Ужгород.
Фото з архіву Закарпатського музею народної архітектури та побуту.

Іл. 6. Мантія єпископська, друга половина XIX ст., м. Ужгород.
Фото з архіву Закарпатського музею народної архітектури та побуту.



Іл. 7. Ікона на металі «Тайна вечеря», 1930-і рр., смт. Королево Виноградівського району. Фото Сергія Гудака.

Іл. 8. Ікона на дереві «Вознесіння», XVIII ст., м. Ужгород. Фото Сергія Гудака.

Іл. 9. Ікона на склі «Вознесіння», початок XX ст.,
с. Середнє Водяне Рахівський район. Фото Сергія Гудака.

Іл. 10. Літографія «Розп'яття Ісуса Христа», початок XX ст.,
м. Ужгород. Фото Сергія Гудака.

УДК 271.2-523.42(=14)-09(477.87-25)»1760/1900»:930.253

СТАНОВЛЕННЯ І РОЗБУДОВА ПРАВОСЛАВНОЇ ПАРАФІЇ «ГРЕЦЬКИХ ТОРГОВЦІВ» В М. УЖГОРОДІ В 1760–1900 РР. ЗА ДОКУМЕНТАМИ ДАЗО (ФОНД № 64)

Олександр Монич,
протоієрей, аспірант кафедри археології, етнології та культурології ДВНЗ «Ужгородський національний університет», ThDr, PhD
E-mail: oleksandr.monych@uzhnu.edu.ua

Історична минувшина міста над Ужем не перестає бути предметом різносторонніх досліджень сучасного наукового бомонду, як Закарпаття, так і Європи. Місто Ужгород – унікальна європейська територія, де переплелися десятки культур, традицій, мов і автентичних субетносів. Виокремлене місце в історичному розвитку міста займає церковна історія. В невеликому місті сьогодні мирно співіснують десятки релігійних конфесій та вірувань, що є добрим прикладом толерантного міжконфесійного миру.

Однією з традиційних конфесій міста Ужгорода, яка має свою без перебільшення унікальну історію, є Православ'я. Своїм корінням воно сягає далекого середньовіччя. Історія становлення та розвитку цієї конфесії в місті відбувалася при різноманітних політичних та соціальних режимах і владі. Як і інші деномінації, Православ'я у своїй генезі пережило різні етапи та періоди.

Одним з таких періодів є екватор XVIII – кінець XIX століть. Саме в цей час в місті Ужгороді фіксується утворення нової православної громади, основу якої складали торговці, етнічні греки, які у цей історичний період, через війну, були змушені покинути свою державу і землю.

Тема діяльності парафії та храму грецьких торговців в Ужгороді згадувалася в статтях та монографіях. З-поміж об'єктивних, локаційних досліджень, відмітимо праці о. Василія Гаджеги[1], С.

[1] Др. Василій Гаджега. Додатки к исторіи Русинов и руських церквей в Ужанской жупѣ.

Федаки[1], Й. Кобаля[2], М. Сирохмана[3], Т. Літераті[4], авторську колективну монографію Б. Жулканича, Л. Філіпа, Л. Сахарової[5] та ін.[6].

Викладені у вищенаведених працях факти, документи та історичні концепції про розвиток парафії грецьких торговців не завжди є вичерпними. Враховуючи основну мету та цілі вказаних авторських досліджень, можна зауважити, що вони поверхнево висвітлюють тему діяльності православної релігійної громади.

Без сумніву, більш повну та об'єктивну картину функціонування храму і громади можна відтворити з допомогою джерел Державного архіву Закарпатської області (далі – ДАЗО), покликання на які, в більшій мірі є відсутні у вищенаведених авторських дослідженнях.

Основою цього доробку став 131 документ, виключно 64-го фонду ДАЗО. Причиною такої вибірковості слугували редакційні вимоги до статті, а головним чином доволі об'ємні, додатково виявлені нами у 151-му фонді ДАЗО документи, які дають чудову перспективу для подальшого, більш ширшого дослідження теми.

Про появу грецьких торговців в Ужгороді, і як наслідок заснування ними православної громади та побудову храму відомо небагато. Є припущення, що греки почали селитися в Ужгороді

Студіѣ исторично-архивнѣ // Науковый зборник Товариства «Просвѣта» в Ужгородѣ за рôк 1923. Выдає литературно-науковый оддѣл. Пôд ред. Августина Волошина, Др. Василія Гаджеги, Др. Ивана Панькевича и др. Володимира Бирчака. Рôчник II. Книгопечатня Юлія Фелдешія в Ужгородѣ, 1923. С. 1–64; Його ж: Додатки к исторіи Русинов и руських церквей в Ужанской жупѣ. Студіѣ исторично-архивнѣ. (Продовженя.) // Науковый зборник Товариства «Просвѣта» в Ужгородѣ за рôк 1924. Выдає литературно-науковый оддѣл. Пôд ред. Августина Волошина, Др. Василія Гаджеги, Др. Ивана Панькевича и др. Володимира Бирчака. Рôчник III. Книгопечатня Юлія Фелдешія в Ужгородѣ, 1924. С. 154–239.

[1] Федака С. Ужгород: роки і люди: хронологічний і біобібліографічний довідник. Ужгород: Поліграфцентр «Ліра», 2013. 246 с.

[2] Кобаль Й. Ужгород відомий та невідомий. Вид. 2-ге, виправлене. Львів: Світ, 2008. 196 с.; іл.

[3] Сирохман М. Церкви України. Закарпаття. Львів: «Мс», 2000. 880 с., іл.

[4] Літераті Т. Втрачений Ужгород: грецька церква // https://prozahid.com/content-44904-html/ [дата звернення:22.12.2022]

[5] Жулканич Б., Філіп Л., Сахарова Л. Ужгородський некрополь Кальварія. Відкрита книга пам'яті. Ужгород: ТОВ «РІК-У», 2022. 192 с.: фото.

[6] Пронин Василий, архим. История Православной Церкви на Закарпатье. Кандидатская работа архимандрита Василия (Пронина) «История Мукачевской епархии (с древнейших времен до Первой Мировой войны 1914 года)». Изд. 2-е. Свято-Николаевский Мукачевский монастырь. ОРП «Φιλοκαλια», 2009. 524 с.; Церква греків в Ужгороді. Фото кінця XIX - початку XX століття (до 1906 року) // https://www.0312.ua/news/734547/cerkva-grekiv-v-uzgorodi-foto-kinca-xix-pocatku-xx-stolitta-do-1906-roku [дата звернення: 22.12.2022]

в 1740-х роках. Їхній приїзд до міста був пов'язаний з пошуком кращого життя в Угорщині, куди вони тікали з Македонії, яку завоювали турки, котрі розпочали переслідування греків[1]. «Спершу досить великі колонії греків утворилися в угорських містах Дебрецен, Мішкольц і Токай, далі грецькі торговці почали сезонно заїжджати до Ужгорода на великі торги, коли верховинці привозили сюди вовну, а угочанці – вино, а тоді по кілька родин і взагалі переселилися до нас. У середині XVIII століття в Ужгороді проживало вже 35 грецьких родин»[2].

Перший православний храм, який належав місцевій грецькій громаді був дерев'яним[3]. Згідно протоколів візитації Мукачівського греко-католицького єпископа Мануїла Ольшавського у 1751 році до цегольнянського храму Ужгорода було приписано 84 господарі і 9 греків[4]. У 1778 році до парафії на Цегольні було приписано 866 греко-католиків та 42 православні, більшість з яких були етнічні греки[5].

На початках своєї діяльності громада греків в Ужгороді мала певні привілеї. Документи свідчать, що 10 листопада 1791 року торговці з Греції просили жупне відомство комітету Унґ про звільнення від трудового обов'язку[6].

Джерела фіксують тісну взаємодію між керівництвом міста та торговцями. Відповідно до «Свідоцтва» старости м. Ужгород від 28 липня 1793 року, грецьким купцям було подаровано 50 форинтів на будівництво дороги в Галичину[7].

На теренах Угорського королівства греки дбали й про освітній процес. Вони були причетні до утворення грецьких шкіл в королівстві. З 1794 року збереглося «Розпорядження графа Людовіка Терек в м. Кашша[8] на ім'я міської ради м. Унґвар щодо пересилан-

[1] Жулканич Б., Філіп Л., Сахарова Л. Вказ. праця. С. 21.

[2] Літераті Т. Втрачений Ужгород: грецька церква // https://prozahid.com/content-44904-html/ [дата звернення:22.12.2022]

[3] Сирохман М. Вказ. праця. С. 24.

[4] Др. Василій Гаджега. Додатки к исторіи Русинов и руських церквей в Ужанской жупѣ. Рôчник II. Вказ. праця. С. 63.

[5] Жулканич Б., Філіп Л., Сахарова Л. Вказ. праця. С. 21.

[6] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 1301. На 3 арк.

[7] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 1363. На 2 арк.

[8] Кошиці, Кошице (словац. Košice, угор. Kassa (Кошшо), нім. Kaschau) – друге за розміром місто Словаччини, лежить на сході країни біля підніжжя гірського масиву Ч'єрна Гора в долині річки Горнад.

ня декларації православного професора Дмитра Хризентопол про організацію грецьких шкіл в Угорщині»[1].

Активну участь в розбудові освіти в королівстві брала й Сербська Православна Церква. В 1795 році Угорське королівське намісництво в м. Буда (Будапешт – авт.) видало розпорядження на ім'я православного архієпископа м. Сремські Карловці щодо «організації національних шкіл грецькими купцями на території Угорщини»[2]. Виявлено також лист секретаря архієпископа м. Сремські Карловці з цього питання[3].

Грецькі торговці, крім іншого, підтримували й армію. Від 6 грудня 1795 року виявлено «розписку окружного начальника Ужанської жупи про отримання суми грошей від грецьких купців на користь австрійської армії»[4].

На початках свого перебування в місті «греки відвідували греко-католицьку церкву на Цегольні, до якої у 1761 році були приписані вісім родин»[5].

Відповідно до «Грамоти Ужанського жупного відомства в м. Унґвар» грецькі торговці отримали затверджений вищенаведеною інстанцією «статут громади грецьких торговців в м. Унгвар»[6]. Однією з крайніх дат документа є 1759 рік. В описовому каталозі опису № 1, фонду № 64 в полі «примітка» зазначено: «немає документа»[7]. Тобто документ у фондах ДАЗО раніше був, однак в силу невідомих причин сьогодні ми не маємо змоги його опрацювати. Проте ми отримуємо підтвердження того, що на екваторі XVIII століття своє проживання і діяльність в місті грецькі торговці юридично легалізовують.

На думку дослідника Й. Кобаля, рішення збудувати власний храм в Ужгороді греки прийняли біля 1782 року. Проти цієї ініціативи «активно виступав греко-католицький єпископ Андрій Бачинський», який «бачив майбутнє багатих греків у лоні своєї

[1] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1369. На 5 арк.
[2] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1395. На 1 арк.
[3] Там само.
[4] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1412. На 1 арк.
[5] Кобаль Й. Вказ. праця. С. 85.
[6] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 549. На <?> арк.
[7] Там само.

церкви»[1]. «Однак комітатська влада, що була зацікавлена у грецьких капіталах не менше, ніж Бачинський, сприяла тому, щоб вони отримали відповідний наділ землі і право будівництва церкви (1784). Місце для церкви знаходилося в кінці вулиці Соляної, на краю міста (ймовірно, тут колись стояв Павлікіанський монастир). Протягом 1786–1787 рр. греки збудували кам'яну церкву з високою стрімкою вежею, що була вкрита шиндлами»[2].

Біля храму звели також будинок для священника, дяка і дзвонаря. На дзвіниці були три чудові дзвони, які відзначалися ще й унікальним мистецьким оздобленням[3]. З документів ДАЗО відомо, що дзвонар приймався на службу виокремлено[4]. Біля храму знаходилося також кладовище, на якому хоронили тільки вірників грецького храму. Останні похорони відбулися тут у 1897 році, коли грецький священник з м. Мішкольц відспівував Каміла Михайловича[5].

Згідно документів ДАЗО церковна православна парафія в м. Унгвар існувала до вищевказаних років. Нами виявлено відомості, квитанції і рахунки обліку прибутків та витрат «православної церковної парафії в м. Унгвар». Крайніми датами документу є 03.02.1774–25.05.1776 рр.[6]. У цей період джерела вже фіксують повноцінну церковно-адміністративну діяльність парафії «православних торговців» в Ужгороді.

У фондах ДАЗО зберігається датована 1780 роком «Пояснююча записка православних торговців м. Унгвар окружному начальнику про виклик православного священника з м. Токай з метою проведення релігійних богослужінь для православних прихожан»[7]. В тому ж році священник з м. Токай, який обслуговував парафію на її початках, через жупне відомство Ужанської жупи вимагав від вірян гроші за виконання релігійних треб[8]. Як показав час, вимоги священника спровокували певний фінансовий конфлікт між ним та вірянами. У 1781 році Угорське королівське намісництво видає

[1] Кобаль Й. Вказ. праця. С. 85.
[2] Там само.
[3] Там само.
[4] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 493. На 20 арк.
[5] Кобаль Й. Вказ. праця. С. 85.
[6] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 818. На 35 арк.
[7] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 899. На 4 арк.
[8] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 921. На 2 арк.

розпорядження «про заборону православним священникам м. Токай в'їзду в м. Унґвар з метою виконання релігійних потреб»[1]. Розпорядження фіксується 30.04.1781–18.06.1781 р.[2].

Ймовірно негативний «душпастирський» досвід приїжджого духовенства стає поштовхом до початку будівництва храму. В тому ж 1781 році громада ініціює процес отримання дозволу на будівництво окремої церкви. 8 липня 1781 року грецькі православні купці м. Унґвар пишуть прохання архієпископу в м. Сремські Карловці[3] про клопотання перед Угорським королівським намісництвом на отримання дозволу на будівництво храму[4].

На зберіганні 64-го фонду ДАЗО є документ на 64 аркушах, який можна вважати установчим. Повна його назва: «Справа про організацію православної церковної парафії в м. Унґвар». Крайніми датами справи є 21.01.1782 – 20.06.1815 рр.[5]. Документи, що містяться у справі цілісно відтворюють процес становлення та розбудови храму. Тут знаходяться: установчі єпископські грамоти, різного роду листування, церковно-адміністративні та канонічно-юрисдикційні справи про взаємовідносини з православним архієпископом в м. Сремські Карловці, архітектурна документація, розпорядження Угорського королівського намісництва, прохання та скарги вірян, фінансово-господарські та судові справи, тощо.

Таким чином, датування початку діяльності православної парафії греків аргументовано фіксується не 1782, а 1774 роком. На перших початках парафія не мала власного храму, громада запрошувала духовенство з Угорщини, а саме з м. Токай.

Звернення громади греків до православного сербського архієпископа декларувало бажання громади греків знаходитися в його юрисдикційному підпорядкуванні. Сербські архієреї в подальшому беруть жваву участь в будівництві та розвитку парафії.

[1] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 946. На 4 арк.

[2] Там само.

[3] Сре́мські Ка́рловці (серб. Сремски Карловци/Sremski Karlovci, хорв. Srijemski Karlovci, русин. Сремскі Карловці, угор. Karlóca, нім. Karlowitz (Carlowitz), рум. Carloviț) — стародавнє місто на півночі Сербії, на території Воєводини, в області Срем, центр однойменної громади, що складається лише з цього міста. Лежить на правому березі Дунаю за 12 км від Нового Саду.

[4] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 964. На 4 арк.

[5] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 969. На 64 арк.

Загалом, відомо, що уцілілі православні громади Трансильванії у 1760 – 1762 рр. віденська влада передала під юрисдикцію сербського, Будимського єпископа[1]. Скоріш за все православні греки Ужгорода знали про сербську юрисдикцію в Трансильванії, а тому і звернулися до найближчого православного єпископату.

Державна влада моніторила ситуацію з міжконфесійними відносинами між новоутвореною релігійною громадою та іншими конфесіями міста. Ймовірно цьому були об'єктивні причини, не виключено душпастирські, земельні або ж фінансові конфлікти.

22 березня 1784 року Угорське королівське намісництво в м. Пожонь (Братислава) на ім'я архієпископа в м. Сремські Карловці видало розпорядження про надання інформації щодо суперечливих питань між «православними, римо-католицькими і греко-католицькими священниками м. Унґвар»[2]. На міжконфесійному тлі в тому ж році було сформовано на 22 аркушах окрему справу «про врегулювання прав православної церковної парафії м. Унґвар»[3].

Згідно документів ДАЗО будівництво храму грецьких купців розпочалося з березня 1785 року, хоча окремі дослідники наводять дату 1786–1787 рр.[4]. Крайніми датами виявленої справи «про будівництво православного храму в м. Унґвар грецькими купцями» є 20.03.1785–10.02.1786 рр.[5]

Без сумніву, активна фаза будівництва розпочалася у 1786 році. Підтвердженням цьому є листування православного архієпископа міста Сремські Карловці з «православною церковною парафією в м. Унґвар про будівництво храму в м. Унґвар»[6].

На етапі становлення і розбудови громади та будівництва храму траплялися міжрелігійні конфузи та суперечки.

З листа православних парафіян Ужгорода дізнаємося, що в тому ж 1787 році відбувся розгляд скарги греко-католицького священника «про перехід греко-католиків у православну віру»[7]. Інци-

[1] Пронин Василий, архим. Вказ. праця. С. 318; 329.
[2] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 1041. На 1 арк.
[3] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 1042. На 22 арк.
[4] Кобаль Й. Вказ. праця. С. 85; Жулканич Б., Філіп Л., Сахарова Л. Вказ. праця. С. 21.
[5] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 1094. На 18 арк.
[6] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 1121. На 10 арк.
[7] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 1127. На 4 арк.

дент став відомий православному карловацькому архієпископу, який доручив розібратися в цьому своєму особистому секретарю. Останній з метою розслідування цієї релігійної справи (крайні дати документа (14.05.1787–16.12.1787) написав листа Михайлу Михальські[1]. Про М. Михальські нічого практично невідомо, однак у 1828 році особа із співзвучним прізвищем фігурує в іншій справі. Повна назва документа звучить так: «Акт жупного суду Ужанської жупи про врегулювання суперечливого питання між православною парафією м. Унгвар і жителем м. Унгвар Петром Мігальскім» (крайні дати справи: 18.02.1828–02.04.1828)[2]. Тобто, якщо гіпотетично у першому випадку вказана особа могла бути навіть священнослужителем, настоятелем храму, то у другому – однозначно це був вірянин, прихожанин храму. Не виключено, що обидва фігуранти справ були між собою пов'язані родинним зв'язком.

Подальша доля цього конфлікту нам невідома. Однак, те, що він спричинив певну хвилю невдоволення залишається фактом. Про це опосередковано йдеться в проханні від 26 листопада 1787 року «греко-католицького священника м. Унгвар жупному відомству про стягнення церковних податків з православних купців»[3].

Скоріш за все, саме фінансові податки стали причиною невдоволення греко-католицького духовенства. На нашу думку, грецькі купці або ж православні священники не платили духовенству цієї греко-католицької конфесії частину податків, що і провокувало останніх до податкового бюрократизму. Ймовірно цьому були три причини: перша – греки брали податки з жителів міста, які були вірянами греко-католицької деномінації; друга – грецькі купці не хотіли платити мерії міста податки за оренду землі, якою користувалися з метою торгівлі; остання причина – душпастирська: православні священники звершували релігійні треби за колом території своєї парафіяльної діяльності та юрисдикції, за що не хотіли сплачувати греко-католикам процентні внески. Прямою вказівкою, яка засвідчує правдивість останнього аргументу, є розпорядження від 12

[1] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. 1128. На 2 арк.

[2] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 573. На 4 арк.

[3] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1142. На 4 арк.

січня 1790 року «православного єпископа Мойсея Путнік[1] з м. Сремські Карловці на ім'я православного священника в м. Унгвар про заборону церковних богослужінь за територією своєї діяльності»[2].

З джерел стає відомо, що у 1788 році (крайні дати документів: 20.02.1788–15.05.1788) через цей прецедент греки написали прохання на ім'я піджупана Ужанської жупи про «дозвіл на створення комітету по розподілу і збору податків з грецьких купців і громадян, які проживають на території жупи»[3].

Наскільки затяжними та контраверсійними були міжрелігійні конфлікти між православними і греко-католиками Ужгорода можна судити з факту появи у 2 пол. XVIII ст. реляції каноніка Мукачівської греко-католицької єпархії Івана Пастелія. Назва архівної справи – «Доповідь каноніка Мукачівської єпархії Івана Пастелія жупній депутації про врегулювання відносин між греко-католицькими священниками м. Унгвар і православними прихожанами м. Унгвар і королівські декрети з цього питання від 1768, 1771 рр., на які посилається автор»[4]. Тобто, релігійні конфлікти дійсно були, а їхнім врегулюванням займався жупанатський суд.

Церковно-адміністративна, юрисдикційно-канонічна та фінансова залежність «парафії греків» була цілковито підпорядкована сербським ієрархам. З кінця XVIII – першої половини XIX ст. збереглося листування, фінансові директиви, циркуляри і розпорядження православного архієпископа м. Сремські Карловці з церковних і адміністративних питань, які відносяться до діяльності цієї парафії[5]. Загалом історія початків та розвитку сербської православної юрисдикції на Закарпатті має свою окрему історію, яка за припущеннями дослідників сягає XV століття, а її розквіт припадає на початок XX століття[6].

[1] Митрополит Мойсей (Путнік) керував Карловацькою Митрополією Сербської Православної Церкви у 1781–1790 рр. Майбутній архієрей (в миру Путнік Василій) народився 25.03.1728 в м. Петроварадінскі-Шанац (сьогодні Нові-Сад). Помер 28.06.1790 в м. Відень.

[2] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1262. На 1 арк.

[3] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1180. На 8 арк.

[4] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1557. На 2 арк.

[5] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1204. На 14 арк; Там само. Оп. 2. Спр. 523. На 10 арк; Там само. Оп. 2. Спр. 554. На 23 арк; Там само. Оп. 2. Спр. 736. На 6 арк; Там само. Оп. 2. Спр. 1204. На 12 арк; Там само. Оп. 3. Спр. 538. На 53 арк.

[6] Монич О., прот. Окремі аспекти юрисдикційного підпорядкування Мукачівської єпархії (кінець XIV – 1 пол. XVIII ст.) // PRAVOSLÁVNY TEOLOGICKÝ ZBORNÍK / Editor: ThDr.

Настоятелі міської парафії тісно комунікували і з православними отцями сусідньої Угорщини. Виявлено лист від 9 вересня 1867 року «православного намісника в м. Мішкольц[1] куратору православної церковної парафії в м. Унґвар з церковно-адміністративних питань»[2].

Одним з перших священнослужителів парафії, якого фіксують документи, був – Константин Волаг. Він згадується в листі від 12 вересня 1792 року адвоката православного архієпископства м. Неопланта[3] (Нови Сад – авт.) «унґварській православній церковній парафії про стягнення боргу з священника Константина Волаг»[4].

На основі розпорядження Угорського королівського намісництва від 14 травня 1793 року секретаріат православного єпископства в м. Сремські Карловці видав автентичне «розпорядження про заборону прийому іноземців на духовну службу»[5]. Тобто священнослужителями парафій Сербського Патріархату, в тому числі і за межами країни, могли бути виключно етнічні серби.

В 1795 році згідно листування «секретаря православного архієпископа в м. Сремські Карловці з православної церковною парафією в м. Унґвар» на посаду священника парафії греків в Ужгороді був призначений отець Федір Чок[6].

29 жовтня 1797 року православний єпископ міста Сремські Карловці видає «Рішення» про «ліквідацію грошової суперечки між священником Федором Чок та православною парафією м. Унґвар»[7]. Таким чином перед нами постають імена та прізвища чергових настоятелів парафії греків.

Діяльність нової парафії була доволі різносторонньою. Поміж місійною та душпастирською роботою парафія займалася і

Ján Husár. Prešovska univerzita v Prešove. Pravoslávna bohoslovecká fakulta. XLV (30). Prešov, 2019. S. 88–152. S. 111–113; 120; 122; 144–145.

[1] Мішкольц (угор. Miskolc) – одне з двох найбільших міст на північному сході Угорщини. Адміністративний центр медьє Боршод-Абауй-Земплен.

[2] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 94. На 1 арк.

[3] Нови-Сад (серб. Нови Сад, хорв. Novi Sad, угор. Újvidék, словацьк. Nový Sad, нім. Neusatz an der Donau, Но́йзац-ан-дер-До́нау, лат. Neoplanta) – місто розташоване на півночі Сербії на березі Дуная, адміністративний центр автономного краю Воєводина.

[4] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1324. На 1 арк.

[5] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1346. На 5 арк.

[6] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1397. На 3 арк.

[7] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1462. На 2 арк.

благодійництвом. Виявлено кілька розпоряджень та інструкцій «Угорського королівського намісництва в м. Буда про порядок складання відомостей про благодійні фундації, створених особами на користь православних церковних парафій»[1]. Вказані документи фіксуються 28.03.1800 – 06.02.1806 рр.[2]. Додатковим підтвердженням благодійної роботи парафії є «Лист православної церковної парафії м. Унґвар православному архієпископу в м. Сремські Карловці про організацію благодійних фундацій», який датується 20 липня 1800 року[3].

З огляду на окремі випадки церковного життя парафії можна зробити поспішні висновки, що парафія греків не завжди мала власного священнослужителя, а в часи його відсутності душпастирські функції виконував інший настоятель православного храму Ужгорода. Про один з таких фактів стає відомо зі справи про «розгляд скарги православних віруючих м. Унґвар на православного священника м. Унґвар Івана Гачін за відмову поховання торговця Миколая Пава», крайніми датами якої є 15.01.1802 – 15.05.1802 рік[4]. Однак, вищенаведений факт небажання звершення відспівування міг бути абсолютно пов'язаний не з відсутністю священнослужителя (якого замінював інший), а виключно з церковно-канонічними перепонами щодо здійснення поховання (наприклад, самогубство), яке мав звершувати настоятель парафії греків.

У 1803 році згідно декрету православного єпископа в м. Сремські Карловці, новопризначеним «православним священником в м. Унґвар» став Георгій Якуті[5].

6 квітня 1806 року ієромонах Анатолій Стефанович з Граболацького (? – авт.) монастиря пише листа «торговцю в м. Унґвар Івану Галіцкі про вакантну посаду священника в м. Унґвар для православних прихожан міста»[6].

Останні три документи вкотре свідчать, що священнослужи-

[1] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1549. На 14 арк.
[2] Там само.
[3] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1550. На 1 арк.
[4] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 29. На 8 арк.
[5] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 52. На 1 арк.
[6] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 123. На 2 арк.

телів у м. Ужгород відправляли виключно ієрархи Сербської Православної Церкви. Щодо питання: чи існувала на зламі XVIII – XIX століть ще одна, інша православна громада в місті – невідомо.

На початку XIX століття, у 1806 році один з грецьких торговців Франциск Ердеш передає своє майно православній парафії в м. Ужгород. Виявлено розписку «грецьких купців в м. Унґвар про передачу майна колишнього торговця Франциска Ердеш за його заповітом православній парафії в м. Унґвар», а також «Відомість обліку пожертв, зроблених грецькими купцями на користь православної парафії в м. Унґвар»[1]. У 1813 році свою спадщину православній парафії Ужгорода передає також торговець Костянтин Алексовіч[2].

Для проведення судових справ парафія наймала відповідних осіб. Про це свідчить «Свідоцтво про повноваження на проведення судових справ, видане кураторами Унґварської православної парафії Яношу Федорець і Дмитру Жупаня»[3].

У 1813 році один з православних священнослужителів міста Ужгород, а саме Юліан Георгієвич, через різні причини переходить до греко-католицької віри[4].

В першій половині XIX століття «церковна православна парафія м. Унґвар» робить оцінку вартості майна громади, про це йдеться в актах від 10 червня 1817 року «встановлення вартості нерухомого майна» парафії[5].

У 1824 році за вимогою вірян «з посади православного священника м. Унґвар» був знятий отець Федір Чок[6].

Тобто, документи знову ж таки фіксують чергових настоятелів громади.

Парафіянами громади чітко велися фінансові справи. Нами виявлено десятки річних звітів, квитанцій, а також відомостей обліку прибутків і витрат православної парафії Ужгорода. Завдяки

[1] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 127. На 4 арк.
[2] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 248. На 8 арк.
[3] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 162. На 2 арк.
[4] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 206. На 1 арк; Там само. Спр. 213. На 8 арк.
[5] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 290. На 3 арк.
[6] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 457. На 13 арк.

документам ДАЗО можна вивчити і провести щорічний фінансовий аудит діяльності релігійної громади за 1824[1], 1825[2], 1826[3], 1827[4], 1828[5], 1829[6], 1830[7], 1831[8], 1833[9], 1834[10], 1835[11], 1836[12], 1837[13], 1838[14], 1839[15], 1840[16], 1841[17], 1845[18], 1847[19], 1848[20], 1849[21], 1850[22], 1851[23], 1852[24], 1857[25],1859[26],1860[27],1861[28],1862[29],1863[30],1864[31],1869[32],1870[33],1877[34],1879[35],

[1] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 466. На 20 арк.
[2] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 493. На 20 арк.
[3] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 517. На 25 арк.
[4] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 551. На 37 арк.
[5] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 581. На 25 арк.
[6] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 615. На 32 арк.
[7] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 656. На 30 арк.
[8] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 683. На 42 арк.
[9] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 733. На 20 арк.
[10] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 770. На 20 арк.
[11] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 798. На 20 арк.
[12] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 4. Спр. 247. На 31 арк.
[13] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 798. На 20 арк; Там само. Спр. 822. На 26 арк.
[14] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 845. На 21 арк.
[15] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 866. На 24 арк.
[16] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 904. На 23 арк.
[17] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 551. На 37 арк; Там само. Спр. 928. На 23 арк.
[18] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 1007. На 16 арк.
[19] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 1070. На 11 арк.
[20] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 1094. На 37 арк.
[21] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 4. Спр. 301. На 23 арк.
[22] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 4. Спр. 321. На 10 арк.
[23] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 1196. На 13 арк.
[24] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 1204. На 12 арк.
[25] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 1378. На 25 арк.
[26] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 1432. На 6 арк.
[27] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 1473. На 23 арк.
[28] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 25. На 11 арк.
[29] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 306. На 11 арк.
[30] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 4. Спр. 363. На 29 арк.
[31] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 66. На 10 арк.
[32] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 161. На 7 арк.
[33] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 186. На 14 арк.
[34] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 329. На 7 арк.
[35] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 363. На 3 арк.

1881[1], 1882[2], 1884 – 1886[3], 1887[4] та 1889 рр.[5]

На належному рівні був також документообіг парафії, про що свідчать збережені журнали реєстрації вхідних та вихідних документів[6].

У 1828 році відбувся перепис православних парафій на території Угорщини. Згідно «виписки» з протоколу жупного зібрання Ужанської жупи цьому перепису підлягала і парафія греків Ужгорода[7].

Згідно підтверджувального листа від 24 січня 1831 року «православного архієпископа в м. Сремські Карловці православній церковній парафії в м. Унгвар», на посаду настоятеля храму був призначений Габор Перішіч[8].

На думку дослідника історії Ужгорода Й. Кобаля, на екваторі XIX століття грецька релігійна громада «поступово зменшувалася, її члени асимілювалися, вимирали. Утримувати церкву ставало дедалі важче. Наприкінці 1850-х років за наведення ладу навколо общини і церкви взявся Стефан Йованович, який мав дворянський титул і був надзвичайно багатим. Однак по його смерті занепад церкви став неминучим»[9].

В 1862 році парафіяльне служіння в храмі греків звершував отець Дорофей Вітомірович. Про це свідчить договір «про здачу в оренду житлового будинку православним священником м. Унгвар Дорофеєм Вітоміровічем мешканці м. Унгвар Яні Грігоровіч». Крайніми датами документу є 04.07.1862–01.11.1872 рр[10].

Виявлені виписки з метричних даних про смерть парафіян православної церковної парафії м. Ужгород дають змогу дізнатися про прізвища та імена прихожан храму з 1864 по 1889 рр.[11].

Наприкінці XIX століття матеріально-фінансове становище

[1] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 418. На 4 арк.
[2] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 443. На 4 арк.
[3] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 494. На 4 арк; Там само. Спр. 538. На 53 арк.
[4] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 557. На 15 арк.
[5] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 590. На 8 арк.
[6] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 224. На 8 арк.
[7] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 556. На 1 арк.
[8] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 668. На 1 арк.
[9] Кобаль Й. Вказ. праця. С. 85.
[10] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 305. На 3 арк.
[11] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 50. На 5 арк.

парафії греків з одного боку було доволі спроможним, однак, на нашу думку, факти передачі в оренду та продажу земельних ділянок скоріш за все свідчили про скрутні періоди та початок занепаду парафії.

Відомо, що на балансі громади в м. Ужгород знаходився, як мінімум, один церковний магазин, який відповідно з договором «про здачу в оренду» на початку 1876 року був переданий жителю міста, вірогідно єврейському підприємцю, Якову Шулмаї[1]. 4 лютого 1879 року був укладений інший договір «про оренду нерухомого майна між Мором Цірковіч і куратором православної церковної парафії в м. Унгвар»[2].

Куратори храму іноді продавали земельні ділянки, які належали храму. Одним з таких прикладів є існуючий договір «про купівлю Еммануїлом Вагнером земельної ділянки православної церковної парафії в м. Унгвар», яку останньому продав куратор храму наприкінці 1890 – початку 1891 рр.[3].

Згідно документів ДАЗО у 1876 році вперше був проведений інвентарний опис рухомого і нерухомого майна православного храму міста Ужгород[4].

Окремі історики стверджують, що у 1879 році місто покинув останній грецький священник Светозар Болярич (1874–1879), а в 1886 році міська влада змусила останніх представників грецької общини розібрати стару вежу храма, яку замінили круглим бляшаним куполом[5].

У 1889 році відповідно до виявлених проєктів будівельника Яноша Рошкі були проведені реставраційні роботи як православного храму Ужгорода, так і квартир священників[6]. Ймовірно саме ця «реставрація» і була початком кінця парафії та її храму.

Імена двох останніх священнослужителів, які відповідно до джерел 64-го фонду ДАЗО звершували пастирське служіння в

[1] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 302. На 3 арк.
[2] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 361. На 2 арк.
[3] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 603. На 4 арк.
[4] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 304. На 4 арк.
[5] Кобаль Й. Вказ. праця. С. 85; Сирохман М. Вказ. праця. С. 24.
[6] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 593. На 5 арк.

парафії греків, дізнаємося з судової справи, яка мала місце у 1892 році. Матеріальний позов на отців до суду подав Рот Пінкас. Отцями, які згадуються в судовій тяганині, були Дмитро Михайлович та Янош Йованович[1]. Подія аргументовано спростовує і суперечить твердженню про залишення парафії отцем Боляричем у 1879 році, адже як видно з документів священники продовжували нести своє служіння в ній значно пізніше.

Кінець діяльності парафії як православного осередку греків-емігрантів Ужгорода наступив 22 вересня 1900 року. Цього дня «тодішній урядник парафії та її майна Янош Йованович продав земельний наділ з усім нерухомим майном Мукачівській греко-католицькій єпархії. Проте договір оскаржили й він набув чинності лише через кілька років. А тим часом у 1906 році величезна пожежа знищила церкву й її околиці»[2]. Храм греків та його майно було продано єпархії за 16000 крон. У 1912 році на прилеглій до храму території греко-католицька єпархія побудувала чоловічий монастир отців Василіан[3]. Ідея спорудження монастиря ЧСВВ в Ужгороді належала Мукачівському греко-католицькому єпископу Юлію Фірцак, який її озвучив ще 6 липня 1906 року на соборі отців ЧСВВ в Маріяповчі. Наріжний камінь монастиря був освячений єпископом 29 жовтня 1911 року[4].

Таким чином, матеріали ДАЗО відкривають перед дослідниками унікальну сторінку наповненого подіями релігійного життя міста Ужгорода в період екватору XVIII-го – кінця XIX-го століть.

Без сумніву, в період тотального превалювання та юрисдикційної присутності в місті та області Мукачівської греко-католицької єпархії, діяльність православної громади є малодослідженою «білою крапкою» в релігійній палітрі краю.

Виявлені документи ДАЗО, з одного боку спростовують існуючі наративи, дозволяють відділити реальний від вигаданого фактаж, а з іншої сторони значно розширюють сталі знання про діяльність парафії грецьких торговців в Ужгороді. Перед нами від-

[1] ДАЗО. Ф. 64. Оп. 3. Спр. 643. На 4 арк.

[2] Кобаль Й. Вказ. праця. С. 85.

[3] Жулканич Б., Філіп Л., Сахарова Л. Вказ. праця. С. 21.

[4] Сирохман М. Вказ. праця. С. 24.

кривається широке поле для науково обґрунтованої релігійної полеміки, дослідницької роботи, систематизації та аналізу джерел, які по-новому дозволять оцінити та інтерпретувати наявну історію релігійного життя не лише Ужгорода, але й усього церковного простору Закарпаття у вказаний період.

Завдяки виявленим і введеним у науковий обіг джерелам ми отримали змогу часткової реставрації списку настоятелів парафії, ознайомлення з парафіяльною, соціально-господарською та місійною роботою релігійної громади. Крім того, нам вдалося прослідкувати етапи розвитку та занепаду парафії. Разом з тим, ми отримали відповідь на питання: до якої Помісної Церкви в церковно-адміністративному та канонічно-юрисдикційному полі належала релігійна громада греків Ужгорода. Посередництвом документів ми з'ясували нюанси єпархіальних взаємовідносин парафії з православним архієпископом м. Сремські Карловці. Виявлені документи в новому світлі демонструють внутрішню та зовнішню діяльність парафії, її взаємовідносини з Угорським королівським намісництвом, допомагають дослідити справи, пов'язані з документообігом, фінансами, нерухомістю, тощо. Парафіяльна метрика уможливлює відтворити списки вірян храму, їхню участь в таїнствах Церкви і т.д.

В цілому підсумки до статті дозволяють констатувати, що релігійне життя Ужгорода та Мукачівської православної єпархії у XVIII – XIX століттях є малодослідженим, а тому це дає хороші перспективи для подальшого дослідження теми діяльності православних парафій у вказаний період. Вкрай актуальним і перспективним для продовження дослідження теми є існуюча база документів у 151-му фонді ДАЗО, яка має безпосереднє відношення до нашої теми.

РЕЗЮМЕ

У статті досліджується тема становлення і розбудови православної парафії грецьких торговців у м. Ужгороді в 1760–1900 рр. Основу доробку становлять виявлені та опрацьовані документи Державного архіву Закарпатської області (фонд № 64). Наявний дослідницький ма-

теріал та джерела дозволяють говорити про те, що короткотривала діяльність православної парафії греків в місті активно була інтегрована в урбанізаційну динаміку життя міста над Ужем. В юрисдикційному просторі громада належала до Сербської Православної Церкви і канонічно підпорядковувалася православному архієпископу міста Сремські Карловці (Сербія). Разом з тим, громада активно підтримувала зв'язки з іншими православними центрами Європи, наприклад духовенством міста Токай (Угорщина). Доволі коротка діяльність парафії греків мала період розквіту та занепаду. Завдяки джерелам в доробку аналізується активна фаза розбудови парафії. Значна частина документів вводиться у науковий оббіг вперше. В дослідженні здійснено мікроісторичне дослідження та ревіталізація діяльності чи не єдиної у вказаний період православної громади міста. Завдяки документам 64-го фонду ДАЗО вперше презентується джерельна реставрація локальної церковної історії однієї з маловідомих сторінок міста. Загалом, такі точкові, вузькі теми дають змогу ознайомитися з унікальними парадигмами співіснування в поліконфесійному місті православної громади поруч з іншими конфесіями з одного боку, з іншого – вони констатують факт складних взаємовідносин у післяунійний період між духовенством і єпископатом контрреліґійних одиниць.

Ключові слова: *Ужгород, парафія, храм, священник, юрисдикція, архієпископ, документ.*

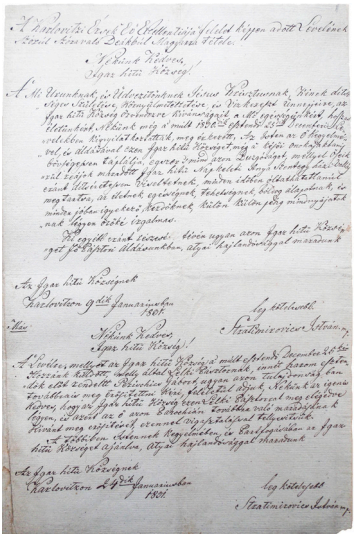
SUMMARY

ESTABLISHMENT AND DEVELOPMENT OF THE ORTHODOX PARISH „GREEK MERCHANTS" IN UZHGOROD IN 1760–1900. ACCORDING TO DAZO DOCUMENTS (FUND No. 64)

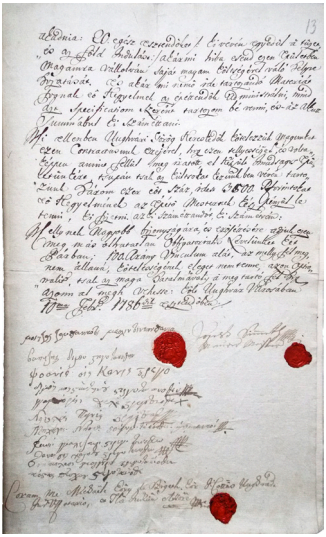
The article explores the topic of formation and development of the Orthodox parish of Greek merchants in the city of Uzhhorod in 1760–1900. The discovered and processed documents of the State Archives of Transcarpathian region (collection No. 64) constituted the basis of the work. The available research material and sources allow us to say that the short-term activity of the Greek Orthodox parish in the city was actively integrated into the urbanization dynamics of Uzhhorod life. With respect to jurisdiction, the community belonged to the Serbian Orthodox Church and was canonically subordinate

to the Orthodox Archbishop of the city of Sremski Karlovci (Serbia). At the same time, the community kept in touch with other Orthodox centers in Europe, such as the clergy of Tokai (Hungary). The fairly short activity of the Greek parish had a period of prosperity and decline. Through the sources, the active phase of the parish development is being analyzed. A significant part of the documents is introduced into scientific circulation for the first time. The study carried out a micro-historical study and revitalization of the activity of nearly the only Orthodox community in the city during the specified period. Owing to the documents of collection 64 of the State Archives of Transcarpathian region, the source restoration of the local church history of one of the little-known historical pages of the city is presented for the first time. In general, such specific, narrow topics make it possible to get acquainted with the unique paradigms of coexistence in a multi-denominational city of the Orthodox community next to other denominations on the one hand and on the other hand they state the fact of complex relations in the post-Union period between the clergy and the episcopate of counter-religious units.

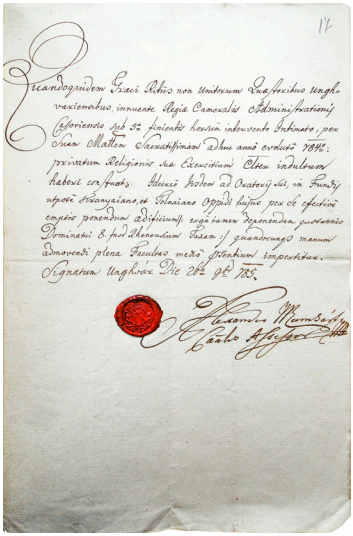
Keywords: *Uzhhorod, parish, church, priest, jurisdiction, archbishop, document.*



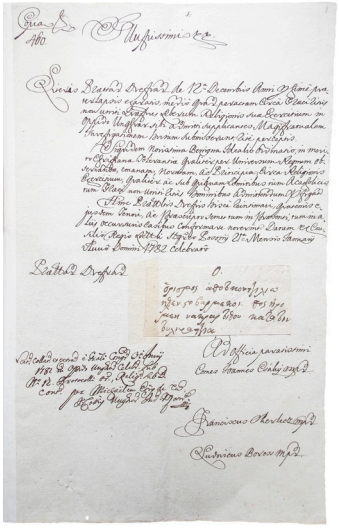
Іл. 1. Лист православного архієпископа в Карловцях церковній парафії в м. Унгвар про підтвердження на посаді священника Габора Першич // ДАЗО. Ф. 64. Оп. 2. Спр. 668. Арк. 1.



Іл. 2. Справа про будівництво православної церкви в м. Унгвар грецькими купцями // ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1094. Арк. 13.



Іл. 3. Справа про будівництво православної церкви в м. Унгвар грецькими купцями // ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1094. Арк. 17.



Іл. 4. Справа про організацію православної церковної парафії в м. Унгвар // ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 969. Арк. 1.

УДК 271.4-74(477.87-87:73)«1884/1924»

КАНОНІЧНО-ПРАВОВИЙ СТАТУС ТА ЦЕРКОВНО-ІНСТИТУЦІЙНИЙ РОЗВИТОК ГРЕКО-КАТОЛИКІВ УЖГОРОДСЬКОЇ УНІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ В США З 1884-ГО ДО 1924-ГО РОКУ

Володимир Фенич,
кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри модерної історії України та зарубіжних країн, координатор Науково-дослідного центру історично-релігійних студій «Логос»
ДВНЗ «Ужгородський національний університет»,
Ужгород, Україна
E-mail: vf@vf.uz.ua

Європейська та карпаторусинська імміграція до США

Значна частина карпатських русинів, крім своєї історичної батьківщини проживання в Центральній та Південній Європі, в кінці XIX – на початку XX століття назавжди залишила свої домівки і подалася в пошуках кращого життя за океан, у Новий світ, до Сполучених Штатів Америки. До Першої світової війни в результаті масової імміграції[1] в США виникла велика карпаторусинська громада, яка з часом сформувала себе як самостійна діаспора. Кількісно будучи майже не помітною на фоні імміграції інших народів Європи, їй судилося відіграти значно більшу політичну роль в житті своїх європейських співплемінників після Першої світової війни, ніж будь-якій іншій, значно чисельнішій європейській національній імміграції в Північній Америці.

За період з 1815 до 1914 року сталися три хвилі переселення з Європи до США, в результаті яких там опинилося до 30 млн. осіб, що походили здебільшого з різних країн. Від 1815 до 1890 року тривала перша, найдовша хвиля імміграції, коли до США виїхало приблизно 14 млн. 777 тис. осіб, більшість з яких мали ір-

[1] Іммігрант є добровільним переселенцем на тимчасове або постійне проживання в іншу країну.

ландське походження, з Великої Британії, на яку припадало 40,4% усіх іммігрантів, та з Німеччини (29,2%). Під час другої хвилі переселення, яка припала на 1890–1913 роки, в США опинилося 15 млн. європейських іммігрантів. До 1900 року Велика Британія ще зберігала за собою лідерські позиції (19,4%), але Німеччину вже витіснила Італія (17,1%), а третє, четверте і п'яте місце серед європейських іммігрантів посіли відповідно Австро-Угорщина (15,5%), Росія (15,3%) та Німеччина (14,15%). Однак, в період з 1901 до 1913 року іммігранти з Австро-Угорщини до США посіли перше місце серед інших європейських країн (23,8%), Італія посіла друге місце (22,7%), Росія – третє (17,8%), Велика Британія – четверте (9,6%), а Німеччина – п'яте (3,8%)[1].

Що стосується переселенців лише з угорської частини Австро-Угорщини (т. зв. Транслейтанії), то їхня частка в загальному потоці європейських іммігрантів до США у 1911–1913 роках коливалася між 8,8% і 9,8%. Щоправда між американськими та угорськими даними спостерігаються суттєві розбіжності. По-перше, до 1896 року уряд Угорщини не вів обліку своїх іммігрантів, натомість починаючи з 1861 року їхня кількість за американськими даними постійно зростала: 1861 року – 484 особи, у 1871–1880 роках – 9960, а 1881–1890 роках – аж 127 681 особа. В період 1896–1900 роки за американськими даними з Угорщини та Австрії до США іммігрували 315 269 людей, а за угорськими даними (коли уряд ще не реєстрував іммігрантів) – лише 34 712 осіб. Відповідно до більш точних даних, які відносяться до періоду 1901–1913 років, на підставі відомостей, які наводить відома дослідниця Марія Маєр, із Угорщини до США іммігрувало 1 463 692 особи – за американською статистикою, або 1 127 536 осіб – за угорською статистикою[2].

Абсолютна більшість переселенців з Угорщини, за спостереженням Лоранта Гегедюша, автора першої книги «Переселені угорці в Америці» (1899), були сільськогосподарськими робітниками, а термін «угорець»/«угорський» (не в етнічному, а в регіональному

[1] MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977, old. 169–170.

[2] Ibedem, old. 171.

розумінні) був тотожний поняттю «нещасний», «брудний», «немитий» тощо стосувався практично всіх східноєвропейців. Інтелектуалів серед американських поселенців з Угорщини числилося мізерних 0,3-0,4%, що було майже непомітним серед юрби неосвічених їхніх співвітчизників, котрі, дістався до США, мали в кишені в середньому не більше 11,42 дол. США, тоді як середньостатистичний британець мав 26, німець – 35, а француз – 56 доларів США[1].

Для більшості угорських іммігрантів, які опинилися в США, угорська мова не була рідною. Перед 1902 роком понад 75% усіх іммігрантів із Угорщини становили словаки, русини, румуни, хорвати і німці[2]. За період з 1900 до 1913 року таких було 73,9% – за американськими даними або 64,6% – за угорськими даними. Якщо брати до уваги не рідну (материнську) мову, а національність, з якою себе ідентифікував іммігрант, то співвідношення між угорцями і неугорцями в США виглядало трохи інакше: угорців – 51,4% у 1900 році та 54,5% – у 1910 році; неугорців у цей самий час – 48,6% та 45,5%. Серед неугорських іммігрантів з Угорщини, які переселися до США, найвищою була частка словаків, німців та румунів. Частка карпатських русинів серед інших національностей іммігрантів була досить низькою. Крім, можливо, хорватів, вона була найнижчою з Угорщини: 1900 року – 2,5%, 1905–1907 роках – 3,8%, 1910 року – 2,5% і 1911–1913 роках – 3,9%[3].

Загалом з 1900 до 1914 року до США та інші країни Європи і Америки із Австро-Угорщини виїхали 254 000 русинів. З них 212 тис. зупинилися саме в США. Всіх карпатських русинів[4], які іммігрували з Австрії (Лемківщини), Угорщини (Пряшівщини,

[1] Ibedem, old. 172–173.

[2] PUSKÁS Julianna. *Emigration from Hungary to the United States before 1914*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975, old. 31; BARAN Alexander. *Carpatho-Ukrainian (Ruthenian) emigration, 1870–1914*. Winnipeg: Reprinted from «New Soil – Old Roots», pub. By Ukrainian Academy of Arts and Sciences, 1983, p. 268.

[3] MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 173–174.

[4] Детально про те, що собою представляли карпатські русини на своїй історичній батьківщині – Карпатській Русі в період формування як окремого історичного народу (1749–1919) див.: MAGOCSI Paul Robert. *With Their Backs to the Mountains. A History of Carpathian Rus' and Carpatho-Rusyns*. Budapest – New York: Central European University Press, 2015, p. 5–6, 87–190; MAGOCSI Paul Robert. *Chrbtom k horám. Dejiny Karpatskej Rusi a karpatských Rusínov*. Prešov: UNIVERSUM, 2016, s. 26, 117–238.

Підкарпаття), Румунії (Мараморощини і Трансільванії) та Сербії (Бачки) і Хорватії (Срему), починаючи з 1880-х років і до Першої світової війни, за підрахунками Павла Роберта Маґочія, в США залишилося близько 225 тис. людей. З них більшість, 152 тис. особи, були вихідцями саме з Угорщини[1], а 73 тис. – з Австрії (тобто, Лемківщини і Галичини)[2].

Через те, що урядова статистика не враховувала конфесійної належності, відомості про расову та національну приналежність були доволі неточними, важко навести реальні цифри. Лише протягом 1905–1908 років до США переїхали майже 216 тис. русинів та словаків: можна припустити, пише о. Кирило Королевський, що кожен із тих народів (не враховуючи хорватів і словенців) складав половину вказаної кількості[3]. Згідно з переписом 1910 року вони проживали в таких штатах як: Пенсільванія, Нью-Йорк, Нью-Джерсі, Огайо, Коннектикут, Іллінойс, Массачуссетс, Роул-Айленд, Міссурі, Індіана, Міннесота, Колорадо, Дакота, Небраска і Монтана, а також декілька тисяч у Вірджінії та південних штатах[4].

Із тих 152-х тис. угорських русинів 92 421 іммігрант (62 571 чоловік і 29 850 жінок), за даними угорської офіційної статистики, більшість припадало на чотири підкарпатські комітати Угорської Русі (Унґ, Береґ, Угоча та Мараморош). Оскільки багато людей іммігрували нелегально (без паспортів чи інших дозвільних проїзних документів), в українській історіографії Закарпаття вважається, що від 1899 до 1913 року до США іммігрували із чотирьох комітатів Підкарпаття близько 120 тис. осіб[5].

[1] MAGOCSI Paul Robert. *Our people. Carpatho-Rusyns and their descendants in North America*. Wauconda, Illinois USA, Bolchazy-Carducci Publishers, Inc., 2005, p. 10–13; МАҐОЧІЙ Павло-Роберт. Народ нізвідки: Ілюстрована історія карпаторусинів, Пер. з англ. С. Біленького, Н. Кушко; Сюжетні коммент. до іл. В. Падяка. Ужгород: Вид-во В. Падяка, 2006, с. 61. Пор.: MAGOCSI Paul Robert. *With Their Backs to the Mountains*.., p. 154–157; MAGOCSI Paul Robert. *Chrbtom k horám*.., s. 192–196.

[2] За іншими даними із 82,4 тис.: ЛЕМКИН И. Ф. История Лемковины. *В V* Частях. [Б. м. в.]: Издание Лемко-Союза в С. Ш. А. и Канаді ЮНКЕРС, Н. Й., 1969, с. 114.

[3] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944), Пер. з франц. Ярема Кравець, пер. опрацював Юрій Дубленич. Львів: Видавництво «Свічадо», 2014, с. 123.

[4] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 123.

[5] Нариси історії Закарпаття: У трьох томах, Том І (з найдавніших часів до 1918 року), Відп. ред. і керів. авт. кол. проф. І. Гранчак. Ужгород: Госпрозрахунковий редакційно-видавничий

Перша група угорських русинів із Підкарпаття назавжди виїхала в США приблизно в 1879–1880 роках. Вони найнялися на тяжку роботу на шахти у вугільних районах штату Пенсільванія, де щойно перед тим (1871–1879 рр.) тривали заворушення проти влади[1].

В США угорські русини селилися в основному в промислових районах східних штатів країни, а саме в штатах Нью-Йорк (Нью-Йорк, Юнкерс, Бруклін), Нью-Джерсі (вісім міст-поселень, в т. ч. Пассаїк), Коннектикут (п'ять міст-поселень, в т. ч. Стемфорд, Бріджпорт, Ансона), Пенсільванія (найбільше з усіх – 22 місця-поселення, в т. ч. Скрентон, Уілкіс Бар, Шенендоа, Філадельфія, Піттсбург, Гомстед, Мунгал). Разом всі угорські русини проживали в 38-ми американських місцях-поселеннях[2]. За переписом 1910 року 79% карпаторусинських іммігрантів проживали в містах штатів центральної Атлантики, конкретно в Пенсільванії (54%), Нью-Йорку (13%) та Нью-Джерсі (12%), наступними після яких йшли Огайо, Коннектикут та Іллінойс[3].

Історія карпаторусинської імміграції до Сполучених Штатів Америки добре відома із спеціальної історичної літератури. Зацікавлений читач може звернутися за подробицями до праць Вальтера К. Варзескі, Джона Слівки та Павла Роберта Магочія[4].

відділ Закарпатського обласного управління по пресі, 1993, с. 336. Пор.: BARAN Alexander. *Carpatho-Ukrainian (Ruthenian) emigration, 1870–1914*. Winnipeg: Reprinted from «New Soil – Old Roots», pub. By Ukrainian Academy of Arts and Sciences, 1983, p. 259; ВІДНЯНСЬКИЙ Степан, ПЕТРИЩЕ Петро. Політична діяльність закарпатської еміграції в США наприкінці 19-го – на початку 20-го ст. та її вплив на долю рідного краю // Українська діаспора, Рік вид. II, Чис. 4. Київ – Чикаго, 1993, с. 6; ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки // Український історик. Журнал історії і українознавства, Рік XXXVI, Чис. 2-4 (141-143). Нью-Йорк – Торонто – Київ – Львів – Париж, 1999, с. 193–194.

[1] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 122.

[2] MAGOCSI Paul Robert. *Our People. Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*.., p. 16 (Map 4).

[3] MAGOCSI Paul Robert. *With Their Backs to the Mountains*.., p. 156; MAGOCSI Paul Robert. *Chrbtom k horám*.., s. 195.

[4] WARZESKI Walter C. *Byzantine Rite Rusins in Carpatho-Ruthenia and America*. Pittsburh, Pennsylvania: Byzantine Seminary Press, 1971, 332 p.; SLIVKA John. *Historical Mirror: Sources of the Rusin and Hungarian Greek Rite Catholics in the United States of America 1884–1963*. Brooklyn, New York, 1978, 342 p.; MAGOCSI Paul Robert. *Our People. Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*. Preface by Oscar Handlin. Toronto: Multicultural History Society of Ontario, 1984, xii, 160 p., 4 maps, 86 il. Книга перевидавалася 1985, 1993 рр. Останнє видання:

Крім регіональних відмінностей, які існували між русинами по обидва боки Карпат, ще сильнішими були історичні та культурно-релігійні особливості. Лемки, як і всі русини Галичини, останні 155 років (від 1772 до 1918) проживали в складі австрійської частини монархії Габсбургів (у т. зв. Ціслейтанії), а перед тим (від 1340 до 1772 р.), разом зі своїми співвітчизниками галицькими русинами вони були пов'язані з Польщею[1]. Постійно відчуваючи на собі безпосередній вплив польської католицької культури, лемківські русини з конфесійного погляду походили від Берестейської церковної унії 1596 року, яку прийняли насправді лише після 1692 року, та жили за приписами Замойстського церковного синоду Київської уніатської митрополії 1720 року[2].

В той же час всі інші карпатські русини починаючи від перших писемних згадок про них у XI–XIII столітті і до 1918 року проживали в Угорському королівстві св. Стефана, були безпосередньо пов'язані з угорською католицькою культурою[3], походили від Ужгородської церковної унії 1646 року та жили за приписами Віденського синоду уніатських єпископів Угорського королівства 1773 року[4].

Всі ці свої історичні, релігійні та культурні особливості карпатські русини наприкінці XIX – початку XX століття принесли з собою в Новий світ. Вони вступали в завершальну фазу формування своєї національної ідентичності, коли вирішувалося питання, чи вони становлять частину якогось іншого народу (українців або росіян), чи утворюють окремий, самостійний четвертий схід-

MAGOCSI Paul Robert. *Our People. Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*. Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers, Inc., 2005, 232 p. Пор.: MAGOCSI Paul Robert. *Carpatho-Rusyn Americans*. New York, Philadelphia: Chelsea House Publishers, 1989, 111 p.

[1] ЛЕМКИН И. Ф. История Лемковины. *В V* Частях.., с. 41–113. Пор.: MAGOCSI Paul Robert. *With Their Backs to the Mountains*.., p. 67–70, 78–81, 95–96, 132–134; MAGOCSI Paul Robert. *Chrbtom k horám*.., s. 95–99, 107–110, 127–128, 169–172.

[2] Пор.: GIL Andrzej, SKOCZYLAS Ihor. *Kościoły Wschodnie: w państwie Polsko-Litewskim w procesie przemian i adaptacji: Metropolia Kijowska w latach 1458–1795*. Lublin – Lwōw: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 2014, s. 137–141, 326–335.

[3] MAGOCSI Paul Robert. *With Their Backs to the Mountains*.., p. 53–66, 70–78, 81–95, 97–132, 135–149; MAGOCSI Paul Robert. *Chrbtom k horám*.., s. 79–95, 99–107, 110–127, 129–169, 172–188.

[4] ФЕНИЧ Володимир. Греко-католики ужгородської унійної традиції: міфи, стереотипи, реалії. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2019, с. 147–223; FENICS Volodimir. *Az ungvári görög katolikus unió hagyatéka: mítoszok, sztereotípiák és a valóság*, Ukránból forditotta: Ádám Dóra. Ungvár: Valeriy Padyak Kiadója, 2020, old. 139–211.

нослов'янський народ. Вперше активні тісні контакти між русинами греко-католиками берестейської та ужгородської унійної традицій відбулися не удома[1], а в цілком чужому для них північноамериканському пуританському середовищі, в результаті чого природно не обійшлося без конфліктів[2].

Нерозв'язана проблема національної ідентичності східних слов'ян була привезена їхньою церковною інтелігенцією в Новий світ із Старого краю. На межі XIX–XX століть ситуація виглядала такою, що за океан прибували уже австрійці, угорці, поляки, словаки, серби, хорвати, русини, карпато-русини, угро-русини, русини-українці. Тому етнічна самоназва, «руська церква» та мова («языкъ», «бесіда») для вихідців із Старого краю, як це намагаються інтерпретувати деякі українські дослідники[3], не стали об'єднавчими ідентифікаційними маркерами для русинів – прибульців з обох боків Карпат. Навпаки: одні русини стали українцями, інші – карпаторусинами, а треті – росіянами; одні вірні «руської церкви» залишилися греко-католиками, а інші – стали православними; одні русини стали вважати своєю рідною мовою українську чи російську, а інші – продовжували такою називати карпаторусинську (в різних її регіональних варіантах).

[1] Останній серйозний проект Римського Престолу створити для австрійських (галицьких) та угорських греко-католиків спільний патріархат у 1843 р. під назвою «Греко-Руська Унійна Церква», як і усі попередні спроби об'єднати греко-католиків берестейської та ужгородської унійної традицій в одну церковну провінцію, зазнав поразки. Пор.: BARAN Alexander. *Progetto del Patriarcato Ucraino di Gregorio XVI* // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, Series II, Sectio II, Vol. III (IX), Fasc. 3-4. Romae, 1960, p. 454–475. Розширена україномовна версія публікації: БАРАН Олександер. Питання Українського Патріярхату *в* Шашкевичівській добі. Вінніпег: Рада Українських Організацій за Патріярхат Української Католицької Церкви, 1974, 39 с.

[2] MAGOCSI Paul Robert. *Made or Re-made in America? Nationality and Identity Formation Among Carpatho-Rusyn Immigration and Their Descendants* // *The Persistence of Regional Cultures: Rusyns and Ukrainians in Their Carpathian Homeland and Abroad*, Editor Paul Robert Magocsi; Classics of Carpatho-Rusyn Scholarship, Vol. V. New York: Columbia University Press – East European Monographs, 1993, p. 165–166; МАҐОЧІЙ Павло Роберт. Створені чи перетворені в Америці? Народність і процес самовизначення серед карпаторусинських імігрантів і їхніх нащадків // Тривалість регіональних культур: русини і українці на їхній карпатській батьківщині та за кордоном, Упоряд.: Павло Роберт Магочій. Нью-Йорк: Видавництво Колумбійського університету, 1993, с. 169.

[3] Пор.: АЖНЮК Богдан. Національна ідентичність і мова в українській діаспорі // Сучасність, № 3. Київ, 1999, с. 128–140.

Початок релігійного та церковного життя греко-католиків у США (1884–1892)

Релігійне життя на американському континенті греко-католики почали влаштовувати з 1880-х років. Першими духовними отцями, які там опинилися, були галицький русин Іван Волянський (1884), який у 1886 році збудував для 50-тисячної русинської громади іммігрантів з австрійської Галичини першу греко-католицьку церкву св. Михаїла на американському континенті в місті Шенандоа (штат Пенсільванія)[1], та карпаторусинський священник з Угорщини Олександр Дзубай (1889), який організував кілька греко-католицьких парафій[2]. У листі-відповіді русинській громаді в США, яка просила собі священника, 24 жовтня 1884 року львівський архієпископ Сильвестр Сембратович звернувся до *«дорогих у Христі русинів, вірних греко-католицького обряду в Америці»*, яким відрядив *«одного з наших русинських священиків з Львівської архідиєцезії»*, сподіваючись на те, *«що наш русинський обряд і вірність нашій святій Греко-Католицькій Церкві та милосердному Господу не покинуть вас...»*[3]. Станом на 1891 рік із усіх 19 греко-католицьких священників, які перебували в США, 16 походили з Мукачівської та Пряшівської єпархій[4].

Душпастирська діяльність всіх греко-католицьких священників русинського походження в США підлягала юрисдикції ри-

[1] КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.: проблеми становлення // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність, Випуск 21: *Scripta moment. Ювілейний збірник на пошану Богдана* Якомовича, гол. редколегії Микола Литвин; упоряд.: Олександр Седляр, Наталя Кобрин. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2012, с. 361; ГНІДИК Ірина. Перша українська греко-католицька парафія у Сполучених Штатах Америки // Мандрівець, Випуск 3. Тернопіль, 2014, с. 23–27; КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 123.

[2] MAGOCSI Paul Robert. *Dzubay, Alexander* // Encyclopedia of Rusyn History and Culture, Revised and Expanded Edition; Editors Paul Robert Magosci and Ivan Pop. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 2005, p. 109; МАҐОЧІЙ Павло Роберт. Дзубай Олександр (Дзубай Александеръ, *Стефан)* // Енциклопедія історії та культури карпатських русинів / Укладачі: Павло Роберт Магочій та Іван Поп. Заг. ред. Павла Роберта Магочія; Пер. з англ. Надії Кушко; Ред. укр вид. Валерій Падяк; Вип. ред. Лариса Ільченко. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2010, с. 178.

[3] Цит. за: ГНІДИК Ірина. Перша українська греко-католицька парафія у Сполучених Штатах Америки.., с. 24.

[4] КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.., с. 365.

мо-католицького архієпископа Філадельфії, оскільки згідно не скасованих постанов IV-го Латеранського собору (1215) в Католицькій церкві на одній території не могло бути двох єпископських юрисдикцій[1]. В тому часі ним був архієпископ Патрік Раян, ірландець за походженням та ревний католик. Позаяк більшість греко-католицького кліру, який прибував до Північної Америки, становили одружені священники, конфлікт з целібатною римо-католицькою єрархією був неминучим. 1 жовтня 1890 року префект Конгрегації поширення віри кардинал Джованні Сімеоні видав енцикліку, згідно з якою на імміграції могли працювати лише ті греко-католицькі священники, які були нежонатими (целебси). У квітні 1894 року та сама Конгрегація, але вже на чолі з префектом кардиналом Мєчиславом Халькою Ледуховським, ще більше ускладнила пастирську роботу греко-католицьких священників серед своїх парафіян-іммігрантів[2].

Складні взаємини іммігрантів греко-католиків з місцевою латинською єрархією (особливо американцями ірландського походження) призвели до втрати значної частини кліру і вірних. Через непорозуміння між римо-католицьким єпископом Джоном Айрлендом та напрочуд завзятим греко-католицьким священником із Пряшівської єпархії Олексієм Товтом на початку 1890-х років почався масовий перехід «уніатів» у православ'я. Латинський єпископ не визнав вдівця О. Товта за католицького священника. Тоді карпаторусин Олексій Товт у 1891 році перейшов із цілою своєю громадою до Російської православної церкви. В іншому, не менш драматичному випадку, скрентонський римо-католицький єпископ Майкл Гобан у 1902 році відлучив від Церкви греко-католицького священника Івана Ардана з парафії в Оліфанті у штаті Пенсільванія, поклавши цим початок гучному судовому процесові за парафіяльне майно[3].

[1] АВВАКУМОВ Юрій. Витоки унійного богослов'я. Проблема церковної єдності в обрядових дискусіях між Римом і Константинополем в XI–XIII століттях, Авторизований пер. з нім. Олега Конкевича; за ред. Уляни Головач. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2001, с. 244; СУТТНЕР Ернст Кристоф. Церковні розколи і єдність церкви, Пер. з нім. та наук. ред. Олега Турія. Львів: Вид-во «Місіонер», 2007, с. 54.

[2] КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст., с. 362.

[3] FOGARTY Gerald P. *The American Hierarchy and Oriental Rite Cathplacs, 1890–1907 // Records of the American Catholic Historical Society*, № 85 (1-2), p. 17–28. Пор.: БОГА-

З березня 1892 року у своєму щорічному звіті мукачівський греко-католицький єпископ Юлій Фірцак (1836–1891–1912) звернув увагу угорського уряду на масовість імміграції. За його даними від 1867 до 1892 року до США виїхало близько 150 тис. угро-русинів та галичан (останніх значно менше). Вказав владика також на потребу для цих іммігрантів священників, на проблеми жонатих священників, які мали в США конфлікт з місцевою римо-католицькою єрархією, та натякнув на необхідність окремого греко-католицького вікаріату в США[1]. Пропозиції Ю. Фірцака 17 березня 1892 року підтримав тодішній прем'єр-міністр Угорщини Шандор Векерле, але їх зігнорував примас Католицької церкви країни, естергомський архієпископ Яноша Шімора[2].

На фоні інтенсивної мадяризації та злиття етнічно неугорських народів з етнічними угорцями в єдину угорську політичну націю з однією угорською державною мовою, однією угорською державною культурою та однією державною ідеологією св. Стефана, тобто процесу, який відбувався в Угорщині починаючи з імплементації Закону «Про рівноправність національностей» 5 грудня 1868 року («1868: XLIV. t. c. a nemzetiségi egyenjoguság tárgyában»)[3], ігнорування пропозицій мукачівського єпископа почнуть дорого коштувати офіційному Будапешту.

Майже така сама ситуація зберігалася станом на 1894 рік: тоді в США налічувалося 20 греко-католицьких священників, четверо

ЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква: Константин Богачевський і становлення української католицької митрополії в США / Авторизов. пер. з англ. Романа Скакуна. Львів: Український католицький університет, 2021, с. 134 (примітка 2).

[1] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903*, Összegyüjtötte és jegyzetekkei ellátta: Kemény G. Gábor. Budapest: Tankönyvkiadó, 1964, old. 51–56.

Цей том є одним із шести великих томів по 700–1000 сторінок кожний, які були опубліковані в Будапешті у 1952–1985 рр. Документи охоплюють різні аспекти соціально-економічного, політичного, церковного, освітнього та культурного життя Угорської Русі в період від 1867 до 1914 рр. – В. Ф.

[2] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903*.., old. 51–56.

[3] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus I. 1867–1892*, Összegyüjtötte és jegyzetekkei ellátta Kemény G. Gábor. Budapest: Tankönyvkiadó, 1952, old. 162–167. Пор.: ЧЕРНИЧКО Степан, ФЕДИНЕЦЬ Чілла. Наш місцевий Вавилон. Історія мовної політики на території Закарпаття у першій половині XX століття (до 1944 року): Монографія. Ужгород: Поліграфцентр «Ліра», 2014, с. 39.

з яких походили з австрійської Галичини, а 16 – з Угорської Русі. За іншими даними, у 1894 році приблизно 100 греко-католицьких громад (парафій) обслуговували 32 священників, з яких 26 із Прящівщини і Підкарпаття та шість із Галичини. Станом на 1898 рік в США існувала 51 греко-католицька церква. У 1901 році релігійних конвертитів, які перейшли в православ'я, вже налічувалося 2448 вірних серед галичан і 4450 – серед угро-русинів[1].

Під впливом о. Олексія Товта, автора полемічної брошури «Где искати правду?» (1894), та його перших 365-ти православних конвертитів (24 березня 1891 р.)[2] між карпатськими русинами на батьківщині, які до цього часу були виключно греко-католиками, у 1901–1903 роках в трьох селах трьох комітатів (Іза – на Мараморощині, Великих Лучках – на Бережчині та в Бехерові – на Земплинщині) почався рух за розрив з унією та «повернення до православ'я»[3].

1894 року галицький греко-католицький священник Григорій Грушка заснував першу світську організацію в США «Руський народний союз» (з 1914 р. – український), що цілковито відмежувалася від угро-русинських священників. Її органом була газета «Свобода» – головний рупор українців у США[4].

У 1895 році австро-угорський консул у Піттсбурзі (штат Пенсільванія) Томаш Дежевфі представив Відню та Будапешту акти переходу греко-католиків у православ'я як політичну справу, поширення панславізму та загрозу з боку Російської імперії[5]. Однак Кон-

[1] КОНСТАНКЕВИЧ Іван, БОНЧЕВСЬКИЙ Антін. Унія *в* Америці. *Причинок до відносин руської церкви*. Відповідь Андреєви гр. Шептицкому, митрополитови львівському гр. кат. обряду на єго посланіє з 20. августа *1902*. New York: Видавництво Т.Р.Ц.А., 1902, с. 20. Пор.: MAGOCSI Paul Robert. *With Their Backs to the Mountains*.., p. 157–161; MAGOCSI Paul Robert. *Chrbtom k horám*.., s. 196–201; HNIDYK Iryna. *Formation of the Greek Catholic Church Organizational Structure in United States: Parishes as Centers of National and Cultural Life of Ukrainian Emigration (1884–1914) // Historical and Cultural Studies*, Vol. 4, No 1, 2017, p. 12.

[2] ПРОНИН Василий, арх. История Православной Церкви на Закарпатье. Мукачево: Свято-Николаевский Мукачевский монастырь, 2005, с. 432–435. Пор.: ДАНИЛЕЦЬ Юрій. Православна церква на Закарпатті у першій половині XX ст. Монографія, Передмова В. Фенича. Ужгород: Карпати, 2009, с. 39–40.

[3] ПРОНИН Василий, архимандрит. История Православной Церкви на Закарпатье.., с. 436–438; ДАНИЛЕЦЬ Юрій. Православна церква на Закарпатті у першій половині XX ст.., с. 43–50, 52–57.

[4] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта.Громада – єпископ – Церква.., с. 140.

[5] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III.*

грегація пропаганди віри від своїх вимог відступати не збиралася.

1 травня 1897 року своїм декретом вона позбавила європейську єрархію греко-католицьких єпархій (Львова, Перемишля, Станіславова, Ужгорода і Пряшева) юрисдикції над своїми священниками у США та Канаді: від тепер вони юридично залежали тільки від «прихильного» до русинів священника латинського обряду, якого над ними призначить місцевий суфраган римо-католицького архієпископа із Філадельфії. Декрет дозволяв вірним католикам Східної Церкви триматися латинського обряду, навіть дозволялося включати греко-католицьких священників до латинських шематизмів[1].

До Канади перші греко-католицькі іммігранти почали прибувати зі Східної Галичини починаючи з 1891 року. Вони селилися здебільшого поблизу Едмонтона та Вінніпега. У 1897 році в Канаді були збудовані перша греко-католицька церква – у м. Една-Стар, штат Альберта[2].

Три акції угорського уряду на зламі XIX–XX століть: верховинська, американська та ватиканська

Наприкінці XIX – початку XX століття угорський уряд майже одночасно реалізовував три різні акції: господарську «Верховинську акцію» – удома, політичну «Американську акцію» – за океаном та дипломатичну «Ватиканську акцію» – в Римі / Європі.

«Верховинська акція» була спрямована на покращення умов соціально-економічного життя жителів верховинських комітатів північно-східної частини Угорщини (переважно русинів комітатів Земплин, Унґ, Берег та Мараморош). Її ініціатива походила від мукачівського греко-католицького єпископа Юлія Фірцака, зокрема, січневого 1897 року *«Меморандуму в справі допомоги і розвитку рутеномовного народу, який проживає у Північно-Східних Карпатах»*.

1900–1903.., old. 51–56.

[1] КУДРИК Василь. Маловідоме з історії Греко-Католицької Церкви: У чотирьох томах, Том 2. Вінніпеґ, Манітоба: Друком видавничої спілки «Тризуб», 1955, с. 18. Пор.: КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.., с. 362.

[2] БАБ'ЯК Августин. Подвиг митрополита Андрея Шептицького як Апостольського візитатора для українців (1920–1923) і його взаємини з урядом Польщі. Тренто – Больцано: Stampa Cromopress, 2013, с. 67.

Документ був підготовлений як звернення 15-ти депутатів Державних Зборів (парламенту) Угорщини (із 17-ти) обраних від чотирьох підкарпатських комітатів до прем'єр-міністра барона Дежива Банффі, міністра у справах віросповідання та освіти, міністра торгівлі, міністра внутрішніх справ, міністра сільського господарства, міністра фінансів та всього угорського уряду[1].

Реалізація «Верховинської акції» була пов'язана з міністром землеробства Ігнацом Дараньї (1895–1903, 1906–1910)[2] та двома міністерськими уповноваженими особами: Едмундом Еганом (1851–1901), який останні три роки свого життя обіймав посаду голови Експозитури Гірських районів Міністерства землеробства з центром у Сваляві, а невдовзі – в Мукачеві[3], та Йожефом Козі (1856–1923), який від 1909 до 1919 року очолював Експозитуру у Верхній Угорщині і Трансільванії (Секейський край) з центрами в містах Марошвашархей (сьогодні Тиргу-Муреш в Румунії) та в Жолні (нині Жиліна в Словаччині)[4].

Зовнішньополітична «Американська акція» угорського уряду розпочалася з кінця 1890-х років. Її метою було «*здбати про національне добро іммігрантів – громадян Угорщини в США*». На підставі звітів та рекомендацій австро-угорських консулів у Чикаго, Піттсбурзі та генерального консула в Нью-Йорку, а також звітів таких священників-патріотів Угорщини як о. Гавриїл Мартяк, угорський уряд розробив цілу стратегію, що мала слугувати політиці угорської національної безпеки. Її осердя утворювали священники: одних, які не були патріотами Угорщини, єпископи повинні були будь-яким чином відкликати із США, а тим, що були вдома, – не дозволити виїхати до США[5]. 8 березня 1902 року імператор Франц

[1] Меморандум у справі допомоги і розвитку рутеномовного народу, який проживає у Північно-Східних Карпатах, Пер. з угор. С. Палька та Й. Кобаля // До історії національних меншин Австро-Угорщини (XIX – поч. *XX ст.)*, Упоряд. Кобаля Й. В.; передм. Худанича В. І. Ужгород: Карпати-Ґражда, 2001, с. 33–54.
[2] BOTLIK József. *A magyar nemzetpolitika előfutárai Darányi Ignác – Egán Ede – Kazy József*. Budapest: Herman Ottó Intézet Nonprofit Kft., 2018, old. 5–52.
[3] BOTLIK József. *A magyar nemzetpolitika előfutárai Darányi Ignác – Egán Ede – Kazy József*.., old. 53–122. При ньому акція поширювалася лише на комітати Берег, а потім Унґ і Мараморош.
[4] BOTLIK József. *A magyar nemzetpolitika előfutárai Darányi Ignác – Egán Ede – Kazy József*.., old. 123–242. У другій половині 1904 р. акція була поширена в комітатах Угоча, Земплин і Шариш.
[5] ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених

Йосиф (1846–1916) виділив для «Американської акції» 30 тис. австр. крон на кожні наступні п'ять років[1].

Всупереч занепокоєнню міністерського уповноваженого Едмунда Еґана та деяких начальників (комесів) північно-східних комітатів про втрату робочої сили у зв'язку з трудовою імміграцією із Верхньої Угорщини, цілком протилежною була політика будапештського уряду щодо неугорців – словаків, румунів, русинів та інших. Так, секретар прем'єр-міністра Калмана Сийла граф Куно Клебелсберґ (1875–1932) 29 липня 1902 року в експозе своєму шефу писав: *«...якщо серйозно хочемо, щоб Угорщина стала національно гомогенною державою, то не є сприятливим ставити перешкоди імміграції неугорцям і так само недоцільно прагнути того, щоб словаки і русини масово поверталися з Америки, бо якщо 300 000 словаків і 200 000 русинів, насичених в Америці панславістичним та русофільським почуттям, як також соціалістичними та анархістськими ідеями мали б поступово повернутися у Верхній край Угорщини, то ми порушимо не тільки національне співвідношення не на користь угорців, але також відкриємо навстіж ворота для й без того експонованої для антимонархічних, антидуалістичних та антиугорських інтриг Верхньої околиці, що навіть в мирний час є небезпечним, а на випадок північної війни мати їх безпосередньо за плечима наших фронтових частин на хребті Карпат могло б привести до остаточної катастрофи»*[2].

У листі прем'єр-міністра Угорщини Калмана Сийла до міністра закордонних справ Австро-Угорської монархії графа Аґенора Ґолуховського від 6 березня 1903 року міститься прохання, щоб етнічним угорцям намагатися усілякими способами не дозволити виїжджати до США, а залишитися в Угорщині, щоб вони перетворювали різноетнічне населення країни в єдиний моноетнічний угорський народ. Уряд вважав однаково небезпечним і словацько-чеське і міжрусинське зближення: *«...стараюся придушити словацько-чеські прагнення до зближення і тому вважав би небезпечним,*

Штатах Америки.., с. 196.

[1] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903..*, old. 221–224, 227.

[2] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903..*, old. 519–521.

якщо б у русинів Угорщини та галицьких русинів пробудилося почуття расової єдності. Наслідком такого мого міркування є те, що греко-католицьку церкву в США я вважаю угорською сферою інтересів і тому вимагаю усунення звідти галицьких греко-католицьких священиків»[1].

Згідно з таємною директивою угорського уряду за № 393 від 4 лютого 1901 року у справі духовної опіки над іммігрантами з Угорщини в США, міністерство віросповідання й освіти прагнуло змусити священників із Підкарпаття та Словаччини бути агентами угорського уряду. Керівник канцелярії міністерства Шандор Комлоші вислав текст директиви кардиналові-примасу Угорщини в Естергом та всім католицьким єпископам обох обрядів. Однак словацька газета в Піттсбурзі «Slovenský Denník» 8 січня 1902 року та угорська столична газета «Budapesti hirlap» 25 червня 1902 року опублікували текст таємної директиви за № 393. Прем'єр-міністр Угорщини К. Сийл зажадав від міністра віросповідання й освіти Юлія Власіча звернутися до всіх єпископів, щоб повернули директиву, а того, хто це не зробить, влада буде вважатиме винуватцем. Угорський уряд небезпідставно переймався реакцією на зміст таємної директиви американського уряду: генеральний консул США в Будапешті Честер вимагав пояснень від профільного міністра Ю. Васіча[2].

Підозри з усіх єпископів були зняті лише після того як шеф жандармерії Будапештського округу капітан Калман Кречані 3 листопада 1902 року повідомив уряд, що один примірник таємної директиви до Нью-Йорка відправив працівник друкарні міністерства закордонних справ, куди невдовзі виїхав і сам[3].

Офіційному Будапешту було за що непокоїтися. Редактор словацької газети «Slovenský Denník» Петро В. Ровнянек (1867–1933), крім того, що опублікував директиву за № 393, вислав її копію до Держдепартамента США, а потім видав окремою брошурою. Він розкрив плани угорського уряду в США: американські словаки і ру-

[1] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903*.., old. 232–233. Пор.: ВІДНЯНСЬКИЙ Степан, ПЕТРИЩЕ Петро. Політична діяльність закарпатської еміграції в США наприкінці 19-го – на початку 20-го ст.., с. 7.

[2] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903*.., old. 238–239.

[3] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903*.., old. 259–260.

сини – «ірландці Угорщини» – майбутні жертви» («*Hungary exposed: Secret state document reveal[s] the plotting of that government in the United States: American Slovaks and Ruthenians – «The Irish of Hungary – to be the victims*»)[1]. Інтриги Будапешта в США ніхто у Вашингтоні не забуде.

Третя, «Ватиканська акція» угорського уряду, «народилася» у 1903 році. Її «батьками» були прем'єр-міністри Угорщини Калман Сийл (1845–1915) та його наступник граф Іштван Тісо (1861–1918). На межі століть офіційний Будапешт відкрито вважав, що керівництво Святого Престолу – папа Лев XIII (1878–1903) та державний секретар Ватикану кардинал Маріано Рамполла дель Тіндаро (1887–1903) проводили неприхильну і прямо-таки антиугорську політику. Апогеєм гострої критики Ватикану став лист прем'єр-міністра графа Іштвана Тісо до австро-угорського посла у Ватикані графа Іштвана Сийчені 20 січня 1904 року та лист-відповідь із Римського Престолу від 28 лютого 1904 року[2].

Метою «Ватиканської акції» офіційного Будапешта було цілковито змінити думку Святого Престолу щодо Угорщини: щоб Ватикан не лише перестав перешкоджати уряду Будапешта творити з різних національностей один угорський народ Угорщини, але щоб активно сприяв цій політиці. Одне із завдань цієї «акції» полягало в тому, щоб Святий Престол зняв заборону на відправлення Служби Божої угорською мовою в греко-католицьких парафіях і церквах. Також наголошувалося на потребі призначення Апостольського вікарія для греко-католицьких вірних у США із священників та патріотів Угорщини. Наголошувалося і на тому, що угорський уряд готовий посилити дотеперішню свою допомогу Греко-Католицькій Церкві в Угорщині. Однак у разі непоступливості Ватикану, уряд Угорщини може прийняти рішення не втручатися в справу переходу греко-католиків у православ'я як в Угорщині, так і в США[3].

[1] *Slovenský denník*, Roč. I, Čis. 172, 1901, 14 október. Пор.: ŠVORC Peter. *Zakliata krajna Podkarpatská Rus (1918–1946)*. Prešov: Universum, 1996, s. 8; ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 198–199.

[2] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903..*, old. 151–160, 160–163.

[3] ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 194–195.

Тим часом у США та Канаді спостерігається радикалізація діяльності греко-католицьких громадських організацій. У 1901 році замість Товариства греко-католицьких священників ім. св. Кирила і Мефодія, заснованого 1899 року у Філадельфії на чолі з русофілом Теофілом Обушкевичем, в місті Шамокін виникло Товариство Рускихъ Церковнихъ Громадъ въ Сполученихъ Державахъ и КанадѢ під проводом Івана Константиновича. 26 березня 1902 року в місті Гаррісбург дане Товариство провело з'їзд, який висунув вимогу, щоб Конгрегація поширення віри скасувала всі свої постанови, які порушують історичні права та привілеї Греко-Католицької Церкви, і вимагав заснування окремого греко-католицького єпископства в США[1].

Поки вирішувалося питання самостійної церковної організації для австро- та угорсько-русинських іммігрантів, станом на 1909 рік число православних русинів у США зросло до 25 тис. вірних. Загалом від 1891 до 1909 року до православ'я навернулися 29 тис. русинів. У 1907–1914 роках їх було організовано у 72 парафії[2]. Загалом оцінки того, скільки саме греко-католиків у США перейшли у православ'я, коливаються від 10 до 90 тис. осіб[3]. Це була помітна етноконфесійна громада, факт існування якої ігнорувати вже було неможливо.

Ще складнішими виявилися взаємини всередині двох греко-католицьких спільнот в США. Галицькі русини з Австрії, які станом на 1902 рік мали тільки 12-х своїх священників, все частіше стали називати себе українцями і підтримувати український національний рух. Проте ті з них, які стали православними, почали називати себе карпатороссами або росіянами. У той же час карпатські русини з Угорщини та австрійської Галичини (Лемківщини), які вже мали 37-х своїх священників[4], надалі дотримувалися традиційної обрядової (візантійсько-слов'янської) та етнічної (кар-

[1] КУДРИК Василь. Маловідоме з історії Греко-Католицької Церкви.., Том 2, с. 12–13. Пор.: КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.., с. 363.

[2] MAGOCSI Paul Robert. *Our People. Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*.., p. 21–26; ФЕНИЧ Володимир. Греко-католики ужгородської унійної традиції.., с. 225–226; FENICS Volodimir. *Az ungvári görög katolikus unió hagyatéka*.., old. 213–214.

[3] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 134 (примітка 1).

[4] КОНСТАНКЕВИЧ Іван, БОНЧЕВСЬКИЙ Антін. Унія *в* Америці. *Причинок до відносин руської церкви*.., с. 36.

паторусинської) ідентичності, називаючи себе русинами або людьми «руської віри»[1].

Хоча заснований у США у 1894 році «Рускій народный союзъ въ АмерицЂ» (далі – Руський народний союз) мав на меті об'єднати галицьких русинів (які ставали національно свідомими українцями), між тим почав змагатися за греко-католиків угро-руського походження. Внаслідок цього після 1907 року співпраця між двома етноконфесійними спільнотами повністю обірвалася[2]. Розбіжності щодо власної етнічної ідентичності автоматично радикалізували міжконфесійні протиріччя.

В останнє десятиліття XIX століття Конґреґація пропаганди віри окремо затверджувала кожного греко-католицького священника, що хотів служити в США і інформувала про це відповідного латинського єпископа, на територію якого він приходив служити, щоб дістати і від нього дозвіл. У 1890 році Конґреґація постановила, що греко-католицькі священники, які їдуть до Америки, мають отримати на це попередній дозвіл від свого єпископа, а по приїзді – представитися римо-католицькому єпископові тієї місцевості, де вони отримали місце працювати. Папа Лев XIII кілька разів повторював цю вимогу, а це свідчить тільки про те, що на практиці вона не діяла. Одна з причин, чому греко-католицькі священники не поспішали слідувати букві верховного церковного закону, мала суто логістичний характер. Священники обслуговували різні парафії в різних штатах, тож щоразу звертатися до відповідного латинського єпископа їм було не тільки фінансово накладно, але й попросту фізично неможливо. У свою чергу римо-католицькі єпископи теж не дуже були раді регулярним зустрічам з жонатими греко-католицькими священниками[3].

[1] КОНСТАНКЕВИЧ Іван, БОНЧЕВСЬКИЙ Антін. Унія *в* Америці. *Причинок до відносин руської церкви*.., с. 38, 39; SLIVKA Jon. *Historical Mirror:*., p. 32; MAGOCSI Paul Robert. *Made or Re-made in America?*.., p. 165–166; МАҐОЧІЙ Павло Роберт. Створені чи перетворені в Америці?.., с. 168–170; MAGOCSI Paul Robert. *With Their Backs to the Mountains*.., p. 161–162; MAGOCSI Paul Robert. *Chrbtom k horám*.., s. 201–202.
[2] МАҐОЧІЙ Павло Роберт. Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948) / Авторизов. пер. з англ. – Ужгород: Поличка «Карпатського краю», 1994, с. 52.
[3] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 133–134 (примітка 1).

Під управлінням апостольських візитаторів (1892–1913): о. Никифор Ханат (1892–1896) та о. Андрій Годобай (1896–1907)

Організацією релігійно-церковного життя всіх греко-католицьких емігрантів з Австро-Угорщини від 1892 до 1907 року опікувався спеціально призначений Святим Престолом Апостольський візитатор. У 1892–1896 роках функцію «повноважного адміністратора руських католиків» у США виконував священник галицького походження Никифор Ханат[1].

У липні 1899 року 10-ро священників та 15-ро мирян (при загальній кількості 60 парафій та 44-х священників) заснували Товариство св. Кирила та Мефодія. Товариство, в якому більшість становили карпаторусини, мало наглядати за церковним життям і координувати діяльність ГКЦ в США[2].

У 1896–1907 роках Апостольським візитатором був номінований канонік капітули Пряшівської греко-католицької єпархії, змадяризований русин Андрій Годобай (1855–1914). Після нього, від 1907 до 1916 року, ці функції виконував священник Галицької митрополії, монах Чину св. Василія Великого (далі ЧСВВ) Сотер Ортинський, якого 26 березня 1907 року папа Пій X підніс до гідності титулярного єпископа[3].

Історія призначення та звільнення Андрія Годобая цілком випливала із тріумфу та поразки «Американської акції» угорського уряду. Насправді А. Годобай був номінований Апостольським візитатором для греко-католиків у США папською буллою лише на початку 1902 року[4]. Іншим кандидатом на пост візитатора був Еміл Коцаков із Крижевацької греко-католицької єпархії в Хорватії[5].

---

[1] КАЩАК Іван. Митрополит Андрей Шептицький і постання Украньскої Католицької Церкви в Сполучених Штатах Америки. Львів: Свічадо, 2004, с. 23; ГНІДИК Ірина. Початки діяльності єпископа Сотера Ортинського у США // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету, Випуск 25. Рівне, 2014, с. 230.

[2] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 137.

[3] MAGOCSI Paul Robert. *Our People. Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*.., p. 29. Пор.: ГНІДИК Ірина. Початки діяльності єпископа Сотера Ортинського у США.., с. 230–233; ГНІДИК І. І. Початки та розбудова греко-католицької церкви у США (кінець XIX – початок XX ст.), Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. Львів: [б. в.], 2015, 20 с.

[4] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 125.

[5] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III.*

Наприкінці квітня 1902 року, отримавши від угорського прем'єр-міністра Калмана Сийла докладні інструкції, «політичні агенти» уряду о. А. Годобай, разом зі священником-місіонером із Пряшівської єпархії в Трансільванії Іоаном Коротнокі, виїхали через Бремен до США. Прибувши до Нью-Йорка о. І. Коротнокі подався в пенсільванське містечко Алеґени з місією проти заснованої там православної громади Російської церкви. Отця І. Коротнокі в Угорщині вважали «найголовнішим русинським інформатором», який за свої систематичні достовірні звіти у 1910 році дістав рицарський хрест Франца Йосифа[1].

Третім найважливішим інформатором угорського уряду в США ще з 1895 року був теж священник Пряшівської єпархії о. Гавриїл Мартяк. Він був радником та інформатором австро-угорського консула в Піттсбурзі. Отець Г. Мартяк був затятим противником православ'я («схизми») та найнадійнішим помічником отця-візитатора А. Годобая[2].

Перед Андрієм Годобаєм стояли два стратегічні і три тактичні завдання. У першому випадку він був одночасно Апостольським візитатором (виконував завдання, які йому ставив Ватикан) і емісаром угорського уряду (виконував завдання Будапешта). В другому випадку він мав: 1) після приїзду до США чимскоріше відвідати всі найважливіші греко-католицькі осередки, скласти про них звіт, описати соціальний стан священників, їхню національну орієнтацію, здібності й поведінку, вказати на небезпечні осередки, облікувати кількість священників необхідних для потреб громади; 2) позбутися тих угро-руських священників, які не були патріотами Угорщини, і знайти спосіб позбутися всіх священників із австрійської Галичини; 3) боротися і викорінити серед русинів російське православ'я[3].

1900–1903.., old. 222–223. Пор.: MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 181.

[1] MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 187. Пор.: Данко Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 199–200.

[2] MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 187. Пор.: ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 200.

[3] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III.*

У 1902 році уряд Угорщини асигнував на «Американську акцію» 50 тис. австр. крон, що дорівнювало 10-ти тис. дол. США. На 1903 рік урядом було виділено: 1) щорічну платню для візитатора о. А. Годобая – 24 500 крон (4910 дол.); 2) щорічну платню для секретаря візитатора – 6 тис. крон (1200 дол.); 3) щорічну платню для о. І. Коротнокі – 8 тис. крон (1600 дол.); 4) на церкву в Алегенах (штат Пенсільванія) – 30 тис. крон (6 тис. дол.)[1]. Отримавши в березні 1903 року перший звіт від о. А. Годобая за 1902 рік, уряд Угорщини з квітня 1903 року підвищив йому щорічні виплати: 1) платня – 20 тис. крон (4 тис. дол.); 2) оплата помешкання – 3 тис. крон (600 дол.); 3) кошти на роз'їзди – 4 тис. крон (800 дол.)[2].

Багато це було чи мало? Щоб мати уявлення про ціну грошових асигнувань будапештського уряду, угорський історик Марія Маєр наводить такий приклад: якщо річна платня о. І. Коротнокі становила 8 тис. австр. крон, то річна пенсія барона Дежива Банффі, який у 1895–1899 роках був прем'єр-міністром Угорщини, становила 2 тис. крон[3]. Або інший приклад: вуглекоп у США в той час за 9-годинний робочий день отримував від 1,75 до 3 дол. залежно від того, де він працював: у штаті Вірджінія з м'якою породою вугілля чи в штаті Пенсільванія з твердою породою вугілля[4].

Восени 1902 року з ініціативи прем'єр-міністра Угорщини Калмана Сийла було скликано єпископську конференцію. На ній обговорювалося питання «духовної опіки» над іммігрантами. Для цього було створено Єпископську імміграційну комісію. Завданням комісії, яку очолив римо-католицький єпископ Спішу Пал Смречані, було планувати та направляти діяльність «Американської акції». Дослідниця Марія Маєр звернула увагу на те, що до цієї комісії не потрапив жоден греко-католицький єпископ, в т. ч.

1900–1903.., old. 224. Пор.: ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 200–201.

[1] MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 183.

[2] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903*.., old. 247–248.

[3] MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 183.

[4] БАЧИНСЬКИЙ Юліян. Українська імміграція в Сполучених Штатах Америки, 2-ге вид. Київ: Інтел, 1995, с. 94–95; ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах.., с. 201.

навіть такий мадярон як пряшівський владика Іоан Валій[1].

12-15 січня 1903 року прем'єр-міністр скликав до Будапешту нараду, яка мала розглянути питання «національної опіки» над іммігрантами в США. В ній взяли участь три представники уряду прем'єр-міністра включно з його секретарем Куно Клебелсберґом, голова Єпископської імміграційної комісії єпископ Пал Смречані, два представники Міністерства віросповідання й освіти та Шандор Нубер, австро-угорський консул із Чикаго. На нараді йшлося в основному про русинів. В результаті обговорень чиновники прийняли такі рішення: 1) вести боротьбу з російським православ'ям було покладено в обов'язки візитатору о. А. Годобаю, якому виділено 30 тис. крон для побудови нової церкви (в Алеґенах); 2) до США будуть виїжджати тільки ті священники, які одержать дозвіл від Єпископської імміграційної комісії та уряду прем'єр-міністра; 3) задля унеможливлення спілкування угро-руських та галицьких священників візитатору було поставлено завдання усунути із США ненадійних з церковного погляду галицьких священників (про це додатково інформувати Ватикан) і подати пропозиції уряду Угорщини, скільки потрібно угро-руських священників, щоб їх замінити; 4) доручено візитаторові прихилити русинську пресу на угорський бік; 5) нарада затвердила новий бюджет «Американської акції» на 1903 рік[2].

Однак угорська влада сильно переоцінювала вплив та авторитет священників серед іммігрантів у США. Там греко-католицькі священники вже не були тими «honoritatis» («привілейованими»), якими вони були удома, на європейській батьківщині. Як відомо, до 1884 року в США не було жодного греко-католицького священника, але вже там було достатньо вірних, а до 1907 року – не було власного єпископа. За цей проміжок часу вірні почали самі будувати собі церкви, організовуватися у церковні громади, утримувати і обирати собі священника. Вірні часто оплачували приїзд до них священника із Старого краю. Церковні ради не лише утриму-

[1] MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 182.
[2] MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 182–184. Пор.: ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 203.

вали священника, але й самі розпоряджалися церковним майном. Внаслідок цього греко-католицький священник у США мав статус, цілком протилежний тому, який він мав на своїй попередній батьківщині. Крім того, що священники прибували до Нового світу пізніше за своїх вірних, вони ще й, на відміну від своїх парафіян, не поспішали ставати американськими громадянами, а отже, за законодавством, не могли взяти під свій контроль жодну організаційну та медійну інституцію, наприклад, – найавторитетнішу та наймасовішу організацію Соединеніе Ґреко-Кафтолическихъ Русскихъ Братствъ (засн. 1892 р. в місті Уїлкс-Баррі, Пенсільванія, далі – Соєдиненіє ГКРБ).

У 1902 році було запроваджено норму, згідно якої членом управи Соєдиненія ГКРБ міг бути тільки громадянин США. Не погодившись із цією вимогою, у червні 1902 року Апостольський візитатор о. Андрій Годобай публічно закликав священників залишити збори Соєдиненія ГКРБ, що вони і зробили. Збори пройшли без священників[1], а Годобай програв свій перший серйозний двобій із новими реаліями у Новому світі. Але молодий, енергійний та амбітний і зарозумілий візитатор, який намірився стати єпископом, не виніс для себе жодних уроків із цього фіаско. Більш того, він не визнавав священників із Галичини, не запрошував їх на збори, хоча згідно з папськими інструкціями був Апостольським візитатором для всіх греко-католиків у США. Він навіть примудрився посилити антагонізм у стосунках між угорцями, мадярофілами та немадяронами серед русинів і словаків. Крім того, маючи достатню фінансову підтримку з боку уряду Угорщини, о. А. Годобай вимагав для себе оплати в розмірі 200 дол. США за відправу великої або святкової Служби Божої, а за візит до кожної окремої парафії – 50 дол. США. Вже у 1902 році священники йому докоряли в негідній сану візитатора поведінці[2].

Майже одразу після приїзду до США візитатор Андрій Годобай почав домагатися усунення з посади головного редактора

[1] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903*.., old. 244.

[2] ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 202.

основної русинської газети «Американскій русскій вѢстникъ» Павла Жатковича (1852–1914). У свою чергу, угорський уряд у 1902 році почав просити уряд США видворити і передати П. Жатковича Угорщині, мовляв, він у 1892 році не повернув кредит уряду і перед винесенням вироку втік до Америки. Але видворити П. Жатковича із США виявилося неможливо: він до грудня 1902 року став американським громадянином[1].

Незважаючи на цю серйозну юридичну перепону о. А. Годобай від свого задуму не відступав. У 1903 році він запросив Юлія Чучку, колишнього редактора ужгородської газети «Наука», який прибув до США у 1901 році, очолити редакцію альтернативної газети під назвою «Церковная наука». Але після появи кількох номерів у тому ж 1903 році, А. Годобай її закрив: вона здалася великому угорському патріотові надто «схизматичною»[2].

Відтак у 1904 році візитатор направив до Будапешта на затвердження нового кандидата на посаду головного редактора «Американского русского вѢстника» греко-католицького священника Пряшівської єпархії Емілія Кубека. Формальною причиною поїздки Е. Кубека в столицю Угорщини було його призначення парохом в Бріджпорт (штат Коннектикут)[3]. Однак на зборах Соєдиненія ГКРБ в Трентоні (штат Нью-Джерсі) в тому ж 1904 році Павла Жатковича знову було обрано головним редактором «Американского русского вѢстника», а в 1908 році його було призначено головним редактором пожиттєво[4].

Єдиним успіхом Апостольського візитатора Андрія Годобая в США було заснування в п'яти містах кількох угорських греко-католицьких парафій: у Гомстеді (Пенсільванія), Клівленді (Огайо), Пассаїку (Нью-Джерсі). Крім того, в Бріджпорті при греко-католицькій парафії, було засновано також угорську початкову школу[5].

[1] MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 190.
[2] MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 190–193.
[3] Пор.: KUBEK Emil. *Autobiografia*, Ed. František Dancák. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška v Prešove, 2007, s. 19; DANČÁK František. *Emil Kubek: kňaz, básnik, spisovateľ, jazykovedec, rodoľub*. Prešov: Náboženské vydavateľstvo PETRA, 1999, s. 12–13.
[4] ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 204.
[5] ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених

У серпні 1905 року уряд у Будапешті отримав меморандум, написаний і підписаний духівником Соєдиненія ГКРБ о. Акошом Камінським та ще чотирма особами з управи Соєдиненія включно з її головою Михайлом Югасом. Крім переліку вказаних вище зловживань та слабкостей візитатора, підписанти просили, що в інтересах іммігрантів та Угорщини буде відкликати Андрія Годобая із США[1].

Ще більшою шкодою, але вже для цілої карпаторусинської греко-католицької громади в США, була селекція А. Годобаєм священників на всі вакантні посади після 1903 року. Нові кандидати проходили відбір через спеціальну Єпископську імміграційну комісію в складі п'ятьох римо-католицьких та двох греко-католицьких єпископів. Після схвалення цією комісією обрані священники ще були змушені отримати дозвіл на виїзд до США від діловода комісії та уряду прем'єр-міністра Угорщини[2].

Хоча ще 1903 року в Будапешті думали про відкликання А. Годобая та його заміну на іншу, більш дипломатичну особу, в 1906 році угорський уряд був готовий саме його кандидатуру пропонувати на греко-католицького єпископа в США. У червні 1906 року Андрій Годобай повідомив угорський уряд про те, що Конгрегація поширення віри поінформувала його, що греко-католицькі священники в США вимагали призначити єпископом кандидата, який був би американським громадянином і не залежав від угорського уряду. Отець А. Годобай заявив урядові в Будапешті, що готовий пропонувати Ватиканові призначити єпископом о. Іоана Коротнокі, який на той час уже мав американське громадянство. У січні 1907 року в листі до папи Римського А. Годобай справді рекомендував о. І. Коротнокі кандидатом на єпископа для греко-католиків у США. Угорський уряд також підтримав його кандидатуру[3].

Іншим кандидатом на єпископа був доктор богослов'я

Штатах Америки.., с. 205.

[1] Текст меморандуму надрукований в: *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903*.., old. 248–250.

[2] DYRUD Keith P. *The quest for the Rusyn soul: The politics of religion and culture in Eastern Europe and in America. 1890 – World War I*. Philadelphia: Balch Institute Press, 1992, p. 97.

[3] DYRUD Keith P. *The quest for the Rusyn soul: The politics of religion and culture in Eastern Europe and in America. 1890 – World War I*.., p. 99–100.

о. Юрій Шуба, канонік капітули Мукачівської греко-католицької єпархії та професор богословської семінарії в Ужгороді. Однак у Ватикані мали застереження щодо обох кандидатур[1].

У січні-лютому 1907 року австро-угорський посол у Ватикані граф І. Сийчені марно намагався переконати кардинала Джіроламо Марія Ґотті, що Святий Престол повинен призначити на єпископа священника з Мукачівської або Пряшівської єпархій, оскільки переважна більшість греко-католиків у США походила саме з цих двох церковних провінцій. На думку Сийчені, кандидат на єпископа повинен бути лояльним і вірним династії Габсбургів та Австро-Угорській монархії[2].

Однак, у Ватикані вирішили, що тим єпископом буде кандидатура, запропонована галицьким митрополитом Андреєм Шептицьким – ієромонах ЧСВВ Сотер Ортинський. Про це посол Сейчені довідався 28 лютого 1907 року[3]. Угорцям не вдалося переконати Святий Престол ані роздмуханою в пресі загрозою російського православ'я в с. Бехерові на Пряшівщині у 1901–1903 роках, ані такою ж загрозою в с. Ізі на Мараморощині у 1903 році та цілим судовим процесом над православними у Мараморош-Сіґеті у 1903–1904 роках[4].

8 березня 1907 року кардинал Джіроламо Марія Ґотті повідомив візитатора Андрія Годобая, що його місію завершено і він повинен повертатися до своєї Пряшівської єпархії в Угорщину. 28 березня 1907 року уряд Угорщини відкликав А. Годобая із США[5]. «Американська акція» угорського уряду, можна виснувати, з тріском провалилася. Невиправний уряд у Будапешті, замість того

[1] DYRUD Keith P. *The quest for the Rusyn soul: The politics of religion and culture in Eastern Europe and in America. 1890 – World War I*.., p. 101.

[2] ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 206.

[3] ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 206.

[4] Дет. про розгортання православного руху в окремих селах Угорської Русі та про Мараморош-Сіґетський судовий процес проти його учасників див.: GÖNCZI Andrea. *Ruszin skizmatikus mozgalom a XX. század elején*. Ungvár-Beregszász: PoliPrint – II. Rákóczi Ferenc Kárpátaljai Magyar Föiskola, 2007. 140 old.

[5] DYRUD Keith P. *The quest for the Rusyn soul: The politics of religion and culture in Eastern Europe and in America. 1890 – World War I*.., p. 102.

аби визнати свої помилки та помилки свого «політичного агента», нагородив о. Андрія Годобая рицарським хрестом Франца Йосифа без зірки[1]. Тепер «м'яч» із призначенням кандидатури єпископа для американських греко-католиків опинився «на полі» галицького митрополита та австрійського уряду.

Під управлінням апостольських візитаторів (1892–1913): титулярний єпископ Давлії Сотер Ортинський (1907–1913)

До початку XX століття Римський Престол трактував США як місійну територію, зберігаючи там відповідний порядок управління. Лише 29 червня 1908 року папа Пій X вивів Католицьку церкву в США з підпорядкування Конгрегації поширення віри, ствердивши цим самим, що вона є повноправним членом Католицької «Еклезії»[2].

У жовтні 1902 року, під час перебування в Римі з нагоди 25-ліття понтифікату папи Лева XIII, галицькому митрополитові Андрею Шептицькому вдалося переконати префекта Конгрегації поширення віри кардинала Джіроламо Марія Ґотті та державного секретаря Святого Престолу кардинала Рафаеля Меррі дель Валь у доцільності створення самостійного греко-католицького єпископства в США та Канаді, а ще – щоб єпископом обов'язково став вихідець із Галичини. У цьому був також переконаний і кардинал Франческо Сатоллі, якого у 1904 році папа Пій X відрядив до США для вивчення становища Греко-Католицької Церкви. Як випливало із звіту апостольського делегата Діомеда Фальконіо до Конгрегації поширення віри, у 1905 році в США налічувалися 84 греко-католицькі парафії та 81 священник. З них 49 були одруженими, 9 – вдівцями, 15 – целебсами та 8 – монахами. В результаті, 28 лютого 1907 року папа Римський іменував галицького монаха-василіанина Сотера (в миру Стефана) Ортинського титулярним єпископом Давлії, 26 березня 1907 року його було призначено Апостольським адміністратором для греко-католиків у США, 1 квітня 1907 року відповідне рішення оприлюднила Консисторія Львівської архіє-

[1] *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, Tomus III. 1900–1903*.., old. 251.

[2] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. *Громада – єпископ – Церква*.., с. 104.

парxії, 12 травня 1907 року Андрей Шептицький висвятив С. Ортинського на єпископа[1].

З самого початку діяльність С. Ортинського ускладнювалася тим, що згідно з невідміненими постановами IV-го Латеранського собору (1215) в Католицькій Церкві на одній території не могли урядувати дві єпископські юрисдикції. Всі католики, які проживали на даній території, мали підпорядковуватися лише одному єпископові латинського обряду, а опіку над вірними католиками грецького обряду можна було доручити тільки його обрядовому вікарієв[2].

Австрійська влада легко погодилася на призначення С. Ортинського єпископом в Америку, бо тим самим хотіла позбутися небажаного в Галичині «гайдамаки в рясі», який відрізнявся від інших радикальним українським патріотизмом, що дозволяло йому протистояти москвофільству серед цілої русинської імміграції в США[3]. Але С. Ортинський і не був єпископом з 1907 року, як це часто можна прочитати у багатьох авторів, а тим більше ніякої греко-католицької єпархії з центром у Філадельфії, як про це безпідставно пише київський історик Степан Віднянський[4], у 1907 році створено не було.

Натомість угорські офіційні церковні та цивільні кола, а також карпаторусинська церковна єрархія в Ужгороді та Пряшеві добре знали про причетність галицького митрополита Андрея Шептицького до усунення Андрія Годобая з посади Апостольського візитатора та призначення на його місце галичанина Сотера Ортинського, при тому, що греко-католиків (і вірних, і священників) карпаторусинського походження в США було значно більше, ніж русинів-українців галицького походження. Спочатку угро-русини (і священники і лаїки) із головної своєї організації Соєдиненіє

[1] КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.: проблеми становлення.., с. 364; HNIDYK Iryna. *Formation of the Greek Catholic Church Organizational Structure in United States*.., p. 12; КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 125–126.
[2] АВВАКУМОВ Юрій. Витоки унійного богослов'я.., с. 244; СУТТНЕР Ернст Кристоф. Церковні розколи і єдність церкви.., с. 54.
[3] ГНІДИК Ірина. Початки діяльності єпископа Сотера Ортинського у США.., с. 230.
[4] ВІДНЯНСЬКИЙ Степан, ПЕТРИЩЕ Петро. Політична діяльність закарпатської еміграції в США наприкінці 19-го – на початку 20-го ст.., с. 7.

ГКРБ прихильно привітали Сотера Ортинського, коли він приїхав до Нью-Йорка[1]. Але вже через рік вони були в опозиції до нього.

Особисто ж сам титулярний єпископ Сотер Ортинський взагалі не бажав зважати на об'єктивні реалії, з якими він стикнувся у Новому світі, вперто надаючи перевагу націоналізму над релігією. В одному з листів до митрополита А. Шептицького він писав: «*Єпископ Фірцак* [єпископ Мукачівської греко-католицької єпархії Юлій Фірцак (1891–1912) – В. Ф.] *великий політик і нещирий чоловік. Має 43-ох кревних в Америці, котрих тут вислав «jure caduco»* [за «тимчасовим правом» – В. Ф.], *а дома задержав їм парохії на 10 літ вже. Се чудо! Він рад би свого кревняка тримати на престолі єпископському в Америці, тому підпомагає тих священиків в борбі*»[2]. С. Ортинський ніяк не міг зрозуміти, що він для угро-русинських священників не є єпископом, тим більше, що від 1907 року він ним дійсно не був.

Тим часом в Угорській Русі сталася одна подія, якій ніхто серед місцевих карпаторусинів не надав значення. У 1907 році Ужгород відвідали львівські семінаристи-богослови, які, як писала львівська католицька газета «Нива», були переконані, що відвідують українців[3]. Але їх чекало «*розчарування й огірчення. Між 79 питомцями в унґварській (ужгородській) семинарії є ледве кілька свідомих Русинів (Українців), прочі є крайними мадяронами, а 12 румунів належать до румунської нації*»[4].

Львівських гостей люб'язно прийняли в готелі і забезпечили харчуванням, але нічого не зробили для влаштування концерту та відспівування Служби Божої. «*Унґварські питомці говорили між собою по мадярськи, а до наших ломаною русщиною, а більшість з них зовсім сторонила від львівських гостей*». В результаті, «*львівські бого-*

[1] ГНІДИК Ірина. Початки діяльності єпископа Сотера Ортинського у США.., с. 230; HNIDYK Iryna. *Formation of the Greek Catholic Church Organizational Structure in United States*.., p. 12.
[2] Цит. за: КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.., с. 366.
[3] Нива. Львів, 1907, Чис. 3. Пор.: КУДРИК Василь. Маловідоме з історії Греко-Католицької Церкви: У чотирьох томах, Том IV. Вінніпег, Манітоба: Друком видавничої спілки «Тризуб», 1956, с. 74.
[4] Нива. Львів, 1907, Чис. 3. Пор.: КУДРИК Василь.Маловідоме з історії Греко-Католицької Церкви.., Том IV, с. 74–75.

слови відїхали не розпрощавшись зі свідомійшими з богословів, котрих ректор не хотів пустити з семинарії»[1].

Цей приклад є яскравим доказом глибинних історичних, культурних, мовних та ментальних відмінностей, які склалися за багато-багато століть між галицькими і угорськими русинами. Цей факт добре усвідомлювали карпатські русини Угорщини та їхні співплемінники за океаном, але його вперто не хотіли сприймати галицькі русини.

У своїй архієрейській діяльності титулярний єпископ Сотер Ортинський мав керуватися Апостольським листом (буллою) папи Римського «Ea Semper» («Так завжди») від 14 червня 1907 року. З її змісту жодним чином не випливало, що йдеться про єпископство для американських русинів, як про це поспішила написати галицька українська преса в США. Титулярний єпископ без єпархії Сотер Ортинський прибув до Нью-Йорка 27 серпня 1907 року. Про її зміст він дізнався лише 16 вересня 1907 року[2]. Оскільки за цим документом американським греко-католикам довелося жити не одне десятиліття, варто познайомитися ближче з її змістом.

Булла складається з чотирьох розділів та 36-ти статей. Згідно з цим папським документом номінація єпископа належить Святому Престолові. Мова йде не про єпископа з повними повноваженнями, а радше про звичайного обрядового єпископа, який у всьому підпорядкований Апостольському делегатові у Вашингтоні та усім латинським єпископам, в дієцезіях яких проживали греко-католики. Титулярний єпископ Давлії мав лише повноваження, які погоджувалися йому надати ті єпископи, включно із правом здійснювати канонічні візитації до різних колоній, про які він повинен був звітувати місцевому ординаріатові. Кожні три роки цей титулярний єпископ мав складати Апостольському делегатові звіт про стан у колоніях, який далі відправляли до Риму Конгрегації пропаганди віри. Можливі суперечки між греко-католицьким обрядовим єпископом і латинськими єпископами вирішував Апо-

[1] Нива. Львів, 1907, Чис. 3. Пор.: КУДРИК Василь.Маловідоме з історії Греко-Католицької Церкви.., Том IV, с. 74–75.

[2] ГНІДИК Ірина. Початки діяльності єпископа Сотера Ортинського у США.., с. 231.

стольський делегат у Вашингтоні, за винятком апеляції до Святого Престолу. На своє утримання єпископ одержуватиме від кожної громади «катедратик», як це було прийнято в американських дієцезіях. Резиденція єпископа знаходилася у Філадельфії[1].

Стосовно духовенства, то Апостольський лист визначав, що титулярний єпископ Давлії, за погодженням із Апостольським делегатом та місцевими латинськими ординаріями, робитиме все, щоб відкрити семінарію для підготовки священників. Усі кандидати на висвячення повинні дотримуватися целібату. Право заповнення вакантних парафій також лишалося за латинськими ординаріями, які могли (але не були зобов'язаними) консультуватися з єпископом для греко-католиків. Жоден греко-католицький єпископ з Європи не міг податися до США чи Канади без дозволу Конґреґації пропаганди віри. Перебуваючи в Америці, священники більше не підлягали своєму колишньому єпископові і зможуть повернутися до Європи лише за письмовим дозволом латинського єпископа, на території якого вони несуть пастирське служіння. Перехід від однієї греко-католицької парафії до іншої, або перехід з однієї дієцезії до іншої, вимагав письмової згоди латинського єпископа, компетенції якого стосувалися ті переходи, а греко-католицького єпископа мали лише про це інформувати. Аналогічна вимога існувала й щодо кандидатів на висвячення, які приходили із своїх перших європейських єпархій, а також призначення священника на парафію, яку йому давали. Священників мали утримувати лише громади; порядок оплати священникові визначав латинський єпископ, а з греко-католицьким єпископом лише могли консультуватися. Греко-католицьким священникам заборонялося, під загрозою оголошення неправомірності, миропомазання дітей: уділення цього таїнства залишалося за єпископом, але документ не уточнював, за яким саме – латинським чи греко-католицьким[2].

Що ж стосується греко-католицьких вірних, то папська булла загалом нічого не змінювала: без дозволу Святого Престолу не дозволялося змінювати обряд. Наступні статті стосувалися дотримання

[1] Пор.: КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 126.
[2] Пор.: КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 126–127.

постів, свят, шлюбів між греко-католиками і латинниками тощо[1].

Як бачимо, титулярний єпископ Сотер Ортинський, згідно з нормами булли, був підзвітним Апостольському делегатові у Вашинґтоні та став єпископом-помічником усіх римо-католицьких єпископів у США одночасно, на території яких проживали русинські греко-католики з Австро-Угорщини. А це понад 30 єпископів, які мали його визнати. Таким архієрейський правовий статус С. Ортинського зберігався аж до травня 1913 року. Усі шість років він перебував у безвихідному становищі і майже нічого не міг зробити конструктивного[2].

Своє ставлення до булли титулярний єпископ Сотер Ортинський пояснив на першому скликаному ним конгресі греко-католицького духовенства в США 17-18 жовтня 1907 року. Хоч він не прийняв і публічно не проголосив цей папський документ, проти нього створилася потужна опозиція. З фактом призначення С. Ортинського єпископом категорично не бажали миритися здебільшого карпаторусинські та деякі галицькі іммігранти. Як випливало з програми Руської церковно-освітньої ради від 14 травня 1908 року, спираючись на Соєдиненіє ГКРБ, вони намагалися «*захистити угро-русинів і частину галичан від української пропаганди*», яку почав активно вести у Новому світі Сотер Ортинський[3].

У 1907 році багато американських римсько-католицьких єпископів несхвально відреагували не призначення Сотера Ортинського єпископом для греко-католиків у США[4]. 29 червня 1908 року папа Пій X вивів Католицьку церкву в США з підпорядкування Конґрегації пропаганди віри, ствердивши цим самим, що вона є повноправним членом католицької «Еклезії»[5].

На момент прибуття С. Ортинського до США карпаторусинських священників було приблизно удвічі більше, ніж галицьких[6]. «*Він вважав своїм обов'язком*, – пише автор книги про

[1] Пор.: КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 127.
[2] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 132.
[3] WARZESKI Walter C. *Byzantine Rite Rusins in Carpatho-Ruthenia and America*.., p. 120.
[4] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 107.
[5] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 104.
[6] ГНІДИК Ірина. Початки діяльності єпископа Сотера Ортинського у США.., с. 230.

митрополита Андрея Шептицького о. Кирило Королевський (1964), – *публікувати свої пастирські листи й інші документи в чотирьох виданнях: одне – для тих вірних, які дотримувалися етимологічного правопису; друге – для прихильників фонетичного правопису; третє – для тих, хто прибув із єпархії Крижевці, де розмовляють хорватською, і четверте – для вірних, які послуговуються угорською мовою». «Останні аж ніяк не були справжніми угорцями, – зауважує о. К. Королевський, – хоча в цьому наполегливо переконували; насправді то були давні русини або румуни, які з плином віків спустилися на угорську рівнину, а далі внаслідок постійного контакту з угорцями перейняли їхню мову»*[1].

Якби Сотер Ортинський дійсно застосовував мовний синкретизм у своїй архіпастирській діяльності, практику, яку, наприклад, у 1770-х роках започаткував у Мукачівській єпархії єпископ Андрій Бачинський, він ніколи не мав би таких клопотів з національними почуттями своїх вірних, що походили від різних унійних традицій – берестейської (1596 р.), марчанської (1611 р.), ужгородської (1646 р.), альба-юльської (1697–1701 рр.), керувалися у своїй обрядово-літургійній практиці постановами різних синодів – Замостського (1720 р.) і Віденського (1773 р.), мали відмінну історичну, політичну, культурну та мовно-етнічну ідентичність[2]. Якраз навпаки, Сотер Ортинський усіх своїх вірних хотів бачити найперше українцями, а відтак християнами.

Станом на 1909 рік греко-католики в США мали 140 церков, з яких у штаті Пенсільванія – 80, Нью-Йорк – 14, Огайо – 12 та Нью-Джерсі – 10. Всього на той час налічувалося приблизно 112-118 священників, з яких 62 походили із підкарпатської частини Угорської Русі (Мукачівської та Пряшівської єпархій). Як бачимо, карпаторусини становили понад половину греко-католицького клiру в США. Із тих 112-118-ти священників 64 були одруженими, 23 – вдівцями і 25 – целебсами[3]. Приблизно в цей час в Канаді існува-

[1] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 124.

[2] Пор.: ФЕНИЧ Володимир. Греко-католики ужгородської унійної традиції.., с. 157–228; FENICS Volodimir. *Az ungvári görög katolikus unió hagyatéka...*, old. 150–215.

[3] HNIDYK Iryna. *Formation of the Greek Catholic Church Organizational Structure in United States*.., p. 13.

ли 93 греко-католицькі церкви, з яких *лише* 21-а перебувала в церковній власності як «василіянські» або «греко-католицькі парохії»[1].

Велику роль в організації релігійного та громадського життя греко-католиків у США відігравали різні братства. Станом на 1909 рік чотири найбільш авторитетні братства виглядали наступним чином: 1) найпопулярніша та найдавніша «Руська греко-католицька спілка», заснована у Пенсільванії 1892 року, що майже повністю складалася з русинів та словаків з Пряшівщини, Підкарпаття та Мараморощини, мала 542 братства із 22 490 членами, а нова асоціація *для молодих людей*, налічувала 163 братства з 5 400 членами. У Гомстеді (шт. Пенсільванія) щотижня виходив русинською та словацькою мовами часопис «Американсько-руський вісник». Спілка та її члени стояли на русофільських позиціях; 2) другим був «Руський народний союз», заснований у 1894 році в Нью-Йорку, що складався переважно з галичан, мав 249 братств із 12 760 членами. У Нью-Йорку союз видавав український тижневик «Свобода» фонетичним правописом; 3) наступним було «Общество русских братств», засноване 1 *липня* 1900 року, мало 120 братств із 6 500 членами, складалося переважно з галицьких москвофілів, схильних до православ'я. В Оліфанті (шт. Пенсільванія) видавало тижневу газету «Правда» галицько-руською мовою з етимологічним правописом; 4) четверте товариство «Римсько і греко-католицька єдність» діяла в Пенсільванії як слов'янська асоціація, мала 175 братств із приблизно 9 000 членів, третину членів якої становили католики-українці. Видавала тижневий журнал «Братство», політично нейтральний католицький часопис. Крім цих чотирьох, в Нью-Йорку виходив суто релігійний часопис «Душпастир»[2].

Сотер Ортинський був родом з Галичини, хоча в той час у США іммігрантів із Підкарпаття було більше, ніж галичан. Природно, що призначення русина-українця із радикальними національними поглядами з австрійської Галичини, який представляв меншість кліру та вірних, а не карпаторусина з Угорщини, об'єктивно викликало неприховану опозицію та протести. «*Закарпат-*

[1] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 145.
[2] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 133–134.

цям, правда, – зауважує Марта Богачевська-Хомяк, – *не подобалося, що цей єпископ-галичанин змушує їх називати себе українцями, а не по-давньому – русинами. Вони скаржилися на це у Ватикан, а Ватикан завжди був проти будь-яких новацій, зумовлених зовнішніми щодо Церкви національно-політичними чинниками*»[1].

Опозицію проти галицького владики очолив карпаторусинський священник Іоан Угрин (1908) та галицький священник о. Константин Лавришин (1909). Канадський історик підкарпато-українського походження Осип Данко називає його о. Корнелієм Лавришиним, який прибув до США з Мукачівської єпархії ще в 1891 році і якого частина карпаторусинських священників висунула кандидатом на єпископа. Він разом з редактором «Американского русского вѢстника» Павлом Жатковичем повели боротьбу проти С. Ортинського, що, звісно, було на руку людям угорського уряду з «Американської акції». Але був у цій боротьбі і зворотний бік. Отець Іоан Коротнокі, наприклад, писав, що вона (боротьба) «*хоронить наш руський народ Угорщини перед небезпекою галицького українця і радикального єпископа*»[2].

У цьому контексті складно погодитися із висновком Осипа Данка, котрий пише: «*Коли священики з Галичини готові були спочатку визнати Годобая своїм візитатором, але він їх не визнавав, то велика частина закарпатських священиків не визнавала єп. Ортинського, хоч він їх трактував, як священиків своєї єпархії*»[3]. Вся проблема якраз і полягала в тому, що не тільки галицькі, а навіть частина і угро-русинських священників не дуже поспішали визнавати Андрія Годобая своїм візитатором. Але найбільша проблема полягала в тому, що С. Ортинський у 1907–1913 роках був лише титулярним єпископом без єпархії, підпорядкованим одразу всіх єпископам латинського обряду, на канонічній території яких проживали греко-католицькі вірні в США.

[1] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква:., с. 24.

[2] ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 206–207. Пор.: MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 202.

[3] ДАНКО Осип. Національна політика Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 207.

19 квітня 1909 року галицькі греко-католицькі єпископи на конференції звернулися до Сотера Ортинського з пропозицією, чи не бажав би він, щоб вони звернулися від його імені перед Ватиканом про перегляд змісту булли Ea Semper» («Так завжди») від 14 червня 1907 року[1].

У 1909 році із 75-ти підкарпатських священників із Мукачівської та Пряшівської єпархій 64-ро вимагали для карпаторусинів окремого єпископа[2]. Ядро цієї «фронди» С. Ортинському складали понад 40 карпаторусинських священників та декілька галицьких священників-москвофілів. 11-12 січня 1910 року об'єднані сили на всенародному віче в м. Джонстаун (штат Пенсільванія) проголосили автономію карпаторуських парафій[3]. Але Сотер Ортинський надалі продовжував робити вигляд, що є єпископом усіх греко-католиків у США. Як виявиться уже в скорому часі це була його фатальна помилка.

У вересні 1909 року, щоб виправити існуючі протиріччя, галицький митрополит Андрей Шептицький провів у Львові перемовини з мукачівським єпископом Юлієм Фірцаком. Як пише сучасний львівський історик Степан Качараба, досягнуті домовленості він намагався втілити в життя під час візиту до США у 1910 році[4].

Певно перед своїм від'їздом до США в 1910 році Андрей Шептицький просить американського греко-католицького священника Василя Мереньківа прислати йому відомості про стан ГКЦ в США і Канаді. Ситуація, описана о. В. Мереньківим у довгому й критичному листі на 11 аркушах паперу, в цілому відповідала дійсності. «*В Сполучених Державах положеня церкви нашої – і єпископа, і духовеньства – тепер безвихідне. Знаменито се відчуває і єпископ, і священство. І дійсно, такого пекла там ще не було і такого завороту голови. Всьо стоїть перед крізою безрадно. Хаос починаючи від канцеля-*

[1] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква:.., с. 138 (примітка 10).

[2] MAYER Mária. *Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910*.., old. 202.

[3] ПЕКАР Атанасій В., ЧСВВ. Нариси історії Церкви Закарпаття, Том І: Єрархічне оформлення, Видання друге. Рим – Львів: Видавництво Отців Василіан «Місіонер», 1997, с. 173; MAGOCSI Paul Robert. *Our People. Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*.., p. 29.

[4] КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.., с. 366.

рії єпископської до останньої парохії. Шукають дороги, але не можуть не питатись за причиною того положення. Подають за причину таки само положеня. Тому не находять виходу», – писав священник митрополитові[1].

Василь Мереньків звинувачував у всьому американський лібералізм, зверхнє ставлення священників до парафіян, вульгарні нападки священників на протестантизм, звинувачував духовенство США в «*підхлібстві, сервілізмі, недовірї, підозріні й підкупстві, корупції*». Це є «*знак*, – пише священник митрполитові, – що м*оральні мотиви щезли, а прийшов зиск на порядок денний*». Але найголовнішу провину за такий кепський стан ГКЦ в США о. В. Мареньків покладав на титулярного єпископа Сотера Ортинського. Визнаючи за ним такі якості як «*енерґію, ревність і місіонерську здібність*», автор листа до Шептицького хотів би бачити в єпископові «*осторожність, розвагу, дозу безкорисного посвячення і любови та розложеня діла на довший час. Тоді будівля була б ще далеко не скінчена, але широко закроєна і міцна*»[2].

Отець Василь Мереньків, як не очікувано, доводив, що в даній ситуації греко-католицьке духовенство краще було б, бодай тимчасово, залишитися в підпорядкуванні місцевим римо-католицьким єпископам: «*Легше дати собі раду з 10 англійськими (американськими) єпископами, як з 50 рускими парохиями, комітетами, мітингами*». На його переконання, хронічні чвари між єпископом, священниками і громадами унеможливлюють як церковну, так і громадянську організацію іммігрантів. «*Коли би з часом нарід зжився з тим, що за єпископом руским, хоч він є генеральним вікарієм, стоїть право стейту, і то само, що скаже епіскоп, то саме скаже священик і то само скаже адвокат, тоді від самостійності de facto був би лиш один крок до самостійности de lege*»[3].

[1] Лист о. Василя Мереньківа до митр. Шептицького (з позначкою Шептицького: «Відповів») // Центральний державний історичний архів у Львові, Фонд 358, Опис 2, Справа 210, Аркушів 23-34. Про становище ГКЦ у США йдеться на аркушах 23-28. Пор.: БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 142.

[2] Лист о. Василя Мереньківа до митр. Шептицького (з позначкою Шептицького: «Відповів») //Центральний державний історичний архів у Львові, Фонд 358, Опис 2, Справа 210, Аркуш 23. Пор.: БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 142.

[3] Лист о. Василя Мереньківа до митр. Шептицького (з позначкою Шептицького: «Відповів»)

Незважаючи на доволі об'єктивну характеристику стану ГКЦ в США та її адміністратора титулярного єпископа Давлії Сотера Ортинського, низьку репутацію свого протеже влітку 1910 року вирішив виправити митрополит Андрей Шептицький під час свого візиту до Америки. Він освятив Кафедральний собор Непорочного Зачаття Діви Марії у Філадельфії та місце для майбутньої семінарії біля Йорктауана у штаті Вірджінія. У той час, як митрополита вітали юрби простих вірних, провідники галицько-української спільноти відверто цуралися його, демонструючи цим самим свою позаконфесійність. Побачене Шептицьким на власні очі дало йому всі підстави ще більше апелювати до Риму про піднесення греко-католицького екзарха до гідності повної єпископської юрисдикції[1].

Однак після повернення А. Шептицького до Львова, як зауважує Степан Качараба, «*протиріччя між галицькими та закарпатськими священиками набрали відверто ворожого характеру*». Приводом до цього стало втручання єпископа Сотера Ортинського в роботу Руского Народного Союза въ АмерицЂ, почесним членом якого він був. Під час роботи XI-ї Головної Конвенції РНС у вересні 1910 року в м. Клівленд (штат Огайо), титулярний єпископ запропонував перейменувати його в Руский Народний Греко-католицький Союз. «*Прагнення С. Ортинського скерувати роботу Союзу у виразно релігійне русло спричинило небувалу реакцію закарпатських священиків*», – зауважує С. Качараба[2]. Насправді ж С. Ортинському йшлося якраз найменше про «релігійне».

«*По Вашім від'їзді*, – писав Сотер Ортинський Андрею Шептицькому, – *побрикалися мої гунгари ще гірше* [так він відзивався про карпатських русинів з Угорщини – В. Ф.] *та вдарили на алярм, що Митрополит єсть клерикальний українець і його креатура така сама, т. є. Єп. Ортинський. Виготовили довжелезну скаргу до Рима з жадобою угорського єпископа* [карпаторусинського – В. Ф.]. *В скарзі набрехали купи, а на кінци сказали, що ми не жада-*

//Центральний державний історичний архів у Львові, Фонд 358, Опис 2, Справа 210, Аркуш 26. Пор.: БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 142–143.

[1] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 143–144.

[2] КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.., с. 366–367.

ємо і не маємо нічого щоби Єп. Ортинський лишався для українців, але для угорщан [карпаторусинів – В. Ф.] *просимо свого. Она тепер має іти до Риму. Се нарід чи то циганський і без крихти виховання релігійного* [...]. *Єпископ Фірцак винуватий, що дає підпору своїм буйним кревнякам»* [землякам – В. Ф.][1].

Наразі мені не відомо, чи слова галицького єпископа в США дійшли якимось чином до карпаторусинів та їхніх священників у Новому і Старому світі, але «*циганський нарід без крихти релігійного виховання*», як зневажливо обізвав український пастир частину своєї пастви, вартий притомної уваги істориків Греко-Католицької Церкви обох унійних традицій. Ця «*циганська*» паства, як висловився С. Ортинський, насправді перебувала під юрисдикцією свого митрополита – естергомського архієпископа та примаса Католицької Церкви Угорщини, а не галицького митрополита А. Шептицького, та жила за приписами Віденського синоду 1773 року, а не за постановами Замостського Синоду 1720 року. Цього всього не міг не знати Сотер Ортинський.

Тож не дивно, що після такого інциденту з відверто ксенофобським і расовим підтекстом, «*протиріччя між галицьким та карпаторусинським духовенством у США уже ніколи не вдалося подолати*», виною чому були ті самі «*титанічні зусилля С. Ортинського*», про які пише львівський історик С. Качараба[2], та «*циганський нарід без крихти релігійного виховання*», як зневажливо одзивався про частину своїх вірних карпаторусинського походження з Угорщини український владика з Галичини. Подібним чином важко погодитися і з твердженням Марти Богачевської-Хомяк, яка вважає, що «*Єпископ Ортинський спробував пом'якшити розбіжності, що виникали між цими двома емігрантськими групами в процесі заснування в Америці греко-католицьких парафій*»[3]. Якраз навпаки, як свідчать джерела, відносини між русинами із угорського Закарпаття та українцями із австрійської Галичини він ще більше зіпсував. І він, виявляється, був не один таким.

[1] Цит. за: КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.., с. 367.

[2] КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.., с. 367.

[3] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 28.

Характеризуючи непрості взаємини між галицькими і угорськими греко-католицькими священниками в США, автор книги про митрополита Андрея Шептицького о. Кирило Королевський, що в перші десятиліття XX століття на власні очі бачив стан Греко-католицьких церков по обидва боки Карпат, зробив не менш упереджені висновки. Так, пишучи про законні обмеження в діяльності титулярного єпископа Давлії Сотера Ортинського, він каже: «*Та й то ще не все. Його клир був неоднорідним: священики з Галичини загалом були добрі, деякі навіть чудові, чого не можна було сказати про священиків із Закарпаття*»[1].

Свій висновок римський священник К. Королевський робить на підставі слів самого Андрея Шептицького, який у липні 1910 року вперше приїхав до США, перебував там майже місяць, щоб відвідати якомога більше поселень, освятив Кафедральну церкву у Філадельфії, і як «*…добрий знавець цієї справи, оцінював тамтешнє духовенство*»[2]. «*Приїхавши до Сполучених Штатів, владика Ортинський застав духовенство, яке склалося там уже роками і було доволі недоброзичливе. Спочатку воно дуже погано його зустріло. То були одружені й заможні священики, які мали певний вплив на народ і які, що було великим злом, заручилися підтримкою їхніх єпископів зі старого краю. Прибувши з Угорщини, ці священики старалися лише розбагатіти і, користуючись довірою українського та словацького народів грецького обряду Угорщини, створили, через формуваня хибної громадської думки, перепони, які перешкоджали владиці Ортинському доступитися до народу*», – пише А. Шептицький[3].

Не могли не знати Андрей Шептицький, а за ним і Кирило Королевський, що тими *перепонами* був Апостольський лист «Ea Semper» («Так завжди») від 14 червня 1907 року, а не греко-католицьке духовенство з Угорщини, ксенофобські думки про яке двох видатних церковних діячів XX століття, залишу без коментарів.

[1] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 132.

[2] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 132, 143.

[3] Меморіал про руське питання, поданий Високодостойним архиєпископам і єпископам Канади. Жовква, 1911, с. 23.. Цит. за: КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 132.

Не зумівши облаштувати свою резиденцію в Нью-Йорку через неймовірно високі ціни на землю, Сотер Ортинський вирішив зупинитися в Філадельфії. Взявши позику в сумі 500 тис. доларів США під річні відсотки 30 тис. доларів[1], титулярний єпископ вліз у великі борги. Кожний штат держави мав своє законодавство щодо реєстрації майна та церков. У штаті Пенсільванія, де діяло найбільше громад, фундаторами і власниками церков майже завжди були *trustees*, тобто опікун або член церковної ради (Колегії). Ці *trustees* могли вільно продавати або купувати майно і розпоряджатися всіма церковними прибутками. Вони збирали з вірних визначену суму, оплачували роботу священника і хор та звітували лише перед парафіяльними зборами. Вони запрошували священника на парафію чи позбувалися його за власним бажанням. Священники практично не мали жодного повноваження, хіба що правити богослужіння і уділяти святі таїнства, а все решта – залежало від *trustees*. Президентом Колегії *trustees* завжди була людина світська, як і секретарем та скарбником. Вірні настільки вже звикли до такої системи, яка діяла у протестантів і православних, що вважали її майже законною. Сотер Ортинський спробував змінити цю систему, але нічого, крім безкінечних судових процесів та значних фінансових витрат він не домігся[2].

У 1912 році титулярний єпископ Давлії Сотер Ортинський заснував Союз українців-католиків «Провидіння», що мав підкреслено національно-релігійний характер. Щоб звести разом галичан і угро-русинів на нейтральному полі, владика заснував громадську організацію під не дуже вдалою назвою «Руська рада», яка викликала незгоди серед іммігрантської громадськості[3].

Під управлінням ординарного єпископа Сотера Ортинського, ЧСВВ (1913–1916)

У міру того, як процес призначення єпископа затягувався, у Ватикані наростали побоювання після інформації апостольського

[1] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 135.
[2] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 136.
[3] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 141.

делегата в США П'єтро Фумасоні-Бйонді, що без єпископа 300 греко-католицьких парафій з 231-им священником, які обслуговували півмільйона вірних, можуть усі гуртом перейти в православну Церкву[1], причому швидше за все російську.

Нарешті, 28 травня 1913 року, Сотера Ортинського Святий Престол наділив «*повною і звичайною єпископською юрисдикцією*» а 29 травня 1913 року було засновано самостійний греко-католицький екзархат в США. Від цього часу можна говорити про існування самостійної греко-католицької екзархії в США під опікою Апостольського делегата у Вашингтоні[2].

Станом на 1913 рік у 152-х греко-католицьких парафіях у США проживало близько 500 тис. русинів з Галичини та Угорщини, яким духовну опіку надавали 154 священники[3]. Це була нова греко-католицька церковна провінція, яку очолив перший повноцінний єпископ Сотер Ортинський.

Незважаючи на таке єрархічне підвищення, 16 жовтня 1913 року отці І. Угрин та К. Лавришин виклали єпископу С. Ортинському свої вимоги із 15-ти пунктів. З огляду на чисельну перевагу карпаторусинської імміграції в США над галицькою, головна їхня вимога закономірно зводилася до того, аби мати окремого угро-русинського єпископа. 17 серпня 1914 року декретом Конгрегації поширення віри «Cum Episcopo» («З єпископом») Апостольський Римський Престол затвердив повну канонічну юрисдикцію владики Сотера Ортинського над усією Греко-Католицькою Церквою та греко-католиками візантійського обряду в США[4].

Отож, говорити про заснування та діяльність окремої, самостійної греко-католицької єпархії в США, рівно як і про спроби деяких сучасних істориків Унійної Церкви «деукраїнізувати» етніч-

[1] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 27.

[2] КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.., с. 364. Пор.: КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 136.

[3] ВІДНЯНСЬКИЙ Степан, ПЕТРИЩЕ Петро. Політична діяльність закарпатської еміграції в США наприкінці 19-го – на початку 20-го ст.., с. 7; HNIDYK Iryna. *Formation of the Greek Catholic Church Organizational Structure in United States*.., p. 13.

[4] КАЧАРАБА Степан. Греко-католицька церква у США наприкінці XIX – на початку XX ст.., с. 364–365; БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 144.

ний радикалізм єпископа Сотера Ортинського[1], жодних підстав немає. В його юрисдикції опинилися 152 парафії, 154 священники та 500 тис. вірних – вихідців з Угорщини, Галичини і Буковини[2], більша половина з яких була карпаторусинського походження.

Саме через власну національну шовіністичну позицію єпископ Сотер Ортинський мусів поступитися. У 1914 році він призначив собі двох генеральних вікаріїв: Августина Компордая – для кліру і вірних української національної орієнтації та Олександра Дзубая – для карпаторусинських парафій. Кожний з них мав по сім своїх помічників[3]. Але на цьому адміністративний поділ церковного життя греко-католиків у США не закінчився.

Ужгородський історик Віктор Кічера, посилаючись на архіви чехословацького МЗС, пише, що галицько-український єпископ Сотер Ортинський щороку отримував від угорської влади допомогу в розмірі 4 тис. дол. США[4]. На жаль, цей невідомий факт в церковній історіографії, дослідник не пояснює для чого Ортинському виділялися такі не малі на той час кошти з Будапешта, де його відкрито не любили. Можу лише припустити думку, що перед війною Сотер Ортинський перетнув океан і подався до угорської частини Габсбурзької монархії, щоб особисто обговорити з угорським урядом з метою фінансування будівництва греко-католицької семінарії в США[5].

Після повернення до США, незадовго до смерті, що настала від пневмонії 24 березня 1916 року, Сотер Ортинський рекомендував двох апостольських адміністраторів: Петра Понятишина – для русинів з Галичини (галицьких українців) та Гавриїла Мартяка (як його заступника) – для русинів з Угорщини (карпатських русинів)[6].

[1] КІЧЕРА В. В. Призначення єпископа для греко-католиків русинського обряду в США // Русин, № 59. Кишинев, 2020, с. 118.

[2] MAGOCSI Paul Robert. *Our People. Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*.., p. 33.

[3] ПЕКАР Атанасій В., ЧСВВ. Нариси історії Церкви Закарпаття, Том I.., с. 174–175; MAGOCSI Paul Robert. *Our People. Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*.., p. 29, 31; КІЧЕРА В. В. Призначення єпископа для греко-католиків русинського обряду в США.., с. 118.

[4] КІЧЕРА В. В. Призначення єпископа для греко-католиків русинського обряду в США.., с. 120.

[5] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 144, 355.

[6] SLIVKA John. *Historical Mirror*.., p. 105–106; ПЕКАР Атанасій В., ЧСВВ. Нариси історії церкви Закарпаття.., Том I, с. 173–175; MAGOCSI Paul Robert. *Our People. Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*.., p. 31; ДАНКО Осип. Національна політика

«Він не зміг зробити неможливого, – зазначає М. Богачевська-Хомяк, – защепити на американському ґрунті ідею єдности та співпраці галичан і закарпатців у греко-католицькій Церкві»[1].

Відповідно до повноважень, які 28 березня 1916 року отримав апостольський делегат у США монсеньйор Джованні Бонцано від Конґреґації пропаганди віри, 11 квітня 1916 року він призначив апостольськими адміністраторами двох звичайних священників: Гавриїла Мартяка – для русинів і словаків, вихідців із Угорської Русі (Пряшівщини, Підкарпаття та Мараморощини), і Петра Понятишина для тих русинів-українців, які прибули із Галичини. *«У зв'язку з різницею у звичаях та традиціях*, – зауважує о. К. Королевський, – *було вирішено розділити ці два етнічні елементи. Така система існувала до кінця війни і навіть пізніше»*[2]. Насправді, така система існує донині.

Тоді, звісно, нікому не спало на думку, що цей поділ через короткий час стане фундаментом для створення двох окремих екзархатів, а в перспективі – двох єпархій та самостійних митрополичих Церков свого права (Ecclesia sui iuris) – Русинської та Української. Поза сумнівом, головною причиною цього еклезіального поділу був український шовінізм Сотера Ортинського та його зневажливе і принизливе ставлення як архієрея до тієї частини вірних, яка становила більшість ввіреної йому пастви і мала карпаторусинське, а не галицьке походження.

Під управлінням єпархіальних адміністраторів о. Петра Понятишина та о. Гавриїла Мартяка (1916–1924)

У своєму передсмертному заповіті єпископ С. Ортинський зазначив, що тільки його наступник, новий єпископ рутенської національности матиме повне право розпоряджатися його особистим та церковним майном. Таке обмеження зв'язало руки адміністраторам П. Понятишину та Г. Мартяку, які, не маючи єпископсько-

Мадярщини серед русинів Закарпаття в Сполучених Штатах Америки.., с. 207; БОГАЧЕВСЬКА-ХОМ'ЯК Марта. Обрання єпископа // Україна модерна, Число 21. Львів, 2014, с. 24–27.

[1] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 144.

[2] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 136. Пор.: БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 146.

го сану, не могли повноцінно управляти фінансами та маєтками Церкви[1].

10 жовтня 1916 року священники-галичани із «Руської ради» (З. Орун, В. Чаплінський, М. Кінаш, О. Улицький, В. Довгович, М. Підгорецький і В. Гривняк) зібралися на з'їзд до Нью-Йорка, на якому заснували Товариство св. Павла, що мало за мету духовний розвиток греко-католицького кліру. 1 листопада 1916 року отці І. Константкевич, Л. Левицький, І. Велигорський та В. Держирук виступили з протестом проти вживання терміна «руський» у парафіях карпатських русинів. Чесні священники також звернулися до апостольського делегата у Вашингтоні про фінансові зловживання серед угро-русинського духовенства в США й просили чимскорі-ше іменувати нового єпископа[2].

Щойно до Рима дійшла звістка про смерть Сотера Ортинського, як офіційний Будапешт почав лобіювати призначення єпископа, який прислухався б до побажань угорської влади. В останні роки існування Австро-Угорської монархії угорці наполегливо намагалися вплинути на Ватикан в питанні призначення греко-католицького єпископа для русинів США. Амбітний Олександр Дзюбай не змирився із втратою влади в 1916 році та, подібно до Олексія Товта (1891 р.), перейшов у православ'я. Можливо церковна кар'єра Олександра Дзюбая не склалася в ГКЦ не тільки через його непопулярність серед священників-галичан, а й через те, що Ватикан був обурений надмірною активністю угорського урядового лобі[3]. У таких справах, пише М. Богачевська-Хомяк, Апостольський Престол назагал був готовий йти назустріч владі католицьких країн, але не любив одвертого тиску й непокоївся, що угорський єпископ відштовхне від себе греко-католиків–галичан[4].

7 серпня 1916 року в Піттсбурзі Олександра Дзюбая було висвячено на єпископа. До 1922 року О. Дзюбаю вдалося конвертувати у православ'я від 30 до 40 парафій вірних лемків із колишньої австрійської Галичини та понависвячував «*багато священиків сум-*

[1] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 147.
[2] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 144–145 (примітки 21, 23).
[3] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 146–147 (примітка 26).
[4] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 28.

нівної кваліфікації». Але вже у 1924 році єпископ Олександр Дзюбай навернувся до Католицької церкви, після чого тривалий жив у монастирі в Ґрейморі. Він помер у Трентоні 1933 року як католик[1].

Тим часом інший адміністратор ГКЦ в США о. Петро Понятишин, «*підкопав свій моральний авторитет в очах духовенства тим*, – як зауважує Мирон Куропас, – *що його почали сприймати більше як політичного, аніж як духовного провідника*»[2].

Крім іншого, покійний єпископ Сотер Ортинський залишив після себе великі борги та безкінечні судові засідання. Як згадувалося, він заснував церковну кредитну спілку, не подбавши як слід про юридичні формальності її легітимізації. А ще він вклав гроші своїх парафіян у австрійські облігації, які, після того як Австро-Угорщина стала ворогом США, продати тут та повернути кошти вкладників було неможливо. Ці інвестиції в листопаді 1918 року пропали разом із крахом Австро-Угорської монархії. На греко-католицькій катедрі у Філадельфії висіли борги на астрономічну суму за тодішніми мірками – 120 тис. дол. США. Крім того, свого часу єп. С. Ортинський купив на банківський кредит через підставну особу будинок за 12 тис. дол. США, в якому тепер жив той парох із донькою[3].

1 травня 1917 року папа Бенедикт XV *motu proprio* («з власної ініціативи») «Dei providentis» замінив Комісію у справах Східної Церкви при Конгрегації пропаганди віри новою, самостійною та ефективнішою структурою – Конґрегацією в справах Східної Церкви. 15 жовтня 1917 року він створив Інститут вищих східних студій. Своїми рішеннями, на думку отця Августина Баб'яка, «*папа підкреслив власне розуміння наднаціональності Церкви, яка не є ні латинською, ні слов'янською, але католицькою*»[4].

[1] ПЕКАР Атанасій В., ЧСВВ. Нариси історії церкви Закарпаття.., Том І, с. 176; MAGOCSI Paul Robert. *Our People. Carpatho-Rusyns and Their Descendants in North America*.., p. 32–33; БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 147.

[2] KUROPAS Myron. *The Ukrainian Americans: Roots and Aspirations 1881–1954*. Toronto: University of Toronto Press, 1991, p. 306. Пор.: БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 148–149 (примітка 32).

[3] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 173.

[4] БАБ'ЯК Августин. Подвиг митрополита Андрея Шептицького як Апостольського візитатора для українців (1920–1923) і його взаємини з урядом Польщі. Тренто – Больцано:

В листі до Конґрегації пропаганди віри від 23 вересня 1917 року апостольський делегат у США архієпископ Джованні Бонцано інформував, що, якщо не буде негайного призначення нового єпископа для греко-католиків, то Католицьку церкву чекає «цілковитий крах» і перехід більшості вірних на православ'я[1]. Про це саме застерігав у своїх панічних петиціях до Риму і о. Гавриїл Мартяк[2].

Разом з тим деякі римо-католицькі єпископи у США та й навіть деякі греко-католицькі священники вважали, що найкращий спосіб вирішити їхнє питання – це віддати їх під юрисдикцію римо-католиків. Особливе занепокоєння в римських кардиналів викликали галицькі українці, що в Америці не відзначалися особливою прив'язаністю до Апостольської столиці[3].

Одним із перших завдань голови-секретаря, кардиналів та членів новоствореної Конґреґації у справах Східної Церкви став збір та обробка даних про нових кандидатів на єпископа для греко-католиків у США. Опрацювавши всі наявні матеріали в Конґрегації було сформульовано три ключові питання: 1) Чи слід пропонувати папі Римському кандидатів на місце наступника єпископа С. Ортинського як ординарія для вірних руського обряду (Ruthenian riti), що проживають у Сполучених Штатах, а коли так, то кого саме?; 2) Чи слід прямо зобов'язати новообраного єпископа додержуватись попередніх рішень Священної Конґреґації пропаганди віри щодо семінарії для виховання руських священників у Сполучених Штатах? 3) Чи слід убезпечити матеріальні блага та маєтності, які належать руській (рутенській) громаді, щоб запобігти їх розпорошенню після смерті єпископа, а коли так, то яким чином?[4] Вирішення цих питань у 1922 році успадкував кардинал Ахілле Раті, який став папою Пієм XI.

Як випливає з книги о. Кирила Королевського про митрополита Андрея Шептицького (1964), опублікованої після смерті автора (1959), крім строкатості походження греко-католицьких

Stampa Cromopress, 2013, с. 22.

[1] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 106.

[2] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 106.

[3] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 107.

[4] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 105–106.

іммігрантів у США та Канаді, перешкодою для ефективної роботи Сотера Ортинського та нового єпископа (якого мав назначити папа Римський) після його смерті (1916 р.), була складність, що випливала з політичних розходжень між українцями: одні були москвофілами, інші – українофілами. Королевський перебував під відчутним впливом Андрея Шептицького, Львова та української ідеї: «*Існувала ще й третя партія: вона об'єднувала тих, що прибував із Закарпаття, за їхньою мовою – українців чи словаків, бо вся західна частина Пряшівської єпархії була словацькою*»[1].

Незважаючи на те, що карпатські русини були однією з найменш чисельних груп європейських іммігрантів у США станом до першої Великої війни, відомий словацько-американський історик Габсбурзької монархії Віктор С. Маматей вважає, що саме вони мали найбільший вплив на долю своїх учорашніх співвітчизників на історичній батьківщині у 1918–1919 роках та взагалі на політичну історію Європи у XX столітті[2].

Станом на початок 1920-х років ніхто зі священників та вірних, які іммігрували до США із Угорської Русі до 1914 року (Пряшівщини, Підкарпаття та Мараморощини) чи Підкарпатської Русі і Східної Словаччини після 1919 року, налічуючи 1921 року приблизно 250 тис. карпаторусинських греко-католиків, не вважали себе українцями, тим більше не говорили українською мовою ні вдома, ні на імміграції / діаспорі[3].

Кирило Королевський і сам собі суперечить. Українофільські ідеї, зауважує римський священник, «*ніколи не викликали симпатій у населення, яке було вкрай сепаратистським, дуже прив'язаним до своїх провінційних традицій, тож зовсім не мріяло про Велику Україну, та*

[1] БОГАЧЕВСЬКА-ХОМЯК Марта. Громада – єпископ – Церква.., с. 30.

[2] Пор.: MAGOCSI Paul Robert. *Made or Re-made in America?*.., p. 167; МАҐОЧІЙ Павло Роберт. Створені чи перетворені в Америці?.., с. 170; MAGOCSI Paul Robert. *With Their Backs to the Mountains*.., p. 162–165, 177; MAGOCSI Paul Robert. *Chrbtom k horám*.., s. 202–206, 221.

[3] ИЛЬНИЦКІЙ Александеръ. Положеня Церкви на Подк. *Руси* послѣ переворота // Календарь миссійного въстника на рок 1935 / Сост. А. Ильницкий. Ужгород–Пряшев, 1934, с. 33–53. Пор.: ФЕНИЧ Володимир. **«Зимлі русинўв на юг уд Карпат»: карпатські русины***–греко-***католикы ужгородської уніатської традыції уд мижнародного узнання** *(1919) до* **комуністическього прозелітизма** *(1950)* // **Річник Руской Бурсы**, Випуск 16. Ґорлиці – Краків, 2020, с. 187–189..

все ж, відкидаючи можливу анексію з боку Росії, вважало себе російським і надавало перевагу російській культурі. Його розмована мова також не була тим народним діалектом, яким говорили в Галичині; звички теж, навіть церковні традиції. Іншою була й манера співу, яка нібито краще зберігала київську музичну традицію, а народ, як у Галичині, звик хором відповідати на літургійні молитви. Так звані угорці також мали свої власні звичаї і відстоювали угорську мову в богослужінні; клир ставився до такого бажання поблажливо, незважаючи на накази з Риму, що на той час хотів зберегти церковнослов'янську і румунську мови, які ніхто не розумів, або ж нав'язати грецьку мову, яку розуміли ще менше»[1].

Провідне місце в релігійному, громадському та культурному житті карпатських русинів у США, як і їхніх вчорашніх співвітчизників у Старому краї, надалі займала Греко-Католицька Церква. З 1916 до 1924 року церковне життя більшої частини карпатських русинів у США, що мали греко-католицьке віросповідання, перебувало під опікою Апостольського адміністратора угро-русинів Гавриїла Мартяка. Його осідок знаходився в місті Лендфорд (штат Пенсільванія). На цей час карпаторусинські греко-католики в США майже порівну походили з Мукачівської та Пряшівської єпархій. Станом на 1921 рік о. Г. Мартяку підпорядковувалися 99 священників, з яких 60 походили з Мукачівської та Пряшівської єпархій. Інші, 39 священників, походили з Галичини, а також із т. зв. Руської місії, організованої Римським Престолом у США. У свою чергу галицько-українському Апостольському адміністратору Петру Понятишину підпорядковувалися 85 священників, шестеро з яких були «угорцями» (угро-русинами), що походили з Пряшівської та Мукачівської єпархій. Чимало священників обох адміністратур на цей час уже були висвяченими в США[2]. Київський історик Степан Віднянський пише, що «*Візантійська русинська католицька церква*» у 1921 році налічувала 155 церков, 129 священників та 290 тис. прихожан[3]. Насправді така Церква виникне лише в 1969–1977 роках, але наведена статистика в цілому вірна.

[1] КОРОЛЕВСЬКИЙ Кирило. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944).., с. 124.

[2] КІЧЕРА В. В. Призначення єпископа для греко-католиків русинського обряду в США.., с. 120.

[3] ВІДНЯНСЬКИЙ Степан, ПЕТРИЩЕ Петро. Політична діяльність закарпатської еміграції в США наприкінці 19-го – на початку 20-го ст.., с. 7.

Висновок

Таким чином, наведений у даній статті фактичний матеріал дає підстави зробити висновок, що іммігранти греко-католики ужгородської унійної традиції, що походили в основному з Мукачівської та Пряшівської єпархій, намагалися організувати своє релігійне та церковне життя в США незалежно від греко-католиків берестейської унійної традиції, що походили з Галицької митрополії. За період від 1884 до 1924 р. греко-католики ужгородської унійної традиції чисельно переважали греко-католиків берестейської унійної традиції в США. Їхнє інституційно-церковне становище напряму залежало від юрисдикції та повноважень місцевої римо-католицької єрархії, а відтак від канонічно-правових норм папських документів та Конґреґації поширення віри (від 1917 р. – Конґреґації у справах Східної церкви). Втручання угорського та австрійського урядів, рівно як і галицького митрополита Андрея Шептицького та примаса Католицької церкви Угорщини, естергомського архієпископа Яноша Шімора в організацію церковного життя своїх учорашніх підданих греко-католиків, що осіли як колоністи в США, мали тимчасовий та ситуативний успіх.

Насправді канонічно-правове становище греко-католиків у США регулювалося, крім римських офіційних документів, повноваженнями трьох церковних інтистуцій: 1) апостольськими візитаторами у 1892–1913 рр., владу яких поступово обіймали о. Никифор Ханат (1892–1896), о. Андрій Годобай (1896–1907) і титулярний єпископ Давлії Сотер Ортинський, ЧСВВ (1907–1913); 2) урядом ординарного єпископа Сотера Ортинського, ЧСВВ у 1913–1916 рр.; і 3) владою єпархіальних адміністраторів о. Петра Понятишина та о. Гавриїла Мартяка у 1916–1924 рр.

Після розпаду Австро-Угорської монархії та створення нових держав і встановлення нових кордонів у Європі Римський престол почав активно обговорювати питання про заснування двох самостійних апостольських екзархатів для угорських греко-католиків ужгородської та галицьких греко-католиків берестейської унійної традиції в США. Такі екзархати виникнуть у 1924 р.

РЕЗЮМЕ

У даній статті автор намагається довести, що іммігранти греко-католики ужгородської унійної традиції, що походили в основному з Мукачівської та Пряшівської єпархій, намагалися організувати своє релігійне та церковне життя в США незалежно від греко-католиків берестейської унійної традиції, що походили з Галицької митрополії. За період від 1884 до 1924 р. греко-католики ужгородської унійної традиції чисельно переважали греко-католиків берестейської унійної традиції в США. Їхнє інституційно-церковне становище напряму залежало від юрисдикції та повноважень місцевої римо-католицької єрархії, а відтак від канонічно-правових норм папських документів та Конґреґації поширення віри (від 1917 р. – Конґреґації у справах Східної церкви). Втручання угорського та австрійського урядів, рівно як і галицького митрополита Андрея Шептицького та примаса Католицької церкви Угорщини, естергомського архієпископа Яноша Шімора в організацію церковного життя своїх учорашніх підданих греко-католиків, що осіли як колоністи в США, мали тимчасовий та ситуативний успіх. Насправді канонічно-правове становище греко-католиків у США регулювалося, крім римських офіційних документів, повноваженнями трьох інтистуцій: 1) апостольськи візитаторами у 1892–1913 рр., владу яких поступово обіймали о. Никифор Ханат (1892–1896), о. Андрій Годобай (1896–1907) і титулярний єпископ Давлії Сотер Ортинський, ЧСВВ (1907–1913); 2) урядом ординарного єпископа Сотера Ортинського, ЧСВВ у 1913–1916 рр.; і 3) владою єпархіальних адміністраторів о. Петра Понятишина та о. Гавриїла Мартяка у 1916–1924 рр. Після розпаду Австро-Угорської монархії та створення нових держав і встановлення нових кордонів у Європі Римський престол почав активно обговорювати питання про заснування двох самостійних апостольських екзархатів для угорських греко-католиків ужгородської унійної традиції та галицьких греко-католиків берестейської унійної традиції в США. Такі екзархати виникнуть у 1924 р.

Ключові слова: *іммігранти, США, Мукачівська єпархія, мукачівські єпископи, греко-католики, карпатські русини, угорський уряд, канонічно-правовий статус, вірні, священники, апостольський візитатор, ординарний єпископ, єпархіальний адміністратор.*

SUMMARY

CANONICAL-LEGAL STATUS AND CHURCH-INSTITUTIONAL DEVELOPMENT OF THE GREEK CATHOLICS OF THE UZHHOROD UNION TRADITION IN THE USA FROM 1884 TO 1924

In this article the author tries to prove that Greek-Catholic immigrants of the Uzhhorod union tradition, who came mainly from the Mukachevo and Pryashiv dioceses, tried to organize their religious and church life in the United States independently of the Greek-Catholics of the Brest union tradition, who came from the Galician metropolis. During the period from 1884 to 1924 in the United States the Greek-Catholics of the Uzhhorod Union tradition outnumbered the Greek-Catholics of the Brest Union tradition. Their institutional and ecclesiastical position directly depended on the jurisdiction and powers of the local Roman Catholic hierarchy, and therefore on the canonical-legal norms of papal documents and the Congregation for the Propagation of the Faith (since 1917 – the Congregation for the Affairs of the Eastern Church). The interference of both the Hungarian and Austrian governments, as well as the Metropolitan of Galicia Andriy Sheptytsky and the Primate of the Hungarian Catholic Church, the Archbishop of Estergom Janos Shimor, in the organization of the church life of their yesterday's Greek-Catholic subjects, who settled as colonists in the USA, had temporary and situational success. In fact, the canonical-legal position of Greek Catholics in the USA was regulated, in addition to Roman official documents, by the powers of three church institutions: 1) apostolic visitors in 1892–1913, whose power was gradually taken over by Fr. Nykyfor Khanat (1892–1896), Fr. Andriy Godobai (1896–1907) and by titular Bishop of Davlia Soter Ortynsky, Order of Saint Basil the Great (1907–1913); 3) by the government of Ordinary Bishop Soter Ortynskyi, Order of Saint Basil the Great in 1913–1916; and 4) by the power of diocesan administrators Fr. Petro Ponyatishyn and Fr. Gavriil Martyak in 1916–1924. After the collapse of the Austro-Hungarian monarchy and the creation of new states and the establishment of new borders in Europe, the Roman throne began to actively discuss the issue about the establishment in the United States two independent apostolic exarchates for Hungarian Greek Catholics of the Uzhhorod Union tradition and Galician Greek-Catholics of the Brest Union tradition. Such exarchates will arise in 1924.

Keywords: *immigrants, USA, Mukachevo Diocese, Mukachevo bishops, Greek Catholics, Carpathian Ruthenians, Hungarian government, canonical-legal status, faithful, priests, apostolic visitor, ordinary bishop, diocesan administrator.*

УДК 281.96: 94(437)

ČEŠTÍ PRAVOSLAVÍ NA ROZCESTÍ. K PROBLÉMU HLEDÁNÍ OPTIMÁLNÍ ORGANIZACE PRAVOSLAVNÉ CÍRKVE V ČESKÝCH ZEMÍCH V LETECH 1923–1924

prof. PhDr. PaedDr. Pavel Marek, Ph.D.,
emeritní profesor Katedry historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci, Olomouc, Česká republika
Email: pavel.marek@upol.cz

Úvod

Vytvoření samostatné Československé republiky na troskách habsburské monarchie v roce 1918[1] přineslo vyznavačům pravoslaví velkou naději. Demokratické politické zřízení státu jim vlastně poprvé v moderních dějinách českých zemí nabídlo možnost založit standardní pravoslavnou církev. Výzvu v letech 1919 a 1920 přijali[2] a úsilí o naplnění tohoto cíle je patrné hned ve dvou organizačních centrech. První vzniklo na bázi věřících, kteří se k pravoslavné konfesi hlásili už v letech před první světovou válkou a chtěli připravit podmínky pro založení církve na půdě spolku Česká obec pravoslavná.[3] Druhé středisko se formovalo postupně v rámci Církve československé (husitské), která vznikla v roce 1920 jako výsledek „českého schismatu" oddělením části

[1] GALANDAUER, Jan: *Vznik Československé republiky 1918: programy, projekty, perspektivy*. Praha, Svoboda 1988. 344 s.; KALVODA, Josef: *Genese Československa.* Praha, Panevropa 1998. 607 s.; *KÁRNÍK, Zdeněk: České země v éře První republiky, 1. Vznik, budování a zlatá léta republiky (1918–1929). Praha, Libri 2000. 571 s.;* OLIVOVÁ, Věra – KVAČEK, Robert: *Dějiny Československa od roku 1918 do roku 1945.* Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1967. 583 s.

[2] SCHULZE WESSEL, Martin: *Revolution und religiöser Disens*. Der römisch-katholische und der russisch-orthodoxe Klerus als Träger religiösen Wandels in den böhmischen Ländern und in Russland 1848–1922. München, Oldenburg Verlag 2011. 343 s.

[3] Archiv hl. m. Prahy, f. Pravoslavná beseda, 1908–1928, sig. XXII/0261, kart. 863; Archiv Národního muzea Praha, f. Česká obec pravoslavná, 1903–1905; GRIGORIČ, Vladimír: *Pravoslavná církev v Republice československé*. Praha, V. Čerych 1926, s. 45; MAREK, Pavel: *Pravoslaví*. In: NEŠPOR, Zdeněk R. a kol.: Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu? Praha, Scriptorium 2010, s. 237–260.

duchovenstva a věřících od katolické církve.[1] Nepřipravenost tohoto kroku, za nímž stáli nespokojení, z teologického hlediska modernisticky orientovaní a reformně naladění kněží,[2] vedla záhy k rozštěpení organizace, v níž probíhal do roku 1924 zápas o věroučnou orientaci církve. Na jedné straně stáli stoupenci teologického modernismu a zastánci modelu demokratického uspořádání církve. V duchu českého mesianismu toužili po církvi schopné vést dialog se soudobou moderní a vyspělou společností.[3] Jejich oponenty byli zastánci tradicionalismu, kteří chtěli zůstat na půdě křesťanských církví a po jistém váhání se přiklonili k pravoslaví jako konfesi nejbližší katolicismu, z něhož vyšli, a nabízející možnost realizovat jejich církevně-reformní představy. Sledovali vizi přeměny dosud teologicky nevyhraněné a tápající Církve československé v Církev československou pravoslavnou.[4]

Naše studie je sondou do dění ve druhém centru českého pravoslaví, do úsilí pravoslavného proudu v Církvi československé. V roce 1921 převzal jeho vedení z rukou Bohumila Zahradníka-Brodského

[1] URBAN, Rudolf: *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*. Marburg/Lahn. J. G. Herder-Institut 1973. 327 s.; KAŇÁK, Miloslav (ed.): *Padesát let Československé církve: (sborník studií pracovníků Husovy fakulty, věnovaný k půlstoletí CČs).* Praha, Ústřední církevní nakladatelství 1970. 188 s.; SCHULZE WESSEL, Martin: *Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche*. In: SCHULZE WESSEL, Martin – ZŪCKERT, Martin (eds.): Handbuch der Religions-und Kirchengeschichte der böhmischen Ländern und Tschechiens im 20. Jahrhundert. München, R. Oldenburg Verlag 2009, S. 135–146; BUTTA, Tomáš et al.: *90 let Církve československé husitské: sborník*. Praha, Církev československá husitská ve spolupráci s Náboženskou obcí CČSH v Praze 1, 2010. 408 s.; JUREK, Daniel: *Eine kleine Kirche in Europa: die Tschechoslowakische Hussitische Kirche im Wandel zwischen Nationalkirche und europäischem kirchlichen Akteur.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 2019. 312 s.; *Církev československá husitská 1920–2020.* Nahlédnutí do dějin a kulturních aktivit během její staleté cesty: sborník přednášek k 100. výročí CČSH. Praha, Církev československá husitská 2020. 108 s.

[2] MAREK, Pavel: *Přípravy k založení Církve československé (husitské) v letech 1918–1920.* In: ZMÁTLO, Peter – POVAŽAN, Juraj (eds.): Kultúra přetrvá svojho tvorcu. Zborník venovaný 20. výročiu úmrtia Ladislava Hanusa. Ružomberok, Verbum 2014, s. 95–133; MAREK, Pavel: Ohlas založení Církve československé (husitské). Časopis Matice moravské, 134, 2015, č. 2, s. 465–485.

[3] SPISAR, Alois: *Ideová příprava církve československé.* Náboženská revue CČS, 7, 1935, s. 321–331; SALAJKA, Milan: *Náboženské ideály a křesťanská angažovanost*. Svědectví prof. PhDr. ThDr. h. c. Františka M. Hníka o počátcích a původním směřování Církve československé. Praha, Církev československá husitská 2003. 50 s. Rozhledy víry, sv. 17.

[4] SPISAR, Alois: *Ideové směrnice církve československé a br. biskup Gorazd*. Praha, Tiskové a nakladatelské družstvo CČS 1924. 60 s.; SPISAR, Alois: *Ideový vývoj Církve československé*. (Nástin). Praha, ÚR CČS 1936. 438 s.

(1862–1939)[1] kněz Matěj Pavlík (1879–1942).[2] Původně radikální modernista prošel během krátké doby, i pod vlivem biskupa Srbské pravoslavné církve Dositeje (Vasić, 1878–1945),[3] věroučnou konverzí a jako zvolený biskup Církve československé přijal biskupskou chirotonii z rukou Srbské pravoslavné církve. Především jeho a Dositejovým přičiněním Církev československá na sjezdu náboženských obcí v srpnu 1921 přijala jako svou věrouku nicejsko-cařihradského vyznání víry a deklarovala unii se světem východních církví. Prvoplánový pohled na události budí dojem, že cíl pravoslavného hnutí v českých zemích se podařilo úspěšně naplnit, přinejmenším z pohledu jednoho z výše zmíněných pravoslavných center. Realita však byla jiná. Existence Církve československé pravoslavné se proměnila v krátkou epizodu, pokud ji přímo nevyhodnotíme jako pouhou fikci. S odstupem času se její ustavení jeví jako výsledek momentálního rozložení sil ve vedení Církve československé, kdy se modernisté ocitli v defenzívě a tradicionalistický proud využil únavy zástupců náboženských obcí toužících po ukončení bojů v církvi a po rozvinutí skutečně náboženského života. Od konce roku 1921 a zejména v roce následujícím se poměry v církvi začaly měnit. Její vedení přešlo do rukou modernistů, kteří se distancovali nejen od pravoslavné věrouky a Srbské pravoslavné církve, ale vyznavače pravoslaví vyzývali k odchodu z národní církve. Jejich tlak

[1] ČVANČARA, Karel: *Bohumil Zahradník-Brodský, jeho význam, dílo a život*. Praha, Československé podniky tiskové a vydavatelské 1923. 88 s.; MAREK, Pavel: *Bratři Bohumil a Isidor Zahradníkovi*. Dva kněžské osudy na přelomu 19. a 20. století. Olomouc, Univerzita Palackého 2017. 128 s.

[2] ŠUVARSKÝ, Jaroslav: *Biskup Gorazd.* Praha, Ústřední církevní nakladatelství 1979. 257 s.; JEDLINSKI, Radomir: *Gorazd, episkop češkomoravski (1879–1942).* Kragujevac, Kalenič 1991. 99 s.; ALEŠ, Pavel (ed.*): Pastýř a martyr*. Olomouc, pravoslavná církev 1992–1995. 172 s.; MAREK, Pavel: *Biskup Gorazd (Pavlík).* Životní příběh hledání ideální církve pro 20. století. Olomouc, Univerzita Palackého 2019. 698 s.

[3] *Mitropolit Dositej Vasić, episkop niški, 1913–1933*. Niš, Štamparija „Sveti car Konstantin" 1933. 45 s.; MAREK, Pavel: *K Dositejově československé misi v letech 1920–1925/6.* In: O exilu, šlechtě, Jihoslovanech a jiných otázkách dějin moderní doby. Sborník k narozeninám Arnošta Skoupého. Olomouc, Univerzita Palackého 2004, s. 181–205; АНТОНИЈЕВИЋ, Саша: *Етос владике Доситеја и његов утицај на мисију српске цркве у међуратној Чехословачкој.* In: KOCVÁR, Vladimír (ed.): Vladyka Dositej v kontexte československých dejín. Zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie, 8. října 2013. Prešov, Prešovská univerzita 2013, s. 39–49; MAREK, Pavel: „*Obtížný cizinec*". Vladyka srbské pravoslavné církve Dositej (Vasić) a meziválečné Československo (1920–1939). Olomouc, Univerzita Palackého 2020. 388 s.

v tomto směru směřoval jak vůči biskupu Gorazdovi, tak proti věřícím hlásícím se k pravoslavné konfesi. Čeští pravoslavní se ocitli na rozcestí. Biskup Gorazd (Pavlík) byl postaven před těžkou volbu. Existují indicie, že jeho úvahy se ubíraly několika směry. Návrat do katolické církve. Fúze s českobratrskou církví evangelickou. Spojení se starokatolickou církví.[1] Přechod na pozice anglikánské církve. Vazba na americkou episkopální církev. Spojení s pravoslavnou církví vedenou arcibiskupem Sawatijem (Vrabec).[2] Založení nové, vlastní církve, pravděpodobně pravoslavného vyznání. Setrvání v Církvi československé za nových podmínek. Reálně pak vybíral jednu ze čtyř alternativ: 1) Spojit se s druhým proudem českého pravosláví, který mezitím konstituoval českou pravoslavnou církev na bázi České náboženské obce pravoslavné, a společně usilovat o vytvoření autokefální pravoslavné církve na celém území Československa, včetně Slovenska a Podkarpatské Rusi. 2) Po secesi z Církve československé se separovat a věřící převést do nově založené a ve srovnání se standardem inovované pravoslavné církve vedené biskupem Gorazdem. 3) Nalézt mezi etablovanými křesťanskými církvemi vhodného partnera ochotného za určitých podmínek integrovat pravoslavnou komunitu do svých řad nebo s ní uzavřít unii. Biskup Gorazd (Pavlík) vedl v tomto směru sondážní jednání s představiteli starokatolické církve. 4) Vytrvat v boji, zůstat nadále v Církvi československé, pokoušet se o nalezení modu vivendi a věřit ve změnu situace a ve znovuoživení Církve československé pravoslavné. Každá z těchto alternativ měla svá úskalí. Biskup Gorazd (Pavlík) nakonec zvolil první z nich. Nejednalo se o rozhodnutí zcela svobodné, ale učinil je v podstatě na přání a pod tlakem Srbské pravoslavné církve.

Naše pojednání nebude analyzovat pozitiva či negativa všech alternativních možností zvažovaných biskupem Gorazdem, ale chceme popsat pouze snahy související s udržením pozic v Církvi českoslo-

[1] MAREK, Pavel: *The „Eastern-Orthodox Crisis" in the Czechoslovak Church Through the Eyes of the Old-Catholics: Cooperation or Merger?* Reflections on the Corollary of Czech Catholic Modernism. Cosmas. Czechoslovak and Central European Journal, 21, 2008, č. 2, s. 22–42.

[2] MAREK, Pavel – BUREGA, Volodymyr – DANILEC, Jurij: *Arcibiskup Sawatij (1880–1959).* Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice. Olomouc, Univerzita Palackého 2009. 249 s.; MAREK, Pavel – DANILEC, Jurij: *Příspěvek k poznání aktivit arcibiskupa Sawatije na Podkarpatské Rusi v první polovině 20. století*. Kultúrne dejiny, 1, 2010, č. 1, s. 24–43.

venské. Řešíme otázky, proč chtěl v církvi za neudržitelných poměrů zůstat a jakým způsobem chtěl tohoto cíle dosáhnout.

Studie se opírá o výsledky našeho dlouhodobějšího zájmu o počátky Církve československé a otázky geneze pravoslavného hnutí v českých zemích. Faktograficky vychází z archivních dokumentů uložených v Ústředním archivu a muzeu Církve československé husitské v Praze, fondu moravské diecézní rady Církve československé deponovaném v Zemském archivu v Opavě, jeho pobočce v Olomouci, a fondů Ministerstva školství a národní osvěty v Národním archivu v Praze a osobního fondu biskupa Gorazda nacházejícího se ve spisovně Úřadu eparchiální rady olomoucko-brněnské eparchie Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku (zkracujeme jako Archiv pravoslavné církve v Olomouci, APC). Bohatým zdrojem informací je periodický církevní tisk československé a pravoslavné provenience. Předložená sonda do problematiky nemá ambice téma vyčerpat do všech podrobností a má charakter nástinu.

Čtyřikrát pro setrvání v Církvi československé

Poměry, které biskupa Gorazda a jeho blízké spolupracovníky v Církvi československé přiměly k nutnosti zamýšlet se nad svou budoucností v církvi a hledat event. pro české pravoslavné novou organizační bázi a duchovní jistotu, jsme v úvodní části výkladu nastínili jen letmo; nejsou na tomto místě předmětem našeho výzkumu. Naopak, důležitý je závěr, totiž že pravoslavní se v ní díky převaze modernistů ve vedení ocitli v pozici nežádoucího živlu ohrožujícího stabilitu organizace a metu, k níž směřovala.[1]

Za této situace je nelogické, že biskup Gorazd považoval variantu setrvání v Církvi československé za první volbu. Ze všech alternativ, jež se nabízely, byla s ohledem na poměry panující v církvi určitě nej-

[1] MAREK, Pavel: *K počátkům pravoslavné církve v českých zemích*. In: MALÍŘ, Jiří – MAREK, Pavel (eds.): Andros Probabilis. Sborník prací přátel a spolupracovníků historika prof. PhDr. Miloše Trapla, CSc., k jeho 70. narozeninám. Brno – Olomouc, Matice moravská a Univerzita Palackého 2005, s. 285–298; MAREK, Pavel – BUREHA, Volodymyr V.: *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*. Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2007, s. 49–73; MAREK, Pavel: *Česká reformace 20. století?* K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního českého křesťanství v letech 1920–1924. Olomouc, Univerzita Palackého 2015, s. 133–250.

méně schůdnou. Přitom všichni mluvčí pravoslavného hnutí v souvislosti s aférou kolem tzv. Československého katechismu prohlašovali, že jediným východiskem ze situace je odchod z Církve československé. Nelze dále setrvávat v církvi, jejíž vůdčí postavy se jednoznačně distancují nejen od pravoslavné věrouky a deklarují její nové věroučné směřování v duchu teologického modernismu, ale zprávu o ukončení všech styků mezi Církví československou a Srbskou pravoslavnou církví přijímají s ulehčením. Zájem o změnu, resp. pocit, že je nejvyšší čas spory v církvi konečně uzavřít, sdílely obě strany.

Nejprve se pokusíme najít důvody biskupovy vazby na Církev československou. Proč se secesí tak dlouho váhal. Jeho otálení mělo podle našeho názoru nejméně čtyři pohnutky.

Matěj Pavlík (Gorazd) ještě jako katolický kněz stál v období na přelomu mezi válkou a mírem v letech 1917/1918 u počátků reformního hnutí českého katolického duchovenstva.[1] Dokonce můžeme uvažovat o tom, že na Moravě patřil do okruhu jeho iniciátorů. Na stránkách svého vlastního periodika nazvaného Právo národa, které postavil do služeb reformního hnutí, formuloval jeho první programové postuláty a mezi duchovenstvem mu získával stoupence. Protagonisté hnutí v Čechách ho považovali za mluvčího Moravy a jeho postoje a názory byly přijímány s respektem. Patřil do okruhu aktérů přítomných

[1] KAŇÁK, Miloslav: *Z dějin reformního úsilí českého duchovenstva*. (Dějinná zkratka let 1800–1920). Praha, Blahoslav 1951. 112 s.; WIERER, Rudolf: *Der Einfluss des Josephinismus in der kirchlichen Auseinandersetzung der tschechoslowakischen Republik von 1918–1938*. Zeitschrift für Ostforschung, 6, 1957, s. 388–400; NĚMEC, Ludvík: *The Czech Jednota, the Avant-Garde of modern clerical progressivism and unionism.* In: Proceedings of the American Philosophical Society (Philadelphia), vol. 112, 1968, No. 1, s. 74–100; RABAS, Josef: Reformbestrebungen im tschechischen katholischen Klerus. In: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien, 3. Königstein 1973, S. 254–280; KUDRYS, Milan: *Hnutí katolického kléru a jeho program v letech 1918–1921*. In: Marginalia Historica, 3. Sborník prací Katedry dějin a didaktiky dějepisu PdF UK. Praha 1999, s. 217–253; MAREK, Pavel: *České schisma*. Příspěvek k dějinám reformního hnutí katolického duchovenstva v letech 1917–1924. Olomouc – Rosice, Gloria 2000. 333 s.; LACH, Jiří: *K církevnímu rozkolu v českých zemích 1918–1921*. In: MAREK, Pavel – ČERVENÝ, Vladimír – LACH, Jiří: Od Katolické moderny k českému církevnímu rozkolu. Nástin života a díla Emila Dlouhého-Pokorného. Rosice, Gloria 2000, s. 16–21; FRÝDL, David: *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky*. Snaha o reformu katolicismu v Čechách a na Moravě. Brno L. Marek, 2001. 219 s.; HRABOVEC, Emilia: *Der tschechische Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg aus der Sicht des Heiligen Stuhls*. Bohemia, 45, 2004, č. 2, s. 396–430; HRABOVEC, Emilia: *Reformbestrebungen der tschechischen Preister und die Entstehung der „Tschechoslowakischen Kirche"*. In: Römische-Historische Mitteilungen, 51, 2009, s. 337–368.

na všech zásadních jednáních a debatách řešících budoucnost hnutí. Na událostech, které na přelomu let 1919 a 1920 vyústily v založení Církve československé (8. ledna 1920), sice neměl přímý osobní podíl, stejně tak jako na formulaci jejího vstupního prohlášení, ale důvodem bylo těžké onemocnění a pobyt v léčebně. Choroba, při níž mu akutně hrozila ztráta zraku, ho na několik měsíců vyřadila z aktivní činnosti. Vznik církve hodnotil jako předčasný a nepřipravený krok, což mu však nezabránilo v tom, aby se v polovině roku 1920 nepustil do jejího budování. Záhy se pracovně ocitl v ústředí církve v Praze a obdržel úkol připravit podkladový materiál pro diskusi o věrouce Církve československé.[1] Zástupci věřících ho v moravské diecézi jednomyslně zvolili svým biskupem. Jen díky autoritě a důvěře, jíž se v církvi těšil, se mu podařilo prosadit uzavření unie mezi Církví československou a Srbskou pravoslavnou církví. Stal se prvním konsekrovaným biskupem Církve československé pravoslavné.[2] Bylo za těchto okolností možné, aby kněz jednoduše rezignoval na všechno toto své dosavadní úsilí, opustil organizaci, jejíž výstavbě obětoval tolik duchovních i fyzických sil a zklamal důvěru lidí, kteří mu věřili a šli za ním?

Poválečné reformní hnutí katolického duchovenstva silně poznamenal fenomén historismu. Osobnosti stojící v jeho čele reflektovaly jeho úzkou souvislost s obdobnými pokusy o reformu katolické církve v nedávné minulosti. Obracely se však i do dávnější minulosti. Posilu pro své úsilí nacházely zejména v době husitské. Vnímaly ji jako heroické náboženské dílo a jedno z vrcholných období národních dějin. České náboženské dějiny tak byly pro reformní hnutí nejen významným zdrojem jeho sebevědomého postupu, ale současně i studnicí zkušeností nabízející vysvětlení nezdarů a porážek a poučení, čeho je třeba pro dosažení vítězství a čemu je nutno se vystříhat. Reformní hnutí neslo v sobě psychické trauma české nejednoty, řevnivosti, nesnášenlivosti jako příčiny neúspěchu. Porušení principu jednoty bylo synonymem zrady, věrolomnosti a slabosti. Pečlivá analýza vzájemné korespondence mezi biskupem Gorazdem a Karlem

[1] MAREK, P.: *Česká reformace*, s. 158–169.

[2] ALEŠ, Pavel (ed.): *Směřování.* Texty a dokumenty k 80. výročí od svěcení prvního českého pravoslavného biskupa sv. Gorazda. Olomouc, Olomoucko-brněnská eparchie 2002. 135 s.; ALEŠ, Pavel: Před 70 lety. [Gorazdova chirotonie v Bělehradu] In: Pravoslavný církevní kalendář 1991. Ed. Josef HAUZAR. Praha, ENA 1990, s. 53–60.

Farským[1] potvrzuje existenci tohoto traumatu jednoty i na půdě Církve československé, resp. nachází odraz v zápase mezi křídlem tradicionalistů a modernistů. Oba protagonisté hnutí ve svých stanoviscích lavírovali a ani jeden nechtěl udělat krok k rozchodu jako první. Idea udržení jednoty církve zcela ovládla jednání diecézního sjezdu Církve československé konaného 28. března 1923 v Přerově. Bylo pro biskupa Gorazda za těchto okolností možné riskovat zisk nálepky Miloty z Dědic či Jidáše Iškariotského?

Církev československá se v krátkém období po založení stala čtvrtou nejpočetnější církevní organizací v Československé republice. Vystoupila s ambicemi v českých zemích zcela nahradit římskokatolickou církev a jako národní církev převést do svých řad většinu českého národa. Tento záměr nebyl zcela reálný, nicméně je skutečností, že ve 20. letech její členská základna dále rostla a pohybovala se až kolem jednoho milionu věřících.

Tabulka výsledků výsledky prvního sčítání lidu z 15. února 1921[2]

	Čechy	Morava	Slezsko	Slovensko	Podkarpatská Rus	Celkem v ČSR
Římsko-katolická církev	5 216 180	2 421 220	564 064	2 128 377	55 019	10 384 860
Řecko-katolická církev	6 803	1 777	727	193 552	29 749	532 608
Evangelické Církve	246 114	86 069	4 669	530 528	64 703	932 083
Československá Církev	437 377	61 786	24 069	1 910	190	525 332
Pravoslavná Církev	7 292	1 686	242	2 877	60 599	72 696
Židovské obce	79 777	37 989	7 317	135 819	93 023	353 925
Jiná vyznání	18 955	3 331	1 775	986	295	25 342
Bez vyznání	658 084	49 026	9 405	6 821	1 167	724 503

[1] Ústřední archiv a muzeum Církve československé husitské (ÚAMCČH) Praha, f. Korespondence Karla Farského; APC Olomouc, f. Matěj Pavlík-Gorazd, kart. Korespondence biskupa Gorazda, 20. léta, dopisy Karla Farského.

[2] Tabulka sestavena podle HOBZA, Antonín: *Poměr mezi státem a církví*. Praha 1931, s. 278–279. Srov. *Některé časové otázky církevní v našem státě.* Právo lidu, 32, 1923, č. 32, 9. 2., s. 1–2 až č. 55, 11. 3., s. 2–3.

Od konce roku 1921 a zejména v roce 1922 se vnitřní situace v církvi měnila a většina věřících zejména v Čechách se rozhodla podpořit modernistický program odklonu církve od věrouky křesťanských církví a vybudování nové nedogmatické církve na bázi racionalismu a demokratických principů organizace. Pravoslavný proud se tak ocitl v postavení moravské regionální frakce sdružující pár desítek tisíc věřících. Biskup Gorazd tento vývoj v církvi sice reflektoval, ale nepovažoval ho za neproměnnou hodnotu. Byl přesvědčen o tom, že se jedná pouze o dočasný trend, o výsledek agresivní propagandy a manipulace ze strany modernistů, jíž masa věřících přechodně podlehla. Předpokládal, že v okamžiku, kdy lidé poznají nereálnost Farského vize a dostanou příležitost do hodnot obsažených ve věrouce pravoslaví hlouběji proniknout, dojde ke zvratu v jeho prospěch. Nepřímo tím přiznal, že misijní cesta do USA, na niž se vydal v roce 1922 byla chybou. Modernisté využili vakua ve vedení frakce, která nebyla sto jejich tlaku čelit, a ovládli pole. Gorazdovy pokyny vydané po návratu z USA[1] sledují cíl pravoslavnou frakci konsolidovat. Nezodpovězenou otázkou sice zůstává, zda v této časové fázi v dosažení obratu v církvi ve prospěch pravoslavných skutečně věřil (souběžné zvažování dalších shora zmíněných alternativ budoucnosti pravoslavných ukazuje jeho lavírování), nicméně jisté je, že odkladem rozchodu s Církví československou sledoval myšlenku záchrany těch věřících, kteří přijali pravoslavnou věrouku, pro budoucí církevní organizaci pravoslavné orientace a zabránit jejich přechodu do tábora modernistů. Nechtěl v případě, že se mu nepodaří Církev československou znovu začlenit do společenství východních církví, organizaci opustit s natolik marginální skupinou věřících, která by byla považována za sektu.

Biskup Gorazd (Pavlík) patřil z věroučného hlediska mezi proselyty, ale nepochybíme, pokud ho označíme za homo religiosus, za člověka náboženského. Naše konstatování nesměřuje k analýze proměn jeho teologického chování, zde můžeme mít námitky či výhrady, ale chceme jím vyjádřit skutečnost, že život ve víře považoval za

[1] Srov. MAREK, Pavel: *Ke styku biskupa Gorazda (Pavlík) s pravoslavnou komunitou v USA*. In: BŘEZINA, Vladimír – HLOUŠKOVÁ, Kateřina – SLABOTÍNSKÝ, Radek (eds.): Historik skutečně mohutný. K životnímu jubileu Jiřího Pernese. Brno, Books a Pipes Publishing 2018, s. 163–177.

základní směrnici svého životního údělu nejen jako člověka, ale také kněze a biskupa. Mnohokrát ve svých veřejných i privátních projevech deklaroval pocit odpovědnosti pastýře za „sobě svěřené stádo" a za jeho cestu. Změnu konfese nevnímal zdaleka jako výjimečný přechod do nové církevní organizace, lidově řečeno za převlek kabátu, ale zejména jako duchovní přestavbu člověka, která nevzniká podpisem přestupního lístku, ale je výsledkem mnohdy úporného vnitřního zápasu a traumatu. Právě tyto úvahy, jeho ohled na věřící, biskupa motivoval k setrvání v Církvi československé. Své „stádce" nechtěl vystavit nebezpečí naříčení „cestovatelů po církvích", kteří lehkomyslně mění konfesi podle počasí.

Sebedůvěra, nebo naivita, či taktika?

Všechny čtyři důvody, které biskupa Gorazda motivovaly k setrvání v Církvi československé, považujeme za relevantní. Nyní se pokusíme biskupovy plány a pokusy o převedení tohoto přání do reality vyhodnotit. Jak chtěl vytčeného cíle dosáhnout? Zopakujme, že se nacházel v málo nadějné pozici, kdy mu vedení církve otevřeně dávalo na vědomí, že by měl organizaci opustit, dokonce se objevily návrhy na jeho exkomunikaci, a většina členů církve (věřících) se přiklonila na stranu Karla Farského a jeho věroučné programové vize. Základní rysy Gorazdova úsilí nastíníme v chronologickém přehledu.

Druhou polovinu roku 1922 biskup Gorazd (Pavlík) prožil v USA, kde se pokoušel mezi českými a slovenskými vystěhovalci založit náboženské obce Církve československé. Práce se mu příliš nedařila, nicméně když se počátkem roku 1923 opět objevil na evropském kontinentu, sršel energií.[1] Jako by ho zprávy o ofenzívě modernistů v církvi a jejich snahách pravoslavný směr izolovat a potlačit provokovaly k usilovné práci. Týdny na přelomu ledna a února věnoval přípravě na zasedání saboru Srbské pravoslavné církve, na něž byl pozván. Zamýšlel biskupskému sboru předložit podrobnou zprávu o výsledcích americké misijní cesty, ale především jej chtěl prostřednictvím memoranda seznámit se svými plány a záměry do budoucna. Byly konkrétní, plné

[1] Srov. MAREK, Pavel: *Josef Žídek*. Nástin života a díla reformního kněze, zakladatelské postavy pravoslavné církve na Moravě. Olomouc, Univerzita Palackého 2010, s. 93–95.

optimismu a odhodlání a směřovaly k renesanci Církve československé pravoslavné. Jinými slovy řečeno, byl přesvědčen o tom, že může opět převzít vedení církve do svých rukou, zvrátit její vnitřní poměry a převést ji do rodiny východních církví.

Analýza základních rysů tohoto dokumentu přináší následující výsledky: biskup Gorazd vložil osud českých pravoslavných do rukou Srbské pravoslavné církve. Žádal, aby mu poskytla finanční podporu pro provedení základní organizace Československé církve pravoslavné. Chtěl ji využít pro sanaci nákladů na chod církevní administrativy, vydávání církevního periodika a knih, provoz teologického učiliště a vydržování dvou kněží-misionářů. Navrhoval, aby náklady v roční dotaci ve výši asi 130 000 korun hradily vedle Srbské pravoslavné církve i jiné církve, s nimiž se Srbové domluví. Sliboval, že v průběhu pěti let zajistí organizaci plnou soběstačnost, samostatnost a absolutní nezávislost. S okamžitou platností požadoval začlenit českého biskupa do struktur Srbské pravoslavné církve a udělit mu pravomoci k řízení pravoslavné církve v českých zemích. Plánoval ustavení dalších dvou pravoslavných biskupů. Gorazdovo prohlášení uzavírají tato slova: Prozřetelnost Boží nám dává šanci, která se objevuje jednou za několik set let. Nebude-li využita, těžko se před ní budeme zodpovídat za to, že jsme ji nevyužili. *„Jsem dosti upřímným, abych prohlásil,* že *jestli nenajdu někde okamžitě pomoci, nezbude nic jiného než celou církevní akci, tak slibně započatou, likvidovati."*[1]

Plán, jehož cílem bylo znovuzískání pozic pravoslavné frakce v Církvi československé za pomoci Srbské pravoslavné církve, resp. společenství pravoslavných církví, neuspěl. Po technické stránce byl hodně vágní a jednostranný, hovoří v podstatě pouze o finančním zajištění převratu, ale zcela v něm absentuje představa, jakými prostředky bude proveden. Zůstal pouze na úrovni deklarace a v dané podobě neměl podle našeho názoru šanci prozíravého adresáta oslovit. Nakonec to nebylo ani třeba. Gorazdovo memorandum z ledna 1923 zůstalo pouze historickým dokumentem. Biskup návrh vložil do své cestovní tašky do Bělehradu, avšak nakonec jej z ní ani nevytáhl. Velmi

[1] APC Olomouc, f. Matěj Pavlík-Gorazd, kart. Biskup Gorazd, korespondence, 20. léta, CČS – rkp. memoranda srbské pravoslavné církvi, b. d. (leden 1923).

rychle totiž poznal, že atmosféra panující v saboru není pro úspěch memoranda vhodná. Aktuálně sbor biskupů uzavíral aféru kolem Československého katechismu s Církví československou ukončil všechny styky a sklízel ovoce své netečnosti vůči České náboženské obci pravoslavné, která se rozhodla přejít do jurisdikce cařihradského vselenského patriarchátu.[1] Biskupa Gorazda hned po příjezdu do Království SHS nasměroval zpět do Prahy, aby nebezpečí hrozící z Červinkova[2] a Sawatijova počínání odvrátil, ale když koncem února znovu přišel na jeho zasedání, uslyšel výzvu k opuštění Církve československé a k přechodu do České náboženské obce pravoslavné jako jediném východisku z krizové situace.

Druhý pokus biskupa Gorazda o záchranu pozic pravoslaví v Církvi československé spadá z časového hlediska do období jara 1923. Poměrně přesvědčivě vypovídá nejen o jeho víře v perspektivu vize setrvání v církvi (případně alespoň na přechodnou dobu), ale také o odhodlání hledat k jejímu uvedení do života třeba i neobvyklou cestu.

Sjezd moravské diecéze Církve československé 28. března 1923 v Přerově patří k nejdramatičtějším událostem počáteční fáze jejích dějin.[3] Všechny diecézní rady v Čechách (a také většina členů církve) se v průběhu roku 1922 od myšlenky přijetí pravoslaví jako věrouky Církve československé distancovaly a podměrně jednoznačně podpořily myšlenku příklonu k teologickému modernismu. Po návratu biskupa Gorazda z misijního působení v USA všichni čekali, jak se zachová Morava. Bude kolegy z Čech následovat, nebo se církev rozpadne? Průběh shromáždění delegátů moravských náboženských ukázal na jedné straně názorovou rozpolcenost, kdy síly obou názorových proudů se jevily při hlasováních o rezolucích jako vyrovnané, ale také působení traumatu jednoty církve. Skutečně dopustíme zánik velkého díla národní církve, o němž snilo několik generací reformních kněží a věřících?

[1] Srov. MAREK, Pavel: *K problematice tzv. Sawatijova rozkolu v pravoslavné církvi v meziválečném Československu.* Časopis Matice moravské, 139, 2020, č. 1, s. 129–148.

[2] Miloš Červinka, předseda České náboženské obce pravoslavné. K jeho osobnosti srov. MAREK, Pavel: *Protopresbyter Miloš Červinka a Podkarpatská Rus (1922–1930).* In: *Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру ім. архімандрита Василія* (*Проніна*). Ужгород, Всеукраїнське державне видавництво «Карпати» 2020, №. 7, с. 223–258.

[3] MAREK, Pavel: *Příspěvek k problematice zápasu o teologickou orientaci Církve* československé. Historica Olomucensia, 47, 2014, Sborník historických prací 36, s. 161–187.

Hlavní postavou dramatu, která měla dilema rozhodnout, byl biskup Gorazd (Pavlík). Jeho vystupování na sjezdu dokazuje důkladnou přípravu. Na jedné straně bylo transparentní a kategorické (až ultimativní), na druhé straně plně korespondovalo s jeho tehdejším lavírováním a taktizováním, jež ho ovšem provázelo celým životem církevního reformátora. Těmito postoji si nechtěl uzavírat cestu k možnosti vybrat si takové řešení, jež považoval za optimální. Návrh, jenž si biskup Gorazd (Pavlík) nechal shromážděním odhlasovat, překvapoval na všech stranách. Za nepřijatelné považoval vzdát se pravoslavné konfese, příklon k modernismu viděl jako slepou cestu a vytvoření hybridu odmítal. Byl přesvědčen o tom, že pro separaci a vytvoření pravoslavné církve dosud nenastala pravá chvíle. Naději na udržení jednoty Církve československé a na překonání krize spatřoval v konstituování „dvojdomku", církve, v níž najdou útočiště jak tradicionalisté, tak modernisté. Inspirován zkušenostmi anglikánské církve předpokládal vytvoření dvou organizačních útvarů rozhodujících autonomně (nezávisle) o záležitostech své víry a morálky a společně (prostřednictvím ústředí) ve věcech organizace tohoto hybridního útvaru. Návrh na „dvojdomek" biskup Gorazd (Pavlík) viděl jako kompromisní řešení svízelné situace. Udrží jednotu církve. Současně sám přiznával, že je východiskem abnormálního charakteru a dočasného trvání, řešením vynuceným okolnostmi. O jeho dlouhé životnosti nebyl přesvědčen. Nutnost přechodné existence struktury zdůvodňoval ohledem na věřící. Církev musí být na rozdělení důkladně připravena. Nelze opakovat chybu z doby jejího založení. Teprve potom může dojít k důstojnému rozchodu a paralelnímu bratrskému soužití a spolupráci.[1]

Biskup Gorazd (Pavlík) přerovské diecézní shromáždění překvapil vlastně dvakrát. Poprvé tím, že řešení zásadního problému, který církev dlouhodobě tížil a rozkládal, odložil do budoucna. Přitom celá církev od něj očekávala rázné a odvážné (byť opožděné) roztětí „gordického uzlu". Podruhé předložením ultimáta: pokud delegáti návrh podpoří, zůstane v čele diecéze a bude nadále jejich církevním otcem; pokud však bude jeho projekt odmítnut, rezignuje na funkci biskupa

[1] Zemský archiv Opava, pob. Olomouc, f. Olomoucká diecéze CČSH – Zápis o diecézním shromáždění církve československé, konaném dne 28. března 1923.

a stáhne se do ústraní. Dilema tak za těchto okolností museli řešit nyní oni. Hlasování proběhlo ve zmatku a na hranici regulérnosti. Kontroverzní koncept Gorazdova „dvojdomku" schválilo.

Také druhý pokus biskupa Gorazda týkající se nalezení prostoru pro frakci pravoslavných v Církvi československé nebyl úspěšný. V realitě poměrů panujících uvnitř církve se rychle stal „mrtvě narozeným dítkem". Odmítavě na něj reagovala už velká část účastníků přerovského sjezdu. Když se pak projekt ocitl v Praze, prošel tvrdou kritikou jak na půdě západočeské diecéze, tak na zasedání ústřední rady církve, která jeho analýze věnovala šest hodin jednání. Velkou vypovídací hodnotu o poměrech v církvi má výsledek hlasování. Gorazdův návrh neprošel většinou jednoho hlasu. V průběhu jednání velmi zdrženlivý Karel Farský v závěrečném slovu odhalil největší slabinu této vize: soužití dvou církví pod jednou střechou by *„předpokládalo neobyčejnou ukázněnost* z *obou stran"*.[1] Ta však existovala jen *v říši* snů. Mluvčí modernistů Gorazdovu iniciativu doslova smetli se stolu a jejího autora nešetřili nevybíravými výroky.

Biskup Gorazd (Pavlík) své zklamání v žádném případě netajil. Vizi „dvojdomku" věřil, zřejmě sázel na faktor její přechodné časové existence. Možná spoléhal na nadhled zainteresovaných, kteří pochopí citlivost problému rozchodu v širším kontextu jeho dopadů na věřící i českou společnost. Nevíme. Rozhodnutí církevního výboru přes nesouhlas respektoval. K projektu „dvojdomku" se v budoucnu už nevracel. Buď ho zaskočila jednomyslnost v odmítání, nebo si uvědomil, že předběhl dobu. Na negativní zkušenost reagoval naopak konstruktivně. Z církve neodešel a hrozbu vyslovenou v Přerově stáhl. Variantu setrvání v Církvi československé neopustil. Považoval ji i nadále za nosnou alternativu. Hledal další možnost, jak ji prosadit.[2]

Pátrání po důvodech Gorazdova postoje nabízí vysvětlení, že biskup nepovažoval rozhodnutí církevního výboru Církve československé za výrok kompetentního orgánu. Zastával názor, že o tak důležité

[1] ÚAMCČSH Praha, f. Kniha zápisů o schůzích ústřední rady CČS 4. 1. 1922 – 20. 12. 1926, sig. A I-28, zápis ze schůze ústřední rady, 12. 4. 1923.

[2] BALCÁREK, Petr: *Myšlenkový vývoj biskupa Gorazda*. In: MALÍŘ, Jiří – MAREK, Pavel (eds.): Andros Probabilis. Sborník prací přátel a spolupracovníků historika prof. PhDr. Miloše Trapla, CSc., k jeho 70. narozeninám. Brno – Olomouc, Matice moravská a Univerzita Palackého 2005, s. 299–305.

otázce, jakou je teologická orientace církve, musí rozhodnout celá církev, a ne pouze grémium jejích funkcionářů. O unii Církve československé se společenstvím pravoslavných rozhodl v srpnu 1921 sjezd delegátů vyslaných náboženskými obcemi. Obdobné shromáždění, které by provedlo revokaci jeho závěrů, neproběhlo. *„Rozhodne-li se* CČS *definitivně proti pravoslaví, může se to státi jen na valném sjezdu."*[1]

Třetí pokus biskupa Gorazda o setrvání v Církvi československé po krizi vyvolané Československým katechismem spadá do časového období konce roku 1923 a jara 1924. Ze strategického hlediska je návratem k vizi obnovy Církve československé pravoslavné rezignací na teologický modernismus, kterou sledoval už shora zmíněným projektem úzkého propojení se Srbskou pravoslavnou církví. Projektem rozumíme biskupovy aktivity související s přípravou tzv. prvního sněmu Církve československé a s volbou jejího patriarchy. Sněm byl prvním shromážděním celé církve po uzavření procesu jejího právního konstituování.[2] Procedura probíhala díky chybám zakladatelů církve v letech 1920–1924.[3] Shromáždění naplňovalo biskupovu představu legitimního grémia oprávněného ukončit spor o teologickou orientaci církve a rozhodnout o podobě její věrouky. Patriarchu, vybraného na základě výsledků dosažených na sněmu, viděl jako osobnost vůdce, strážce a garanta převádějícího sněmovní usnesení do života církve.

Gorazdův plán jako celek byl opět ambiciózní a nese znaky jeho sebedůvěry. Současně se v kontextu našich znalostí o tehdejší vnitřní situaci v Církvi československé a o rozložení sil mezi tradicionalisty a modernisty nemůžeme ubránit pocitu absence realismu a přítomnosti jistého stupně naivity. Na druhé straně zachovaný epistolografický materiál ukazuje, že jeho predikce dalšího vývoje jsou přesné a správné. Pouštěl se do zápasů v situaci, kdy si byl předem vědom neúspěchu? Jako by do krajnosti odkládal konečné rozhodnutí a tímto způsobem snad střádal čas?

[1] *Z Moravy do Moravy*. Za pravdou, 3, 1923, č. 21, 24. 5., s. 134–135.

[2] LÁŠEK, Jan Blahoslav: *Dokončit českou reformaci*. K 90. výročí 1. sněmu CČSH. In: LÁŠEK, Jan B. – VEVERKOVÁ, Kamila – VOGEL, Jiří (eds.): Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit. Pocta profesoru Zdeňku Kučerovi k osmdesátým pátým narozeninám. Praha, Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy 2015, s. 13–22.

[3] Historiografie Církve československé (husitské) označuje všechny sjezdy delegátů náboženských obcí konané před rokem 1924 za nekompetentní pro přijetí usnesení platných a pro celou církev závazných. Delegáti nebyli vysláni státem schválenými náboženskými obcemi.

První porážku biskup Gorazd (Pavlík) utrpěl při snaze přesunout volbu patriarchy do období až po konání církevního sněmu. Připadalo mu nelogické volit hlavu církve v době, kdy ještě není rozhodnuto o její věrouce. Za předřazením voleb před jednání sněmu viděl cílený záměr, který precizoval v dopise poslaném duchovnímu Rudolfu Paříkovi (1889–1961): *„Patrně chce Praha, aby br. Farský byl zvolen ještě před sjezdem, a tak aby vytvořena byla situace předem.* […] *Kdyby Praze běželo o církev, nemohli by* s *volbou tak spěchat. Ale jim nejde ani o církev, ani o hnutí, nýbrž o prosazení 'pokrokového' stanoviska! a o zakřiknutí diskuse autoritou patriarchovou."*[1] Gorazdův protest podaný prostřednictvím moravské diecézní rady neuspěl a volba patriarchy byla zahájena *v* lednu 1924.

Druhá porážka se dostavila v samotné volbě, kterou v první fázi prováděla členská základna církve písemnou formou v rámci jednotlivých diecézí. Moravská diecéze zvolila za kandidáty na patriarchu biskupa Gorazda a kněze-modernistu působícího v Čechách na Plzeňsku Aloise Tuháčka (1883–1945).[2] Modernistické vedení církve však jejich mandát nevzalo v úvahu a ve druhé fázi delegátům náboženských obcí v červnu 1924 předložilo kandidátní listinu, na níž se o důvěru ucházeli moderniste Karel Farský (1880–1927),[3] František Kalous (1881–1965)[4] a Alois Spisar (1874–1955).[5] Ze 110 státem schválených náboženských

[1] ÚAMCČSH Praha, sig. A IV – 24, i. č. 30 Korespondence Rudolfa Paříka – dopis biskupa Gorazda R. Paříkovi, 29. 11. 1923

[2] KAŇÁK, Miloslav: *Prof. Alois Tuháček, jeden z budovatelů Církve československé*. In: KAŇÁK, Miloslav a kol.: Na přelomu generací. Kapitoly o životě československé církve a jejích předních pracovnících. Praha, Husova čs. bohoslovecká fakulta 1956, s. 156–164; JINDRA, Martin: *Březohorský liturg Alois Tuháček*. In: Podbrdsko, 21, 2014, s. 221–226.

[3] POKORNÝ, František (ed.): *Sborník Dra Karla Farského*. Kniha vzpomínek, dojmů a úryvků z díla a života zakladatele Církve československé. Praha, nákladem Tiskového a nakladatelského družstva CČS 1928. 288 s.; KAŇÁK, Miloslav – KOVÁŘ, Blahoslav (eds.): *Dr. Karel Farský*. O životě a díle prvního patriarchy církve československé. Praha, Blahoslav 1951. 123 s.; RUTERLE, Otto – MÁNEK, Jindřich – TRTÍK, Zdeněk: *Patriarcha Dr. K. Farský, novodobý hlasatel Ježíše Krista.* Praha, Ústřední církevní nakladatelství [1954]. 234 s.; KADEŘÁVEK, Vladimír – TRTÍK, Zdeněk: Život a víra ThDr. Karla Farského. Praha, Ústřední církevní nakladatelství 1982. 199 s.; CHADIMA, Martin: *Dr. Karel Farský – 1. patriarcha Církve československé (husitské).* Hradec Králové, Královéhradecká diecéze Církve československé husitské 2017. 204 s.

[4] HEJDUK, Em. (ed.): *60 let profesora Františka Kalouse, faráře a vikáře církve českomoravské v Příbrami*. Pocta životnímu dílu. Příbram, A. Pelz 1941. 86 s.

[5] TRTÍK, Zdeněk: *Význam životního díla profesora dr. Aloise Spisara*. Náboženská revue, 20, 1949, č. 3–4, s. 132–137; EBERTOVÁ, Anežka: *Památce bratra profesora Spisara*. Náboženská revue (příloha Jednota), 26, 1955, č. 5, s. 64–70.

obcí se volebního aktu zúčastnilo 95. Celkem 82 z nich odevzdalo svůj hlas Karlu Farskému.[1] Výsledek volby byl pro biskupa Gorazda nejen porážkou vlastních ambic a tím také plánů, ale současně jasným signálem o postojích věřících Církve československé. Na volbu patriarchy Farského biskup Gorazd (Pavlík) reagoval jednoznačně: za patriarchu ho neuznávám a v církvi, kterou vede takový člověk, není pro mě místo.

Na první sněm Církve československé, který se uskutečnil ve dnech 29. – 30. srpna 1924 v Praha v Národním domě na Smíchově, se biskup Gorazd (Pavlík) připravoval cíleně. Na jeho výsledcích mu, jak jsme už poznamenali, velmi záleželo. Zmíněnému Rudolfu Paříkovi v této souvislosti napsal: *„Jest na nás velká zodpovědnost před Bohem a musíme učiniti vše, aby věc jeho na sněmu aspoň morálně obstála. Nepochybuji ani dost málo,* že *vše jest* v *rukou jeho, ale my máme též určité povinnosti."*[2] *Řečeno* terminologií ze světa sportu, sněm viděl jako soutěžní klání dvou věroučných soustav (modernistické a pravoslavné), o jehož vítězi rozhodne demokratické hlasování věřících. Vsadil na kvalitu střetu mezi teologií modernismu, reprezentovanou tehdy zejména Farského a Kalousovým Československým katechismem[3] odklánějícím se od základních tezí křesťanské věrouky, a křesťanskou pravoslavnou věroukou. Byl přesvědčen o tom, že rozumně uvažující věřící křesťané jsou schopni hodnoty obou věrouk posoudit a podle toho se také rozhodnout.

Gorazdovy přípravy na první sněm Církve československé reflektujeme z časového hlediska ve dvojí rovině. Z dlouhodobějšího pohledu k němu směřovala tisková kampaň, kterou rozvíjel zejména v tisku a prostřednictvím přednášek a schůzí ve druhé polovině roku 1923 s cílem patřičně členskou základnu církve připravit na rozhodující okamžik výběru věrouky. Agitace tvořila nedílnou součást pokusu o celkovou konsolidaci moravské diecéze, jejíž jednota byla vážně

[1] *Volba biskupa diecéze*. Český zápas, 7, 1924, č. 29, 17. 7., s. 6–7; URBAN, Rudolf: *Die slavisch-nationalkirchlichen Bestrebungen in der Tschechoslowakei mit besonderer Berücksichtigung der tschechoslowakischen und der orthodoxen Kirche.* Leipzig, Marken und Petters 1938, s. 137−138.

[2] ÚAMCČSH Praha, sig. A IV – 24, i. č. 30 Korespondence Rudolfa Paříka – dopis biskupa Gorazda R. Paříkovi, 6. 12. 1923.

[3] FARSKÝ, Karel – KALOUS, František: *Československý katechismus.* Učebnice pro mládež i věřící církve československé. 2. vyd. Příbram, Karel Farský 1922. 24 s.; KONEČNÝ, Jan: *Československý katechismus – rozklad křesťanství.* (Rozbor katechismu dr. Farského a Kalouse). Hradec Králové, Tiskové družstvo 1922. 70 s. Časové úvahy, sv. 283; MAREK, P.: *Česká reformace,* s. 251–269.

narušena působením modernistů. Konsolidoval pravoslavnou frakci a v církvi hledal spolupracovníky, kteří dosud nepodlehli vábení modernismu a byli ochotni mu pomoci.

Za jeden z vrcholů kampaně zpochybňující věrohodnost a nosnost Farského vize moderní církve bez dogmat považujeme zejména události spojené s chováním dosavadního stoupence modernismu, kněze Rudolfa Paříka.[1] V roce 1918 se zapojil do reformního hnutí katolického duchovenstva a angažoval se v jeho radikálním proudu seskupeného nejdříve v tzv. Ohnisku a potom v Klubu reformních kněží, v jehož čele stál Karel Farský. V lednu 1920 ho nacházíme mezi zakladateli Církve československé. Patřil do okruhu jejích nadšených a velmi aktivních apoštolů. Proto byl v roce 1921 ve věku 31 let zvolen jedním z prvních třech biskupů Církve československé (vedle Karla Farského a Matěje Pavlíka) a měl potvrzený slib konsekrace ze strany Srbské pravoslavné církve. Těšil se přízni Karla Farského a s jeho osobou byla spojena velká očekávání budoucího světitele dalších biskupů Církve československé. V roce 1923 však Pařík na svou funkci správce východočeské diecéze nečekaně rezignoval a proti Farského teologickému modernismu jako odchylce od křesťanského učení se zásadně vymezil.

Paříkovo rozhodnutí vyvolalo v Církvi československé aféru. Velký rozruch vyústil do polemik mluvčích obou směrů. Událost rozpoutala „druhé kolo" zápasu o obsah Farského a Kalousova Československého katechismu považovaného za první nástin modernistické věrouky Církve československé. Pravoslavné křídlo skandálu využilo ve svůj prospěch. Duchovnímu dalo k dispozici stránky svého tisku Za pravdou[2] a na jeho obranu vystoupil biskup Gorazd (Pavlík). Ten nakonec našel v Paříkovi kvalifikovaného spojence pravoslavného proudu. Zapojil ho do tiskové kampaně směřující proti modernistům. Jeho odborných kvalit chtěl využít také na sněmu. Mezi oběma duchovními se rozvinula spolupráce na bázi vzájemné důvěry, která začala rychle překračovat rámec pouhé kolegiality a směřovala k navázání přátel-

[1] MAREK, Pavel: *Rudolf Pařík*. In: JINDRA, Martin – SLADKOWSKI, Marcel (eds.): Biografický slovník Církve československé husitské. Praha, Církev Československá husitská 2020, s. 388–389; Zemský archiv Opava Opava, pob. Olomouc, f. Diecézní rada CČS(H) Olomouc, sig. III B 5, čp. 17/56, N/5-4.
[2] PAŘÍK, Rudolf: *Moje odpověď na Zasláno br. Farského v Českém zápase č. 77*. Za pravdou, 3, 1923, 3, č. 49, 6. 12., s. 314–317.

ských styků. Biskup Gorazd (Pavlík) Paříkovi nabídl přechod do pravoslavné církve a místo po svém boku.

V horizontu krátkodobé preparace biskup řešil obsah svého sjezdového projevu. Uvědomoval si, že bude vystaven tlaku odpůrců pravoslaví, a proto hledal pro sebe a Rudolfa Paříka takové nosné téma, které bude schopné oslovit všechny účastníky sněmu.

Biskup Gorazd (Pavlík) se prvního sněmu Církve československé nakonec nezúčastnil. Naděje, které s tímto shromážděním spojoval, se dobrovolně vzdal. Nakonec dospěl k závěru, že také alternativa setrvání v Církvi československé je slepou cestou. Krátce po uzavření volby patriarchy o tom Rudolfa Paříka informoval těmito slovy: „*Oznamuji Ti,* že v *pondělí podám diecézní radě rezignaci a do středy rozhodnu se, co dále, a učiním prohlášení* v *listě,* že *vystupuji* z *Církve* československé. *Bezprostřední pohnutkou* k *tomu jest volba patriarchy. Nemohu snésti se svým svědomím, abych zůstal* v *církvi, která si zvolila za patriarchu muže, stojícího mimo půdu křesťanskou.* Činím *to bez osobní animozity a pouze* z *věcných důvodů. Volba patriarchy jest už projev oficiální, kterým in concreto prohlásila se církev už pro určitý směr, s nímž nemohu souhlasiti. Jako biskup jsem nucen tento krok učiniti. Pošlu o tom prohlášení též církvi starokatolické a anglikánské* v *Evropě i v Americe.*“[1]

Závěr

Naše úsilí směřovalo k hledání důvodů, proč vůdčí osobnosti pravoslavného proudu v Církvi československé v letech 1923 a první polovině roku 1924 v krizi, která vznikla po odjezdu biskupa Gorazda (Pavlík) na misijní cestu do USA a vydání Farského a Kalousova Československého katechismu, nepodpořily myšlenku secese a opakovaně se neúspěšně pokoušely najít modus vivendi s frakcí modernistů soustředěných kolem Karla Farského. Nepochybně tím sledovaly alternativu, která se nám jeví na první pohled jako nejméně logická s ohledem na vnitřní situaci v církvi a v kontextu budoucnosti pravoslavného hnutí v Československu. Tvůrcem strategie postupu byl biskup Gorazd (Pavlík), jehož chování se rozcházelo s přáními saboru Srbské pra-

[1] ÚAMCČSH Praha, sig. A IV – 24, i. č. 30 Korespondence Rudolfa Paříka – dopis biskupa Gorazda R. Paříkovi, 17. 7. 1924.

voslavné církve. Podrobnější analýza problému však ukázala, že jeho postoje se nakonec nepřičily logice věci, neboť korespondovaly s jeho vnímáním problematiky věroučné konverze věřících, kterou viděl jako dlouhodobý proces poznávání a výchovy. Odchod pravoslavné frakce z Církve československé byl výsledkem sebereflexe, reálného posouzení vlastních možností a trendu, který se z hlediska budoucnosti církve jevil jednak jako nezvratný, ale současně také jako teologicky naprosto nepřijatelný. Biskup Gorazd (Pavlík) se např. v květnu 1924 vymezil vůči současné věrouce Církve československé těmito slovy: „*Jejich dosavadní pokusy nejsou novou formulací křesťanství, nýbrž jeho destrukcí, a nikdo jim nevytýká nevěru ze stanoviska křesťanství proto,* že *chtějí novou formulaci, ale proto,* že *ta jejich formulace není formulací křesťanství, nýbrž něčeho jiného, co se od křesťanství liší, a od* čeho *by se Kristus a apoštolové* s *bolestí odvrátili. Vše, co dosud formulovali, je tak ubohé, tak nábožensky mrtvé a neplodné,* že v *jiných církvích by to vzbuzovalo jen* útrpný úsměv.“[1] Nelze však současně skrývat, že v dané chvíli byl odchod pravoslavných z Církve československé pro biskupa Gorazda traumatizujícím zážitkem vnímaným jako debakl vlastního dosavadního úsilí.[2]

SOUHRN

Komunita vyznavačů pravoslavné konfese v českých *zemích se po obnovení církve po ukončení první světové války vyvíjela* z *organizačního pohledu až do roku 1924 ve dvou větvích. První frakci reprezentovali pravoslavní, kteří* k *tomuto náboženství konvertovali* z *katolické církve už před válkou a církev obnovovali na půdě* České *náboženské obce pravoslavné. Druhá skupina věřících pravoslavného vyznání vznikla* v *roce 1920 v rámci nově založené Církve* československé, *hledající po rozchodu* s *katolíky vlastní teologickou orientaci. Náš příspěvek je věnován reflexi poměrů uvnitř Církve* československé. *Její pravoslavné křídlo chtělo církev transformovat* v *Církev* československou *pravoslavnou prostřednictvím unie se Srbskou pravoslavnou církví. Její* úsilí *však naráželo na odpor opozičního křídla stoupenců teologického modernismu, které se prezentovalo vizí vytvoření zcela nové věrouky bez dogmat*

[1] GORAZD: *K dnešnímu stavu* CČS. Za pravdou, 4, 1924, č. 19, 8. 5., s. 112.

[2] APC Olomouc, f. Matěj Pavlík-Gorazd, kart. Biskup Gorazd, korespondence, srbská církev – koncept dopisu biskupa Gorazda vladykovi Dositejovi, 22. 4. 1924.

a demokratického organizačního uspořádání církve. V duchu re+aQčeského mesianismu ji chtělo nabídnout celému křesťanskému světu. V roce 1923 souboj obou frakcí Církve československé *o směr dalšího teologického směřování církve vrcholil. Skupina pravoslavných vedená biskupem Gorazdem (Pavlíkem) dospěla* k *závěru,* že *tento zápas je třeba* s *konečnou platností uzavřít. Z hlediska budoucnosti zvažovala, zda se pokusí setrvat* v *církvi a převede ji do světového společenství pravoslavných církví, nebo zvolí jiné alternativy, jež se nabízely (založení nové vlastní pravoslavné církve po odchodu* z *Církve* československé*; provede fúzi se skupinou pravoslavných vstupem do* České *náboženské obce pravoslavné; uzavře unii se starokatolickou církví; najde ještě další východisko). Studie analyzuje důvody, proč až do roku 1924 považovala alternativu setrvání* v *Církvi* československé *za optimální bez ohledu na skutečnost,* že *pozice, do níž se dostala díky tlaku modernistů, byla ve skutečnosti neudržitelná.*

Klíčová slova: české *země; pravoslavná církev; Církev* československá*; biskup Gorazd (Pavlík); organizace; modernismus*

SUMMARY
CZECH ORTHODOX AT THE CROSSROADS. TO THE PROBLEM OF SEARCHING FOR THE OPTIMUM ORGANIZATION OF THE ORTHODOX CHURCH IN THE CZECH COUNTRIES IN 1923–1924

The community of Orthodox confessors in the Czech lands, after the restoration of the Church at the end of the First World War, developed from an organizational point of view in two branches until 1924. The first faction was represented by the Orthodox, who had converted to this religion from the Catholic Church before the war, and renewed the Church on the grounds of the Czech Orthodox Religious Community. The second group of Orthodox believers was formed in 1920 within the newly founded Church of Czechoslovakia, seeking its own theological orientation after breaking with the Catholics. Our paper is devoted to a reflection on the conditions within the Czechoslovak Church. Its Orthodox wing wanted to transform the Church into the Czechoslovak Orthodox Church through union with the Serbian Orthodox Church. Its efforts, however, encountered resistance from the opposition wing of the followers of theological modernism, which presented itself with the vision of

creating a completely new doctrine without dogmas and a democratic organizational structure of the Church. In the spirit of Czech messianism, it wanted to offer this vision to the whole Christian world. In 1923, the struggle between the two factions of the Czechoslovak Church over the future theological direction of the Church came to a climax. A group of Orthodox led by Bishop Gorazd (Pavlík) concluded that this struggle had to be definitively put to an end. In terms of the future, it considered whether to try to remain in the Church and transfer it to the world community of Orthodox Churches, or to choose one of the other alternatives on offer (founding a new Orthodox Church of its own after leaving the Church of Czechoslovakia; merging with the Orthodox group by joining the Czech Orthodox Religious Community; entering into a union with the Old Catholic Church; finding another solution). This study analyses the reasons why, until 1924, the alternative of remaining in the Czechoslovak Church was considered optimal, regardless of the fact that the position into which it had fallen due to pressure from the modernists was in fact untenable.

Keywords: *Czech lands; Orthodox Church; Church of Czechoslovakia; Bishop Gorazd (Pavlík); organization; modernism*

РЕЗЮМЕ

ЧЕСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я НА РОЗДОРІЖЖІ. ДО ПРОБЛЕМИ ПОШУКУ ОПТИМАЛЬНОЇ ОРГАНІЗАЦІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В ЧЕСЬКИХ ЗЕМЛЯХ У 1923–1924 РР.

Після закінчення Першої світової війни та відновлення церкви спільнота послідовників православної конфесії в чеських землях розвивалася з організаційного погляду аж до 1924 року у двох гілках. Першу фракцію представляли православні, які перейшли до цього віросповідання з католицизму ще до війни та відновлювали церкву на базі Православної Чеської релігійної громади. Друга група православних вірян сформувалася у 1920 році в межах новоствореної Чехословацької церкви, яка після розриву з католиками шукала власну теологічну орієнтацію. Наша стаття присвячена відображенню умов усередині Чехословацької церкви. Православне крило прагнуло перетворити її на Чехословацьку православну церкву шляхом об'єднання із Сербською православною церквою. Проте його зусилля наштовхувалися на опір опозиційного крила

послідовників теологічного модернізму, яке презентувало себе ідеєю створення абсолютно нового віровчення без догм і демократичної організаційної структури церкви. У дусі чеського месіанізму воно хотіло запропонувати його всьому християнському світу. У 1923 році боротьба між двома фракціями Чехословацької церкви за курс подальшого теологічного спрямування досягла апогею. Група православних на чолі з єпископом Гораздом (Павліком) дійшла висновку, що в цій боротьбі потрібно поставити остаточну крапку. Щодо майбутнього, то вона розмірковувала над тим, чи спробувати залишитися в церкві та передати її світовій спільноті православних церков, чи вибрати альтернативний варіант з пропонованих (заснування нової власної православної церкви після виходу з Чехословацької церкви; об'єднання з православною групою шляхом вступу до Православної Чеської релігійної громади; укладення союзу зі старокатолицькою церквою; пошук іншого виходу). У дослідженні проаналізовано причини, чому аж до 1924 року альтернатива залишення в чехословацькій церкві вважалася оптимальною попри те, що становище, в якому вона опинилася під тиском модерністів, насправді було несталим.

Ключові слова: *чеські землі; православна церква; Чехословацька церква; єпископ Горазд (Павлік); організація; модернізм.*

УДК 929+321.02

ПРОФЕСОР ЙОСИП ДАНКО – УРОДЖЕНЕЦЬ СЕЛА ТРОСНИК

Василь Качур,
краєзнавець, магістр за спеціальністю «Медицина»,
лікар-інтерн спеціальності «Ортопедія та травматологія»
Навчально-наукового інституту післядипломної освіти ДВНЗ
«Івано-Франківського національного медичного університету»
E-mail: Kachur_Va@ifnmu.edu.ua

Про життєвий шлях професора Йосипа Данка було опубліковано багато публікацій. В недалекому 2021 році побачила світ автобіографічна праця Й. Данка «Із стежок життя: В'язанка вибраних споминів»[1].

Життєпис професора – це індикатор якостей науковця, талановитої, цілеспрямованої та просто хорошої людини, еталон «ревного національного та наукового духу», яким він надихав своїх учнів, оточуючих та «побратимів по думці». Йосип Данко – це людина, яка, незважаючи на свій нелегкий життєвий шлях, вставала і продовжувала йти. Життя неодноразово давало неочікуваних моментів – «відкривало чорну скриньку», але він її відкривав та породжував у ній світло – це світло пізнання науки та національної боротьби за незалежність України та її розбудови. Не дивлячись на те, що більшу частину свого життя Він жив на іншому материку, не забував про рідний край: край, де народився, робив перші подихи, перші кроки, вивчав літери та цифри, які в подальшому привели до зросту наукового рівня, представництва української діаспори в США.

В даній статті основна увага присвячується архівно-джерельній базі, матеріалам, які вдалося віднайти в ході вивчення біографії професора. В статті використані матеріали, які зберігаються в Державному архіві Закарпатської області (далі – ДАЗО), зокрема

[1] Данко Й. Із стежок життя: В'язанка вибраних споминів. Ужгород: TIMPANI, 2021. 96 с.

це документи з фондів № 391, 432, 580, 849 та 1606. Також великої уваги заслуговує джерельна база, отримана під час листування з архівними відділами таких вищих навчальних закладів, як: Український Вільний університет м. Мюнхен, Карлів Університет в Празі, Колумбійський та Єльський університеті, які, в свою чергу, радо надали інформацію на офіційні запити.

Майбутній професор Йосип Данко народився 12 серпня 1922 року в селі Тростник Севлюшського округу Чехословацької Республіки (тепер село Тросник Берегівського району Закарпатської області Україна)[1].

Батько, Данко Андрій, народився 24 листопада 1877 року в селі Шашвар (Тросник) в сім'ї Данка Михайла та Черешнє Анни[2]. В період з 1910 по 1913 рр. Андрій Михайлович працював вуглекопом у копальні антрациту на околиці міста Піттсбург, штат Пенсильванія[3]. Мати, Куруц Юліанна, народилася 1885 року в селі Шашвар[4]. Мав старшого брата Андрія та сестру Марію.

1 вересня 1928 року пішов до Тростницької народної початкової школи. Класним керівником був Михайло Ленчур – тодішній управитель державної школи[5]. Переглядаючи класний журнал початкової школи можемо зробити висновок, що Йосип навчався добре[6].

В 1936 року за рекомендацією вчителя Івана Цегли вступив до Берегівської державної гімназії. Стає членом молодіжної організації «Пласт», яка діяла при Берегівській гімназії. В 1937 р. з своїми побратимами в рідному селі Тростник на берегах річки Тиса організовує дводенний табір[7].

Під час навчання в гімназії отримує добрі та відмінні відмітки про навчання[8]. У другій половині березня 1939 року після боїв із січовиками, угорські війська знову окупували Закарпаття. Берегівську гімназію було закрито, «Пласт» та «Просвіту» заборонено

[1] ДАЗО. ф. 849, оп.1, спр. 61, с. Шашвар, номер будинку 87.
[2] ДАЗО. ф. 1606, оп. 3, спр. 126, арк. 52.
[3] Данко Й. Вказ. праця. с. 32
[4] ДАЗО. ф. 849, оп.1, спр.61, с. Шашвар, номер будинку 87.
[5] ДАЗО. ф. 580, оп.1, спр.14, арк. 20 зв.
[6] Там само.
[7] Данко Й. Вказ. праця. с. 51.
[8] ДАЗО. ф. 432, оп. 1, спр. 64, арк. 7.

(одним словом, заборонено все, що пов'язане з Україною). Юний Йосип перейшов навчатися до гімназії в м. Хуст, де мусив вступити в організацію «Левенте»[1] (угор. Leventeintézmény, староугорською – герой, лицар).

1 червня 1942 року молодий Йосип заарештований за членство в підпільній організації «Юнацтво ОУН» у м. Хусті, яка ставила за мету – «революційним шляхом визволити Закарпаття від Угорщини, приєднати його до України і створити незалежну Українську Державу». Був ув'язнений у Ковнер-Каштелі в м. Мукачеві[2]. 17 та 22 липня 1942 року постав перед військовим трибуналом в ролі одного з числа півтори сотні звинувачених. Засудили молодого гімназиста на шість місяців з позбавленням права навчатися в будь-якому навчальному закладі Королівства Угорщини[3]. Потрапив в тюрму Шаторалйоуйгель (угор. Sátoraljaújhely)[4], яка знаходиться на північному сході Угорщини, поблизу словацького кордону.

У грудні 1942 року за клопотанням Мукачівського єпископа Олександра Стойки закінчив 7 клас екстерном. Іспити складав в Ужгородській гімназії.

В 1943 році Йосип призваний до угорської армії. Військовий вишкіл проходив у полку «пограничних стрільців» у селі Волове, що на Міжгірщині, а потім в селі Усть-Чорна Тячівського району. Навесні 1944 року потрапив на радянський фронт. У боях проти Червоної Армії був поранений і доставлений до шпиталю м. Дебрецен[5]. Отримавши відпустку рятує своє життя: нелегальними способами їде додому в прифронтове Закарпаття. Через деякий час повертається з фронту його брат Андрій та чоловік сестри Юлій.

Восени 1944 року юнак розпочинає навчання в Хустській гімназії. В січні 1945 року, рятуючи себе від примусової вербовки Червоної Армії, подається до штабу Чехословацької Армії генерала Людвіка Свободи, звідки його відвезли до м. Попрад для подальшого навчання в офіцерській школі, де навчався до кінця війни. По

[1] Данко Й. Вказ. праця. с. 7.

[2] Там само. с. 82.

[3] Архів автора. Інтерв'ю автора з Естінко Ю.Ю. січень 2023р.

[4] Данко Й. Вказ. праця. с. 9.

[5] Там само. с. 12.

закінченні школи з аспірантами та іншими закарпатцями Йосип виїхав до Праги.

15 вересня отримує атестат про закінчення восьмого класу в Державній реальній гімназії ім. Славіка м. Прага (Státní reálné gymnasium Praha XI. Sladkovského náměstí). В жовтні 1945 року вступив до Карлового Університету в Празі на медичний факультет[1]. На медичному факультеті Йосип провчився тільки 2 семестри – зимовий (з жовтня 1945 року) та літній (з лютого 1946 року)[2].

В 1946 року заарештований за участь у діяльності об'єднання, яке здійснювало живий зв'язок представників головної команди УПА і проводу ОУН в Україні з Закордонним Представництвом Української Головної Визвольної Ради та ОУН у Німеччині. Перебуваючи два тижні в Празькій тюрмі, хлопець терпів щоденні допити.

Влітку 1946 року перетнув чесько-німецький кордон і 1 червня опинився в Мюнхені (Ramersdorf)[3].

Восени 1946 року Йосип Данко став студентом юридичного факультету Українського Вільного Університету в Мюнхені[4]. 6 грудня 1946 року потрапив в суперечку з місцевими євреями, після чого був заарештований і ув'язнений. Після Різдва Христового був відвезений до колишнього німецького концентраційного табору Дахау (недалеко від Мюнхена). Незадовго був звільнений. Повернувшись до Мюнхена, продовжував навчання, а під час канікул працював, прокладаючи та ремонтуючи залізні дороги в будівельній фірмі[5].

2 березня 1950 року отримав диплом магістра права в Українському Вільному університеті[6]. Після отримання диплому магістра, прослухавши один семестр, представив задовільну докторську дисертацію на тему: «Проблема самоврядування в Англії» і 28 липня 1950 року склав усний докторський іспит[7].

[1] Карлів Університет в Празі, Архівний відділ [Univerzita Karlova Mgr. Michal Továrek Archivář]
[2] Там само.
[3] Данко Й. Вказ. праця. с. 20.
[4] Архів Українського Вільного університету / Особова справа Йосипа Данка [Ukrainische Freie Universität in München, Wissenschaftliche Mitarbeiterin Nadiia Khomanchuk].
[5] Данко Й. Вказ. праця. с. 21-22.
[6] Архів Українського Вільного університету / Особова справа Йосипа Данка [Ukrainische Freie Universität in München, Wissenschaftliche Mitarbeiterin Nadiia Khomanchuk].
[7] Там само.

Після отримання від консула США в Німеччині дозволу на еміграцію, 1 вересня 1954 року американським військовим літаком вилетів до Нью-Йорка,[1] де жив дуже скромно, працюючи на меблевій фабриці. Потім влаштувався на роботу в бібліотеку і подав документи на навчання до Бібліотечної Школи, яку успішно закінчив в 1957 році, отримавши ступінь магістра в Школі бібліотечного обслуговування (School of Library Service - SLS)[2]. До 1962 року працював у відділі каталогізації в бібліотеках Колумбійського університету[3]. Того ж року перейшов працювати до Єльського університету в Нью-Гейвені[4].

Згідно з історичним реєстром Єльського університету, Осип Данко обіймав кілька посад університеті. З 1962 по 1965 рр. він був науковим асистентом, завідував відділом каталогів бібліотеки Єльського університету у слов'янському та східноєвропейському відділі, починаючи з 1962 р. (дата закінчення без дати), і редактором у відділі каталогів з 1 лютого 1962 р. до 30 червня 1962 року[5].

1972 року в Нью-Гейвені Йосипу довелося пережити загрозливі для життя стани. Спочатку це були ішемічні атаки, а потім стався справжній інсульт[6]. Від цього часу в житті Данка з'являється бажання побувати ще хоча би один раз в Троснику – побувати на могилах батьків та провідати сестру та брата. Влітку 1973 року летить до Москви, звідти – до Львова, а потім поїздом до Ужгорода[7]. Сюди на довгоочікувану зустріч приїхав брат Андрій з дружиною, дочкою Оленою та сином Андрієм, а з Фанчикова – сестрінок (племінник) Юлій Естінко з дружиною і дочкою. В Ужгороді родина провела разом три дні[8].

Був одним із організаторів благодійних вечорів для збірки фондів на розбудову Українського Католицького Університету у Львові.

[1] Данко Й. Вказ. праця. с. 83.

[2] Архів Колумбійського університету, Бібліотека Батлера лист-відповідь від 17.06.2022 23:07 [Columbia University Archives Butler Library /Jocelyn Wilk/].

[3] Columbia University Directory 1961-1962 / Columbia University in the City of New York. с. 1.

[4] Архів Колумбійського університету, Бібліотека Батлера лист-відповідь від 17.06.2022 23:07 [Columbia University Archives Butler Library /Jocelyn Wilk/].

[5] Архів Єльського університету, лист-відповідь від 13.06.2022 22:31 [Public Services Staff Manuscripts and Archives Yale University Library 1/ Jenna Effenberger/].

[6] Данко Й. Вказ. праця. с. 38.

[7] Там само. с. 39.

[8] Архів автора. Інтерв'ю автора з Естінко Ю.Ю. січень 2023 р.

Неодноразово брав участь в наукових конференціях Ужгородського державного університету, після яких навідував рідних в Фанчикові, Троснику та Сірмі, згадуючи молоді роки та дитинство[1].

В 1989 року вийшов на пенсію.

25 грудня 2021 року, перебуваючи на лікарняному ліжку, пан Йосип Данко отримав авторський екземпляр книжки «Із стежок життя», яку товариство «Просвіта» презентувало напередодні Нового 2022 року. Останні місяці свого життя Осип Данко проводив в лікарні.

Помер професор Йосип Данко на сотому році життя 9 січня 2022 року в м Нью-Гейвен, штат Конектикут так і не доживши до свого сторіччя[2]. Похований 18 січня на українському цвинтарі св. Андрія Первозванного у містечку Саут Браунд Брук, штат Нью-Джерсі[3]. Після себе залишив численні статті та наукові праці.

Комісією з перейменувань вулиць Виноградівської міської об'єднаної територіальної громади було запропоновано назвати одну з вулиць в селі Тросник на честь відомого односельчанина.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Columbia University Directory 1961-1962 / Columbia University in the City of New York. c. 1.

2. Архів автора. Інтерв'ю автора з Естінко Ю.Ю. січень 2023 р.

3. Архів Єльського університету, лист-відповідь від 13.06.2022 22:31 [Public Services Staff Manuscripts and Archives Yale University Library 1/ Jenna Effenberger/].

4. Архів Колумбійського університету, Бібліотека Батлера лист-відповідь від 17.06.2022 23:07 [Columbia University Archives Butler Library /Jocelyn Wilk/].

5. Архів Українського Вільного університету / Особова справа Йосипа Данка [Ukrainische Freie Universität in München, Wissenschaftliche Mitarbeiterin Nadiia Khomanchuk].

[1] Там само.

[2] Сайт: «Фейсбук» посилання: https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=4846967668722981&id=100002293862020

[3] Сайт: «Віртуальний некрополь української еміграції» посилання: http://necropolis.uinp.gov.ua/burial?id=2470675335134316124 [Дата/час звернення: 19 січня 2022 року 23:40]

6. ДАЗО. ф. 391. Хустська державна гімназія, оп. 3, спр. 7, арк. 139.

7. ДАЗО. ф. 432. Берегівська державна гімназія, оп. 1, спр. 64, арк. 7.

8. ДАЗО. ф. 580. Тростницька початкова школа, оп.1, спр.14, арк. 20 зв.

9. ДАЗО. ф. 849. Крайова комісія з проведення першого загального перепису населення Чехословаччини в 1921 році., м. Ужгород Підкарпатської Русі, оп.1, спр. 61, с. Шашвар, номер будинку 87.

10. ДАЗО. ф. 1606. Колекція церковних метричних книг Підкарпатської Русі, оп. 3, спр. 126, арк. 52.

11. Данко Й. Із стежок життя: В'язанка вибраних споминів. Ужгород: TIMPANI, 2021. 96 с.

12. Карлів Університет в Празі, Архівний відділ [Univerzita Karlova Mgr. Michal Továrek Archivář].

Мережа ІНТЕРНЕТ:

13. Сайт: «Віртуальний некрополь української еміграції» посилання: http://necropolis.uinp.gov.ua/burial?id=2470675335134316124 [Дата/час звернення: 19 січня 2022 року 23:40]

14. Сайт: «Фейсбук» посилання: https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=484696766872298 1&id=100002293862020 [Дата/час звернення: 20 січня 2022 року 16:33]

РЕЗЮМЕ

У статті використано біографічні відомості про життя Йосипа Данка, пов'язане з рідним селом Тросник, в якому народився професор та його наукову діяльність. Автор досліджує це питання, опираючись на архівні документи та матеріали преси, офіційні листи-відповіді з наданими матеріалами Українського Вільного університету м. Мюнхен, університету Карла в Празі, Колумбійського університету, Уельського університету. Також в статті наводяться факти з життя, які були задокументовані чи усно передані.

***Ключові слова**: Йосип Данко, професор, Тросник.*

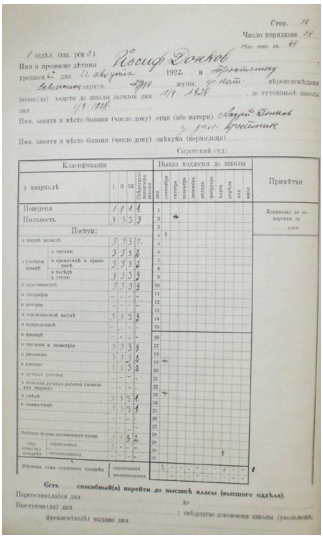
SUMMARY

The focus of the article is the biography of Professor Joseph Danko, his

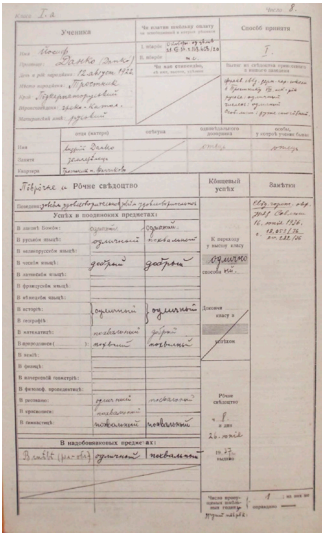
scientific activity and life experiences connected with the native village Trosnyk, where the professor was born. The author investigates this issue relying on archival documents and press materials, official response letters, which included information provided by the Ukrainian Free University of Munich, Charles University in Prague, Columbia University, and the University of Wales. Likewise the facts from written documentation or orally transmitted information are provided in the article.

Keywords: *Joseph Danko, professor, Trosnyk.*

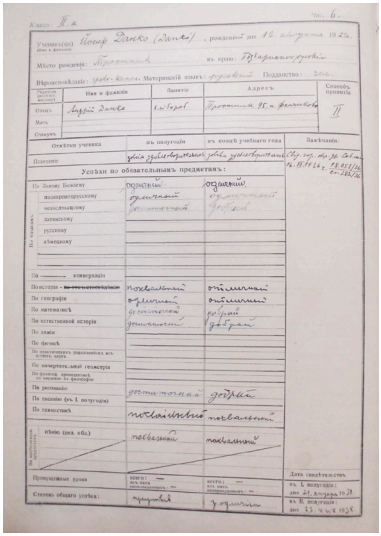
ІЛЮСТРАЦІЇ



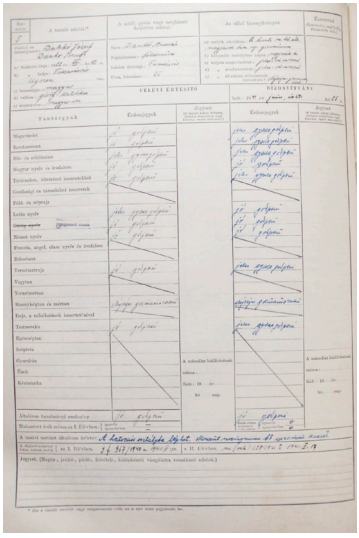
Іл. 1. Фрагмент класового каталогу 2 класу 1930-1931 навчального року (ДАЗО. ф. 580).



Іл. 2. Фрагмент Класового журналу 2 класу Тростницької народної школи (ДАЗО. ф. 391. оп. 1, спр. 106, арк. 16).

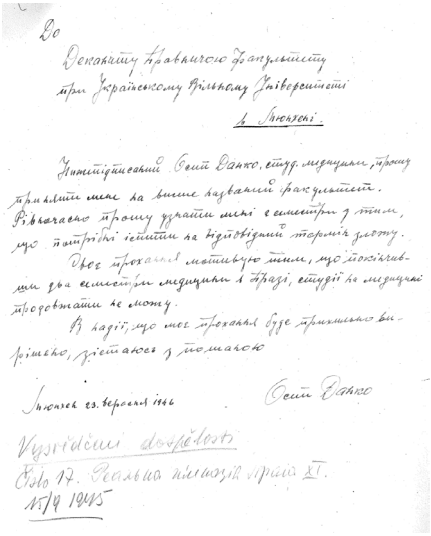


Іл. 3. Фрагмент Класового журналу 2 класу Тростницької народної школи (ДАЗО. ф. 432, оп. 1, спр. 64, арк. 7).



Іл. 4. Фрагмент класного журналу 1941 н.р. Хустської гімназії (ДАЗО, ф. 391, оп. 3, спр. 7, арк. 139).

.



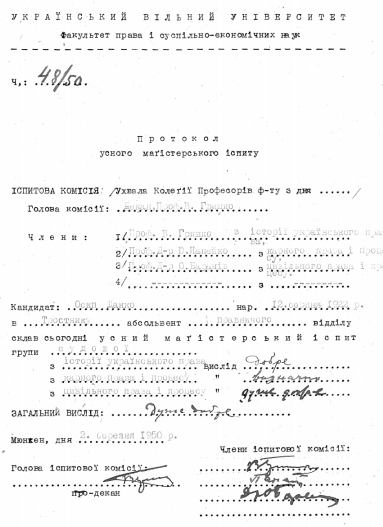
До
Деканату правничого факультету
при Українському Вільному Університеті
в Мюнхені.

Нижчепідписаний Осип Данко, студ. медицини, прошу прийняти мене на вищі наукові факультети.
В додатку до прошу додати мої семестрові з тим, що потрібні іспити на відповідній теоретичній групі.
Окрім прохання маю честь повідомити, що досі я вивчав два семестри медицини в Празі, студії ці медичні продовжувати не хочу.
В надії, що моє прохання буде прихильно вирішено, лишаюся з повагою

Мюнхен 23. вересня 1946 Осип Данко

Vysvědčení dostředosti
Čís. 17. Řeckého ministerstva vyučování
15/9 1945

Іл. 5. Заява при вступі до Українського Вільного Університету (Архів Українського Вільного Університету, Особова справа Й. Данко)



УКРАЇНСЬКИЙ ВІЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
Факультет права і суспільно-економічних наук

ч.: 48/50.

Протокол
усного магістерського іспиту

ІСПИТОВА КОМІСІЯ: /Уховля Колегії Професорів ф-ту з дня ...../
Голова комісії: ... Проф. П. Раєвич ...
Члени: 1/ ... Проф. П. Раєвич ... з Історії українського пр...
2/ ... з ...
3/ ... з ...
4/ ... з ...

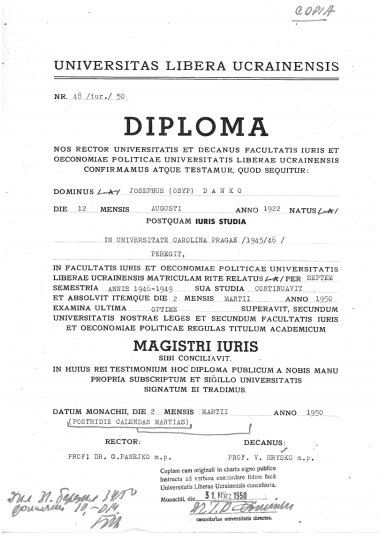
Кандидат: ... Осип Данко ... нар. ... 1920 р.
в ... Мюнхен ... абсольвент ... Празького ... відділу
склав сьогодні у с н и й м а г і с т е р с ь к и й і с п и т
групи ... Д.Р.А.Е.К.
з Історії українського права виклад ... добре
з ... " ... відмінно
з ... " ... дуже добре
ЗАГАЛЬНИЙ ВИСЛІД: ... Дуже добре ...

Мюнхен, дня 2. грудня 1950 р.

Голова іспитової комісії: ... Проф. П. Раєвич ...
... про-декан ...

Члени іспитової комісії:
... Проф. П. Раєвич ...
... ...
... Проф. Ю. Тищенко ...
...

Іл. 6. Протокол усного магістерського іспиту (Архів Українського Вільного Університету, Особова справа Й. Данко)



COPIA

UNIVERSITAS LIBERA UCRAINENSIS

NR. 48 /iur./ 50

DIPLOMA

NOS RECTOR UNIVERSITATIS ET DECANUS FACULTATIS IURIS ET OECONOMIAE POLITICAE UNIVERSITATIS LIBERAE UCRAINENSIS CONFIRMAMUS ATQUE TESTAMUR, QUOD SEQUITUR:

DOMINUS L-AT JOSEPHUS (OSYP) D A N K O

DIE 12 MENSIS AUGUSTI ANNO 1922 NATUS L-AT/

POSTQUAM **IURIS STUDIA**

IN UNIVERSITATE CAROLINA PRAGAE /1945/46 /

PEREGIT,

IN FACULTATIS IURIS ET OECONOMIAE POLITICAE UNIVERSITATIS LIBERAE UCRAINENSIS MATRICULAM RITE RELATUS L-AT/ PER SEPTEM SEMESTRIA ANNIS 1946-1949 SUA STUDIA CONTINUAVIT ET ABSOLVIT ITEMQUE DIE 2 MENSIS MARTII ANNO 1950 EXAMINA ULTIMA OPTIME SUPERAVIT, SECUNDUM UNIVERSITATIS NOSTRAE LEGES ET SECUNDUM FACULTATIS IURIS ET OECONOMIAE POLITICAE REGULAS TITULUM ACADEMICUM

MAGISTRI IURIS

SIBI CONCILIAVIT.

IN HUIUS REI TESTIMONIUM HOC DIPLOMA PUBLICUM A NOBIS MANU PROPRIA SUBSCRIPTUM ET SIGILLO UNIVERSITATIS SIGNATUM EI TRADIMUS.

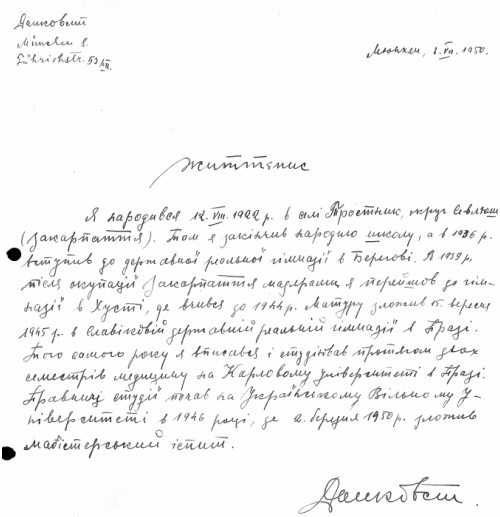
DATUM MONACHII, DIE 2 MENSIS MARTII ANNO 1950
(POSTRIDIE CALENDAS MARTIAS).

RECTOR: PROFI DR. O.PAWLYKO m.p.

DECANUS: PROF. V. HRYSKO m.p.

Coplum cum originali in charta signo publico instructa sit verbum concordare fidem facit Universitatis Liberae Ucrainensis cancellaria.
Monachii, die 31 Mai 1958
universitatis universitatis director.

Іл. 7. Копія диплома Магістра Права, виданий УВУ м. Мюнхен (Архів Українського Вільного Університету, Особова справа Й. Данко)



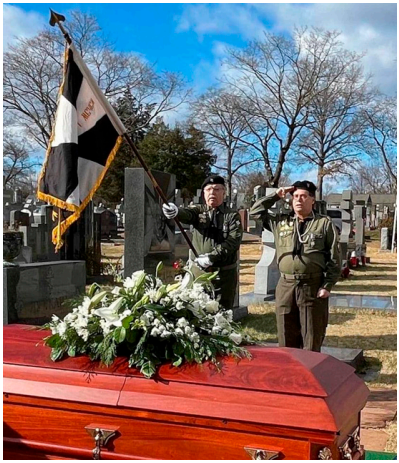
Мюнхен, 1. бер. 1950.

Життєпис

Я народився 12. гр. 1922 р. в сім. Яворівник, пов. Бібрка (Закарпаття). Там я закінчив народню школу, а в 1936 р. вступив до державної реальної гімназії в Берегові. В 1939 р., після окупації Закарпаття мадярами, я перейшов до гімназії в Хусті, де вчився до 1944 р. Матуру склав 15. вересня 1945 р. в славістовій державній реальній гімназії в Празі. Того самого року я вписався і студіював протягом двох семестрів медицину на Карловому університеті в Празі. Правничі студії почав на Українському Вільному Університеті в 1946 році, де 8. березня 1950 р. склав магістерський іспит.

Данко Осип

Іл. 8. Автобіографія написана Осипом Данком (Архів Українського Вільного Університету, Особова справа Й. Данко)



Іл. 9-11. Надгробок Йосипа Данко на українському цвинтарі св. Андрія Первозванного у містечку Саут Нью-Джерсі [1] та урочистості в день поховання[2]

[1] Сайт: «Віртуальний некрополь української еміграції» посилання: http://necropolis.uinp.gov.ua/burial?id=2470675335134316124 [Дата/час звернення: 19 січня 2022 року 23:40]

[2] Сайт: «Фейсбук» посилання: https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=4846967668722981&id=100002293862020 [Дата/час звернення: 20 січня 2022 року 16:33]

УДК 94(477.87): 291.16

ВИНИКНЕННЯ В С. УГЛЯ НОВИХ ПРИСІЛКІВ ТА БУДІВНИЦТВО ТАМ ПРАВОСЛАВНИХ ХРАМІВ

Василій Дьордяй,
протоієрей, магістр історії, настоятель храму 40-ка Мучеників Севастійських в с. Угля-Груники Тячівського району, Хустської православної єпархії УПЦ, с. Угля, Україна
E-mail: dord90896@gmail.com

У середніх віках село Угля було невеликим. Як і всі інші села Тереблянської долини, воно розміщувалось на березі річки Тереблі. У XIX-XX ст. кількість населення у селах Мараморощина починає стрімко зростати.

Першими поселенцями в Малій та Великій Угольці, після закриття Угольського монастиря, могли стали монастирські слуги. Вони залишились проживати на монастирських землях. Перші поселення на території Великої Угольки з'явились у другій половині XIX ст. після того, як у Австро-Угорщині була проведена земельна реформа (1848-1853 рр.). Назву село дістало від річки. Великою Уголькою спершу називалась річка, яка бере початок на полонині Менчул. Це підтверджують і старовинні карти. На кадастровій карті Мараморошської жупи за 1864 р. у Великій Угольці нараховується вже біля десяти поселень. У першій половині XX ст. територія теперішньої Великої Угольки почала заселятись більш масово.

Після того, як кількість населення у Великій Угольці значно збільшилась, то у 1923 р. там було побудовано дерев'яний храм. Ця споруда стоїть і по сьогоднішній день. Давній Угольський монастир був посвячений Воскресінню Христовому. На збереженій печатці написано: «Печать монастиря Уголского Воскресенія Христова». Ймовірно, жителі Великої Угольки пам'ятали це, і тому, коли у 1923 р. будували храм, то записали наступне: «Христос Воскрес! Воскресла і наша Православна віра. Православні християне, жителі

Великої Угольки обновили церковь 20.5.1923 года на місті уніов разорений православний монастир (який) в 1700 году разбил Дарвай».

Землю під будівництво храму та фари у XX ст. подарували Стефан Данч і його жінка Іляна. Могили їхні знаходяться біля старого храму. Фундамент під храм освящався по благословінню «перваго карпаторусского преосв. Еп. Досифея». При освяченні були присутні священники: «архімандрит Матфей, ігумен Ійов, священник Сускій, священник Баган, священник Салейчук». Першим настоятелем був о. Іоанн Крічфалушій Андраш з Кричева.

Гора, на якій було побудовано храм, називається Монащурське. Назва підтверджує те, що це була територія Угольського монастиря і що колись там був скит цієї обителі. Поруч знаходяться звори, що мають назви Карпиново та Герасимово. Ці назви могли виникнути від імен монахів. У селі Колодне у давнину проживав великий землевласник Дарвай. Існування Дарвая в той час, та його погане ставлення до православної церкви підтверджується і документально. Архімандрит Василій (Пронін) приводить історичні дані, в яких говориться, що єпископ Іосиф (Стойка) «имел неприятности с комитатскими властями, например с Францем Дарвай, который был помощником начальника комитата»[1].

Напис на дзвоні свідчить, що його у 1921 р. подарував Мігаль Дашик (Дьордяй): «Сей звон поставил Михаил Дйордьай Дашик із Углы. 1921». Це був прапрадід автора даної статті. Велика Угольска була тоді ще частиною Углі, тому і записано на звоні – «із Углі».

«На Великой Угольке имеются пещеры, по видимому сталактитовые. По преданию в одной из пещер была церковь», – пише архімандрит Василій (Пронін)[2]. Ймовірно, печерний храм знаходився у печері Молочний камінь.

Новий кам'яний храм віруючі будували з 1992 по 1996 р. Головним благодійником був Бокоч Федір Федорович (Ферканин). Будівельними роботами керував місцевий майстер-будівельник Степан Субота. Ікони для іконостаса намалював Василь Ковач із

[1] Архимандрит Василий Пронин. История Православной Церкви на Закарпатье. Свято-Николаевский Мукачевский монастырь. 2005 г. с. 256.

[2] Архимандрит Василий Пронин. Собрание трудов. Том I. Ужгород: ОАО «Патент», 2010., с. 264.

Золотарьова. Головою церковної двадцятки під час будівництва і по теперішній час є Регуш Іван Михайлович. Більше 60 років дяківську справу виконував вчитель Богдан Петро Васильович. (1929-2022 рр.). Храм Свято-Воскресенський. Престольне свято проводиться в Неділю св. Жен Мироносиць.

Настоятелем храму у Великій Угольці тепер є уродженець с. Іза, протоієрей Михаіл Орос. Він є близьким родичом покійного схіархімандрита Вікентія (Орос). Народжений – 1940 р., рукоположений – 1973 р.

Кількість населення у Великій Угольці складає 2200 чоловік, дворогосподарств – 553[1].

Територія Малої Уголки до Другої світової війни мала офіційну назву Монастир. Після війни село почали називати за назвою річки – Мала Уголька. В народі стара назва збереглася. Верхню частину поселення і по сьогоднішній день називають Монастирем, а жителів – монастирянами.

Більш масово ця територія почала заселятись з початку XX ст. Деякі переселенці прибували сюди з Верховини зі сторони Драгова та Колачави, а також з Углі, Великої Уголки та інших місць. У 1956 р. у Малій Угольці, теж після того, як кількість населення тут значно збільшилась, архімандритом Вікентієм (Орос) на руїнах фундаменту древнього монастиря було збудовано храм в честь святого великомученика Димитрія Солунського.

З 1962 р. по 1985 р. настоятелем храму був преп. Іов Угольський, канонізація якого відбулась 18 вересня 2008 р. Преп. Іов говорив, що храм побудовано на місці братської монашеської могили, що підтвердили земляні роботи на цій території в теперішній час. Дійсно, монахів при закритті монастиря було вбито. Вони прийняли мученицьку кончину. Місцеві жителі розповідають, що монахів Угольського монастиря вбив пан Лошвай, після чого був наказаний – загинув трагічно. Він проживав у с. Драгово, що підтверджується документально. Саме він у 1778 р. скаржився ігуменові Углянського монастиря та забороняв селянам Углі випасати на його землях худобу[2].

[1] Дані Великоуглянської сільради.

[2] Світлинець Андрій, Канайло Сергій. Свято-Архангело-Михайлівський монастир у селі

Тут розміщувався головний корпус давнього Угольського монастиря. Вище джерела «Буркут» знаходився монастирський млин, сліди від якого можна побачити ще й зараз. В Малій Угольці недалеко від храму збереглось старе монастирське кладовище, на якому преп. Іов здійснював заупокійні молитви за єпископом Досифеєм та всіма усопшими монахами.

У 2009 р. довкола старого храму в честь св. великомученика Димитрія Солунського було збудовано новий з цегли. У храмі зберігається хрест, який чудесно відобразився на дереві. У 2019 році тут було розпочато будівництво нового храму з цегли на честь преп. Іова Угольського. Першу Літургію у ньому було проведено 18 вересня 2022 р.

В теперішній час настоятелем храму є учень преп. Іова – прот. Іоанн Коньовшій (народжений – 1963 р., рукоположений – 1988 р.). Здійснювати щоденно богослужіння йому допомагає зять о. Петро Негря (народжений – 1990 р., рукоположений – 2010 р.). Довгий час кліросний послух ніс Немеш Петро М. (Митровчин, роки життя – 1930-2012). Постійно відвідував храм, навіть по будням, Росоха Василь Ів. (1925-2021 рр. н.). Він був пономарем ще в часи служіння в Монастирі преп. Іова Угольського.

Мала Уголька стала місцем паломництва для православних християн з усіх країв. Віруючі приходять сюди, щоб помолитись, вклонитись святим мощам та відчути душею святість давньої обителі.

Кількість населення в Малій Угольці, разом з жителями с. Мирава складає 1500 чоловік. Дворогосподарств разом – 408[1].

Цікаву версію нам довелось почути від місцевих жителів щодо виникнення назви с. Мирава. Коли монахи давнього Угольського монастиря та миряни, які йшли в монастир, проходили територією цього урочища, то кланялись до людей, яких там зустрічали, словами: «Мира Вам!». Масове заселення цієї території теж відбулось у ХХ ст. У 1994 р. православними жителями тут було засновано нову общину. Протягом п'яти років збудовано храм з цегли. Велику фінансову допомогу надавав місцевий фермер Добруник

Драгово Забрід. Ужгород. Гражда, 2009. с. 25-26.

[1] Дані Углянської сільради.

Василь Михайлович. Він також щедро благодіяв і іншим православним парафіям та монастирям. Всі прихожани також брали активну участь у будівництві храму.

Не пропускаючи жодного богослужіння, прислуговував при храмі Добруник Федір Ф. (1934-2017 р.). Загалом жителі с. Мирава глибоковіруючі, дуже прості та щирі душею. Іновірців тут майже немає.

Настоятелем храму у Мираві є протоієрей Миколай Кевешлігетті з села Дулово. Народжений – 1956 р., рукоположений - 1994 р. Престольний празник – Неділя св. Отців І-го Вселенського Собору.

РЕЗЮМЕ

У статті простежується виникнення в с. Угля у XX ст. нових присілків та створення на їх території окремих парафій і організацію там церковного життя. У минулому у верхній частині села розташовувався давній Занєвський або Угольський монастир. Теперішні села Велика Уголька, Мала Уголька та Мирава утворилися саме на колишніх монастирських землях. Першим із названих сіл виникла Велика Уголька, потім Мала Уголька і останнім Мирава. Релігійні общини в цих присілках з'являлися у такій самій послідовності: у 1923 р. на Великій Угольці, у 1956 р. на Малій Угольці та у 1994 р. – на Мираві. Велике духовне піднесення тут сталося після того, як у 2008 р. було канонізовано преп. Іова (Кундрю).

Ключові слова: *храми, церква, монастир, православ'я, селяни.*

SUMMARY

OCCURRENCE IN THE VILLAGE UGLJA OF NEW SETTLEMENTS AND THE CONSTRUCTION OF ORTHODOX CHURCHES THERE

The article traces the emergence of new settlements in the village of Uglja in the 20th century and the creation of separate parishes on their territory and the organization of church life there. In the past, the ancient Zanevsky or Ugolskij monastery was located in the upper part of the village. The current villages of Velika Ugolka, Mala Ugolka and Mirava were formed precisely on the former monastery lands. Velika

Ugolka was the first of the named villages, then Mala Ugolka, and Mirava was the last. Religious communities in these villages appeared in the same sequence: in 1923 in Velika Ugolka, in 1956 in Mala Ugolka, and in 1994 in Mirava. A great spiritual uplift occurred here after the canonization of Saint Iov (Kundrya) in 2008.

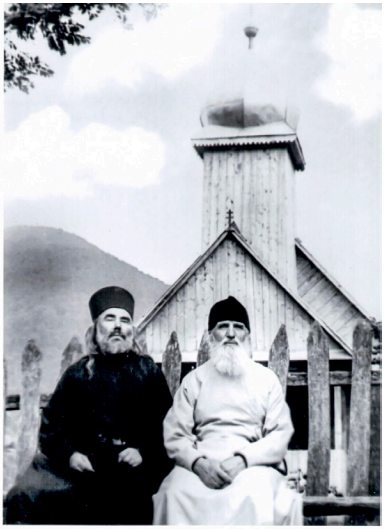
Keywords: *temples, church, monastery, Orthodoxy, peasants.*

Іл. 1. Фундаційна грамота про заснування у 1923 р. православного храму у Великій Угольці.

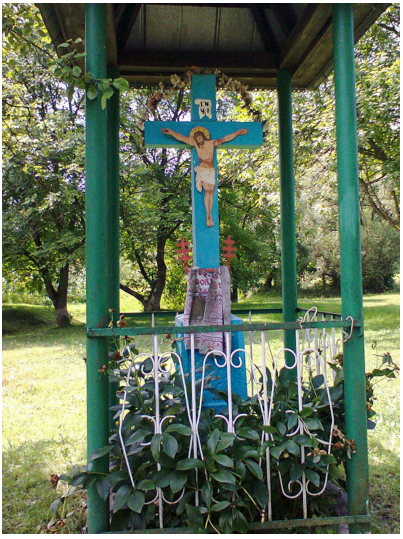
Іл. 2. Православний храм у Великій Угольці, збудований в 1923 р.

Іл. 3. Храмове свято у Великій Угольці. 30.04.2017.

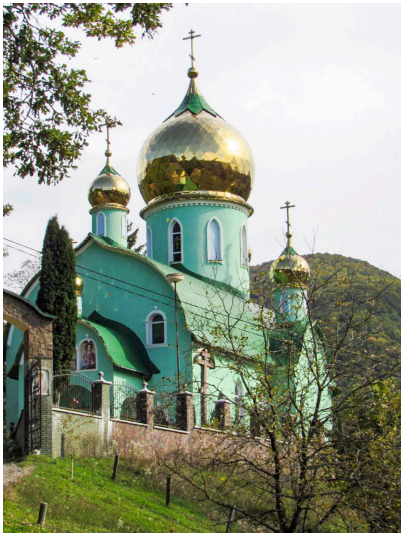
Іл. 4. Православний Свято-Воскресенський храм у Великій Угольці. 26.01.2010.



Іл. 5. Преп.Іов (Кундря) та монах Сава (Сусік) біля храму у Малій Угольці.



Іл. 6. Хрест в Малій Угольці, який у 1908 р. поставив Іван Савка (Репа).



Іл. 7. Храм в Малій Угольці
на честь святого великомученика Димитрія Солунського.

Іл. 8. Обхід довкола храму
з мощами преп. Іова Угольського в Малій Угольці. 8.11.2017.

Іл. 9. Давній придорожній хрест у Мираві

Іл. 10. Православний храм у Мираві
на честь святих Отців Першого Вселенського Собору. 28.05.2017.

УДК 281.96:94(438:477)

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРСТВІ В 1939-1944 РР.

Антоній Миронович,
професор, доктор історичних наук,
завідуючий кафедрою Східної та Центральної Європи,
Білостоцький університет, Білосток, Польща
Email: amir@uwb.edu.pl

Початок Другої світової війни змінив положення Православної Церкви в Республіці Польща. Митрополит Діонісій (Валединський) 1 вересня 1939 р. у спеціальному посланні закликав усіх православних віруючих до захисту батьківщини. Владика наводив приклади патріотизму відомих православних захисників Речі Посполитої: гетьмана Костянтина Острозького та воєводи Адама Кисіля[1]. Під час битви за Варшаву митрополит Діонісій перебував у своїй резиденції в Отвоцьку, яку залишив, повернувшись до столиці, після завершення військових дій. У цей час із яблочинського монастиря до Варшави прибув єпископ Тимофій (Шреттер). Архієпископи: віленський – Феодосій (Феодосіїв), поліський – Олександр (Іноземцев) та волинський – Олексій (Громадський) у період військових дій залишалися у своїх єпархіях. У волинській єпархії перебували також вікарні єпископи: Симеон (Івановський), в монастирі в Дермані, і Полікарп (Сікорський), у Луцьку. Лише гродненський єпископ Сава (Совєтов) та віленський вікарний єпископ Матфей (Семашко) залишили свої єпархії. Владика Сава виїхав до Литви та доручив нагляд за єпархією настоятелю кафедрального собору Георгію Боришковичу. Єпископ Сава використовуючи югославський паспорт виїхав до Берліна, а потім до Румунії. У 1940 році, після короткого перебування в Константинополі та Белграді, емігрував до США[2].

[1] А. Свитич, *Православная Церковь на* Украине и в Польше в XX столетии (1917–1950 гг.), Москва 1997, s. 254-255.

[2] *Arcybiskup Generał Brygady Sawa (Jerzy Sowietow). Wybór dokumentów,* opr. K. Filipow i A. Suchcitz, Białystok – Warszawa 1997, s. 9-11.

Друга світова війна призвела до незворотного поділу сформованих у міжвоєнний час організаційних структур Православної Церкви. Відповідні території польської держави були зайняті Третім Рейхом та Радянським Союзом. Православна Церква опинилася у віданні інших церковних юрисдикцій і була піддана політичному тиску окупаційної влади. Православні парафії, що опинилися у межах Радянського Союзу, були підпорядковані юрисдикції Московського Патріархату[1].

У межах Генерал-губернаторства залишилося два канонічні єпископи: митрополит Діонісій і єпископ Тимофій. Спочатку окупаційна влада не мала концепції щодо канонічно-правового статусу Православної Церкви. Православні парафії на приєднаних до Третього Рейху землях підпорядковувалися юрисдикції берлінського архієпископа Серафима (Карла Ляде). Такий канонічний статус поширювався на православні парафії у Сосновці, Лодзі, Каліші, Познані, Бидгості, Торуні, Петркові Трибунальському та Плоцьку. Такий самий статус поширювався на парафії у Гданську, Щтетині та Вроцлаві, які з'явилися на території Третього Рейху ще до початку війни[2]. Архієп. Серафим відновив старий стиль літургійного календаря в парафіях на території Третього Рейху, що знаходилися у його веденні, заборонив використання польської мови і розпорядився вимовляти проповіді російською. Важливою рисою діяльності архієпископа Серафима було часте відвідування парафій та турбота про їхній матеріальний добробут[3].

Проблема юрисдикційної приналежності Варшавської Митрополії, більшість якої опинилася у межах Генерал-губернатор-

[1] И. Касьяк, З хистории Праваслаунай Царквы Беларускага народу, New York 1956, s. 37-72. Той же, *Byelorussia. Historical Outline,* London 1989, pp. 164-167; А. Свитич, Православная Церковь в Польше и её автокефалия, Buenos Aires 1959, с. 191-193; Senex, Украинска Православна Церква в часи другої свитовой вийни *1939-1945,* Műchen 1946; Арх. Афанасий Мартос, Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни, Buenos-Aires 1966, с. 257-267; И. Власовский, Нарис истории украинской Православной Церкви, т. IV, ч. 2, New York 1993; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na terenach Generalnego Gubernatorstwa, Białorusi i Ukrainie w latach 1939-1944* [в:] *Pokazanie Cerkwi prawdziwej. Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, Białystok 2004, с. 172-179.

[2] K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, Kraków 1996, с. 150-151.

[3] Archiwum Parafii Prawosławnej św. Mikołaja w Bydgoszczy, Архів Православного прихода св. Миколая в Бидгощі, Распоряжения церковных властей 1939-1942 гг.

ства, виглядала інакше. Архієп. Серафим прибув до Варшави 10 листопада 1939 р. і був прийнятий з ентузіазмом православною громадськістю. Митр. Діонісій запропонував йому включити берлінську єпархію до складу Варшавської Митрополії. Архієп. Серафим вважав таку пропозицію неможливою і виїхав до Берліна. Німецька влада вважала, що приєднання Варшавської Митрополії до Православної Церкви в Німеччині може бути здійснено лише після приєднання Генерал-губернаторства до Третього Рейху[1]. Подібним чином визначалася політика до православних парафій в Австрії, Судетах та Чехії.

Зважаючи на відсутність такого рішення стосовно Генерал-губернаторства, Рейхміністерство у справах релігій розпорядилося встановити на його території незалежну церковну структуру. Під тиском окупаційної влади митрополит Діонісій 23 листопада написав листа архієп. Серафиму, в якому декларував готовність зняти з себе управління парафіями, що знаходяться в межах «німецьких державних інтересів» і просив адресата якнайшвидше приїхати до Варшави[2]. Формально митр. Діонісій очолював Варшавську Митрополію до 27 листопада 1939 р., коли передав управління берлінському архієпископу, а сам був ув'язнений під домашній арешт у Отвоцьку. Архієп. Серафим, хоча сам був за національністю німцем, перебував у юрисдикції Російської Православної Церкви Закордоном. Після прийняття управління над Варшавською Митрополією, архієп. Серафим носив титул архієпископа берлінського та варшавсько-холмського.

Архієп. Серафим був прихильником російського характеру церковного життя у Генерал-губернаторстві. Було введено російські традиції та звичаї. Архієп. Серафим відновив старий календарний стиль, розпорядився запустити бороди духовним особам, розпочав процес ревіндикації храмів, які до війни були конфісковані у

[1] J. Sziling, *Kościoły chrześcijańskie w polityce niemieckich władz okupacyjnych w Generalnym Gubernatorstwie (1939-1945)*, Toruń 1988; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na terenach Generalnego Gubernatorstwa, Białorusi i Ukrainie w latach 1939-1944*, s. 172-199.

[2] А. Свитич, *Православная Церковь на* Украине и в Польше в XX столетии (1917–1950 гг.), с. 256-257; М. В. Шкаровский, Политика Третьего Рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935-1945 годов, Москва 2003, с. 90-91; Той же, Нацистская Германия и Православная Церковь, Москва 2002, с. 113-115.

Церкви польською владою, заборонив надавати хрещення особам польської національності. Архієп. Серафим повернув Церкві 75 православних храмів та відновив жіночий монастир у Турковицях. Владика створив братство св. Володимира і видав розпорядження духовенству створювати філії братства при кожній парафії. У Холмі архієп. Серафим відновив Холмське Братство Різдва Пресвятої Богородиці та реорганізував церковне управління. У Варшаві при архієпископі було створено Єпархіальну Раду. Єп. Тимофій через свої полонофільські погляди був висланий до яблочинського монастиря. Архієп. Серафим висловлювався за ліквідацію автокефалії Православної Церкви в Польщі, що викликало невдоволення Константинопольського патріарха, митр. Діонісія та української громадськості[1]. Причиною непорозумінь у Церкві було також визнання частиною духовенства своїм єпископом, як і раніше, митр. Діонісія, ім'я якого виголошувалося під час богослужінь.

Важливим моментом у діяльності архієп. Серафима була його згода на українізацію релігійного життя. Причиною був той факт, що на Холмщині більшість православних віруючих були українцями. Про доброзичливе ставлення архієп. Серафима до українізації Православної Церкви підтверджує лист уповноваженого у релігійних справах при Генерал-губернаторстві від 13 січня 1940 р. На користь українізації висловлювалася Тимчасова Церковна Рада Холмщини та Підляшшя під головуванням свящ. Іоанна Левчука та Церковна Рада у Варшаві під головуванням проф. Івана Огієнка. Обидві Церковні Ради висловлювали постулати націоналістичних українських груп, які за будь-яку ціну прагнули розриву зв'язків Православної Церкви в Генерал-губернаторстві з Синодом Руської Православної Церкви Закордоном. Членом цього Синоду був архієп. Серафим. З цієї причини українські групи висловлювалися за збереження прав митр. Діонісія та українізацію церковного життя, або обрання на митрополичу кафедру проф. Івана Огієнка. Постулати українських груп зводилися до того, щоб приєднати Холмщину до берлінської єпархії та створити у Третьому Рейху автокефальну церковну структуру.

[1] K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970,* s. 57-58; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na terenach Generalnego Gubernatorstwa, Białorusi i Ukrainie w latach 1939-1944*, s. 173-174.

Німецька влада не довіряла українському духовенству і надавала підтримку архієп. Серафиму. Довіра влади щодо берлінського архієпископа пояснювалася його німецьким походженням. Німецька адміністрація надавала підтримку процесам українізації церковного життя лише в таких парафіях, де українці являли собою більшість парафіян і яких можна було використати у політиці Третього Рейху. Діяльність архієп. Серафима з підтримки української громадськості у Генеральному Губернаторстві призвела до загострення польсько-українських та православно-католицьких взаємин на Холмщині[1]. До вересня 1940 р. німецька влада передала Православній Церкві значну кількість ревіндикованих у міжвоєнний період храмів, у т.ч. кафедральний собор у Холмі[2]. Ситуація змінилася лютому 1940 р., коли митр. Діонісій зажадав повернення йому повноти церковної влади. Митрополита підтримали представники Українського Центрального Комітету під головуванням Євгена Левицького, які вимагали створення нових єпархій, хіротонії єпископів української національності та запровадження української мови як офіційної мови Церкви. У дальшій перспективі було створення канонічної Української Автокефальної Православної Церкви.

Згодом ці вимоги почала підтримувати окупаційна влада, яка вважала, що архієп. Серафим асоціюється в українській громадськості у Генерал-губернаторстві з російською церковною ієрархією. Рейхміністерство у справах релігій вважало бажаним відокремити церковну структуру в Генерал-губернаторстві від Православної Церкви в Німеччині. Розглядалися можливості збереження Автокефальної Православної Церкви або створення Української Автокефальної Церкви[3]. Зважаючи на неоднозначну політику митр. Діонісія та зміни відносин німецької влади, архієп. Серафим висловив готовність зняти із себе юрисдикційну владу над православними парафіями у Гене-

[1] Из 242 200 членов Православной церкви в Генерал-губернаторстве 227 300 считались украинцами. М. В. Шкаровский, Политика Третьего Рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935-1945 годов, с. 93-94.

[2] С. Баран, *По неволі – відродження:* Українська православна церква Холмщини *і* Підляшшя *на* новій дорозі, Краків 1940, с. 18-19; А. Свитич, *Православная Церковь на* Украине и в Польше в XX столетии (1917–1950 гг.), с. 189.

[3] М. В. Шкаровский, Политика Третьего Рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935-1945 годов, с. 95-96.

рал-губернаторстві. Ще однією причиною прийняття такого рішення була заборона Синоду Руської Православної Церкви Закордоном на висвячення нових єпископів української національності. Закордонний Синод, виходячи з того факту, що Російська Православна Церква не визнавала автокефалії Православної Церкви в Польщі, не визнавала існуючих церковних інституцій і не хотіла вносити до них зміни, які озвучував у своїх проханнях митр. Діонісій[1]. Постанова Синоду від 14 серпня 1940 р. спровокувала конфлікт між архієп. Серафимом з одного боку, і німецькою владою та українською громадськістю – з іншого. Після численних консультацій представників української громадськості з окупаційною владою, 23 вересня 1940 р. у Вавельському замку митр. Діонісій вручив до рук генерального губернатора Ганса Франка декларацію лояльності, через що отримав згоду на управління Православною Церквою в Генерал-губернаторстві[2]. Після повернення до Варшави митр. Діонісій прийняв від архієп. Серафима управління варшавсько-холмською єпархією і оголосив про створення Автокефальної Православної Церкви в Генеральному Губернаторстві.

Перший собор єпископів Автокефальної Православної Церкви у Генерал-губернаторстві відбувся 30 вересня 1940 р. за участю митр. Діонісія та єп. Тимофія. Архієрейський Собор прийняв новий адміністративний поділ Церкви на три єпархії: варшавсько-радомську, холмсько-підляську та краківсько-лемківську. Холмсько-підляська єпархія була зведена до рангу архієпископства. Предстоятелем цієї єпархії став висвячений 19-20 жовтня у Холмі Іван Огієнко, який прийняв у чернецтві ім'я Іларіон. Хіротонію холмського єпископа здійснили митр. Діонісій, єп. Тимофій та архієп. Празький Савватій (Врабец), який перебував у юрисдикції константинопольського патріарха. Нового архієрея наступного дня після єпископської хіротонії було зведено в гідність архієпископа[3].

[1] М. В. Шкаровский, Политика Третьего Рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935-1945 годов, с. 98-99.

[2] Хроніка головних подій Свято-Автокефальної православної церкви в Генерал-губернаторстві 1939-1941, „Церковні Відомості", 1943, № 1, с. 3-4; А. Свитич, *Православная Церковь на* Украине и в Польше в XX столетии (1917–1950 гг.), с. 259-260; K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, s. 58-59; М. В. Шкаровский, Политика Третьего Рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935-1945 годов, с. 99-100.

[3] Арх. Афанасий Мартос, Воспоминания, ч. II, „*Церковны*ı Вестник", рок. LI, нр. 4, Варшава 2004, с. 52.

Вікарієм холмсько-підляської єпархії з резиденцією в яблочинському монастирі став єп. Тимофій. Предстоятелем краківсько-лемківської єпархії став висвячений 8 лютого 1941 р. у Варшаві ігумен Паладій (Відибіда-Руденко), який 9 лютого був зведений у гідність архієпископа. Краківсько-лемківська єпархія 6 серпня 1941 р. була збільшена завдяки створеному німцями дистрикту Галичина. Єпархія стала називатися Краківсько-лемківсько-львівська. Перелічені єпископи під головуванням митрополита склали Архієрейський Собор як вищий орган влади Автокефальної Православної Церкви в Генерал-губернаторстві. Головою Собору був митр. Діонісій, його заступником: архієп. Іларіон, а секретарем – архієп. Паладій. До складу Архієрейського Собору не увійшов єп. Тимофій через свої «полонофільські» погляди, проте він залишився вікарним єпископом холмсько-підляської єпархії[1]. Собор багаторазово не висловлював своєї згоди на єпископську хіротонію настоятеля православної парафії на Волі (Варшава), архім. Феофана (Протасевича), не зважаючи на той факт, що його кандидатура не викликала протесту з боку окупаційної влади. Головною причиною такого стану речей було те, що архім. Феофан не був за національністю українцем[2].

Сформована у 1940-1941 рр. церковна організація охоплювала межі Генерал-губернаторства та дистрикту Галичина. Варшавська єпархія складалася з двох благочинь: варшавського та радомського, 10-ти парафій та одного приходу західного обряду. До складу холмсько-підляської єпархії входило 17 благочинь і 175 парафій, а краківсько-лемківсько-львівська єпархія включала 4 благочиння і 33 парафії. У 1941-1944 рр. до складу цієї єпархії входило п'яте, львівське благочиння.

Члени Собору лояльно ставилися до окупаційної влади та підтримували діяльність українських кіл. Особливості це стосува-

[1] „Український Православний Вестник", 1941, нр. 3-6, с. 4-5; А. Свитич, *Православная Церковь на* Украине и в Польше в XX столетии (1917–1950 гг.), с. 262; K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, s. 59-60.

[2] Архимандрита Теофан в первые дни Варшавского восстания (август 1944 г.) был расстрелян немецкой армией вместе с другими жителями Воли. А. Свитич, *Православная Церковь на* Украине и в Польше в XX столетии (1917–1950 гг.), с. 262.

лося архієп. Іларіона, який послідовно вводив українську мову у богослужіння, в релігійну літературу та активно використовував її у спілкуванні з віруючими. Великим успіхом було створення Православної Духовної Семінарії у Холмі, яка діяла у 1943-1944 рр. Ректором семінарії став відомий український активіст Євген Баршевський. Друга Духовна Семінарія діяла у Варшаві у 1942-1944 рр.[1]. Набагато менш інтенсивні процеси українізації церковного життя спостерігалися у двох інших єпархіях. Українські кола були на їхній території набагато менш численні, а лемківське населення успішно чинило опір українізації Церкви.

В українізації церковного життя активну участь брав митр. Діонісій, який у соборі св. Марії Магдалини у Варшаві запровадив богослужіння українською мовою. Настоятелем собору був о. Павло Пащевський, колишній капелан в армії отамана Семена Петлюри. Варшавська Духовна Консисторія також складалася із представників української національності. Засідання Духовної Консисторії проходили українською мовою. Консисторія публікувала церковну літературу виключно українською мовою[2]. У варшавсько-радомській єпархії видавався щомісячний журнал «Церковні Відомості» (1943-1944 рр.), а у холмсько-підляській єпархії – двотижневик «Звідомлення з Холмсько-Підляшської Єпархії» (1942-1942). Видавався також «Холмський Православний Народний Календар» українською мовою та «Православный Церковно-Народный Календарь» російською мовою[3].

Посилаючись на патріарший томос від 1924 р., який визнавав автокефалію Православної Церкви у Польщі, митр. Діонісій оголосив, що Варшавська Митрополія є правонаступником стародавньої Київської Митрополії. Виходячи з цього постулату, митр. Діонісій прагнув сам організувати церковне управління на зайнятих німцями українських землях. Владика планував поїздку у серпні 1941 р. до По-

[1] J. Sziling, *Przyczynek do utworzenia prawosławnych seminariów w Generalnym Gubernatorstwie*, [w:] *Historia i współczesność,* Warszawa 1987, s. 257-263.

[2] А. Свитич, *Православная Церковь на* Украине и в Польше в XX столетии (1917–1950 гг.), с. 260.

[3] K. Urban, *Prasa i wydawnictwa ciągłe po 1939 r.*, [в:] *Kościół prawosławny dawniej i dziś*, pod red. L. Adamczuka i A. Mironowicza, Warszawa 1993, s. 153.

чаївської Лаври на урочистості, присвячені пам'яті св. Іова Почаєвського та на засідання собору українських єпископів. Митр. Діонісій прагнув створення Української Автокефальної Православної Церкви. Подібні прагнення не зустріли співчуття у німецької влади, яка заборонила митр. Діонісію втручатися у церковні справи в Україні. Митрополит, проте, незважаючи на заборону окупаційної влади, 24 грудня 1941 р. призначив архієп. Полікарпа (Сікорського) «тимчасовим адміністратором Української Автокефальної Православної Церкви на звільнених землях України»[1].

Діяльність митрополита ґрунтувалася на переконанні у перемозі Третього Рейху над СРСР та повній ліквідації польської держави. Таким чином, з'являлися реальні шанси для будівництва української держави та створення Української Автокефальної Православної Церкви. Загострення релігійних та національних конфліктів на польсько-українському прикордонні спричинило численні жертви серед православного духовенства та віруючих. До найтрагічніших подій дійшло на Грубешівщині та Томашовщині. Мученицьку кончину від рук польських сусідів прийняли о. Павло Швайко з матінкою Іоанною (1943 р.), о. Сергій Захарчук (1943 р.), о. Микола Хольц (1944), свящ. Лев Коробчук (1944 р.), о. Петро Охризко (1944 р.) та багато інших. Однією з жертв був колишній капелан Війська Польського о. Василь Мартиш, убитий у власному будинку влітку 1944 р. в Тератині неподалік Краснистава[2].

Важким ударом для православної громадськості була смерть від рук німецьких окупантів архім. Григорія Перадзе, колишнього

[1] А. Свитич, *Православная Церковь на* Украине *и в* Польше *в XX* столетии *(1917–1950 гг.),* с. 267; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na terenach Generalnego Gubernatorstwa, Białorusi i Ukrainie w latach 1939-1944*, s. 176-177.

[2] Abp Abel, *Martyrologia prawosławia na Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej*, „*Церковны*е Вестник", 2003, пр. 1, s. 3-12; J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku. Martyrologia prawosławia w Polsce w biografiach* świętych, Warszawa 2004, s. 102-137; *Kto kim był w Drugiej Rzeczypospolitej?,* pod red. J. M. Majchrowskiego, t. I, cz. VIII, Warszawa 1994, s. 198; Z. Waszkiewicz, *Duszpasterstwo w siłach zbrojnych Drugiej Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Toruń 2000, s. 185. За рішенням Св. Архієрейського Синодому Польської Автокефальної Православної Церкви від 20 березня 2003 р. вказані особи були включені до групи святих та включені до Собору святих мучеників Хелмського та Підляського повіту. Церемонія канонізації відбулася 7 та 8 червня 2003 року. „Wiadomości PAKP", 2003, пр. 5, s. 4; пр. 6, s. 6-7; „*Церковны*е Вестник", 2003, пр. 1, s. 3-12; пр. 3, s. 3-5, 18-23; пр. 4, s. 9-19.

професора Варшавського університету. Видатного православного богослова було заарештовано Гестапо за участь у порятунку єврейського населення та допомогу солдатам т.зв. Кавказьких Легіонів. Архім. Григорія Перадзе було вбито в Освенцимі 6 грудня 1942 р.[1]. Гучною подією було жорстоке вбивство німецькими солдатами 10 серпня 1942 року ченця Ігнатія в монастирі св. Онуфрія в Яблечні.

Ієрархія Автокефальної Православної Церкви у Генерал-губернаторстві робила все, щоб захистити духовенство та віруючих. Зроблені в цьому напрямку кроки змусили до близької співпраці з гітлерівськими окупантами. Результатом було видання кількох документів, які йшли на зустріч очікуванням Третього Рейху. Архієрейський Собор висловив 2-6 серпня 1943 р. свою підтримку війні з СРСР, а 13-16 жовтня того ж року висловив протест проти вибору митр. Сергія (Страгородського) на патріарший престол у Москві, що, на їхню думку, було результатом рішення НКВС[2]. Актом, який підтверджував лояльність церковної ієрархії щодо окупаційних властей, була декларація співпраці з німецькими військами у боротьбі проти «безбожного натиску більшовиків», передана у травні 1944 р. до рук губернатора Ганса Франка у Вавельському замку[3].

Останній етап діяльності Автокефальної Православної Церкви у Генерал-губернаторстві припав на весну та літо 1944 р. Архієрейський Собор 18 березня 1944 р. наділив архієп. Іларіона гідністю почесного митрополита, а 4 квітня того ж року зібраний у Варшаві Архієрейський Собор Автокефальної Української Православної Церкви наділив митр. Діонісія гідністю почесного патріарха. Крім того, архієпископи Іларіон та Палладій намагалися змінити назву Варшавської Митрополії на Українську Автокефальну Православну Церкву. Пропозиція не була реалізована у вигляді негативного ставлення окупаційної влади. Єдиною реалізованою організаційною ініціативою було зведення краківсько-лемківсько-львівської єпархії до рангу архієпископства.

[1] H. Paprocki, *Ksiądz archimandryta Peradze,* „Wiadomości PAKP", 1986, nr. 3-4, s. 7-20; J. Charkiewicz, *Męczennicy XX wieku*, s. 83-101. Гжегож Перадзе был канонизирован 19 декабря 1995 года Грузинской Православной Церковью в соответствии с Законом о канонизации, „Wiadomości PAKP", 1995, nr. 4, s. 4.

[2] „Холмська земля", 1943, nr. 33, 44; K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, s. 63.

[3] „Холмська земля", 1944, nr. 21.

Постанови Архієрейського Собору не мали великого значення. Липневий наступ радянських військ призвів до евакуації церковних інститутів та установ. Митр. Діонісій та обидва архієпископи виїхали спочатку до Словаччини, а після стабілізації фронту на Віслі, прибули в Закопане. До січня 1945 р. митрополит перебував у Пйотркові-Трибунальському, а решта єпископів у Кракові. Січневий наступ радянських військ змусив єпископів емігрувати до Санкт-Пельтен в Австрії. Після взяття Відня радянською владою архієпископи Іларіон і Палладій виїхали до Баварії та Швейцарії, а митр. Діонісій 25 квітня 1945 р. повернувся до Варшави. У цей час холмсько-підляською єпархією керував єп. Тимофій, а іншими єпархіями керували призначені адміністратори: свящ. Іоан Коваленко (варшівсько-радомська єпархія), свящ. Михайло Волков (краківсько-лемківсько-львівська єпархія) та свящ. Петро Тарановський (парафії на Підкарпатті)[1].

Обговорюючи долю Православної Церкви у Польщі під час Другої світової війни, не можна не згадати історію тих єпархій, які увійшли спочатку до юрисдикції Російської Православної Церкви, а потім до Білоруської чи Української Православних Церков. Після періоду гоніння з боку радянської влади, в період німецької окупації, там дійшло до створення Білоруської та Української Автокефальних Православних Церков, які були ліквідовані разом із приходом радянських військ[2].

Оцінити ситуацію Православної Церкви у Генерал-губернаторстві, Білорусі та в Україні у 1939-1944 рр. досить тяжко. З одного боку, архієреї відновили зруйновані більшовиками церковні структури, з іншого боку, у багатьох випадках це відбувалося з порушенням канонічного права. Великим досягненням Автокефальних Церков, що виникли, було створення церковної організації та призначення відповідних предстоятелів, які відродили релігійне життя. Процес цей відбувався не внаслідок політики окупаційної влади, а внаслідок прагнень духовенства та віруючих

[1] K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, s. 64-65.

[2] A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* Białystok 2005, s. 207-227.

відродити церковні структури, знищені більшовиками чи довоєнною польською владою. У 1941-1944 рр. у Генерал-губернаторстві, Білорусії та в Україні було відкрито 5 400 православних парафій та 45 монастирів, створено кілька духовних семінарій, які повинні були готувати духовенство для пастирської служби[1]. Випускники цих семінарій брали активну участь у релігійному житті білорусів, українців та росіян на еміграції. У роки окупації православна церква отримала можливість місіонерської діяльності. Відновлено було релігійну освіту та Закон Божий у школах. Білорутинізація та українізація церковного життя призвели до зростання національної та релігійної самосвідомості віруючих. Це явище мало особливе значення для еміграційних кіл після Другої світової війни. Плямою в діяльності Православної Церкви на окупованих територіях було співробітництво, і навіть колаборація частини духовенства з німецькою владою. Така діяльність, що зазнала повсюдної критики після звільнення радянською владою, але сприяла відродженню релігійного життя після Другої світової війни на території БРСР та УРСР, а також в емігрантських колах. Найважчі наслідки своєї діяльності зазнали творці ідеї автокефалії та автономії Православної Церкви у Генерал-губернаторстві, Білорусії та в Україні. Більшість із них (духовенство та віруючі) виїхали на еміграцію, або загинули в радянських таборах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Джерела

1. „Холмська земля" = „*Холмська земля*", 1943, нр.: 33, 44; 1944, нр. 21. „Звідомлення з Холмсько-Підляшської єпархі", 1942-1943.

2. Распоряжения = Распоряжения церковных властей 1939-1942 гг. Архів Православного приходу св. Миколая в Бидгощі.

3. „Український Православний Вестник" = „*Український Православний Вестник*", 1941, нр. 3-6, с. 4-5.

4. Хроніка = *Хроніка головних подій Свято-Автокіефальної пра-*

[1] K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, s. 324; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na terenach Generalnego Gubernatorstwa, Białorusi i Ukrainie w latach 1939-1944*, s. 198-199.

вославної церкви в Генерал-губернаторстві 1939-1941, „Церковні Відомості", 1943, нр. 1, с. 3-4.

5. Arcybiskup = Arcybiskup Generał Brygady Sawa (Jerzy Sowietow). Wybór dokumentów, opr. K. Filipow i A. Suchcitz, Białystok – Warszawa 1997, с. 9-11.

Література

6. Баран = Баран С., По неволі – відродження: *Українська православна церква Холмщини і Підляшшя на новій дорозі*, Краків 1940, с. 18-19.

7. Власовский = Власовский И., Нарис истории украинской Православной Церкви, т. IV, ч. 2, New York 1993.

8. Касьяк = Касьяк И., З хистории Праваслаунай Царквы Беларускага народу, New York 1956, с. 37-72.

9. Мартос 2004 = Мартос Арх. Афанасий, Воспоминания, ч. II, „*Церковн*ы Вестник", рок. LI, нр. 4, Варшава 2004, с. 52.

10. Мартос 1996 = Мартос Арх. Афанасий, Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни, Buenos-Aires 1966, с. 257-267.

11. Свитич = Свитич А., *Православная Церковь на* Украине и в Польше в XX столетии (1917–1950 гг.), Москва 1997, с. 191-193; 254-267.

*12. „*Церковны *Вестник"* = *„Церковн*ы Вестник", 2003, нр. 1, с. 3-12; нр. 3, с. 3-5, 18-23; нр. 4, с. 9-19.

13. Шкаровский 2003 = Шкаровский М. В., Политика Третьего Рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935-1945 годов, Москва 2003, с. 90-100.

14. Шкаровский 2002 = Шкаровский М. В., Нацистская Германия и Православная Церковь, Москва 2002, с. 113-115.

15. Abel = Abel Abp, *Martyrologia prawosławia na Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej*, „*Церковн*ы Вестник", 2003, нр. 1, с. 3-12.

16. Charkiewicz = Charkiewicz J., *Męczennicy XX wieku. Martyrologia prawosławia w Polsce w biografiach* świętych, Warszawa 2004, с. 102-137.

17. Kto = Kto kim był w Drugiej Rzeczypospolitej?, red. J. M. Majchrowski, т. I, ч. VIII, Warszawa 1994, с. 198.

18. Kasjak = Kasjak I., *Byelorussia. Historical Outline*, London 1989, pp. 164-167.

19. Mironowicz = Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005, c. 207-227.

20. Mironowicz = Mironowicz A., *Kościół prawosławny na terenach Generalnego Gubernatorstwa, Białorusi i Ukrainie w latach 1939-1944* [в:] *Pokazanie Cerkwi prawdziwej. Studia nad dziejami i kulturą Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, Białystok 2004, c. 172-179.

21. Paprocki = Paprocki H., *Ksiądz archimandryta Peradze*, „Wiadomości PAKP", 1986, нр. 3-4, c. 7-20.

22. Sawicki = Sawicki M., *Dzieje konfliktów polsko-ukraińskich*, т. III, Warszawa 1994, c. 124-127.

23. Senex = Senex, Украинска Православна Църква в часи другойј свитовой вийни *1939-1945,* Мűchen 1946;

24. Sziling = Sziling J., *Kościoły chrześcijańskie w polityce niemieckich władz okupacyjnych w Generalnym Gubernatorstwie (1939-1945)*, Toruń 1988;

25. Sziling = Sziling J., *Przyczynek do utworzenia prawosławnych seminariów w Generalnym Gubernatorstwie*, [в:] *Historia i współczesność*, Warszawa 1987, c. 257-263.

26. Urban = Urban K., *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, Kraków 1996, c. 150-151.

27. Urban = Urban K., *Prasa i wydawnictwa ciągłe po 1939 r.*, [в:] *Kościół prawosławny dawniej i dziś*, pod red. L. Adamczuka i A. Mironowicza, Warszawa 1993, c. 153.

28. Waszkiewicz = Waszkiewicz Z., *Duszpasterstwo w siłach zbrojnych Drugiej Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Toruń 2000, c. 185

29. „Wiadomości PAKP" 2003 = „Wiadomości PAKP", 2003, нр. 5, c. 4; нр. 6, c. 6-7;

30. „Wiadomości PAKP"1995 = „Wiadomości PAKP", 1995, нр. 4, c. 4.

РЕЗЮМЕ

У 1939 році в Польщу вторглися німецькі, а потім радянські війська. Друга світова війна призвела до нових змін у становищі та організації православної церкви на польських теренах. У період німецької окупації в межах окупованої Німеччиною Польщі існувало три єпархії: Варшавська, Холмська та Краківська. Польські території, які існували в Радянському Союзі між 1939 і 1941 роками, увійшли до складу Мінської

єпархії. Східні області, включені до складу Білоруської Соціалістичної Радянської Республіки та Української Соціалістичної Радянської Республіки після 17 вересня 1939 року, стали місцями обмежень, накладених на можливості релігійного служіння, але цього разу з боку радянської адміністрації. Подальші зміни в релігійному житті відбулися під час німецької окупації (1941-1944). Фашистська влада, спрямована на ліквідацію комуністичної ідеології, дозволила відродити багато нових парафій в рамках білоруської чи української православної церкви. У результаті з 1941 року існували православні церковні структури, створені за підтримки німецької окупаційної влади, але не прийняті іншими православними церквами.

Ключові слова: *Православна Церква на польських землях, Друга світова війна.*

SUMMARY
ORTHODOX CHURCH IN THE GOVERNOR GENERAL IN 1939-1944

In 1939 Poland was invaded by German and then by Soviet troops. The Second World War led to new changes in the position and organization of the Orthodox Church in Polish territories. During the period of German occupation there were three dioceses existing in the borders of German-occupied Poland: the Warsaw diocese, the Khelm diocese and the Cracow diocese. Polish territories which existed in the Soviet Union between 1939 and 1941 became part of the Minsk Diocese. Eastern provinces incorporated into Belarusian Socialist Soviet Republic and Ukrainian Socialist Soviet Republic after 17 September 1939 became the places of restrictions imposed on the possibilities of religious ministrations, but this time forced by the Soviet administration. Further changes in religious life happened during German occupation (1941-1944). Fascist authorities aiming at the liquidation of communist ideology allowed the reviving of many new parishes in the framework of the Belarusian or Ukrainian Orthodox Church. As a result, since 1941 there had been Orthodox Church structures which created with the support of German occupation authorities, but not accepted by other Orthodox Churches.

Keywords: *Orthodox Church in Polish territories, The Second World War.*

УДК 94(477.87):271.4

РЕПРЕСІЇ ПРОТИ ЦЕРКВИ В РАДЯНСЬКІ ЧАСИ (НА ПРИКЛАДІ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО СВЯЩЕННИКА ТЕОДОРА ДУРНЕВИЧА (1904-1954 РР.)

Наталія Летка,
студентка факультету історії та міжнародних відносин,
ДВНЗ «Ужгородський національний університет»,
м. Ужгород, Україна
E-mail: letka.nataliia@student.uzhnu.edu.ua

Після звільнення Закарпаття восени 1944 р. військами Червоної армії на його терени поступово прийшли переслідування та репресії проти церков. Радянська влада реалізовувала в краї аналогічний план, що в Галичині з 1939 по 1941 рр., здійснюючи тиск на представників усіх без винятку релігійних спільнот. Особливо страшним переслідуванням було піддано місцеву Греко-католицьку Церкву, яка, під назвою Мукачівська греко-католицька єпархія, існувала окремо від УГКЦ з часів Ужгородської унії. За підробленими звинуваченнями до таборів ГУЛАГу потрапило десятки греко-католицьких священників, яких звинувачували в різних злочинах. За весь радянський період в Закарпатті було заарештовано 124 греко-католицьких священнослужителя (40% від складу єпархіального духовенства), із них 28 померли в тюрмах і таборах[1].

Про декотрих священників збереглося надзвичайно мало джерел, які б дозволили об'єктивно і повно висвітлити їхні біографії. До малодосліджених діячів Мукачівської греко-католицької єпархії, які загинули в радянських таборах, слід віднести о. Теодора Дурневича, пароха с. Жнятино Мукачівського району. Першим, хто почав досліджувати його біографію, був о. Стефан Бендас (1903-1991), котрий сам зазнав переслідувань та ув'язнення. Зібраний

[1] Бендас С., Бендас Д. Священики-мученики, сповідники вірності. Ужгород : Закарпаття, 1999. С. 396.

ним матеріал було опубліковано в статтях та в окремій книзі, яка вийшла в 1999 р. вже після смерті священника завдяки його сину – о. Данилу (1938-2019).[1] У монографії було подано коротку біографію о. Т. Дурневича.[2] Цей же текст пізніше було розміщено на офіційному сайті МГКЄ в рубриці «Мученики та ісповідники віри».[3]

Ім'я о. Т. Дурневича згадується в наукових дослідженнях В. Дмитрука,[4] О. Пагирі,[5] в другому томі колективної монографії за загальною редакцією доктора історичних наук, професора Миколи Вегеша «Нариси історії Української Греко-Католицької Церкви».[6] Перелічені вище автори, пишучи про о. Т. Дурневича, роблять посилання на одну із статей о. Д. Бендаса.[7]

Чимало місця постаті о. Т. Дурневича відведено в окремому розділі колективної монографії «Радянські репресії у західних областях України (1939 – 1953): історія, особистості, пам'ять».[8] У цій праці професор ДВНЗ «УжНУ» Василь Міщанин характеризує діяльність очолюваної ним регіональної комісії з реабілітації в Закарпатській області. Зокрема, 8 грудня 2021 р. комісія розглянула справу щодо реабілітації о. Т. Дурневича. Заявником виступила Мукачівська греко-католицька єпархія, яка уповноважила представляти справу відомого в Закарпатті краєзнавця та дослідника історії церкви Яноша Мешко. Члени комісії одноголосно проголосували за реабілітацію о. Теодора Дурневича та направили 10

[1] Бендас С., Бендас Д. Пом'янім їх поіменно: [Про репресованих священиків]. А. Дубицький, В. Дулішкович, Т. Дурневич, Благовісник. 1996. № 1–2; Бендас С., Бендас Д. Вказ. праця.

[2] Бендас С., Бендас Д. Вказ. праця. С. 79.

[3] Дурневич Теодор. Мученики та ісповідники віри. URL: https://mgce.uz.ua/durnevych-teodor/ (останній візит 1.02.2022).

[4] Дмитрук В. Ліквідація Української греко-католицької церкви на Закарпатті (друга половина 1940-х рр.). Історія України: Маловідомі імена, події, факти. К., 2010. №36. С. 290.

[5] Пагіря О. Ліквідація радянськими органами державної безпеки греко-католицької церкви у Закарпатті (1945–1949 рр.). З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. 2014. № 2 (43). С. 479.

[6] Нариси історії Української Греко-Католицької Церкви. В двох томах. Т. 2 / За загальною редакцією доктора історичних наук, професора Миколи Вегеша. Ужгород, 2022. С. 121.

[7] Бендас Д. Репресії радянської влади проти греко-католицького духовенства на Закарпатті в 1944-1949 рр., Ковчег : Науковий збірник із церковної історії. Львів, 2000. Вип. 2. С. 290-299.

[8] Міщанин В. Реабілітовані в XXI ст.… З підсумків роботи регіональної комісії з реабілітації в Закарпатській області // Радянські репресії у західних областях України (1939 – 1953): історія, особистості, пам'ять : колективна монографія / відп. ред. В. Ільницький. Riga, Latvia : "Baltija Publishing", 2022. С. 82-105.

грудня 2021 р. справу священника на затвердження реабілітації до Києва голові Національної Комісії з реабілітації. Завдяки активній діяльності Я. Мешка було підготовлено лекцію на тему: «Життя та діяльність мученика Мукачівської греко-католицької єпархії о. Теодора Дурневича», котра була виголошена 17 серпня 2022 р. в каплиці Ужгородського замку-музею.[1] Відео лекції можна переглянути на youtube.[2]

У рамках написання курсової роботи за допомогою наукового керівника доцента Юрія Данильця нами було виявлено ряд документів в Державному архіві Закарпатської області про діяльність о. Теодора Дурневича. На основі них ми підготували дві невеличкі тези, що вийшли в збірниках конференцій.[3]

Зважаючи на виявлення кримінальної справи о. Теодора в Архіві УСБУ в Львівській області, про що повідомив Я. Мешко на своїй сторінці у фейсбук,[4] дякуючи за сприяння в виявленні документів директору ДАЗО М. Місюку на заступнику М. Марканичу, на поглиблене вивчення біографії можна очікувати в майбутньому.

Отець Т. Дурневич народився 8 вересня 1904 р. в с. Латірка Березького комітату в Австро-Угорщині (нині Мукачівський район Закарпаття). Батьки майбутнього священника – Юрій Дурневич та Софія Ковтун були простими робітниками. У ДАЗО у фонді 21 «Крайове Управління Підкарпатської Русі, м. Ужгород» нами опрацьовано справу під назвою «Особиста справа греко-католицько-

[1] Відкрита лекція «Життя та діяльність мученика Мукачівської греко-католицької єпархії о.Теодора Дурневича» // https://www.zkmuseum.com/2022/08/blog-post_67.html (останній візит 1.12.2022).
[2] Мученик за віру о.Теодор Дурневич // https://www.youtube.com/watch?v=BobEJxdjF4w 1.(останній візит 1.12.2022).
[3] Летка Н. Репресований греко-католицький священник Теодор Дурневич: нові документи до біографії // Стан та тенденції розвитку науки, освіти і суспільства: збірник тез доповідей міжнародної науково-практичної конференції (Полтава, 7 червня 2022 р.). Полтава: ЦФЕНД, 2022. С. 54-56; Летка Н. Додаткові матеріали до життєпису греко-католицького священника Теодора Дурневича // Пріоритетні напрями розвитку науки під час воєнного стану: Збірник тез доповідей за матеріалами доповідей XCII Міжнародної науково-практичної інтернет - конференції (Одеса 24 червня 2022 р.), Одеса, 2022. С. 129-132.
[4] https://www.facebook.com/photo?fbid=2170986549708380&set=a.911004962373218 (останній візит 1.12.2022).

го священника Дурневіч Теодора».[1] Хронологічні рамки документів – 29 червня 1933 р. – 7 лютого 1938 р. Об'єм справи – 45 аркушів.

На початку справи міститься т.зв. Evidenčný list (Реєстраційний лист), який заповнювався священниками після призначення на посаду для нарахування державного утримання (конгруа). У документі чеською мовою фіксувалася прізвище та ім'я, дата та місце народження, домашня приписка, релігійна приналежність, народність, громадянство, знання мов, сімейний стан, дата і місце одруження, ім'я та вид заняття дружини і т.д. Отець Т. Дурневич заповнив перші 11 пунктів. Він вказав назву рідного села, в якому мав «domovskou příslušnost».[2]

На другому аркуші Реєстраційного листа подано інформацію про освіту священника. Від розпочав своє навчання в рідному селі в греко-католицькій школі в 1910 р. та закінчив його на початку Першої світової війни (1914 р.). Військові події та матеріальні нестатки відклали продовження освіти аж до 1920 р., коли Теодор став учнем Мукачівської реальної гімназії. В 1929-1933 рр. він навчається в духовній семінарії в Ужгороді.[3]

Одружився 29 червня 1933 р. в с. Мідяниця Мукачівського округу з Оленою Єнковською. Після укладення шлюбу, 12 липня 1933 р. в Великих Лазах був рукопокладений в сан ієрея єпископом Олександром Стойкою. 13 липня 1933 р. о. Т. Дурневич склав присягу вірності Чехословацькій республіці, як було заведено згідно із тодішнім законодавством для осіб, що вступали на службу.[4] В особовій справі знаходиться ще один варіант Реєстраційного листа, який був заповнений пізніше та містить інформацію до 1937 р. В ньому внесена інформація про народження двох дітей о. Т. Дурневича: Георгіни–Марії (29 травня 1934 р.) та Олександра (10 лютого 1937 р.).[5].

Документи особової справи свідчать, що початково о. Теодор отримав указ про призначення адміністратором на парафію у с.

[1] ДАЗО. Ф. 21. Оп. 9. Спр. 1363. На 45 арк.
[2] ДАЗО. Ф. 21. Оп. 9. Спр. 1363. Арк. 1.
[3] Там само. Арк. 2.
[4] Там само. Арк. 3.
[5] Там само. Арк. 5.

Верб'яж, що межувало через гори з його рідним селом.[1]. Однак вже наступного дня (14 липня 1933 р.) архієрей змінює своє рішення, направляючи молодого богослова до с. Скотарське. Про це йдеться у листі єпископа Олександра Стойки до Крайового Уряду Підкарпатської Русі в Ужгороді.[2]

У справі зберігаються різні фінансові документи про нарахування державної субвенції, доплат після народження дітей і т.д.[3]. Це листування свідчить, з одного боку про тотальний контроль держави, а з другого боку – ніби про цілком пристойне матеріальне забезпечення молодого священника. У цьому контексті слід зауважити, що духовенство в Чехословаччині перебувало на державній службі, отримуючи, як зазначалося вище, щомісячну конгруу. Вона прийшла на заміну коблині та роковині, знявши податковий тягар зі спин бідних вірників.

Однак, питання з фінансами було досить складне. У листі від 25 вересня 1934 р. до Земського уряду в Ужгороді о. Т. Дурневич піднімає перед чиновниками проблему недостачі податкових виплат з його боку та пояснює причину, чому так сталося. Священник вважав, що проти нього було порушено законодавство і що він повинен платити меншу суму, ніж від нього вимагав Свалявський податковий уряд.[4] «Вищенаписане не означає, що я не хотів платити податки до державного уряду Нашої Милої ЧС Республіки, я хочу заплатити, але я хочу діяти морально-справедливо у всіх відношеннях і не буду платити за те, чого не повинен», – пояснював він свою позицію чиновникам.[5]

5 серпня 1936 р. священник просить Земський уряд Підкарпатської Русі в Ужгороді про підвищення йому конгруа, згідно із розпорядженням вищеназваного державного органу від 11 серпня 1933 р.[6] Супроводжуючи клопотання о. Т. Дурневича до Земського уряду, єпископ Олександр Стойка підкреслював, що «іменований

[1] Там само. Арк. 8.
[2] Там само. Арк. 9.
[3] Там само. Арк. 10-14.
[4] Там само. Арк. 18.
[5] Там само. Арк. 18 зв.
[6] Там само. Арк. 35

духівник військову службу не відбував, тому що військовою комісією був визнаний непридатним».[1] Хронологічно пізніші документи показують, що підвищення зарплатні так і не відбувалося. Про це свідчить чергове клопотання священника до Земського уряду від 9 листопада 1936 р. На аркуші паперу знизу виявлено приписку від когось із урядовців: «підвищення здійснено розпорядженням №60889/36. Ужгород, дня 20 листопада 1936 р.», що свідчить про вирішення проблеми.[2] Вже через чотири місяці о. Т. Дурневич знову звертається до Земського уряду в Ужгороді з проханням про підвищення державної виплати. На цей раз у зв'язку з народженням сина – Олександра.[3]

В. Міщанин зазначає, що в с. Скотарське священник проводив не тільки душпастирську, але й освітньо-просвітницьку працю серед селян і вірників.[4] У вересні 1941 р. був переведений до с. Кошельово Хустського округу. Тут у нього народилася третя дитина: дочка Ілона (31.10.1941).[5] Отець Д. Бендас писав, що коли в березні 1945 р. Народна Рада Закарпатської України прийняла Декрет про свободу зміни релігії, а в селах велася масована владна агітація серед вірників щодо переходу до російського православ'я, о. Теодор (Федір) Дурневич у с. Кошельово здійснював роз'яснювальну роботу і чинив активний опір цьому процесу. Після того, як місцева влада, застосувавши силу, забрала греко-католицьку церкву і все церковне майно передала православній громаді, Т. Дурневич був змушений покинути свою парафію. Через свою активну діяльність у с. Кошельово потрапив до списку неблагонадійних.[6] Слід зазначити, що даний населений пункт знаходився в епіцентрі православного руху, а кількість греко-католиків налічувала в 1941 р. всього 30 осіб проти 3085 православних.[7]

[1] Там само.

[2] Там само. Арк. 40.

[3] Там само. Арк. 30.

[4] Міщанин В. Вказ праця. С. 97.

[5] Мученик за віру о.Теодор Дурневич // https://www.youtube.com/watch?v=BobEJxdjF4w 1.(останній візит 1.12.2022).

[6] Бендас С., Бендас Д. Священики-мученики… С. 79.

[7] Kárpátalja településeinek vallási adatai (1880-1941). Központi Statisztikai Hivatal / Dr. Kepecs József (szerk), Czibulka Zoltán (összeáll.). Budapest, 2000. old 105.

У фонді Р-116 «Народний комітет Кошельово» ДАЗО нами виявлено два документи, які відносяться до «кошелівського» періоду діяльності о. Дурневича. Перший – датується 15 квітня 1945 р. та стосується вилучення «за винагороду» для потреб Окружного комітету в Хусті «карети від греко-католицького священника о. Дурневича». Стосовно винагороди, то вона повинна була визначитись «догодою предсідателя ОНК і власником».[1] Другий документ датовано 11 грудня того ж року. У ньому голова ОНК Ю. Сикура вимагає від СНК в Кошелеві негайно передати в Хуст «легкові сани», які залишилися від о. Т. Дурневича та перебували в користуванні православного священника Василя Мандзюка.[2]

У 1945 р. єпископ Теодор Ромжа призначає о. Теодора парохом у с. Жнятино, яке раніше було філією с. Горонди Мукачівського округу. Саме в цей час радянські спецслужби почали «проводити роботу по очищенню від ворожих елементів».[3] 25 липня 1945 р. постановою начальника Управління НКДБ по Дрогобицькій області полковника В. Майструка було дано дозвіл на арешт і обшук Дурневича Федора Георгійовича. У постанові, яку підготував капітан Сєліванов, вказувалося, що «Дурневич Ф. Г., проживаючи в прикордонному з СРСР с. Скотарське, на окупованій Угорщиною Карпатській Україні в період 1940–1941 рр. проводив шпіонаж проти СРСР».[4]

6 серпня 1945 р. священнику було висунуто звинувачення у тому, що він, нібито, проживаючи в селі Скотарське в 1940 р. німецькими розвідувальними органами був завербований як резидент і за їхнім завданням займався підбором та вербуванням осіб з місцевих жителів, для перекидання в СРСР з диверсійними і шпигунськими цілям, надавав свій будинок під явочну квартиру німецьких розвідорганів.[5]

12 вересня 1945 р. слідство було завершене. Під тиском слідчого Федір Дурневич визнав звинувачення по статті 54-1 «а» КК

[1] ДАЗО. Ф. Р-116. Оп. 1. Спр. 14. Арк. 15.

[2] Там само. Арк. 44.

[3] Міщанин В. Вказ праця. С. 97.

[4] Там само.

[5] Там само. Арк. 98.

УРСР. 16 жовтня 1945 р. на підготовчому засіданні справу перекваліфікували на ст. 54-6 КК УРСР. Проф. В. Міщанин підкреслює, що дана стаття передбачала меншу міру покарання.[1]

18 жовтня 1945 р. на закритому засіданні військового трибуналу Дрогобицької області о. Теодор (Федір) Дурневич був засуджений на 10 років позбавлення волі без поразки у правах й конфіскації майна. Відбував покарання в одному з таборів ГУЛАГу в м. Явас Мордовської АРСР (ДУБРАВЛАГ), де за невідомих обставин помер 17 квітня 1954 р.[2]

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Kárpátalja településeinek vallási adatai (1880-1941). Központi Statisztikai Hivatal / Dr. Kepecs József (szerk), Czibulka Zoltán (összeáll.). Budapest, 2000. old 248.

2. Бендас Д. Репресії радянської влади проти греко-католицького духовенства на Закарпатті в 1944–1949 рр., *Ковчег : Науковий збірник із церковної історії*. Львів, 2000. Вип. 2. С. 290–299.

3. Бендас С., Бендас Д. Пом'янім їх поіменно: [Про репресованих священиків]. А. Дубицький, В. Дулішкович, Т. Дурневич, *Благовісник*. 1996. № 1–2.

4. Бендас С., Бендас Д. *Священики-мученики, сповідники вірності*. Ужгород: Закарпаття, 1999. 412 с.

5. Відкрита лекція «Життя та діяльність мученика Мукачівської греко-католицької єпархії о. Теодора Дурневича» // https://www.zkmuseum.com/2022/08/blog-post_67.html (останній візит 1.12.2022).

6. ДАЗО. Ф. 21. Оп. 9. Спр. 1363. На 45 арк.

7. ДАЗО. Ф. Р-116. Оп. 1. Спр. 14. На 46 арк.

8. Дмитрук В. Ліквідація Української греко-католицької церкви на Закарпатті (друга половина 1940-х рр.). *Історія України: Маловідові імена, події, факти*. К., 2010. №36. С. 278–292.

9. Дурневич Теодор. *Мученики та ісповідники віри*. URL: https://mgce.uz.ua/durnevych-teodor/

[1] Там само. Арк. 99.

[2] Мученик за віру о.Теодор Дурневич // https://www.youtube.com/watch?v=BobEJxdjF4w1.(останній візит 1.12.2022).

10. Летка Н. Додаткові матеріали до життєпису греко-католицького священника Теодора Дурневича // Пріоритетні напрями розвитку науки під час воєнного стану: Збірник тез доповідей за матеріалами доповідей XCII Міжнародної науково-практичної інтернет - конференції (Одеса 24 червня 2022 р.), Одеса, 2022. С. 129-132.

11. Летка Н. Репресований греко-католицький священник Теодор Дурневич: нові документи до біографії // Стан та тенденції розвитку науки, освіти і суспільства: збірник тез доповідей міжнародної науково-практичної конференції (Полтава, 7 червня 2022 р.). Полтава: ЦФЕНД, 2022. С. 54-56.

12. Міщанин В. Реабілітовані в XXI ст.… З підсумків роботи регіональної комісії з реабілітації в Закарпатській області // Радянські репресії у західних областях України (1939 – 1953): історія, особистості, пам'ять: колективна монографія / відп. ред. В. Ільницький. Riga, Latvia: "Baltija Publishing", 2022. С. 82-105.

13. Мученик за віру о.Теодор Дурневич // https://www.youtube.com/watch?v=BobEJxdjF4w (останній візит 1.12.2022).

14. *Нариси історії Української Греко-Католицької Церкви.* В двох томах. Т. 2 / За загальною редакцією доктора історичних наук, професора Миколи Вегеша. Ужгород, 2022. 348 с.

15. Пагіря О. Ліквідація радянськими органами державної безпеки греко-католицької церкви у Закарпатті (1945–1949 рр.). *З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ*. 2014. № 2 (43). С. 467–503.

РЕЗЮМЕ

РЕПРЕСІЇ ПРОТИ ЦЕРКВИ В РАДЯНСЬКІ ЧАСИ (НА ПРИКЛАДІ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОГО СВЯЩЕННИКА ТЕОДОРА ДУРНЕВИЧА (1904-1954 РР.)

У статті прослідковано біографічний шлях репресованого греко-католицького священника Теодора Дурневича. Авторка аналізує історіографію питання та досліджує нові, досі невідомі документи Державного архіву Закарпатської області. У тексті проказано кілька етапів в житті священника, пов'язаних з пастирським служінням на трьох парафіях, а також після арешту по несправедливому звинуваченню.

Ключові слова: *священник, церква, парафія, репресії.*

SUMMARY

REPRESSION AGAINST THE CHURCH IN SOVIET TIMES (ON THE EXAMPLE OF THE GREEK - CATHOLIC PRIEST TEODOR DURNEVICH (1904-1954).

The article traces the biographical path of the repressed Greek Catholic priest Teodor Durnevich. The author analyzes the historiography of the issue and researches new, still unknown documents of the State Archive of the Zakarpattia region. The text shows several stages in the priest's life, related to service in three parishes, as well as after his arrest on unjust charges.

Keywords: *priest, church, parish, repression.*

УДК 94(437): 37.017.922

PŘEKLADATELSKÁ ČINNOST ČESKOSLOVENSKÉ PRAVOSLAVNÉ CÍRKVE V LETECH 1946-1989

Vasyl Čerepko,
protopresbyter, duchovní Katedrálního chrámů sv.Cyrila a Metoděje, Pražská eparchie, Pravoslavná Církev českých zemí a Slovenska,
Praha, Česká Republika
E-mail: knez.vasil@gmail.com

1.1. Změna kanonické jurisdikce pravoslavné církve v Československu

V roce 1942 došlo v životě pravoslavné církve v českých zemích k tragickým událostem. Poté, co pražská katedrála poskytla útočiště českým parašutistům, kteří zabili zastupujícího říšského protektora v Čechách a na Moravě Heydricha, a německé okupační úřady objevily jejich úkryt, byl zastřelen biskup Gorazd, stejně jako duchovenstvo pravoslavné katedrály a předseda rady starších pražské církevní obce. Poté byla činnost pravoslavné církve na území Protektorátu Čechy a Morava (jak se české země nazývaly jako součást Třetí říše) zakázána. Pravoslavné duchovenstvo bylo zatčeno, posláno do koncentračních táborů nebo na nucené práce do Německa. Majetek církve byl zkonfiskován, kostely byly zavřeny a veškeré církevní aktivity byly zakázány[1].

Po osvobození Československa a skončení druhé světové války dostala pravoslavná církev příležitost ke znovuzrození. Protože Srbská církev, v jejíž jurisdikci byla před válkou diecéze vladyky Gorazda, nemohla poskytnout pravoslavným v Československu účinnou pomoc, bylo v roce 1946 přijato rozhodnutí o změně kanonické jurisdikce. Pravoslavné obce v Čechách a na Slovensku přešly pod jurisdikci moskevského patriarchy jako exarchát. V dubnu 1946 přijel do Prahy exarcha moskevského patriarchy, arcibiskup (později metropolita) pražský a český Jelevferij (Voroncov)[2].

[1] *Gorazd Vopatrný*. Pravoslavná církev v Československu v letech 1945-1951. Praha, 1998. S. 21.
[2] Více o něm viz: *Бурега В. В., Шкаровский М. В*. Елевферий (Воронцов), митр. // Православная

V roce 1948 se v Československu dostali k moci komunisté a Československá republika se stala de facto satelitem Sovětského svazu[1]. Pravoslavná církev se rovněž dostala pod zvláštní vliv sovětského státu. Církevní situaci v zemi začala věnovat rozhodující pozornost Rada pro záležitosti Ruské pravoslavné církve pod Radou ministrů SSSR a dále také Státní úřad pro věci církevní Československa.

Při přechodu pod jurisdikci Moskevského patriarchátu bylo jednou z podmínek českého duchovenstva zachování té liturgické tradice, která se formovala v pravoslavné církvi Československa za služby biskupa-mučedníka Gorazda (Pavlíka). Svatý synod Ruské pravoslavné církve vyšel českému duchovenstvu vstříc. V „Rozhodnutí o podmínkách přijetí České pravoslavné církve do Moskevského patriarchátu" (ze dne 14. ledna 1946) se konstatovalo, že formy církevního života zavedené v letech 1920-1930 biskupem Gorazdem, měly být v české diecézi zachovány. České pravoslavné církvi bylo pouze doporučeno opustit západní paschálii a přejít na východní[2].

Metropolita Jelevferij byl velmi překvapen, když se setkal s praxí konání bohoslužeb v Praze. Byla znatelně odlišná od ruské tradice, na kterou byl zvyklý. V květnu 1946 napsal metropolita Jelevferij ve zprávě adresované Jeho Svatosti patriarchovi Alexiji I.: „Obřad bohoslužeb byl v češtině sestaven biskupem Gorazdem velmi zkrácený. V předvečer svátku se neslouží všenoční bdění, ale pouze krátká večerní (asi 20 minut), liturgie trvá 1,5 hodiny .... Společné bohoslužby nejsou téměř žádné. Všechno je jaksi bledé, každodenní, chladné. Po svém příjezdu do Prahy, když jsem to všechno viděl, položil jsem soukromě otázku před místním duchovenstvem o každodenních službách, o tom, jak jim dodat více slavnostnosti a krásy ... Ale oni mi odpověděli v tom smyslu, že to tady „není zvykem", že biskup Gorazd, který bohoslužebný pořádek ustanovil, miloval skromnost a často sloužil sám bez kněží i bez diákona, a všichni zvykli si na to zvykli tak, že pokud něco změníme, čeští pravoslavní to budou chápat jako narušení jejich církevního života, ale jim Moskevský patriarchát slíbil, že všechny tyto formy zů-

энциклопедия. Т. 18. М., 2008. S. 282-287.

[1] *Gorazd Vopatrný*. Pravoslavná církev v Československu v letech 1945-1951. S. 21.

[2] Jeho text byl otištěn in: Hlas Pravoslaví. 1946. Č. 2. S. 18-20.

stanou nezměněny; a pokud jde o církevní krásu a slavnostnost, „musí to vše je třeba mít v duši“ a že s krátkými bohoslužbami jsou Češi jsou velmi spokojeni... “[1].

V roce 1951 obdržela Československá pravoslavná církev od Ruské pravoslavné církve autokefálii. První hlavou autokefální církve se stal metropolita Jelevferij. V roce 1955 přijal Posvátný synod Československé pravoslavné církve „Bohoslužebný řád Pravoslavné Církve v Československu“). Byly zde potvrzeny liturgické tradice sahající až k vladykovi Gorazdovi.

V českých farnostech se tak zachovala bohoslužebná praxe, která se vyvinula před vypuknutím války. Současně však Pravoslavná církev v Československu nemohla v podmínkách ateistického státu realizovat plány, o nichž psal v předmluvě Lidového sborníku vladyka Gorazd[2]. Jak jsme již poznamenali, považoval jím vyvinutou bohoslužebnou praxi za dočasnou, jež by se měla rozvíjet a přibližovat se plnohodnotnému východnímu liturgickému obřadu. Biskup Gorazd považoval liturgický obřad pravoslavné církve v Čechách za nedílnou součást širšího misijního konceptu, který měl českému lidu odhalit bohatství pravoslavné duchovní tradice. Je pochopitelné, že po nástupu komunistické strany k moci v Československu nemohl být tento program realizován. Do konce 80. let. se v Československu na překladu pravoslavných liturgických textů prakticky nepracovalo. To, co bylo přeloženo v době vladyky Gorazda, se stalo takřka „jediným správným a dostatečným“.

V tomto období (1945–1989) byly vydány pouze tři církevně oficiální liturgické sborníky. V roce 1951 vyšlo druhé přepracované vydání „Lidového sborníku“, o kterém jsme hovořili ve druhé části naší práce. Toto vydání sborníku neobsahovalo prakticky žádné nově přeložené liturgické texty. Proto budeme hovořit podrobněji o dalších dvou publikacích.

1.2. Modlitební kniha „Otčenáš“

Další oficiální liturgickou publikací v českém jazyce byl sborník

[1] *Бурега В. В*. Особенности богослужебной жизни Православной Церкви в Чешских землях // Церковь и время. 2004. № 4 (29). С. 263.

[2] Lidový sborník. S. 6.

„Otčenáš“. Modlitby pravoslavného křesťana“, který vyšel poprvé v roce 1953[1] a dočkal se čtyř vydání. Poslední vydání vyšlo v roce 2016. Podle arcibiskupa Simeona (Jakovleviče) je autorem tohoto sborníku kněz Jan Holý[2]. Vladyka Simeon také popisuje účel vytvoření této sbírky: „On (kněz Jan Holý - o. V. Č.) byl jediným knězem v celých jižních Čechách, kam se tehdy přestěhovali přistěhovalci z Volyně (tj. Volyňští Češi - o. V. Č.), ale žily tam také ruské a srbské rodiny. O. Jan na mnoha tamních místech vyučoval základy pravoslaví, konal obřady ... Proto si uvědomil naléhavou potřebu malého sborníku pravoslavných modliteb pro domácí modlitbu. Protože taková sbírka neexistovala, pustil se do práce sám. Při práci na sborníku se o. Jan radil se staršími kněžími, ale ti mu moc nepomohli. Byli přesvědčeni, že texty v tzv. „Gorazdově sborníku“ úplně stačí, a že o. Jan chce příliš mnoho. Nakonec kniha vyšla ve své současné podobě, byla schválena (hierarchií Pravoslavné církve v Československu - o. V. Č.) a první vydání bylo rychle rozebráno “[3].

Svým obsahem je tento sborník modlitební knihou pro použití doma i v chrámě. Lze jej zhruba rozdělit na 10 částí. První část: modlitby v průběhu celého dne. Jedná se o stejné modlitby, které jsou součástí „Lidového sborníku“ s určitými doplněními.

Druhá část: dětské modlitby. Pravděpodobně je většina z nich převzata z katolických modlitebních knih nebo je sestavil sám autor.

Další část: modlitby v různých potřebách. Tato část je obsáhlejší než v „Lidovém sborníku“. K již zveřejněným modlitbám byly přidány některé stichiry „Velkého pátku“, a písně velikonoční a vánoční. Všechny jsou převzaty z obřadů „Lidového sborníku“.

Čtvrtá část: kánony a akathisty. Jestli v Modlitební knize z roku 1888 najdeme překlady akathistů k Ježíši Nejsladšímu a Matce Boží, zde se objevují nové překlady kánonu k přijímání, kánonu kajícímu k Ježíši Krista a kánonu k Přesvaté Bohorodici. Kdo byl autorem těchto překlad se nám zjistit nepodařilo.

Pátá část: vybrané liturgické zpěvy a modlitby. Zde se poprvé objevují překlady šestižalmí, některých dalších textů jitřní a hodinek.

[1] Otčenáš. Modlitby pravoslavného křesťana. Praha. 1953.

[2] *Simeon, vl*. 50. let modlitební knížky „Otčenáš“ // Hlas Pravoslaví. 2003. Č. 5. S. 17.

[3] *Simeon, vl*. 50. let modlitební knížky „Otčenáš“ // Hlas Pravoslaví. 2003. č5. S.17.

Nevíme přesně, kdo přesně tyto texty přeložil. Jak však bylo uvedeno výše, ve 20. letech 20. století. text jitřní přeložil V. Gruzín. Možná to byla jeho práce, která byla zahrnuta do vydání z roku 1953.

Další část: tropary. Většina z nich již byla publikována v Modlitební knize z roku 1888 a poté v Liturgii z roku 1927.

Sedmá část: duchovní písně. Všechny zde publikované písně mají národní a náboženský obsah. Možná jsou převzaty z katolických knih. Osmá část: koledy. Také zde jsou použity staré české koledy. Předposlední část: poučení pro pravoslavného křesťana. Text je beze změn převzat z „Lidového sborníku".

A desátá závěrečná část: kalendář. Rozdíl mezi tímto kalendářem a kalendářem v „Lidovém sborníku" spočívá v tom, že obsahuje čtení z Apoštola a Evangelia na svátky z Dvanáctera a další svátky, stejně jako na neděle.

Na konci sborníku je umístěn slovník slovanských slov a notový zápis osmi hlasů. Tím je sborník končí.

Tři vydání tohoto sborníku byla zcela identická. Ve čtvrtém vydání (2016) se podle metropolity Kryštofa (Pulce), který toto vydání připravil, „byl přidán kánon Andělu strážnému a obřad Liturgie předem posvěcených darů"[1].

1.3. Nové vydání Trebniku

V roce 1980 vyšlo druhé (tentokrát strojopisné, doslova v pouhých několika kopiích) vydání Trebniku v češtině. Šlo v podstatě o přetisk vydání z roku 1931, o kterém jsme mluvili výše. Důvod nového vydání Trebniku je uveden v jeho předmluvě: „V roce 1981 uplyne půl století od prvního vydání Trebniku. Kniha je již dlouho rozebrána a naše církev cítí potřebu provést nové vydání. Padesát let bylo dobrým testem kvality této knihy v praxi. Ukázalo se však také jako nezbytné přičinit určité doplňky, vycházející z praxe duchovenstva. Kde to bylo možná a nezbytné, byly provedeny jazykové úpravy, protože jazyk Trebniku z roku 1931 byl již silně archaizován "[2].

V novém vydání tedy byly provedeny některé úpravy textu. Kromě toho byly navíc do Trebniku přidány pokyny pro duchovenstvo

[1] Otčenáš. Modlitby pravoslavného křesťana. Prešov, 2016. S. 322.
[2] Rukověť posvátných obřadů pravoslavné církve. Praha, 1980. S. 176.

pro konání posvátných obřadů Také na konci Trebniku jsou přidány „Pokyny k provádění obřadů (a tajin) podle bohoslužebného řádu Pravoslavné církve v Československu."

Tím jsou vyčerpána oficiální vydání liturgických textů v Pravoslavné církvi v Československu v tomto období. Existovali však i jednotliví nadšenci, kteří věnovali mnoho let práce překladu liturgických textů.

1.4. Překladatelské aktivity archimandrity Sávvy (Nerudy)

Nejproduktivnějším překladatelem liturgických textů v dějinách Pravoslavné církve v Českých zemích a na Slovensku byl podle našeho názoru archimandrite Sávva (Neruda, 1898-1989).

Archimandrita Sávva (Neruda), ve světě Josef Neruda, se narodil 5. listopadu 1898 ve vesnici Ostopovice nedaleko města Brna. Po absolvování pedagogické školy působil jako učitel a současně ředitel školy na venkově. Z iniciativy svého otce začal ve věku 20 let studovat srbský jazyk. Během první světové války byl povolán do řad rakousko-uherské armády. Právě tam se seznámil s pravoslavnými bohoslužbami, které byly konány pro ruské válečné zajatce. Po svém návratu z války se začal hlouběji věnovat pravoslaví a církevně - slovanskému jazyku. V roce 1922 přijal pravoslaví. Podle vladyky Simeona to nebyl akt protestu bývalého katolíka proti své církvi, ale uvědomělé vnímání pravoslaví jako čistšího a pravdivějšího křesťanství. Byl ženatý a měl dvě dcery. V Dolních Kounicích, kde působil jako učitel, Josef Neruda zorganizoval poměrně velkou pravoslavnou komunitu (asi 100 lidí), pro kterou byl v roce 1924 pražským arcibiskupem Savvatijem vysvěcen na kněze. Po roce 1925 ho nacházíme již v srbské jurisdikci pod vedením biskupa Gorazda. V roce 1929 v Dolních Kounicích posvětil vladyka Gorazd chrám, který byl přestavěn ze staré budovy, zakoupené za peníze rodiny Nerudových. Spolu se svým bratrem Cyrilem založili církevní sbor pro děti i dospělé. Zabýval se překladem liturgických knih a vydáváním brožur s pravoslavnou tematikou. V roce 1927 založil hnutí mládeže a v roce 1934 založil vlastní tiskárnu, kvůli které se vyučil tiskařem. Podílel se na přípravě „Lidového sborníku z roku 1933". Po událostech z roku 1942 (atentát na Heydricha) se postavil na německou stranu a odsoudil činy duchovenstva pražského katedrální-

ho chrámu sv. Cyrila a Metoděje[1], za což byl v roce 1945 odsouzen k 15 letům vězení.

V roce 1958 byl z vězení propuštěn, pracoval pak jako nižší úředník v Žilině a v Brně, později se jako prostý dělník vrátil do Dolních Kounic. V roce 1965, poté, co dostal od státních orgánů povolení, byl přijat do duchovenstva Pravoslavné církve jako (vikární-pomocný) kněz pro kroměřížskou farnost. Později byl knězem v několika farnostech. V roce 1967 ovdověl, o rok později přijal mnišství se jménem Sávva na počest ctihodného Sávvy Posvěceného.

Na konci svého života žil, jak sám říkal, v poustevně na Smrčku u obce Nedvědice, kde 16. listopadu 1989 zemřel. Pohřben je na hřbitově ve městě Strážnice.

Vladyka Simeon o překladatelské činnosti archimandrity Sávvy píše: „Doba jeho působení v Dolních Kounicích (místo služby kněze Josefa Nerudy - o. V. Č.) byla dobou, kdy se náš národ teprve seznamoval s pravoslavím. Otec Neruda od samého počátku svého působení začal psát a tisknout různé informační brožurky a letáky i větší díla, která buď překládal z pravoslavné literatury srbské a ruské i bohoslužebné texty staroslověnské, nebo sám sepisoval po prostudování příslušné odborné literatury. Tyto práce si tiskl sám, nejprve hektografem, pak šapyrografem a v roce 1934 si zařídil doma vlastní tiskárnu s trojím druhem písma, ve které si tiskl svá díla, aby je pak zdarma rozdal věřícím, nebo je daroval ostatním církevním obcím. Tak už v roce 1925 rozmnožil hektografem svou brožurku o sv. Václavu a pro vladyku Gorazda celý obřad Vzkříšení, šapyrografem svůj překlad dvoudílné liturgiky Lazara Mirkoviče, večerní a jitřní svátků Páně a Bohorodičky, obřadu svatby a pohřbu, prosebných a děkovných pobožností, dějiny pravoslavné církve pro školy a Řád archijerejské bohoslužby. Ve své tiskárně vytiskl „Krátkou modlitební knížku pravoslavného křesťana“ a řadu dalších děl.... Dnes literární dílo otce Nerudy tvoří celou knihovnu. Jsou to především překlady liturgických knih ze staroslověnštiny – přeložil skoro všechny liturgické knihy ... Většina děl otce

[1] https://www.ustrcr.cz/data/pdf/publikace/securitas-imperii/no25/009-039.pdf [elektronický zdroj] Martin Jindra. Česká pravoslavná církev v letech 1942–1945. S. 22-23.

Sávvy, pokud si je sám nevydal, zůstala v rukopisu ... [1]. V předmluvě k „Lidovému sborníku" zmiňuje Vladyka Gorazd také jméno tehdy ještě kněze Josefa Nerudy, překladatele „Krátké modlitební knihy pravoslavného křesťana"[2].

Současná badatelka Jana Nováková píše, že archimandrita Sávva přeložil asi 40 titulů liturgických textů, z nichž některé doprovodil i notovým zápisem[3]. Přeložil do češtiny prakticky všechny liturgické knihy ročního kruhu, kromě kompletu Minejí. Všechny jeho překlady byly plodem jeho soukromé iniciativy, a proto neměly oficiální dovolení hierarchie. Přesto byly jeho překlady používány jak v době biskupa mučedníka Gorazda, tak v době současné v překladech archimandrity Marka (Krupici)[4] a kněze Jana Baudiše[5].

V archívu olomoucko-brněnské eparchie se dochovalo několik dopisů, svědčících o překladatelské činnosti o. Josefa Nerudy v počátečním období obnovy pravoslaví na území tehdejšího Československa. V písemném zprávě ze dne 21. února 1930 píše V. Gruzín, který byl tehdy zaměstnancem kanceláře vl. Gorazda: „Otec J. Neruda připravil: „Děkovnou pobožnost za hlavu státu v den jeho narozenin nebo svátku." A již v dopise ze dne 24. února 1930 uvádí, že on (V. Gruzín) prozkoumal tuto pobožnost, kterou předložil o. Neruda, a že překlad odpovídá originálu (Malceva) (s největší pravděpodobností to znamená překlad německého původního textu, který sestavil prot. A. Malcev - *o. V.Č.*).

V dopise ze dne 4. září 1932 se o. Josef Neruda a jeho bratr, také kněz, Cyril Neruda, obrátili na vladyku Gorazda se žádostí o požehnání, aby mohli do češtiny přeložit obřad večerní a jitřní „dvanácti svátků". Vladyka Gorazd v odpovědi na tento dopis píše: „Pokud jde o třetí váš a Cyrilův dopis, kde žádáte o biskupské požehnání za rozšíření bohoslužeb na 12 svátků, odpovídám, že bez souhlasu diecézního rady takové povolení udělit nemohu. Moje práva jsou omezena církevní ústavou. Bylo by dobré, kdybyste mohli poslat překlady diecézní radě. Pokud jsem informován, církevní oddělení (tj. liturgické oddělení

[1] *Sávva, archimandrita*. Život našeho Pána Ježíše Krista. Praha, 1991. S. 150-151.

[2] Lidový sborník. S. 7.

[3] *Nováková Jana*. Služebník z r. 1979 – ojedinělý pokus o překlad v českém pravoslavném prostředí // Problematika prekladov bohoslužobných textov do živého jazyka. Súbor študií. Košice, 2010. S. 186.

[4] Božská liturgie našeho svatého otce Jana Zlatoústeho. Litoměřice, 2006. S. 7.

[5] Triod-postni. Hlavní večerní bohoslužby a liturgie v době velkopostní. Díl II. Od. 2 [elektronický zdroj] http://www.download.pravoslavi.cz/triod/triod-postni-II-w.pdf.

eparchie – *o. V. Č.*) má již připravené překlady večerní, jitřní, svaté liturgie s měnícími se texty Oktoichu, dnů, svátků a církevních období a nyní se toto vše upravuje. Kdysi jsem dostal vaši „Krátkou modlitební knihu pravoslavného křesťana", která se mi líbí. Je to záslužná drobná práce… Vaše práce bude v historii Církve uznána jako inovativní.

Všechna tato svědectví dokazují, že se otec J. Neruda začal věnovat překladatelské činnosti na samém počátku své pastorační služby. Už tehdy byla jeho díla použita při formování liturgické tradice Pravoslavné církve v Československu.

Knihovna Bohoslovecké fakulty Prešovské univerzity obsahuje rozsáhlé materiály z dědictví archim. Sávvy (Nerudy). Mezi nimi jsou i překlady liturgické povahy. Nachází se tam také jeho „Slovo k překladům pravoslavných liturgických knih"[1]. Jedná se autorovo svědectví o tom, jaké liturgické texty přeložil, jaké zdroje použil a jaká byla motivace pro tuto práci.

Na začátku svého „Slova" archimandrita Sávva píše o důležitosti bohoslužeb a nezbytnosti bohoslužebných knih nim. „Protože Kristova církev," píše archimandrita Sávva, „byla založena pro všechny národy, konají se proto bohoslužby v různých jazycích, i když prvním liturgickým jazykem byla řečtina nebo hebrejština. Pravoslavná církev v historických zemích (tj. v českých zemích - *o. V. Č.*) si zvolila český jazyk za svůj jazyk liturgický. Proto musí mít i liturgické knihy v českém jazyce, aby se i zde mohlo uskutečňovat Ježíšovo dílo spásy. Já sám jsem pocítil potřebu českých liturgických knih, a proto jsem se dobrovolně ujal úkolu přeložit liturgické knihy z církevní slovanštiny do češtiny. Když mne tato myšlenka napadla, uvědomil jsem si, že mne čeká obrovská a tvrdá práce, kterou nelze udělat rychle, že to bude trvat asi 20 let. Když jsem se takto rozhodl, prosil jsem Boha, aby mi dal sílu, zručnost a trpělivost ve zdraví úspěšně dokončit toto rozsáhlé dílo do jubilejního roku 1963, kdy to bude 1100 let od doby, kdy svatí bratři Cyril a Metoděj pracovali na stejném díle, jen s tím rozdílem, že překládali z řečtiny do slovanštiny.

[1] *Mikuláš Ostupov-Vinohradský (Jozef Neruda)*. Slovo k překladům pravoslavných liturgických knih. Strážnice, 1963. Knihovna Pravoslavné bohoslovecké fakulty Prešovské univerzity (dále Knihovna PBF PU).

Přeložit všechny liturgické texty a církevní knihy v jejich dnešní podobě je samozřejmě úkolem pro celou generaci a ne pro jednu osobu, ale pro celý zvláštní tým překladatelů. Proto jsem plánoval zaměřit se na ty nejdůležitější knihy, bez nichž české pravoslavná bohoslužba nemůže existovat. S překlady jsem začal v roce 1942, kdy byly zakázána veškerá církevní činnost."

Dále o. Sávva uvádí seznam 20 knih, které přeložil, a stručně popisuje jejich obsah:

1. Žaltář.
2. Evangelium.
3. Apoštol.
4. Oktoich.
5. Modlitební pravidlo.
6. Časoslov.
7. Služebník.
8. Trebnik. Část I.
9. Trebnik. Část II.
10. Velký půst.
11. Svatý týden.
12. Padesátnice.
13. Svátky. Část I.
14. Svátky. Část II.
15. Liturgické zpěvy.
16. Tropary, kondaky a bohorodičny.
17. Prokimeny a apoštol na všechny neděle, svátky a jiné dny.
18. Služba sv. Konstantinu a Metoději.
19. Služba sv. Mikuláši, arcibiskupu Myr Likyjských.
20. Hvězdy na nebi Církve (Paterik).

Většinu překladů o. Sávva zhotovil ve strojopisné formě (často v trojím provedení), některé se nám zachovaly v rukopisech. Typografickou metodou publikovány nebyly.

Následně podává obecnou charakteristiku svých překladů: „Církevní liturgické texty ve výše uvedených knihách jsou rozděleny do dvou typů. Některé (stichiry, sedalny, tropary a kondaky) jsou psány v próze, jiné (kánony na jitřní a na povečeří) jsou v řeckém originálu

psány ve verších, jedná se o nejkrásnější plody poetického ducha církevních spisovatelů a básníků 6. - 9. století. České kánony proto nebyly překládány prózou jako jiné stichiry, ale překlad byl proveden ve stylu rytmického verše, kde byla pozornost zaměřena na přízvuk a počet slabik, aby se přizpůsobily melodii.

Je třeba také poznamenat, že svým obsahem a provedením se český překlad liturgických knih liší od slovanského. Jestliže je ve slovanských knihách uveden pouze nápis označující hlas, podle kterého je třeba text zpívat, pak v české verzi je vždy první a poslední stichita doprovázena notovým zápisem. Je tomu tak z praktických důvodů, aby se v průběhu zpěvu nemusela hledat potřebná melodie (hlas) ...

Někdo by mohl namítnout, že by bylo lepší dát přednost svátkům, tedy knihám 13 a 14, a všechno ostatní odložit. To by bylo nemožné, je to samé jako chtít stavět od střechy k základům. Bez žaltáře, evangelia, apoštola, oktoichu a časoslovu není možné přeložit nejen texty svátečních bohoslužeb, ale ani žádnou jinou liturgickou knihu. Jedna kniha je propojena s druhou; sváteční bohoslužby staví na všech ostatních. Kromě toho každá sváteční bohoslužba obsahuje historii a popis podstaty samotného svátku, o kterých se píše ve Slově nebo v životě, pokud mluvíme o svátku Krista, Bohorodičky nebo nějakého světce. Proto bylo nutné se obrátit na „Četi-Mineje“ a teprve potom použít Anthologion – Sváteční mineju. Proto je na začátku každé slavnostní bohoslužby uvedeno slovo nebo život, které vysvětlí mnohé ze samotné bohoslužby. Potom následuje samotný obřad večerní nebo jitřní a také liturgie. Každá sváteční bohoslužba je tedy jednotný celek související s konkrétním svátkem nebo svatým.“

Jak o. Sávva (Neruda) plánoval, překlad všech 20 knih trval přesně 20 let. Uskutečnil tak svůj překladatelský program k 1100. výročí příchodu svatých bratří Cyrila a Metoděje na Velkou Moravu. Ve svém slově rovněž uvádí, že zhotovil tři kopie překladu. První si ponechal Josef Žídek, druhý Vasilij Daniška a třetí překladatel sám. O. Sávva (Neruda) dále píše, že nevylučuje „další opravy, lepší vysvětlení a výběr výrazů v českém jazyce“.

Na konci svého „Slova“ o. Sávva označuje místo a datum, kde své slovo napsal: Strážnice (dnes okres Hodonín v Jihomoravském kraji

České republiky), roku 1963. Na stejném listě, na jeho samém konci, dodává: „K těmto překladům v roce 1964 přibyl překlad kánonu sv. Ondřeje Krétského, jako jedna z 21 pravoslavných liturgických knih "[1].

Ze stručných komentářů autora překladů vyplývá, že některé knihy nebyly přeloženy zcela. Například kniha Velký půst a Letnice jsou pouze vybranými částmi Postního a Květného triodu. Kánon sv. Ondřeje Krétského (podstatná část Postního triodu) byl přeložen o rok později.

Do roku 1964 tedy o. Sávva přeložil prakticky všechny liturgické knihy (kromě měsíční Mineje, Mineje obecné a Irmologionu). Seznam děl archimandrity Sávvy, který je uložen v knihovně Pravoslavné bohoslovecké fakulty Prešovské univerzity, zmiňuje také „Mineju na večerní na každý den". Tuto Mineju jmenuje v předmluvě i sám překladatel Postního triodu: „Po liturgických knihách „Večerní na každý den roku" a „Osmihlasník (Oktoich) ve dvou částech" byla z církevní slovanštiny přeložena do současné češtiny kniha s názvem Postní trioď neboli Tripisněc." Zde zmíněná kniha „Večerní na každý den roku" jsou „minejní" částí večerní na každý den.

Archimandrita Sávva, jak sám plánoval, své texty dále opravoval. V předmluvě k Postnímu triodu zmiňuje Časoslov, přeložený v roce 1978 nebo Služebník, přeložený v roce 1979. Je třeba předpokládat, že se jedná o revidované verze dřívějších překladů.

Otec Sávva své překlady nejen opravoval, ale také vytvářel nové. V roce 1973 byl vydán překlad „Čtyři akathisty k našim svatým", v roce 1977 - „Kánon sv. Ondřeje Krétského", v roce 1978 -„Pohřební obřady" a „Velikonoční obřady", v roce 1979 - „Kniha žalmů" a již zmíněný Služebník. V roce 1981 přeložil Irmologion a „Večerní na každý den roku", v roce 1982 vyšla upravená verze Postního triodu a v roce 1983 byla vydán Květný triod (Předmluva ke Květnému triodu). V archívu olomoucko-brněnské eparchie se dochoval rukopis překladu „Sváteční mineje" otce Sávvy, datovaný do roku 1984.

V předmluvě ke Květnému triodu (1983) otec Sávva píše: „Vidím před sebou spoustu práce, co se týče překladu slovanských církevních knih do současné češtiny. Jedná se o: Oltářní evangelium, kniha Apoštola, Sváteční mineja, 12 měsíčních minejí, 12 minejí (Četi-mineje) a

[1] Knihovna PBF PU. *Mikuláš Ostupov-Vinohradský (Jozef Neruda)*. Slovo. Strážnice, 1963.

Vybrané žalmy. Jedná se o velký úkol, který vyžaduje mnoho let tvrdé práce, kterou mi však nedovolí uskutečnit můj dosažený věk“[1]. Ve Slově z roku 1963 uvádí otec Sávva Evangelium a Apoštola v seznamu jím pořízených překladů. Pravděpodobně tedy plánoval provést opravy již hotových překladů. V budoucnu se některé plány naplnily. Například v roce 1984 byl vytvořen překlad Sváteční mineje. Podle svědectví arcibiskupa Simeona (Jakovleviče) bylo v kostele sv. knížete Vladimíra ve městě Mariánské Lázně Oltářní evangelium, připravené o. Sávvou[2], jde tedy pravděpodobně také o další dokončený projekt z plánovaných.

V předmluvě k Postnímu triodu otec Sávva s hořkostí poznamenává, že „mezi českým duchovenstvem nenašel jediného společníka, se kterým by jeho práce mohla být dokonalejší“[3].

Pokusíme se stručně charakterizovat všechny překlady archimandrity Sávvy (Nerudy), které jsme našli. Na základě toho, že otec Sávva své texty neustále opravoval, budeme posuzovat texty v jejich poslední redakci.

Už před rokem 1933 tedy otec Sávva přeložil a vydal „Krátkou modlitební knihu pravoslavného křesťana“. O ní se zmiňuje vladyka Gorazd v předmluvě k „Lidovému sborníku“[4]. Tuto práci se nám najít nepodařilo. Stojí za zmínku, že v té době již existovala podobná modlitební kniha, kterou do češtiny přeložil o. Nikolaj Apraksin a která byla vydána již v roce 1888. Zda o. Sávva využil některé texty z této knížky, nevíme.

Již bylo řečeno výše, že se otec Sávva aktivně podílel na překladatelských pracích v období „první republiky“, tj. během obnovy pravoslaví úsilím biskupa-mučedníka Gorazda a jeho spolupracovníků. Ve „Slovu k překladům pravoslavných liturgických knih“ překladatel říká, že s překladem liturgických knih začal v roce 1942. Pravděpodobně tím myslí, že až do roku 1942 se účastnil kolektivních prací, které se odrazily v oficiálních vydáních liturgických knih (Trebnik 1931 a „Lidový sborník“ 1933), jakož i v některých menších soukromých liturgických příručkách. Od roku 1942 projevuje otec Sávva svou vlastní iniciativu a bere na svá bedra obrovské množství práce, když plánuje přeložit téměř všechny liturgické knihy.

[1] Knihovna PBF PU. Květná Triod‘.Opava, 1983.

[2] 29 let od smrti otce archimandrity Sávvy [Elektronický zdroj] // Pravoslavná církev v Hodoníně [stránka]. URL: https://www.pravoslavi-hodonin.cz/2018/11/29-let-od-smrti-otce-archimadrity-savvy.html

[3] Knihovna PBF PU. Postní Triod. Opava, 1982.

[4] Lidový sborník. S. 7.

První knihou, kterou otec Sávva jmenuje ve svém „Slovu k překladům pravoslavných liturgických knih“, je Žaltář. Ten byl, přirozeně, přeloženo před tím, než bylo toto „Slovo“ napsáno, ale překlad byl očividně později ještě upraven a vydán byl v roce 1979 ve formě strojopisu. Překlad byl pořízen z církevně-slovanského textu z roku 1895. Stojí za zmínku, že se nejedná pouze o knihu bohoslužebnou, ale také o biblickou, svatou knihu, a z toho důvodu žalmy již v českém jazyce existovaly. Archimandrita Sávva však byl prvním, kdo přeložil liturgickou část Žaltáře, tj. tropary, modlitby a pokyny, jak se má tato kniha používat při bohoslužbách.

Další knihou je Evangelium. Ve Slově je také jmenováno jako přeložené před rokem 1963. V předmluvě ke Květnému triodu (1983) píše otec Sávva o své touze připravit „Oltářní evangelium“. Jak již bylo uvedeno výše, exemplář takového Evangelia (strojopis) je uložen v kostele sv. knížete Vladimíra v Mariánských Lázních. Evangelium bylo přeloženo z církevně slovanského vydání, které vyšlo v Moskvě v roce 1890. Při překladu byly použity také všechny tehdy dostupné překlady, včetně nejnovějšího „ekumenického“ překladu. Vydáno bylo v roce 1985 v Opavě.

Jak jsme uvedli v první části práce, přeložil v letech 1892-1897. prot. Nikolaj Apraksin celý Nový zákon, který byl pravděpodobně používán při bohoslužbách[1]. Hlavní odlišností „Oltářního Evangelia“ otce Sávvy není jenom současnější jazyk, ale především rozdělení textu na tzv. „začala“ a uvedení pokynů, jak se Evangelium má číst během církevního roku podle paschálního cyklu. Rovněž je zde uvedeno, která „začala“ Evangelia se čtou při udílení různých tajin a při dalších bohoslužbách a obřadech.

„Slovo“ zmiňuje také třetí plánovanou knihu - „Apoštol“, kterou jsme však nenašli. V předmluvě ke Květnému triodu, který otec Sávva vydal v roce 1983, autor píše, že plánuje „přeložit do současné češtiny ... knihu Apoštola“[2]. Zda se tak stalo, není známo. Tyto tři knihy nazývá autor Posvátnými a všechny následující - církevními[3].

[1] Nový Zákon Pána našeho Ježíše Krista na církevně-slovanském i českém jazyce. Svazek I: Sv. Evangelium.

[2] Knihovna PBF PU. Květná Triod‘.Opava, 1983.

[3] Knihovna PBF PU. *Mikuláš Ostupov-Vinohradský (Jozef Neruda)*. Slovo. Strážnice, 1963.

Jako první v seznamu „církevních knih“ uvádí o. Sávva Oktoich. Autor této práce objevil několik verzí překladů Oktoichu, které archimandrita Sávva (Neruda) vytvořil v různých dobách. V knihovně Pravoslavné bohoslovecké fakulty Prešovské univerzity jsou uloženy překlady Oktoichu z let 1962, 1972, 1980 (část 1.) a 1982 (část 2.). V předmluvě k Oktoichu z roku 1962 autor překladu píše: „První překlad večerní a jitřní (myslí tím části Oktoichu - *o. V. Č.*) byl vytvořen společně s autorem notové části (myslí tím o. Cyrila Nerudu - *o. V. Č.*) v letech 1929-1932. V roce 1944 byl přepracován ... “[1]. V dopise ze dne 9. září 1932 adresovaném tehdy ještě knězi Josefu Nerudovi píše vladyka Gorazd: „Nařídil jsem, aby Vám byl vrácen překlad Osmihlasníku. Je to skvělé a cenné dílo. S některými body překladu nesouhlasím.“

To vše svědčí o tom, že otec Sávva začal pracovat na překladech Oktoichu již na konci 20. let. a pokračoval v opravách svých textů až do posledního vydání z roku 1982. Připravil čtyři verze překladu: 1962, 1969, 1972, 1980 (část 1.) a 1982 (část 2.), přičemž otec Sávva uvádí v různých vydáních různé zdroje, z nichž byly překlady pořízeny. Zmíněny jsou Oktoich v církevní slovanštině, vydaný v Kyjevě v roce 1852[2], Oktoich, vydaný v Moskvě v roce 1880[3] a Oktoich, publikovaný v Moskvě v roce 1962[4].

Další knihou, zmíněnou ve „Slově“, je „Modlitební pravidlo“. Tento překlad se také dochoval v knihovně Pravoslavné bohoslovecké fakulty Prešovské univerzity. Celý název zní: „Modlitební pravidlo pro ty, kteří se připravují na svaté přijímání“ (strojopis). Na konci knihy otec Sávva dosvědčuje, že toto dílo bylo přeloženo ze stejnojmenné sbírky vydané v Moskvě v roce 1894[5]. Poprvé jej o. Sávva přeložil v roce 1948 pod pseudonymem M. O. Vinogradskij a v roce 1969 byla kniha opravena a doplněna[6].

Je známo, že už na konci 19. století otec N. Apraksin přeložil některé akathisty a kánony (Modlitební kniha 1888), ale otec Sávva se

[1] Knihovna PBF PU. Oktoich. Opava, 1962. S. 11.
[2] Knihovna PBF PU. Oktoich. Opava, 1980. S. 1.
[3] Knihovna PBF PU. Oktoich. Opava, 1980. S. 1.
[4] Knihovna PBF PU. Oktoich. Opava, 1980. S. 1.
[5] Knihovna PBF PU. Modlitební pravidlo. Opava, 1969.
[6] Knihovna PBF PU. Modlitební pravidlo. Opava, 1969.

vydal jinou cestou. Dělal překlady celých knih, je ale možné, že ve své práci použil stávající překlady.

Třetí knihou, zmíněnou ve Slově, je Časoslov. Knihovna pravoslavné bohoslovecké fakulty Prešovské univerzity má ve svém fondu Časoslov otce Sávvy, vydanou v roce 1978 (strojopis). Ale „Slovo", ve kterém je Časoslov zmíněn, byl ale napsán už v roce 1963. To naznačuje, že ještě před rokem 1963 otec Sávva pořídil nějaký překlad a „Časoslov z roku 1978" je pravděpodobně reprint s některými opravami a dodatky. Celý název zní: „Časoslov neboli denní rozmluva se svatým Bohem"). Kniha byla vydána jako strojopis v roce 1978 v Opavě[1]. Jaký zdroj otec Sávva při překladu použil, není známo.

Další knihou ze seznamu, uvedeného ve „Slově" je Služebník. Tuto knihu zvláště studovala současná badatelka Jana Nováková[2]. Poukazuje na dvě verze Služebníku v překladu archimandrity Sávvy, které jí byly známy: z let 1956 a 1979. V knihovna Pravoslavné bohoslovecké fakulty Prešovské univerzity se nachází Služebník, vzniklý v roce 1974, který nese název „Řád posvátné a božské Liturgie svatého Jana Zlatoústého". Tento Služebník obsahuje pouze liturgii sv. Jana Zlatoústého. Překlad byl pořízen s požehnáním tehdejší hlavy Československé pravoslavné církve, Jeho Blaženosti metropolity pražského a celého Československa Doroteje. Služebník obsahuje rukou psaný liturgický text, vysvětlení liturgických výrazů a doslov[3].

Služebník 1979 (strojopis), obsahuje obřady večerní, jitřní, liturgie sv. Jana Zlatoústého a sv. Basila Velkého, Liturgii předem posvěcených darů, několik modliteb a variant propouštění. Služebník z roku 1956 autor této práce nenalezl.

Položky číslo osm a devět v seznamu „Slova" označují první a druhou část trebniku. Autor této práce tyto překlady nenalezl.

Další kniha, pod číslem deset, se jmenuje „Velký půst". V popisu této knihy otec Sávva říká, že se jedná o „vybranou část z postního

[1] Knihovna PBF PU. Časoslov neboli denní rozmluva se svatým Bohem. Opava, 1978. S. 1.

[2] *Nováková Jana*. Služebník z r. 1979 – ojedinělý pokus o překlad v českém pravoslavném prostředí// Problematika prekladov bohoslužobných textov do živého jazyka. Súbor štúdií. Košice, 2010. S. 182-193.

[3] Knihovna PBF PU. Řád posvátné a božské Liturgie svatého Jana Zlatoustého. 1974.

triodu. Začíná týdnem celníka a farizeje a končí Květnou nedělí“[1]. V knihovně pravoslavné bohoslovecké fakulty Prešovské univerzity se dochoval překlad Postního triodu, datovaný do roku 1983 (strojopis). Překlad byl pořízen z církevně-slovanského textu Postního triodu, vydaného v Moskvě v roce 1894. V předmluvě autor překladu popisuje obsah knihy, shrnuje historii jejího vzniku a ukazuje, jak byly překlady vytvořeny: „Stejně jako klasická řecká díla Homéra nebo Ovidia, nebo latinská díla Vergiliova byla napsána v hexametrech, musí mít i jejich překlad do živého jazyka stejný rytmus, aby byl překlad ve všem podobný originálu. Stejně tak překlad kánonů musí zachovat jeho rytmus, byť ne stejný, aby ukázal krásu celku. Proto jsem všechny kánony rytmickým veršem (i když se přiznám, že často ne zcela povedeně), přičemž jsem se snažil, abych co nejpřesněji zachoval vnitřní obsah písně.[2]“ Samotný překlad vyšel ve trojím vyhotovení a byl věnován vzpomínce na „svého času ruského pravoslavného biskupa v Praze Sergije“ (míněn je arcibiskup Sergij (Koroljov), který v Praze působil v letech 1922–1946)[3].

Ve „Slovu“ po knize „Velký půst“ následuje překlad „Svatého týdne“. To je vybraná část Postního triodu, která obsahuje bohoslužebné texty Svatého týdne. Později byla zahrnuta do českého překladu Postního triodu (1983). Archim. Sávva napsal, že na tento překlad kontroloval odborník na církevně- slovanský jazyk Dr. Vojtěch Tkadlčík[4]. Jedná se o římskokatolického kněze Vojtěcha Tkadlčíka, 1915-1997) - známého teologa a slavistu, odborníka na církevně- slovanský jazyk. Od roku 1938 přednášel na Teologické fakultě univerzity Františka Palackého v Olomouci[5]. Takovýmto způsobem se archim. Sávva pokusil upoutat na své překlady pozornost seriózních vědců.

Pod číslem dvanáct uvádí archim. Sávva vybranou část Květného Triodu, nazvanou „Padesátnice“. V roce 1983 otec Sávva ve své opavské mnišské cele zveřejnil „Pentikostarion neboli Padesátnici“. Jde o kompletní překlad církevně- slovanského Květného triodu, vydaného

[1] Knihovna PBF PU. *Mikuláš Ostupov-Vinohradský (Jozef Neruda)*. Slovo. Strážnice, 1963.

[2] *Mikuláš Ostupov-Vinohradský (Jozef Neruda)*. Slovo. Strážnice, 1963.

[3] Knihovna PBF PU. Postní Triod‘. Opava 1983.

[4] Knihovna PBF PU. *Mikuláš Ostupov-Vinohradský (Jozef Neruda)*. Slovo. Strážnice, 1963.

[5] Vícew o něm: *Tomeš Josef a kol*. Český biografický slovník XX. století. Díl III. : Q–Ž. Praha - Litomyšl, 1999. S. 358; Encyklopedický slovník křesťanského Východu / Edward de Farrugia; odpovědný redaktor českého vydání Pavel Ambros. Olomouc , 2010. S. 903–905.

v Moskvě v roce 1975 (strojopis). V předmluvě autor překladu píše, že použil dva typy výkladu textu - prózu a rytmický verš. Také vysvětluje, co je to akrostich. Plánuje několik dalších překladů, ale má pocit, že mu jeho věk jeho plány nedovolí uskutečnit. Překlad byl vytvořen na počest „těch Staročechů, jejichž zásluhami bylo obnoveno Pravoslaví v českém národě ve druhé polovině 19. století", a byl vydán ve třech výtiscích[1].

Následující překlady, ve Slovu pod čísly třináct a čtrnáct, se jmenují„Svátky": první a druhá část. Jedná se o knihy obsahující materiály z Mineje (večerní a jitřní na svátky)[2]. Protože jsme tyto překlady nenašli, nemůžeme říci, o jaké svátky se jednalo. Pravděpodobně tam byly texty služeb svátků z Dvanáctera a dalších velkých svátků. Protože archim. Sávva uvádí, že v těchto sbírkách jsou i bohoslužby některým slovanským svatým, můžeme se domnívat, že přeložil především bohoslužby na počest svatých, spojených s dějinami křesťanství v Českých zemích. Píše, že první část sbírky pokrývá svátky od 1. září do 31. prosince a druhá část od 1. ledna do 31. srpna[3].

Je třeba poznamenat, že zmíněné sborníky nejsou jedinými překlady textů Mineje, které pořídil Archim. Sávva. Archív olomoucko-brněnské eparchie totiž obsahuje i ručně psaná Sváteční mineja z roku 1984. Seznam pozůstalosti otce Sávvy, který je uložen v knihovně Prešovské univerzity, uvádí také knihu „Mineja večerní na každý den". V současné době tato práce v knihovně chybí. Autor této práce má ale elektronickou verzi „Mineja večerní na každý den roku", datovanou do roku 1966 (strojopis). Její titulní stránka uvádí, že překlad byl proveden ve Strážnici. Jako autor je uveden „M.O. Vinogradskij", což je tehdejší pseudonym otce Sávvy (Neruda). Jde o překlad večerní části Mineje na každý den, pořízený z církevně slovanského jazyka. Na konci předmluvy autor překladu píše, že bohoslužbu sv. Fotiovi nepřekládal, ale pouze ji po neznámém překladateli opravil. To svědčí o tom, že existovali další, dosud neznámí, nadšení překladatelé. Překlad byl pořízen s požehnáním tehdejšího metropolity pražského a celého Československa Doroteje.

[1] Knihovna PBF PU. Pentikostarion neboli Padesátnice. Opava 1983.

[2] Knihovna PBF PU. *Mikuláš Ostupov-Vinohradský (Jozef Neruda)*. Slovo. Strážnice, 1963.

[3] Knihovna PBF PU. *Mikuláš Ostupov-Vinohradský (Jozef Neruda)*. Slovo. Strážnice, 1963.

Dalším překladem v seznamu „Slova“ jsou „Liturgické zpěvy“. Tato kniha se velkou měrou podobá slovanskému Irmologionu. V knihovně Prešovské univerzity, v pozůstalosti otce Sávvy (Nerudy), je také několik kopií tohoto překladu. Autorem sborníku z roku 1959 je však bratr otce Sávvy, kněz Cyril Neruda. Texty k notám však pravděpodobně přeložil otec Sávva, proto byla i tento sborník zahrnut do seznamu jeho děl.

Tím končí překlady celých liturgických knih ze „Slova o překladech ...“ z roku 1963. Seznam pokračuje uvedením překladů jednotlivých liturgických textů (Tropary, kondaky a bohorodičny; prokimeny a Apoštol na všechny neděle, svátky a další dny; služba sv. Konstantinovi a Metodějovi; služba sv. Mikuláši, arcibiskupa Myr Lykijských) a životů svatých („Hvězdy na nebi Církve“) používaných při bohoslužbách[1].

V knihovně Prešovské univerzity v pozůstalosti o. Sávvy (Nerudy) se nachází také výňatek z Archijerejského činovníku s názvem „Chirotonie“ (rukopis)[2]. Byl pořízen k 50. výročí kněžského svěcení otce Sávvy a byl věnován tehdejšímu metropolitovi pražskému a celému Československu Dorotejovi. Rukopis obsahuje deset obřadů při biskupských bohoslužbách. Byl napsán rukou otce Sávvy.

Můžeme tedy dojít k závěru, že archim. Sávva (Neruda) přeložil do tehdy českého „živého“ jazyka téměř kompletní soubor liturgických knih pravoslavné církve (s výjimkou ranní části Měsíční mineje).

Popsali jsme deset překladů o. Sávvy, ke kterým jsme měli přístup. Minimálně tři další z jeho překladů celých knih jsme nenašli. Jednotlivé výňatky z liturgických knih, různé akathistů atd., které přeložil archimandrita Sávva, jsou dodnes v určitém oběhu (ve formě rukopisů a strojopisů).

Otec Sávva (Neruda) zemřel 16. listopadu 1989. Byl prakticky jediným člověkem v období socialistického Československa, který se věnoval, pro Církev tak důležitému, dílu.

Závěry

Shrneme-li třetí část práce, je třeba poznamenat, že postavení pravoslavné církve v letech 1945-1989 nepřálo rozvoji překladatelské

[1] Knihovna PBF PU. *Mikuláš Ostupov-Vinohradský (Jozef Neruda)*. Slovo. Strážnice, 1963.

[2] Knihovna PBF PU. Chirotonie. Opava, 1974.

činnosti. Oficiálně byla Pravoslavná církev v tomto období schopna vydat pouze tři knihy, které mohly být použity jak pro veřejné bohoslužby, tak pro soukromou modlitbu: „Lidový sborník“ (1951), „Otčenáš“ (1953) a Trebnik (1980). „„Lidový sborník“ a Trebnik byly navíc přetisky knih,vydaných už za života svatého Gorazda. Pouze sborník„Otčenáš“ obsahoval nové překlady.

Zároveň však existovaly soukromé překladatelské iniciativy. Výrazným příkladem takové iniciativy je dílo archimandrity Sávvy (Nerudy). S překladem liturgických knih začal již ve 30. letech, ale jeho největší překladatelská aktivita se vážek 60. až 80. letům. Ačkoli byl duchovním československé Pravoslavné církve a překlady připravoval s požehnáním Jeho Blaženosti metropolity pražského a celého Československa Doroteje, jeho překlady nedostaly oficiální církevní schválení a za jeho života nebyly nikdy vydány tiskem.

Přitom se archim. Sávva pokusil vyvinout vlastní zvláštní strategii překladu. Zkoušel například básnické překlady liturgických textů. Překladová pozůstalost archim. Sávvy potřebuje dnes kvalifikované filologické a teologické posouzení. Ačkoli současné překladatelské zkušenosti Pravoslavné církve v Českých zemích a na Slovensku si díla archim. Sávvy cení, nebyly jeho texty v plném rozsahu zavedeny do širokého církevního použití.

SOUHRN

Článek je věnován překladům bohoslužebných textů do češtiny v pravoslavné církvi v českých zemích a na Slovensku v období po druhé světové válce a do padu komunistického režimu. Toto období je charakteristické návratem volyňských Čechů, kteří byli zvyklí na bohoslužby v církevně slovanském jazyce. Ne poslední roli sehrála změna jurisdikce. V pravoslavné církvi Československa proto v tomto období oficiálně vyšla pouze jedna modlitební sbírka "Otčenaš". Byl tu ale i jeden nadšenec,igumen Sava Neruda, který za svého života přeložil do češtiny téměř všechny liturgické texty. Právě charakteristika sbírky „Otčenaš" a díla igumena Savvy Nerudy bude předmětem tohoto článku.

Klíčová slova: *církev, pravoslaví, pravoslavná církev českých zemí a Slovenska, liturgický jazyk, překlad, bohoslužba, český bohoslužebný jazyk, lidový jazyk, církevně-slovanský jazyk.*

SUMMARY
TRANSLATION ACTIVITY OF THE CZECHOSLOVAK ORTHODOX CHURCH IN THE YEARS 1946-1989

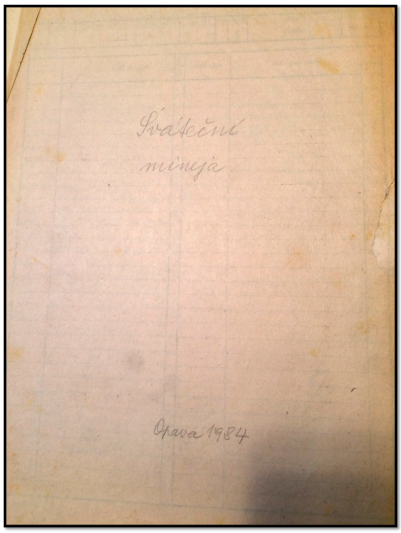
The article is devoted to translations of liturgical texts into Czech in the Orthodox Church in the Czech lands and Slovakia in the period after World War II and the fall of the communist regime. This period is characterized by the return of the Volyn Czechs, who were used to church services in the Church Slavonic language. Not the last role was played by the change of jurisdiction. Therefore, only one prayer collection was officially published in the Orthodox Church of Czechoslovakia during this period «The Lord's Prayer». But there was also one enthusiast, Igumen Sava Neruda, who during his lifetime translated almost all liturgical texts into Czech. It is the characteristics of the collection «The Lord's Prayer» and the works of Igumen Savva Neruda that will be the subject of this article.

Keywords: *Church, Orthodoxy, Orthodox Church of the Czech lands and Slovakia, liturgical language, translation, liturgy, Czech liturgical language, vernacular language, Church-Slavic language.*

РЕЗЮМЕ
ПЕРЕКЛАДАЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ЧЕХОСЛОВАЦЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В 1946-1989 РОКАХ

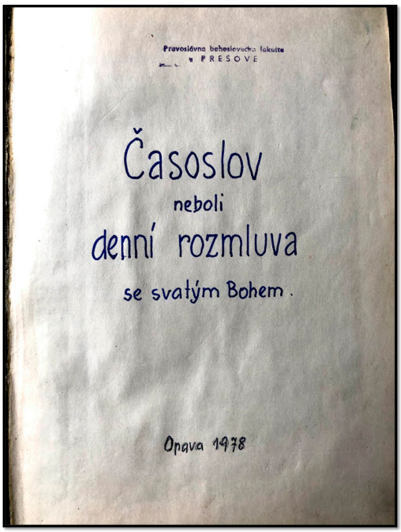
Стаття присвячена перекладам богослужбових текстів чеською мовою в Православній церкві Чеських земель та Словаччини в період після Другої світової війни до падіння комуністичного режиму. Ця доба характерна поверненням волинських чехів, які були звикли до богослужінь на церковнослов'янській мові. Не останню роль грала зміна юрисдикції. Тому в цей період офіційно в Православній Церкві Чехословаччини було видано тільки один молитовний збірник. Але був і один ентузіаст, ігумен Савва Неруда, який протягом свого життя переклав майже всі богослужбові тексти на чеську мову. Саме характеристика збірнику «Отче наш» та робіт ігумена Савви Неруди буде темою данної статті.

Ключові слова: *церква, православ'я, православнацерква чеських земель і Словаччини, богослужбова мова, переклад богослужбових текстів, богослужіння, чеська богослужбова мова, народна мова, церковнослов'янська мова.*



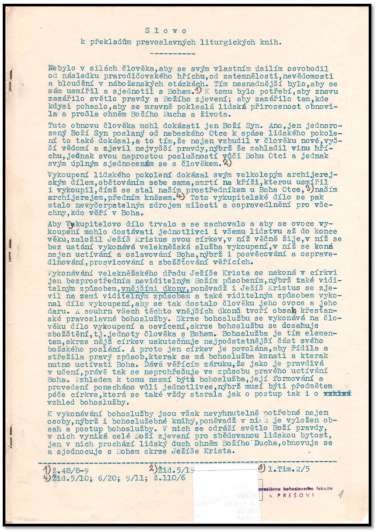
Il. 1. Sváteční mineja. Titulní list rukopisu archim. Sávvy (Nerudy). 1974.

Il. 2. Řád Božské liturgie sv. Jana Zlatoústého. Překlad archim. Sávvy (Nerudy). Titulní list rukopisu. 1974.



Il. 3. Časoslov. Překlad archim. Sávvy (Nerudy). Titulní list rukopisu. 1978.

Il. 4. Kniha Žalmů. Překlad archim. Sávvy (Nerudy). Titulní list rukopisu. 1979.



S l o v o
k překladům pravoslavných liturgických knih.

Nebylo v silách člověka, aby se svým vlastním úsilím osvobodil od následku prarodičovského hříchu, od zatemnělosti, nevědomosti a hloubání v náboženských otázkách. Tím nemenším byl, aby se sám usmířil a sjednotil s Bohem.[1] K tomu bylo potřebí, aby znovu zazářilo světlo pravdy a Božího zjevení; aby zazářilo tam, kde kdysi pohaslo, aby se znovu pokladu lidské přirozenosti obnovila a prošla ohněm Božího Ducha a života.

Toto obnovu člověka mohl dokázati jen Boží Syn. Ano, jen jednorozený Boží Syn poslaný od nebeského Otce k spáse lidského pokolení to také dokázal, a to tím, že nejen vyhnul v člověku nové, vyšší vědomí a zjevil nejvyšší pravdy, nýbrž že zahladil vinu hříchu, jednak svou zaprvotou poslušností vůči Bohu Otci a jednak svým úplným sjednocením se s člověkem.[2]

Vykoupení lidského pokolení dokázal svým velkolepým archijerejským dílem, obětováním sebe sama, smrtí na kříži, kterou uspíšil i vykoupil, čímž se stal naším prostředníkem u Boha Otce,[3] naším archijerejem jen, převzne knězem.[4] Toto vykupitelské dílo se pak stalo nevyčerpatelným zdrojem milosti a ospravedlnění pro všechny, kdo věří v Boha.

Aby vykupitelovo dílo trvalo a se zachovalo a aby se ovoce vykoupení mohlo dostávati jednotlivci i všemu lidstvu až do konce věku, založil Ježíš Kristus svou církev, v níž věčně žije, v níž se bez ustání vykonává velekněžská služba vykoupení, v níž se koná mezi uctívání a oslavování Boha, nýbrž i posvěcování a ospravedlňování, prosvicování a spásťování věřících.

Vykonávání velekněžského úřadu Ježíše Krista se neboní v církvi jen bezprostředním neviditelným Ježíše působením, nýbrž také viditelným způsobem, viditelnými úkony, ponévadž i Ježíš Kristus se zjevil na zemi viditelným způsobem a také viditelným způsobem vykonal dílo vykoupení, aby se tak dostalo člověku jeho ovoce a jeho darů. I souhrn všech těchto vnějších úkonů tvoří obsah křesťanské pravoslavné bohoslužby. Skrze bohoslužbu se vykonává na člověku dílo vykoupení a osvícení, skrze bohoslužbu se dosahuje spasitelní, tj. jednoty člověka s Bohem. Bohoslužba je tím elementem, skrze nějž církev uskutečňuje nejpodstatnější část svého božského poslání. A proto jen církev je povolána, aby držela a střežila pravý způsob, kterak se má bohoslužba konati a kterak mnohé uctívati Boha, jakož věřícím náleží. Se jako je pravidlo v učení, právě tak se neprohřešuje ve způsobu pravého uctívání Boha, shledne-li k tomu mezní být bohoslužba, její formování a provedení pomocného vůli jednotlivce, nýbrž musí být předmětem péče církve, která se také vždy starala jak o postup tak i o vnitřní vzhled bohoslužby.

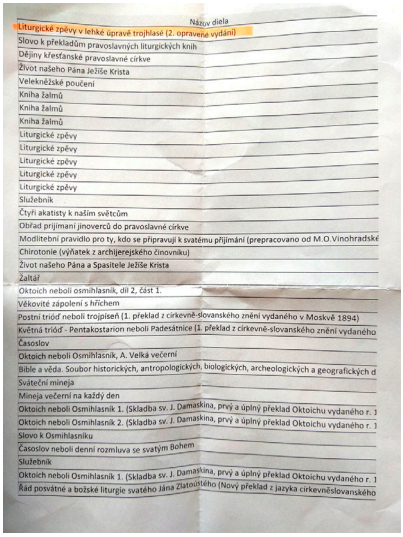
K vykonávání bohoslužby jsou však nevyhnutelně potřebné nejen osoby, nýbrž i bohoslužebné knihy, ponévadž v nich je vyložen obsah a postup bohoslužby. V nich se odráží světlo Boží pravdy, v nich vyzírá celé jejich zjevení pro středovzavou lidskou bytost, jen v nich prochází lidský duch ohněm Božího Ducha, obnovuje se a sjednocuje s jehem skrze Ježíše Krista.

---

[1] 2.Kor.5:19 [2] Řím.2/5
[3] Žid.5/10; 6/20; 9/11; 2.Tim.4/6

Pravoslavná bohoslovecká fakulta v PREŠOVE

Il. 5. Předmluva k překladům pravoslavných liturgických knih archim. Sávvy (Nerudy). Fragment strojopisu. 1963.



Název díela
Liturgické zpěvy v lehké úpravě trojhlasé (2. opravené vydání)
Slovo k překladům pravoslavných liturgických knih
Dějiny křesťanské pravoslavné církve
Život našeho Pána Ježíše Krista
Velekněžské poučení
Kniha žalmů
Kniha žalmů
Kniha žalmů
Liturgické zpěvy
Liturgické zpěvy
Liturgické zpěvy
Liturgické zpěvy
Liturgické zpěvy
Služebník
Čtyři akatisty k našim světcům
Obřad přijmání jinoverců do pravoslavné církve
Modlitební pravidlo pro ty, kdo se připravují k svátému přijímání (prepracovano od M.O.Vinohradské
Chirotonie (výňatek z archijerejského činovníku)
Život našeho Pána a Spasitele Ježíše Krista
Žaltář
Oktoich neboli osmihlasník, díl 2, část 1.
Věkovité zápolení s hříchem
Postní triód neboli trojpíseň (1. překlad z církevně-slovanského znění vydaného v Moskvě 1894)
Květná triód - Pentakostarion neboli Padesátnice (1. překlad z církevně-slovanského znění vydaného
Časoslov
Oktoich neboli Osmihlasník, A. Velká večerní
Bible a věda. Soubor historických, antropologických, biologických, archeologických a geografických d
Svátební mineja
Mineja večerní na každý den
Oktoich neboli Osmihlasník 1. (Skladba sv. J. Damaskina, prvý a úplný překlad Oktoichu vydaného r.)
Oktoich neboli Osmihlasník 2. (Skladba sv. J. Damaskina, prvý a úplný překlad Oktoichu vydaného r.)
Slovo k Osmihlasníku
Časoslov neboli denní rozmluva se svatým Bohem
Služebník
Oktoich neboli Osmihlasník 1. (Skladba sv. J. Damaskina, prvý a úplný překlad Oktoichu vydaného r.)
Řád posvátné a božské liturgie svatého Jána Zlatoústého (Nový překlad z jazyka církevněslovanského

Il. 6. Seznam překladatelských prací archim. Sávvy (Nerudy), dochovaných v knihovně Pravoslavné bohoslovecké fakulty Prešovské univerzity.

УДК 94(477):261.7

ІЄРОМОНАХ ВІКЕНТІЙ (ОРОС): СТОРІНКАМИ КРИМІНАЛЬНОЇ СПРАВИ

Юрій Данилець,
кандидат історичних наук, доцент;
доцент кафедри археології, етнології та культурології,
ДВНЗ «Ужгородський національний університет», Ужгород, Україна
E-mail: jurij.danilec@uzhnu.edu.ua

Після вигнання із Закарпаття угорських військ почався процес радянізації краю. На території області було поширено радянське законодавство, а мешканців краю почали масово переслідувати за різноманітними політичними звинуваченнями. Серед них могла бути робота в адміністративних органах, членство в політичних партіях, приналежність до певної етнічної групи. Тобто, тисячі мешканців радянського Закарпаття отримували реальні строки за ті періоди свого життя, коли вони не були громадянами «країни Рад».

Насильна мобілізація в рамках «добровольчої епопеї», вивезення молоді на шахти Донбасу та в школи ФЗО, колективізація, русифікація, релігійні переслідування, всі ці і багато інших факторів призвели до неприхованого опору населення. Частина мешканців уникаючи військової та трудової мобілізації, або порушуючи радянське законодавство, опинялася на нелегальному становищі. З цих втікачів формувалися озброєні групи, котрі пройшли трансформацію від кримінальних банд до антирадянських повстанських груп. Відомий дослідник історії Закарпаття ХХ ст. Станіслав Аржевітін зазначає, що «яскравим прикладом тривалої діяльності озброєної групи, яка спочатку виникла як «уголовная», але поступово еволюціонувала у бік «повстанської», є група Пригари».[1] У двотомнику «Закарпатська Україна: викорінення Карпат-

[1] Аржевітін С.М. Закарпатська Україна: викорінення Карпатської України. Том 1. Камянець-Подільський: ТОВ «Друкарня «Рута», 2020. С. 854.

ської України» Станіслав Михайлович, спираючись на неопубліковані матеріали Галузевого державного архіву Служби безпеки України та інших архівних установ, прослідкував усі етапи діяльності групи Василя Пригари та його наступників.

Ієромонах Вікентій (Орос)

Ми не випадково більш детально зупинимося на діяльності даної повстанської групи, адже саме за контакти з нею й був заарештований в 1952 г. ієромонах Вікентій (Орос). Крім того, за аналогічними звинуваченнями були затримані, а пізніше і засуджені ієромонах Іов (Гашпар), ієромонах Даміан (Бонь), монахиня Магдалина (Шелемба) та послушник Юрій Фаркавець, а також десятки закарпатців з багатьох районів (округів) Закарпаття.

Отже, за матеріалами слідства, група виникла на початку 1947 р. та по червень того ж року класифікувалася як суто кримінальна. Починаючи з липня 1947 р. члени групи почали проявляти антирадянську діяльність, що полягала в організації терактів над радянсько-партійним активом, антирадянській агітації з метою зриву заходів радянської влади тощо.[1] Вже під час слідства працівники відповідних відділів УМДБ особливо намагалися акцентувати на політичній складовій в діяльності обвинувачених. Наприклад, 2 червня 1952 р. Петро Андрійцьо, активний учасник групи Пригари, на запитання слідчих, яку кінцеву мету він та його співучасники ставили перед собою, заявив: «своєю кінцевою метою я і інші бандити ставили активну озброєну боротьбу проти існуючого на Закарпатті Радянського ладу. Разом з тим, я та інші бандити розраховували на виникнення воєнних дій імперіалістичних країн проти Радянського Союзу і, з виникненням таким, мали намір вести озброєну боротьбу в тилу Радянський військ на користь Аме-

[1] Там само. С. 861.

рики та Англії».[1] Звичайно, що дослівно вірити протоколам слідства не доводиться, однак аналогічні звинувачення висувалися також членам ОУН-УПА та іншим «антирадянським елементам», що свідчить про тенденційність репресивної системи, котра жорстоко боролася з проявами опозиції.

Групі Пригари зв'язки з ОУН-УПА також активно закидувалися слідчими. І це було не безпідставно. С. Аржевітін виявив документи, що свідчать про влиття до групи уродженця с. Березово Хустського округу Дмитра Турдая. Після засудження в 1947 р. за нелегальне зберігання зброї до 4 років ув'язнення, він втік з-під варти та вступив до рейдуючої групи УПА із Галичини як провідник. Пізніше перейшов до Пригари та був убитий 23 травня 1948 р. опергрупою.[2] Окремі члени групи не відкидали можливості та бажання співпраці з націоналістичним підпіллям. 13 червня 1952 р. згадуваний вище П. Андрійцьо на запитання слідчого, про зв'язки «антирадянської терористичної бандгрупи» з українськими націоналістами свідчив: «Я та інші учасники антирадянської терористичної банди чітко визначеного зв'язку з українськими націоналістами не мав, однак, я та інші бандити наслідували українським націоналістам, в зв'язку з чим вважали себе «бендерівцями» і не виключали можливості вести збройну боротьбу проти Радянської влади разом з українськими націоналістами. Разом з тим, я та інші бандити мали у себе націоналістичну літературу, тобто листівки, із змістом яких знайомили своїх пособників і одночасно з тим, я особисто зміст націоналістичних листівок переписував на окремі листи паперу… В тих листівках ми закликали український народ, щоб об'єднатися і вести активну боротьбу проти Радянської влади за «самостійну» Україну. Цим самим ми розраховували показати свою роль в боротьбі проти Радянської влади при можливих зустрічах з українськими націоналістами». Під час допиту П. Андрійцьо йому були пред'явлені дві листівки, вони починалися словами «Воля народам. Воля людини», «За українську самостійну соборну державу», «Браття та сестри Карпатської України».[3]

[1] Галузевий державний архів Служби безпеки України (далі – ГДА СБУ), ф. 6, спр. 75889-фп Фаркавець В., Фаркавець А., Фаркавець Ю, Шелемба М. Арк. 163.

[2] Аржевітін С.М. Вказ. праця. С. 866.

[3] ГДА СБУ, ф. 6, спр. 75883-фп Орос В., Бонь Д., Гашпар І. Арк. 218-219.

З ОУН пов'язано й ліквідацію залишків групи в 1952 р. Зокрема, агентурно було встановлено, що члени групи шукають контакт з оунівцями та мають намір перейти кордон. Органами МДБ було створено легендований пункт переходу кордону для керівників ОУНівців, внаслідок чого вдалося виманити і заарештувати чотирьох учасників групи.[1] П'ятий учасник – В. Йовжій невдовзі був убитий.

В матеріалах справ по православному духовенству часто фігурує пособництво «бандам Пилипа», «Якима», «Пилипця-Андрійці» та інші варіанти. У зв'язку з цим необхідно зауважити, що початково з 1947 р. діяла група В. Пригари, 1918 р.н., уродженця с. Копашново Хустського кругу. Після його убивства на початку жовтня 1949 р. групу очолив Юрій Яким, 1927 р.н., уродженець с. Горінчово Хустського кругу. У складі групи також діяли Петро Андрійцьо, 1921 р.н, уродженець с. Нижнє Селище Хустського кругу, Дмитро Тетеря, 1924 р.н., уродженець с. Копашново Хустського кругу, Іван Пилипець, 1927 р.н., уродженець с. Драгово Хустського кругу, Василь Йовжій, уродженець с. Кричово Тячівського округу (останні два раніше перебували в групі Ю. Пилипа).

Під підозру в пособництві антирадянським групам потрапляло десятки і сотні закарпатців. Під пособництво записували надання продуктів харчування, нічлігу, інформування про пересування міліції та органів безпеки і т.д. Навіть приховування самої інформації про візит членів груп каралося досить значними строками.

Після арешту учасників групи та їм допитів органи МДБ почали затримувати осіб, котрі надавали їх підтримку. В кримінальних справах таких громадян починають називати «бандпособниками», «пособниками» і т.д. 22 травня 1952 р. активний учасник групи Якима – Д. Тетеря на допиті заявив, що хоче назвати додатковий список «бандпособників» із сіл Тячівського округу. Серед них, було повідомлено про ієромонаха Іова (Гашпаря) та ієромонаха Вікентія (Ороса). Про останнього у протоколі зазначалося: «Монах Вікентій, прізвище та по батькові не знаю, 50 років (насправді 51 рік – *автор*), уродженець села Іза, Хустського округу, проживав в Драговському

[1] Аржевітін С.М. Вказ. праця. С. 876.

монастирі».[1] Далі Тетеря повідомив, що зі слів його співучасників В. Йовжія та І. Пилипця, він дізнався, що вони влітку 1948 р. відвідали Драгівський монастир, де в нічний час зайшли до квартири монаха Вікентія, котрий на прохання вищеназваних осіб, відремонтував їм чоботи. Після того, восени 1948 р. на пропозицію В. Пригари — Тетеря, Йовжій та Пилипець повторно відвідали Вікентія. Останній тоді на прохання Пригари відремонтував для нього чоботи, підбивши підошву. Втретє, тої ж осені, Тетеря ходив до Драгівського монастиря вже у супроводі І. Пилипця та П. Андрійці. Тоді вони застали на ночівлі у ченця ієромонаха Іова (Гашпара), що працював православним священником в с. Ганичі Тячівського округу.[2]

Того ж дня, 22 травня 1952 р., старший оперуповноважений 4 відділу УМДБ Закарпатської області майор Щелкунов видав постанову на арешт та обшук Ороса Василя Олексійовича (ієромонаха Вікентія). Постанова була узгоджена з начальником Тячівського окружного відділу МДБ Закарпатської області майором Самохваловим та начальником слідчого відділу УМДБ Закарпатської області майором Клименко. Крім того, документ затвердив заступник начальника управління МДБ Закарпатської області полковник Чернецький та санкціонував тво військового прокурора військ МДБ Закарпатської області капітан юстиції Катренко.[3] У постанові зазначалося, що Орос Василь Олексійович, чернече ім'я «Вікентій», 1901 р.н., уродженець с. Іза Хустського округу Закарпатської області УРСР, українець, безпартійний, освіта 6 класів, із селян-середняків, громадянин СРСР, несудимий, проживаючий в с. Угля Тячівського округу, служить священником, «з 1948 року підтримував злочинний зв'язок з учасниками антирадянської терористичної банди, що діяла на території Хустського і Тячівського округів, систематично постачав бандитів продуктами харчування, літом 1949 року приймав участь з бандитами в розпиванні спиртних напоїв, підбурював бандитів на пограбування інкасатора кооперативу, в результаті чого бандити забрали 500 карбованців гро-

[1] ГДА СБУ, ф. 6, спр. 75883-фп Орос В., Бонь Д., Гашпар І. Арк. 184.

[2] Там само. Арк. 184.

[3] Там само. Арк. 65.

шей і поранили одного члена групи охорони суспільного порядку і забрали в останнього гвинтівку. Приймав безпосередню участь в переховуванні бандитів у жителів села Ганичі, Тячівського округу. Злочинна діяльність Ороса підтверджується показами бандитів Ю.Ю. Яким, П.І. Андрійцьо».[1]

Ми не випадково навели дану цитату із постанови на арешт, адже вона містила цілий ряд неправдивих відомостей. Зокрема, мова йде про причетність до пограбування інкасатора та діяльність в с. Ганичі. На слідстві ці закиди навіть не піднімалися та не звучали в жодному протоколі допиту затриманого, а потім обвинуваченого, чи інших свідків. Навпаки, слідчі закидали співучасть у пограбуванні ієромонаху Іову (Гашпарю), який і проживав в 1948 р. у с. Ганичі. Можна припустити, що слідство на той час не володіло точними даними по справі. Таким чином, звинувачення висунуті проти ченці базувалися виключно на свідченнях учасників групи, які перебуваючи під слідством за серйозні злочини, могли очікувати лише на смертну кару. Тому вони намагалися максимально співпрацювати з слідчими, виказуючи своїх прихильників, чи навіть пробували перекласти вину на них по окремих епізодах.

Однак, є ще одна версія, звідки правоохоронці дізналися про контакти о. Вікентія з учасниками групи. У особовій справі ієромонаха Іова (Гашпаря), що зберігається в Архіві Мукачівської православної єпархії, дослідниками А. Світлинцем, С. Канайлом та ієреєм Олександром Моничем виявлено звіт від 28 травня 1952 р. на ім'я єпископа Мукачівсько-Ужгородського Іларіона (Кочергіна). У ньому о. Іов повідомляє про арешт ієромонаха Вікентія та посилається на свідчення священника с. Драгова прот. Іоанна Бігарія та ігумена Савви (Андрішка), настоятеля Тереблянського монастиря.[2] Зважаючи на те, що в своїй статті згадані автори лише коротко виклали зміст даного питання, ми звернулися до цього документу

[1] Там само.

[2] Світлинець А., Канайло С., Монич О, ієрей. Схиархімандрит Вікентій (Орос) (18.09.1901 - 05.03.1982) // Сповідники та Подвижники Православної Церкви на Закарпатті в XX ст. / Авт. кол.: Ю. Данилець – голова авт. кол., архієпископ Феодор (Мамасуєв), архієпископ Антоній (Паканич), прот. О. Монич, А. Світлинець, Д. Анашкін, С. Канайло, В. Міщанин, ієромонах Пімен (Мацола), прот. В. Юрина. Ужгород, 2011. С. 80.

повторно. Отже, ієромонах Іов зазначає, що «арешт ієромонаха Вікентія відбувся у зв'язку із знайденими документами у бандита Йовжія, котрого органи МДБ в с. Драгово в будинку громадянина Попп важко поранили, або ж він сам себе пострiляв. У нього був знайдений список своїх благодійників, тобто тих, котрі йому допомагали и постачали продуктами. Між такими благодійниками було вписано й ім'я о. Вікентія, що послужило органам МДБ матеріалом для його арешту в день 22-го травня 1952 р.».[1] Зупинимося лише коротко на даній цитаті, уточнивши деякі неточності документу. По-перше, арешт відбувся наступного дня, тобто 23 травня 1952 р., про що йтиметься нижче. По-друге, учасник групи В. Йовжій загинув в тій сутичці з органами МДБ.

Через декілька днів після арешту о. Вікентія з'являється наказ єпископа Іларіона № 726 від 1 червня 1952 р., за яким ієромонах у зв'язку з арештом звільняється з посади настоятеля парафії с. Угля Тячівського округу і зачисляється поза штат без права виконувати будь-яке богослужіння.[2]

Висунута версія про те, що учасники групи вели якісь записи щодо своєї діяльності підтверджується й іншими документами. На допиті 13 червня 1952 р. П. Андрійцьо повідомив, що ним був написаний щоденник, в якому описувалася діяльність групи в період з 1946 по 1949 рік. Цей зошит було залишено на зберігання в будинку Луки Антонь в с. Монастирець Хустського округу.[3] Таким чином, цілком можливо, що й інші члени групи могли вести власні записи.

Повертаючись до документів на арешт зазначимо, що на основі вище наведеної постанови заступник начальника управління МДБ Закарпатської області полковник Чернецький 22 травня 1952 р. видав ордер за №3287, за яким майору Щелкунову доручалося заарештувати ієромонаха Вікентія (Ороса) в с. Угля.[4] Він прибув с. Угля 23 травня, де в приміщенні церковної фари здійснив арешт підозрюваного. Під час арешту ченцеві було зачитано також постанову про обрання запобіжного заходу у вигляді тримання під

[1] Архів Мукачівської православної єпархії. Особова справа ігумена Іова (Гашпаря). Арк. 247-248.
[2] Архів Мукачівської православної єпархії. Особова справа архімандрита Вікентія (Ороса). Арк. 117.
[3] ГДА СБУ, ф. 6, спр. 75883-фп Орос В., Бонь Д., Гашпар І. Арк. 219.
[4] Там само. Арк. 67.

вартою. При чому, в даному документі вже починає фігурувати посилання на статтю 20-54-І «а» КК УРСР «Зрада Батьківщині».[1] В будинку священника співробітником Управління МДБ лейтенантом Селіщевим та міліціонером Лазурем, за присутності понятих І. Бокоча (жителя с. Угля) та П. Антол (фініспектора, жителя с. Буштино) було проведено обшук. В протоколі обшуку зафіксовані наступні предмети: паспорт на ім'я В.О. Ороса (ІІ МЦ №737626), облігації державної позики народного господарства СРСР на суму 200 крб., кошти в сумі 200 крб., брошура з бібліотеки Автономного землеробського Союзу (АЗС), книга В. Пачовського «Золота гвіздка» (Львів, 1937 р.), записка від архімандрита Веніаміна (Кереченина) про розлучення. В примітках до протоколу зазначалося, що він розпочався о 4 год та завершився о 7 год. ранку.[2] Було накладено арешт на майно ієромонаха Вікентія, зокрема, мова йде про дерев'яне односпальне ліжко, велику пухову перину та дві малі пухову подушки.[3] Крім того, в квартирі священника знаходилися предмети культу, котрі були передані представникам церковного комітету с. Угля (голова – Голубка). В окремому документі зафіксовано дві чаші, риза, книги і т.д.[4]

Після арешту ієромонаха Вікентія було доправлено в м. Ужгород, де начальник окремого слідчого відділу УМДБ капітан Зідов заповнив анкету арештованого. Крім біографічних даних, котрі фігурували в постанові на арешт, у документ було внесена інформація про несудимість, не участь у Другій світовій війні та відомості про склад родини Ороса (батьків, братів та сестер). Капітан Зідов зафіксував, що батько ченця – Олексій Онуфрійович Орос помер в 1950 р., мати – Ганна Орос-Сабов – померла в 1931 р. Брат – Юрій Олексійович Орос (63 роки), колгоспник, проживав в с. Іза Хустського округу). Сестра – Марія Орос-Симулик, колгоспниця, проживала також в с. Іза, сестра – Пелагея Орос-Бенца – проживала в с. Липча того ж округу. Анкета арештованого доповнювалася словесним портретом, де слідчий повинен був підкреслити в розро-

[1] Там само. Арк. 66.
[2] Там само. Арк. 73.
[3] Там само. Арк. 75.
[4] Там само. Арк. 76.

бленому бланку окремі фізіологічні особливості особи.[1] На звороті анкети було поставлено відбиток вказівного пальця правої руки. Того ж дня було зроблено фотографії підозрюваного в профіль та анфас, які збереглися в кримінальні справі.

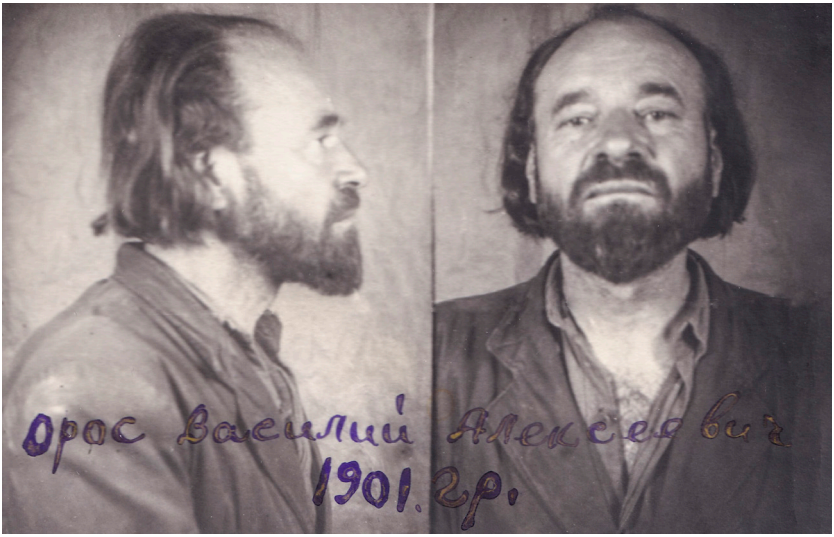


Фото із кримінальної справи

О 13:00 було розпочато перший допит В. Ороса, який тривав три години. Його проводили помічник військового прокурора військ МДБ Українського округу капітан юстиції Катренко та слідчий УМДБ Закарпатської області лейтенант Носачов. Допит складався всього із одного питання–ствердження: «Ви арештовані органами МДБ за злочинний зв'язок з учасниками антирадянської терористичної банди. Розкажіть про це?». Підозрюваний повідомив, що він дійсно «будучи ченцем Драгівського монастиря Тячівського округу, двічі зустрічався з учасниками антирадянської банди. Перша зустріч з учасниками банди відбулася приблизно в середині серпня 1948 р. при наступних обставинах. З наступом темноти в мою келію, розташовану в монастирі села Драгово Тячівського округу зайшли два озброєних бандити, фамілії та імена яких я не знаю і почали вимагати, щоб я дав їм хліба. Добре пригадую, що я їм тоді дав один кілограм хліба. Через деякий час,

[1] Там само. Арк. 69.

приблизно через два чи три дні після того, мене знову відвідали в келії монастиря ті ж самі бандити і знову просили хліба. Я і в цей раз дав їм хліба, після чого вони від мене пішли. Більше з бандитами я не зустрічався. Як про першу, так і про другу свою зустріч з учасниками банди я органам радянської влади не повідомляв, а розповів про це священнику Цинько Іосафу».[1]

Однак на цьому все не завершилося. О 22:00 розпочався другий допит підозрюваного, який тривав дві години. На цей раз його проводив начальник окремого слідчого відділу УМДБ капітан Зідов. На уточнююче запитання офіцера, коли відбулося знайомство з учасниками антирадянською групи, ієромонах Вікентій повторив майже дослівно все, що сказав на попередньому допиті. Але Зідов заперечив ченцеві, наголосивши, що слідству відомо, що він систематично зустрічався з бандитами. Тоді о. Вікентій визнав ще один епізод зустрічі восени 1948 р. У той раз до монастиря прийшло троє озброєних осіб, котрі отримали продукти харчування. Також від був змушений підтвердити факт ремонту для учасника групи взуття та закупку для них соняшникової олії та квасолі. На запитання слідчого, чого чернець не повідомив про прихід озброєних осіб органам радянської влади, він відповів, що «боявся помсти з боку бандитів».[2]

24 травня 1952 р. ієромонаха Вікентія перевели до внутрішньої в'язниці УМДБ в Закарпатській області. При обшуку у нього були наступні речі та предмети, котрі не дозволялися правилами в'язниці до зберігання в камері. У протоколі обшуку зафіксовано портфель, кошти в розмірі 215 карбованців та облігації державної позики народного господарства СРСР на суму 200 крб.[3]

Через п'ять днів, 29 травня 1952 р. було видано постанову про прийняття справи до виробництва й початок попереднього слідства. У документі зазначалося, що після розгляду матеріалів про «злочинну діяльність Орос Василя Олексійовича вирішено по справі Орос необхідно проводити подальше розслідування».[4] Чер-

[1] Там само. Арк. 77-79.
[2] Там само. Арк. 80-83.
[3] Там само. Арк. 72.
[4] Там само. Арк. 69.

говий допит підозрюваного відбувся вже ввечері того ж дня. Його проводив старший слідчий слідчого відділу УМДБ Закарпатської області старший лейтенант Бражник. Допит розпочато о 20:00, завершено о 22:00. Згідно із протоколом, після розмови з слідчим чернець визнав вже 4 зустрічі з учасниками антирадянської групи. «Мій злочинний зв'язок з бандитами полягав у тому, що вони відвідували мене в монастирі в моїй кімнаті, я їх забезпечував завжди продуктами харчування, як то хлібом, салом, олією та квасолею, а також на прохання бандитів, я їм ремонтував чоботи».[1]

30 травня 1952 р. старший лейтенант Бражник підготував постанову про пред'явлення обвинувачення. Документ було погоджено з начальником окремого слідчого відділу УМДБ по Закарпатській області капітаном Баласом та затверджено начальником слідчого відділу УМДБ по Закарпатській області майором Клименко. В мотивувальній частині постанови вказувалося, що слідчий «розглянувши слідчий матеріал по справі №3202 й прийнявши до уваги, що Орос Василь Олексійович, 1901 року народження достатньо викривається тому, що проживаючи в селі Драгово, Хустського округу і будучи настоятелем (духівником – *автор*) жіночого монастиря в селі Драгово, літом 1948 р. встановив злочинний зв'язок з учасниками антирадянської терористичної бандгрупи, яка діяла на території Хустського і Тячівського округів, котру підтримував до весни 1949 року. За вказаний період часу Орос більше трьох разів зустрічався з учасниками бандгрупи, постачав їх продуктами харчування, як-то: передав бандитам 15 літрів олії і 25 кг квасолі, а також неодноразово давав інші продукти харчування. Особисто ремонтував для бандитів взуття, приймав їх в своїй келії в монастирі».[2] Керуючись статтями 126 та 127 КПК УРСР слідчий постановив: «притягнути Орос Василя Олексійовича в якості обвинуваченого по статтям 20-54-І «а» КК УРСР, про що оголосити обвинуваченому під розписку в цій поставові».[3]

О 10:00 старший лейтенант Бражник та капітан Катренко за-

[1] Там само. Арк. 85.

[2] Там само. Арк. 86.

[3] Там само.

читали постанову обвинуваченому, після чого він розписався на документі. До цього також додавався протокол допиту, в якому фіксувалося факт ознайомлення з пред'явленими звинуваченнями по відповідній статті КК УРСР. о. Вікентій заявив, що зміст постанови йому зрозумілий та в пред'явленому обвинуваченні він визнає себе винним повністю. Чомусь допит, який фактично повинен був тривати всього пару хвилин, продовжувався аж дві години. Зміст протоколу викликає в нас цілий ряд зауважень. Можна припустити, що чернець не бажав добровільно підписувати документ і його примушували до цього силою. Відповідно, він і не давав необхідних свідчень, у зв'язку з чим слідчим доводилося переписати текст постанови про обвинувачення та додати деякі факти від себе. Які ж факти наштовхнули нас на цю думку? У прямій мові ієромонаха Вікентія міститься твердження, котре раніше фігурувало в одному із документів, про «настоятельство в жіночому монастирі». Такі слова чернець однозначно не міг сказати, адже добре розумівся в церковних питаннях. Стосовно діяльності бандгрупи, то в протоколі з'явилося твердження, що її члени «здійснювали теракти над радянсько-партійними активістами, а також здійснювали пограбування магазинів та інших державних установ».[1]

2 червня 1952 р. старший лейтенант Бражник, по вказівці заступника начальника слідчого відділу УМДБ по Закарпатській області Федорова, передав спецправу №3202 по звинуваченню Ороса В.О. для подальшого ведення слідства старшому слідчому слідчого відділу УМДБ по Закарпатській області лейтенанту Снесаренко.[2] Останній, прийнявши справу, погодився з необхідністю проведення подальшого слідства та зареєстрував її у відділі «А».[3]

Паралельно йшло слідство по обвинуваченню членів групи Якима. В ніч з 2 на 3 червня 1952 р.[4] відбувся допит І. Пилипця. Він повідомив деякі нові факти, котрі стосувалися о. Вікентія. «Влітку 1948 року я разом з бандитом Йовжій Василем маючи намір відремонтувати собі взуття, відвідали келію монаха Драгівського монастиря «Вікен-

[1] Там само. Арк. 88.

[2] Там само. Арк. 89.

[3] Там само. Арк. 90.

[4] Допит почався о 23:00 2 червня 1952 р. і завершився о 3:00 наступного дня.

тія», який, на наше прохання, зробив перетяжку чобіт особисто для мене. Другого разу келію монаха Вікентія, я, Пригара Василь, Тетеря Дмитро, Андрійцьо Петро та Йовжій Василь відвідали восени 1948 року, також маючи мету відремонтувати взуття. Будучи шевцем в минулому, Вікентій тоді відремонтував чоботи для Андрійцьо Петра та Тетеря Дмитра. У тому йому допомагав Пригара Василь. В кінці 1948 р. ми, тобто бандити, я … з Андрійцьо Петром відвідали келію Вікентія з тою метою, щоб взяти від нього олію, на купівлю якої ще восени ми давали Вікентію гроші».[1] На допиті 11 червня 1952 р. І. Пилипець більш розлого розповідав про візити до ієромонаха Вікентія, однак, по суті, нічого нового не сказав. Хоча кілька фраз, котрі висловив підсудний, могли серйозно зашкодити ченцеві. Зокрема, І. Пилипець наголосив, що монах «нас прийняв доброзичливо» та пригощав продуктами харчування.[2]

Про контакти з ієромонахом Вікентієм питав слідчий на допиті 13 червня 1952 р. Ю. Якима. На запитання хто такий Вікентій? Він відповів: «Вікентій», це чернече ім'я, прізвище, ім'я та по-батькові не знаю. «Вікентій» був духовним наставником, монахом жіночого монастиря в селі Драгово, Хустського округу. Мої співучасники по банді, Пилипець, Йовжій та інші мені говорили, що монах «Вікентій» є їхньою хорошою довіреною людиною, з яким вони підтримували зв'язок ще з 1948 року. Особисто я ніяких зв'язків з монахом «Вікентієм» не мав».[3]

6 червня 1952 р. лейтенант Снесаренко провів черговий допит обвинуваченого. Допит проходив з 22:00 до 23:20. На цей раз слідчого цікавили відомості про ієромонаха Іова (Гашпаря), його діяльність до та після війни. о. Вікентій підтвердив факт зустрічі учасників антирадянської групи з названим ченцем в його келії наприкінці 1948 р.[4] На допиті 17 червня 1952 р. ієромонах Вікентій розповідав свою біографію. Звернемо увагу лише на ті факти, котрі не фігурували в постанові на арешт. Деякі дані, які викладені у протоколі допиту, не збігалися з попередньою інформацією слід-

[1] Там само. Арк. 196.
[2] Там само. Арк. 199.
[3] Там само. Арк. 229-230.
[4] Там само. Арк. 92.

ства. Чернець повідомив, що в 1908-1913 рр. навчався в народній школі в рідному селі Іза. Після чого, до 1922 р. проживав разом з батьками, працюючи по господарстві. В 1922 р. був призваний на строкову військову службу до чехословацької армії, де служив рядовим солдатом 19 піхотного стрілецького полку. Після повернення додому в 1924 р. пішов послушником до монастиря в с. Іза. В 1929 р. був пострижений в чернецтво та рукоположений у священницький сан. Єпархіальним керівництвом призначений настоятелем православного приходу в с. Теребля Тячівського округу. У протоколі зафіксовані наступні парафії, де доводилося служити ієромонаху (Вонігово, Нижній Бистрий, Кричово). З 1938 по 1949 рр. був сільським священником та духівником жіночого монастиря в с. Драгово. В 1949-1951 рр. обслуговував парафію в с. Вонігово. З 1951 р. і до часу арешту служив настоятелем православного храму в с. Угля. Чернець також повідомив, що не був членом жодної політичної партії та немає родичів за кордоном.[1]

Слідчими було проведено ряд очних ставок, котрі мали довести вину обвинуваченого Ороса В.О. 17 червня 1952 р. було проведено очну ставку між ієромонахами Вікентієм та Іовом. Мета даної процедури була підтвердити візит учасників антирадянської групи до житла Ороса в с. Драгово в той час, коли у нього залишився на ночівлю Гашпар. Останній наголосив, що розмовляючи з ним озброєні особи сказали, щоб про зустріч нікому не розповідав, тому що вони можуть його за це покарати, тобто зробити розправу.[2] 18 червня було проведено очні ставки безпосередньо з учасниками групи: Тетерею, Андрійцьом та Пилипцем. о. Вікентій також підтвердив слова о. Іова, що «бандити, Пилипець та інші погрожували мені зброєю і попередили, що якщо я кому-небудь повідомлю про свої зв'язки з ними, то вони мне знищать»[3]. На допиті 21 червня 1952 р. ієромонах Вікентій доповнив свої покази щодо погроз зі сторони озброєних осіб. Зокрема, він підкреслив, що крім фізичної розправи «бандити мені погрожували… спалити монастир».[4]

[1] Там само. Арк. 94-95.
[2] Там само. Арк. 265.
[3] Там само. Арк. 279.
[4] Там само. Арк. 98.

Цього ж місяця слідчим було затребувано характеристику від керівництва с. Угля. Документ підписав голова сільської ради Негря. У довідці підтверджувалося прибуття до населеного пункту Ороса В.О. в листопаді 1951 р. до його перебування до червня 1952 р. Вказувалося, що він працював православним священником, «доведений план Держ. позики згаданий не сплатив, постійно переховувався та більше перебував в Драгівському монастирі».[1]

30 червня 1952 р. лейтенант Снесаренко видав постанову про об'єднання слідчих матеріалів по обвинуваченню Гашпар І.Ф., Орос В.О., Бонь Д.П., Фера М.Ю. та Мацола В.І., в одне виробництво.[2] 2 липня 1952 р. із слідчої справи було вилучено та знищено шляхом спалення ряд документів і книг, котрі раніше фігурували в протоколах обшуку. Мова йде про книгу В. Пачовського, брошуру АЗС та ділове листування з архімандритом Веніаміном (Керечанином). У відповідному акті вказувалося, що вони «не представляють цінність для обвинуваченого та інтересу для слідства».[3]

З липня було видано протокол про завершення слідства. У зв'язку з важливістю даного документу, дозволимо собі навести його у тексті. «Помічник військового прокурора військ МДБ Закарпатської області капітан юстиції Катренко, старший слідчий лейтенант Снесаренко розглянули слідчу справу №3202 по обвинуваченню Орос Василя Олексійовича в злочинах, передбачених с. 20-54-І «а» КК УРСР. Визнавши попереднє слідство по справі завершеним, а здобуті дані достатніми для передання до суду, керуючись ст. 200 КПК, оголосили про це обвинуваченому, пред'явили для ознайомлення все виробництво по справі і запитали: чи бажає обвинувачений чимось доповнити слідство. Обвинувачений Орос В.О., ознайомившись з матеріалами слідчої справи, підшитими в одному тому на 355 аркушах, в період з 14:30 годин по 16:30 годин ознайомився, доповнити слідство нічим не бажає, клопотань не порушує. Підпис: Орос В.» Документ також було завірено підписами вищеназваних осіб.[4]

[1] Там само. Арк. 351.
[2] Там само. Арк. 346.
[3] Там само. Арк. 74.
[4] Там само. Арк. 357.

5 липня 1952 р. начальником управління МДБ по Закарпатській області полковником Чернецьким було затверджено «Обвинувачувальне заключення», підготовлено лейтенантом Катренко. Наведемо окремі витяги з даного документу, які стосуються справи загалом та зокрема ієромонаха Вікентія (Ороса). «Проведеним слідством по справі, а також по ряду раніше проведених справ цієї категорії встановлено, що на території Хустського та Тячівського округів, Закарпатської області, починаючи з 1946 року оперувала антирадянська терористична бандгрупа, керована Пригара Василем, а потім Яким Юрієм, яка ставила собі за мету проведення збройної боротьби проти радянської влади, шляхом здійснення терористичних актів над радянсько-партійним активом, співробітниками органів МДБ та міліції, пограбування державних магазинів, приватних осіб та знищення колгоспного майна. Учасники цієї бандгрупи розраховували на воєнні дії американо-англійських імперіалістів проти СРСР і з початком їх готувалися вести збройну боротьбу проти Радянської Армії в тилу радянських військ. Практична злочинна діяльність кожного із обвинувачених, залучених у справі виражається у наступному: …. Орос В.О. проживаючи в селі Драгово і будучи настоятелем жіночого (закреслено чорнилом – *автор*) монастиря, влітку 1948 року встановив злочинний зв'язок з учасниками антирадянської терористичної банди: Пилипець Іваном, Андрійцьо Петром та іншими, яку підтримував до весни 1949 року. Восени 1948 року познайомив з бандитами Гашпар Івана. За вказаний період часу Орос більше трьох (чотирьох – дописано чорнилом – *автор*) разів зустрічався з учасниками бандгрупи, переховував їх в своїй келії при монастирі, постачав їх продуктами харчування, ремонтував бандитам взуття, приймав разом з ними участь в розпиванні спиртних напоїв і особисто передав бандитам більше 10 кг (літрів – *автор*) олії і до 25 кг квасолі… В пред'явленому обвинуваченні по ст. 20-54-І «а» КК УРСР Орос винним себе признав».[1] Керуючись ст. 204 КПК УРСР слідчу справу №3202 по обвинуваченню: Гашпар І.Ф., Орос В.О., Бонь Д.П. та інших направили військовому прокурору військ МДБ Закарпатсько-

[1] Там само. Арк. 363.

го прикордонного округу для передачі обвинувачених до суду.[1]

До документу додавалася довідка, в якій йшла мова про місцезнаходження обвинувачених, речові докази та особисті документи, котрі долучалися справи в окремих пакетах. Щодо Ороса В.О. вказувалося, що він після арешту утримується під вартою у в'язниці №1 УМДБ Закарпатської області. На суд передбачалося викликати, крім п'ятьох обвинувачених по справі, ще чотирьох свідків (Андрійцьо П.І., Пилипець І.І., Тетеря Д.І. та Яким Ю.Ю.), які перебували під вартою у тій же в'язниці.[2] Таким чином, слідство покладалося на покази учасників групи, котрі самі перебували в якості обвинувачених по інших справах, де їм передбачалася вища міра покарання.

7 липня 1952 р. тво військового прокурора військ МДБ Закарпатської області капітан юстиції Катренко після розгляду документів постановив «обвинувачувальному заключенню по даній справі надати силу обвинувального акту» та направив матеріали до військового трибуналу військ МДБ Закарпатського прикордонного округу, признавши необхідним справу заслухати в закритому судовому засіданні з участю сторін та викликом свідків.[3] Таким чином, справа опинилася у голови військового трибуналу підполковника юстиції Чехлова.[4]

12 липня 1952 р. в м. Мукачево було проведено підготовче судове засідання, в роботі якого взяли участь вищезгадуваний підполковник юстиції Чехлов (в якості головуючого), члени: старший лейтенант Радзецький, молодший лейтенант Шаталова, секретарі старший лейтенант Єршов. За участі військового прокурора військ МДБ Закарпатського прикордонного округу, підполковника юстиції Андріїва. Прокурор під час доповіді вніс пропозицію затвердити обвинувачувальне заключення та прийняти справу військовим трибуналом до виробництва. Співдоповідач Чехлов відмітив, що матеріали справи прокурором викладені в повній мірі. Після чого суд пішов на нараду, підсумки якої були викладені в ухвалі,

[1] Там само. Арк. 367.
[2] Там само. Арк. 367а.
[3] Там само. Арк. 369.
[4] Там само. Арк. 370.

котра додана до протоколу засідання. У документі зазначалося, що п'ятьох обвинувачених передавалося до суду по раніше пред'явленій статті КК УРСР, засідання якого було заплановано провести 25 липня 1952 р.[1]

Голова трибуналу підполковник юстиції Чехлов розіслав 16 липня 1952 р. повідомлення про початок судового засідання о 11:00 в клубі МДБ по Закарпатській області. Це мала бути виїзна сесія військового трибуналу, на яку він просив виділити своїх представників з боку прокуратури та Ужгородської юридичної консультації (адвокати).[2]

Протокол судового засідання від 25 липня 1952 р., який проходив в м. Ужгород, є досить об'ємний (має неповні 44 аркуші). Трибунал очолював, як і раніше підполковник юстиції Чехлов, за участі членів – старшого лейтенанта Медкова та молодшого лейтенанта Волошина, при секретарі старшому лейтенанті юстиції Олександрові. За участі представників обвинувачення (військовий прокурор підполковник юстиції Андріїв) та адвокатів Ребенкової та Букатіна. Загалом судове засідання тривало з 12:30 по 21:20 за московським часом (з перервами). Голова суду відкрив судове засідання і оголосив про майбутній розгляд справи. В свою чергу, секретар доповів, що викликані на суд обвинувачені знаходяться в залі суду на лаві підсудних, а свідки перебувають в тому ж приміщенні під вартою.

У протоколі зафіксовано, що підсудні повідомили про себе короткі біографічні відомості та наголосили, що з копіями обвинувального заключення та ухвали підготовчого засідання суду ознайомилися 18 липня 1952 р. Після чого головуючий зачитав склад суду та повідомив підсудним, що вони мають право на відвід складу суду, секретаря, прокурора чи адвокатів. Однак ніхто із перелічених у протоколі підсудних такого клопотання не заявив. Також були попереджені свідки про відповідальність за дачу неправдивих показів, після чого їх видалили до окремої кімнати.[3] Підполков-

[1] Там само. Арк. 371-372.

[2] Там само. Арк. 373.

[3] Там само. Арк. 385.

ник юстиції Чехлов роз'яснив підсудним їхні процесуальні права в суді, згідно з якими вони мали право: заявляти клопотання про додатковий виклик свідків, про долучення до справи документів, задавати один одному запитання, давати покази як по суті справи, так і по окремим її моментам, задавати питання свідкам і на їхні відповіді давати свої пояснення, на доповнення судового слідства, а також на останнє слово перед винесенням вироку. Підсудні, прокурор і адвокати не заявили додаткових клопотань до суду.

В частині протоколу, що називається судове слідство, головуючий оголосив обвинувачувальне заключення і ухвалу підготовчого засідання, пояснив підсудним зміст пред'явленого обвинувачення та запитав, чи розуміють вони, в чому їх звинувачують, чи визнають себе винними і чи бажають давати суду покази. Всі підсудні, в тому числі ієромонах Вікентій (Орос) заявили, що «обвинувачення мені зрозуміло, винним себе визнаю, покази суду давати бажаю».[1] На пропозицію прокурора трибунал ухвалив рішення вивчення матеріалів справи розпочати з допиту підсудних в порядку списку, після чого допитати свідків.

Підсудний Орос В.О. показав: «Ще в часи Чехословацької республіки я навчився шити чоботи і ремонтувати всяке взуття.

Проживаючи в селі Драгово в монастирі, де я був настоятелем (духівником – *автор*) і мав келію, одного разу восени 1948 року до мене прийшли ввечері два бандити — Пилипець та інший не відомий мені. Вони стали погрожувати мені, що якщо я на них заявлю, то вони мне вб'ють. Потім Пилипець попросив мене полагодити їм чоботи і сказав, що вони повинні бути готові на завтра. Через добу Пилипець прийшов і я віддав йому готові чоботи.

Після цього я поїхав в Мукачево в релігійне свято на моління і зустрівся там з монахом Цинько Іосифом (Іосафом – *автор*), в бесіді з яким я поділився з ним, що мене відвідували бандити і просив його помогти мені, щоб як-небудь позбавитися від зустрічі з бандитами. Цинько Іосиф зараз служить в селі Кошелево і він мені обіцяв тоді моє прохання виконати. Сам заявити я не пішов тому що, надіявся на монаха Іосафа.

[1] Там само. Арк. 387.

Розмова з Іосафом у мене відбулася через добу після відвідування бандитами моєї келії.

В жовтні 1948 року до мене знову прийшли бандити в кількості 5 чоловік. Спочатку до мене зайшов один Пилипець і став погрожувати мені зброєю, а потім в келію зайшли й інші 4 бандити. Вони зайшли в мою швецьку майстерню, де один бандит полагодив собі чоботи. Після того вони дали мені грошей і наказали купити для них олії.

Через місяць або більше бандити знову прийшли до мене за олією. Я олію для них не купив і дав їм того масла коло 6 літрів із монастирських запасів, а гроші поклав до монастирської каси. І крім того, дав їм до 20 кг квасолі. В грудні 1948 року у мне в келії ночував Гашпар і в цю ніч до мене прийшли два бандити, Пилипець і невідомий мені. Вони пили тоді горілку і заставляли також випивати мене і Гашпаря, а через години вони від мене пішли.

На другий день я поїхав в Мукачево і розповів про бандитів архімандриту Пантелеймону (Кундря – *автор*) і просив його, щоб він просив єпископа перевести мене в інше місце.

Незабаром Пантелеймон помер, а в 1949 році мене перевели в інше село Вонігово (в оригіналі помилково подано російською як «Унеево» – *автор*), де я був настоятелем приходу до травня 1951 року, після чого був призначений в село Угля, де і був арештований. Більше з бандитами я не зустрічався».[1]

Прокурор не мав до підсудного Ороса В.О. запитань. На запитання адвоката Букатіна підсудний відповів, що не заявив про бандитів тому, що боявся їх. На запитання адвоката Ребенкової підсудний відповів, що на той час в монастирі проживало 6 чи 7 осіб і вони не знали, що він віддав бандитам олію та квасолю. А також повідомив, що про причину візиту до нього Гашпаря не повідомляв нікому. Інші підсудні до Ороса В.О. запитань не мали і його покази підтвердили.[2] Покази свідків, перелік яких наводилися нами раніше, нічого суттєво нового щодо ієромонаха Вікентія (Ороса) не внесли. Вони повторювали раніше озвучені факти про ремонт

[1] Там само. Арк. 394-396.

[2] Там само. Арк. 396.

чобіт, квасолю та олію, а також про зустріч з ієромонахом Іовом (Гашпарем) в Драгівському скиту. Після відмови підсудних від доповнення судового слідства, головуючий оголосив судове слідство закінченим та надав сторонам слово в порядку дебатів.

Першим виступив прокурор Андріїв, який наголосив, що вважає злочини підсудних, зокрема Ороса В.О., доведеними, а їхню кваліфікацію по ст. 20-54-І «а» КК УРСР правильною. У зв'язку з цим, він просив засудити його до 25 років виправно-трудових таборів, з конфіскацією та поразкою в правах.[1] Адвокат Букатін, реагуючи на виступ прокурора заявив, що «просить винести моїм підзахисним Гашпар, Орос і Бонь справедливу міру покарання і застосувати до них максимальної міри».[2] Підкреслено нами, очевидно було дописано до протоколу пізніше, адже попереднє речення завершувалося крапкою і напроти нього з лівого боку поставлено знак «?». Можливо мова може йти навіть про технічну описку. Припускаємо, що це неузгоджене речення вже пізніше привернуло увагу слідчих під час підготовки вироку, або ж касації чи реабілітації. У той же час, інший адвокат – Ребенкова, просила для своїх підзахисних (Мацола і Фера) «мінімальну міру покарання».

В останньому слові підсудний Орос В.О. заявив, що «завжди жив чесно і тільки бандити заставили мене скоїти злочин. Прошу строго не карати». Інші підсудні виступили з аналогічними зверненнями до суду. Наприклад, Гашпар І.Ф. наголосив, «ніколи не був антирадянськи налаштованою особою», Бонь Д.П. залишав питання про своє покарання на розгляд суду і т.д.

О 19:20 військовий трибунал пішов до нарадчої кімнати для винесення вироку. О 21:00 головуючий почав зачитування вироку, що тривало 20 хв. У документі, що має обсяг не повних 5 сторінок машинопису, підводився підсумок судової справи. Зміст вироку складався із раніше оприлюднених фактів у обвинувачувальному заключенні. Додатково зазначалося, що Орос і Бонь у пред'явленому їм обвинуваченні винними себе визнали повністю, як на судовому, так і на попередньому слідстві, а також викриваються в пособницькій діяль-

[1] Там само. Арк. 419.

[2] Там само. Арк. 420.

ності на користь вказаної банди самими бандитами: Пилипець, Андрійцьо та Яким…». Згідно з вироком Гашпар І.Ф., Орос В.О. та Бонь Д.П. засуджувалися на основі ст. 20-54-І «а» КК УРСР до ув'язнення в ВПТ на 25 років кожний. Фера М.Ю. та Мацола В.І. засуджувалися по тій же статті на 10 років в'язниці кожний. Всіх п'ятьох суд засудив також до поразки у правах на 5 років та конфіскації всього майна. Строк відбуття покарання для ієромонаха Вікентія (Ороса) рахувався з 23 травня 1952 р. Із засуджених суд стягнув на користь Ужгородської колегії адвокатів за виступ на суді по 300 крб з кожного.[1]

В останньому абзаці документу зазначалося, що вирок може бути оскаржений в касаційному порядку в трибуналі військ МДБ Львівського округу в 5 денний строк з моменту вручення копій засудженим, через трибунал, який видав вирок.[2] У справі зберігається розписка Ороса В.О. про отримання копії вироку того ж дня, 25 червня 1952 р.[3]

Засуджені скористалися своїм правом на касацію. Ієромонах Вікентій (Орос) 29 червня 1952 р. підготував таку скаргу, яку відправив у відповідні установи. Зокрема, він заявив: «1. Не відповідає правді те, що я добровільно встановив злочинний зв'язок з антирадянською терористичною бандою в 1948 році, так як самі бандити на суді висловилися, що вони насильно змусили мене, під загрозою смерті, відремонтувати для них взуття і дати їм продукти харчування. 2. Не відповідає правді, що я пригощав бандитів салом та спиртними напоями. 3. Не відповідає правді, що я пов'язав із бандитами Гашпар Івана Федоровича, так як в той час, коли в мене ночував Гашпар, бандити прийшли вночі без мого відома і напали на нього сонного зі зброєю, з вимогою під загрозою смерті виконати їхні вимоги… Через викладене, прошу Військовий Трибунал військ МДБ Львівського округу взяти до уваги моє безвихідне становище, захищаючи себе від смерті від бандитських рук, що змусило мене частково виконати їхні вимоги і розглянути мою обвинувальну справу, прошу зменшити строк вироку покарання…».[4]

[1] Там само. Арк. 431.

[2] Там само.

[3] Там само. Арк. 436.

[4] Там само. Арк. 441 зв.

Хоча касаційна справа була написано засудженим вчасно, на документі знаходимо штамп в'язниці «подано» лише 31 липня 1952 р. До військового трибуналу начальник тюрми переслав касацію 2 серпня того ж року. Припускаємо, що таке зволікання робилося навмисно, що засуджений не вклався у відведений п'ятиденний термін. У документах кримінальної справи зазначається, що військовий трибунал військ МДБ Львівського округу своєю ухвалою залишив вирок у силі, а скаргу засудженого без задоволення.[1]

28 серпня 1952 р. член військового трибуналу військ МДБ Закарпатського прикордонного округу старший лейтенант юстиції Николаєв надіслав народному судді 3-ї дільниці Тячівського округу постанову виконавчого виробництва, згідно із якою наказувалося провести конфіскацію всього майна засуджених. У списку із 7 осіб фігурує й Орос В.І.[2] До документу додавався опис майна ієромонаха, що було здано на зберігання під час арешту голові церковного комітету. Нагадаємо, що мова йде про дерев'яне ліжко, перину та дві подушки. Однак місцеві кадри чомусь не спішили виконувати накази трибуналу. 23 жовтня 1952 р. до народного судді в Тячів звертався вже голова військового трибуналу, підполковник юстиції Чехлов. У документі зазначалося, що «незважаючи на неодноразові запити, Вами до цього часу не повідомлено про виконання вимоги Військового Трибуналу Прикордонних військ МДБ Закарпатського округу за №772 від 28 серпня 1952 р. про конфіскацію майна, яке особисто належало засудженому Оросу В.І. З отриманням цього, прошу нарсуддю прискорити виконання вказаної вимоги…». Копія вимоги надсилалася також начальнику управління Міністерства юстиції Закарпатської області.[3]

Подальше листування свідчить, що процес і далі залишався на «мертвій» точці. Це підтверджує лист начальника закарпатського управління Міністерства юстиції УРСР Логойди на ім'я народного судді 3-ї дільниці Тячівського округу Малюшка від 2 листопада 1952 р. У ньому зазначалося, що в управління поступила

[1] Там само. Арк. 533.
[2] Там само. Арк. 456.
[3] Там само. Арк. 467.

скарга від голови трибуналу щодо невиконання виконавчого листа про конфіскацію майна засудженого Ороса В.О. Судді пропонувалося негайно виконати вимогу та повідомити про це в управління та скаржнику до 14 листопада того ж року.[1] Нарешті судовиконавець 3-ї дільниці Тячівського округу Кричфалушій надіслав до військового трибуналу довідку Тячівського окружного фінвідділу про передачу актів опису майна засуджених для реалізації в дохід бюджету.[2] Документи про саму реалізацію конфіскованого майна ієромонаха Вікентія нами не виявлено. Крім того, підполковник юстиції Чехлов переслав начальнику Хустського окружного відділу міліції МДБ паспорт засудженого Ороса В.О. на зберігання.[3]

Для відбуття покарання ієромонах Вікентій (Орос) був етапований до м. Харків, де утримувався в таборі «поштова скринька ЮЖ 313/43». Згідно з даними інтернет, в 50-60-х роках минулого століття засуджені даної установи використовувалися на будівельних об'єктах і зробили величезний внесок у спорудження промислових підприємств та житла в Харкові. На теперішній час це Харківська виправна колонія № 43, кримінально-виконавча установа середнього рівня безпеки (для тримання чоловіків, засуджених до позбавлення волі на певний строк, які раніше відбували покарання у виді позбавлення волі).[4] Збереглося кілька свідчень про перебування ієромонаха Вікентія в цьому таборі. До скарги від 5 травня 1954 р. було додано довідку на засудженого від керівництва колонії. Документ підписали начальник табору майор Говоров та старший інспектор Зінченко. У останній частині довідки міститься «коротка характеристика», де зазначалося, що в табірному відділі 43 засуджений перебуває: «…з 23 березня 1954 р. Працює на будівництві муляром, до праці ставиться добросовісно, норму виконує на 120%. Табірного режиму дотримується, стягнень не має. До судової відповідальності в таборі не притягувався».[5] У скарзі від

[1] Там само. Арк. 477.

[2] Там само. Арк. 478-479.

[3] Там само. Арк. 449.

[4] Харківська виправна колонія (№43) // http://ukrprison.org.ua/department_institutions/kharkivska/1209396317

[5] ГДА СБУ, ф. 6, спр. 75883-фп Орос В., Бонь Д., Гашпар І. Арк. 523.

5 квітня 1955 р. ієромонах Вікентій зауважував, що працюючи в таборі в Харкові отримав на руки книжку відмінника за сумлінну працю.[1]

5 травня 1954 р. чернець пише скаргу, в цей раз адресує її генеральному прокурору СРСР. У листі він чомусь згадує, що «не знаючи судових законів, я не скористався правом подати касаційну скаргу на вирок військового трибуналу Закарпатського округу, а тому я зараз звертаюся до Вас з скаргою і проханням про перегляд даного вироку».[2] Важко пояснити дане речення, адже в матеріалах справи присутня касаційна скарга ієромонаха Вікентія від 29 липня 1952 р. Можна припустити, що під час слідства на арештованого, а потім обвинуваченого, здійснювався моральний та фізичний тиск. Цей факт, а також оголошення несправедливого вироку, могло вплинути на психологічний стан ченця і він міг просто забути за попередню скаргу.

Ці припущення ми можемо підтвердити окремими фактами. Якщо Орос В.О. не пише у своїх скаргах про моральний та фізичний тиск, то це не означає, що слідчі не застосовували такі методи під час досудового слідства. Згадувані нами дослідники біографії ієромонаха Вікентія А. Світлинець та С. Канайло зазначають, що під час слідства «сестри почергово навідували його та носили передачі з їжею. Але найчастіше, не дивлячись на можливі неприємності, до нього їздив житель села Углі Михайло Немеш. Із того як виглядав духівник було видно, що його там дуже били».[3] Про побиття під час слідства згадує у скаргах інший засуджений по справі – ієромонах Іов (Гашпар). У листі до митрополита Коломенського і Крутицького Миколая (Ярушевича) в листопаді 1953 р.[4] він пише: «…пройшовши слідство у внутрішній в'язниці МДБ в м. Ужгороді, під строгими репресивними мірами, я був вимушений, шляхом насилля підписати протоколи обвинувачення з брех-

[1] Там само. Арк. 591 зв.

[2] Там само. Арк. 524.

[3] Світлинець А., Канайло С. Свято-Архангело-Михайлівський монастир у селі Драгово-Забрід. Ужгород, 2009. С. 119.

[4] Точної дати на листі не проставлено, адже у кримінальній справі зберігається лише копія, завірена начальником 4 відділення 4 відділу управління МВС Московської області майором Кадировим. На копії зафіксовано дату 12 листопада 1953 р.

ливим, тобто неправдивим змістом…».[1] 22 лютого 1954 р. Гашпар пише нову скаргу, на цей раз на адресу Президії Верховної Ради СРСР. «…Слідчі органи МДБ в м. Ужгороді не хотіли перевірити мої істинні, правдиві висловлювання самозахисту, а навпаки, понаписували в протоколах обвинувачення жахливі протилежності, поводилися зі мною не по-людськи, із застосуванням інквізиційних методів дізнання і підпису таких протоколів».[2]

Отже, в кримінальній справі ми дослідили кілька фактів, котрі говорять, що проти обвинувачених застосовувалися різні засоби впливу, щоб змусити їх свідчити проти себе та інших учасників слідства. Закиди в бік слідчих не залишилися поза увагою їхніх керівників. 22 жовтня 1954 р. слідчий слідчого відділу управління КДБ при Раді Міністрів УРСР по Закарпатській області старший лейтенант Снесаренко написав пояснюючу записку на ім'я начальника управління КДБ при Раді Міністрів УРСР по Закарпатській області підполковника Савчука. У документі він повідомляв, що, «працюючи слідчим слідчого відділу колишнього управління МДБ Закарпатської області в травні-липні 1952 року я проводив розслідування по справі арештованих пособників бандитів: Гашпар І.Ф., Орос В.О. та інших…». Далі слідчий відкидав звинувачення у застосуванні міри фізичного впливу, які були згадані у скаргах, називаючи їх наклепом на себе і органи слідства.[3]

Повертаючись до скарги від 5 травня 1954 р., звернемо увагу ще на кілька фактів. Чернець постійно наголошував, що «я змушений був під страхом смерті ремонтувати чоботи бандиту… я боявся явитися в органи МДБ, щоб не піддавати своє життя помсті з боку бандитів…» і т.д. Ієромонах Вікентій додав, що повідомляв про візити антирадянських членів групи також архімандриту Матфею (Вакарову), котрий разом з архімандритом Пантелеймоном (Кундрею) домоглися в архієпископа Макарія (Оксіюка) його переведення в інший населений пункт. У скарзі також зазначається, що, перебуваючи під слідством, чернець звертався до військового

[1] ГДА СБУ, ф. 6, спр. 75883-фп Орос В., Бонь Д., Гашпар І. Арк. 496.

[2] Там само. Арк. 513.

[3] Там само. Арк. 529.

трибуналу з проханням залучити у якості свідків ієромонаха Іосафа (Цинька) та архімандритів Матфея (Вакарова) і Пантелеймона (Кундрю), але йому було у цьому відмовлено. Підводячи підсумок, засуджений писав: «Вважаю, що суд виніс мені неправильну і суворо міру покарання, адже я не займався ніякою шкідницькою роботою проти радянської країни… Прошу Вас переглянути мою судову справу і прийняти справедливе і правильне рішення».[1]

Аналізована вище скарга 29 червня 1954 р. була переслана голові комісії по перегляду кримінальних справ про контрреволюційні злочини, прокурору по Закарпатській області, старшому раднику юстиції Русину. На документі олівцем написано – «Недодаєву». Тобто, по дорученню вищеназваної комісії розгляд кримінальної справи було доручено старшому оперуповноваженому УКДБ по Закарпатській області старшому лейтенанту Недодаєву. 25 жовтня 1954 р. він видав заключення, за яким пропонував вирок військового трибуналу залишити в силі та вважати його справедливим. «Скарги засуджених про помилування залишити без задоволення. У перегляді справи засудженим відмовити».[2]

Зміст заключення було розглянуто на засіданні комісії Закарпатської області по перегляду кримінальних справ на осіб, засуджених за контрреволюційні злочини, котрі знаходяться в місцях позбавлення волі. Після виступу старшого лейтенанта Недодаєва члени комісії, – згадувані вище – Русин, Савчук та Логойда, постановили: «злочинна діяльність засуджених … по ст. 20-54-І «а» КК УРСР Військовим трибуналом кваліфікувати правильно, винесена міра покарання відповідає скоєному кожним із засуджених. Враховуючи активну пособницьку діяльність засуджених, банда, яка принесла велику шкоду радянській владі і здійснила велику кількість терористичних актів, в перегляді вироку Військового трибуналу прикордонних військ МДБ Закарпатського округу від 25 липня 1952 року відмовити. Скарги засуджених Гашпар та Орос… залишити без задоволення».[3]

[1] Там само. Арк. 526.
[2] Там само. Арк. 552.
[3] Там само. Арк. 554.

5 квітня 1955 р. ієромонах Вікентій пише нову скаргу в прокуратуру СРСР. У листі він вказує, що в лютому місяці того ж року переведений із табору в Харкові до Мордовської АРСР, пос. Явас (н/с 385,18).[1]

Специфіка даної установи значно відрізнялася від попередньої. Дубравлаг (Дубравний табір) був утворений в 1948 р. на базі Темниківського ВТТ та Темниківської дитячої колонії. Спочатку Дубравний табір призначався для утримання засуджених за «особливо небезпечні державні злочини». У 1954 р., як і інші спеціальні табори, він був реорганізований у звичайний виправно-трудовий табір. Праця в'язнів використовувалася для обслуговування об'єктів Темниківського промислового комбінату ГУЛАГу МВС, що включало роботи на швейних фабриках, на заводі з виготовлення лото та доміно, на деревообробних заводах, виробництві будматеріалів (цегли, черепиці, вапна, видобуток бутового каменю), обслуговуванні залізничної гілки комбінату, обслуговуванні будівельно-монтажного управління Мордовського трестового будівництва Міністерства будівництва СРСР, будівництві цегляного заводу, проведенні лісозаготівель, видобутком торфу, обслуговуванні центральної ремонтної майстерні, проведенні сільськогосподарських робіт, лісохімічному виробництві (заготівля осмолу). З 1961 р. до 1972 р. це був єдиний табір в СРСР, де відбували покарання засуджені у всіх республіках за «особливо небезпечні державні злочини» за статтями «зрада Батьківщині», «антирадянська агітація і пропаганда», «участь в антирадянській організації».[2] Наприклад, в Дубравтаборі багато років провели у засланні глава УГКЦ митрополит Йосиф (Сліпий), дисидент Юрій Бадзьо та багато інших.

Оповідаючи в скарзі суть обвинувачення ієромонах Вікентій постійно повторював, що мусив виконувати вимоги бандитів під погрозами з їхнього боку. «Ні в яких зв'язках з вказаними особами я не був, – писав чернець. – Ніколи антирадянською діяльністю не займався. Матеріалів, викриваючих мене, як антирадянську лю-

[1] Там само. Арк. 591 зв.

[2] Мордовські політичні табори // https://web.archive.org/web/20150221204007/http://www.museum.khpg.org/eng/index.php?id=1162537723

дину, мені ніколи не пред'являлося. Їх немає. Як віруюча людина, православна, я цілком присвятив своє життя служінню Всевишньому…».[1] У цитованому документі свій вирок чернець називає «наслідком найбільшого непорозуміння». 24 травня 1955 р. прокуратура СРСР направила скаргу для перевірки і вирішення по суті до воєнного прокурора Прикарпатського військового округа в м. Львів.[2]

8 травня 1955 р. головою військового трибуналу 4 військово-морського флоту П. Булдою було внесено протест у порядку нагляду на вирок від 25 липня 1952 р. по засудженню Ороса В.О. та інших. У документі вказувалося, що «вирок по даній справі підлягає зміні» на основі ряду причин. Зокрема, «по відношенню Орос із матеріалів судового слідства вбачається, що він по ініціативі бандитів «ОУН» в період 1948-1949 років зустрічався з ними кілька разів, коли бандити приходили до нього в келію, під загрозою зброєю забезпечив їх продуктами харчування і одному бандиту відремонтував взуття. При визначенні покарання Орос суд не врахував, що Орос надавав бандитам незначне сприяння під загрозою розправи і визначив йому надмірно сувору міру покарання». Керуючись Указом Президії Верховної Ради СРСР від 14 серпня 1954 р.[3] П. Булда просив «вирок військового трибуналу прикордонних військ МДБ Закарпатського округу від 25 липня 1952 року і ухвалу військового трибуналу військ МДБ Львівського округу від 18 серпня 1952 року» змінити: по відношенню Орос В.О. застосувати ст. 46 КК УРСР і по ст. 20-54-І «а» того ж КК знизити міру покарання до 5 років ув'язнення у виправно-трудових таборах, без поразки у правах. «На основі Указу Президії Верховної Ради СРСР від 27 березня 1953 р. «Про амністію» Орос із місць ув'язнення звільнити і вважати таким, що не має судимості».[4]

Протест було розглянуто на засіданні військового трибуналу 8 червня 1955 р. під головуванням полковника юстиції Фонарикова

[1] ГДА СБУ, ф. 6, спр. 75883-фп Орос В., Бонь Д., Гашпар І. Арк. 591.
[2] Там само. Арк. 589.
[3] Про утворення президій у складі Верховних судів союзних та автономних республік, крайових, обласних судів та судів автономних областей
[4] ГДА СБУ, ф. 6, спр. 75883-фп Орос В., Бонь Д., Гашпар І. Арк. 559-560.

та членів трибуналу: полковника юстиції Сироти і підполковника юстиції Горбачова. В кримінальній справі збереглася ухвала суду, в котрій зазначено, що після вивчення документів суд прийняв наступну ухвалу, котра цілком співпадає з представленою у протесті голови трибуналу.[1] Вже наступного дня копії ухвали військового трибуналу були направлені на адресу начальників І спецвідділів УМВС по Закарпатській та Молотовській областях, а також військовому прокурору 4 військово-морського флоту в м. Балтійськ. Начальника названого відділу по Закарпаттю зобов'язували направити копії ухвали по місцю ув'язнення засуджених Гашпар, Орос, Бонь.[2] Очевидно в трибуналі не володіли точними відомостями, де саме знаходяться дані особи, маючи інформацію лише про Мацолу та Феру.

15 червня 1955 р. заступник начальника І спецвідділу УМВС по Закарпатській області підполковник Омельчук надіслав нарешті документ про звільнення на адресу свого колеги в МВС Мордовської АРСР (м. Саранськ) (з копіями військовому трибуналу та прокурору 4 військово-морського флоту в м. Балтійськ). У листі вказувалося, що засуджений Орос В.О., 1901 р.н утримується в Дубравлазі. Далі наведемо цитату з документу: «Направляється для виконання і оголошення йому під розписку копія ухвали Військового Трибуналу 4 Військово-Морського флоту №352,355,н від 8.6.1955 року, на основі якого Орос В.О. підлягає негайному звільненню з-під варти».[3] Окремо наказувалося негайно надіслати розписку про оголошення вироку та повідомлення про час звільнення на адресу військового трибуналу 4 військово-морського флоту, про що поставити до відома прокурора даної організації.

28 червня 1955 р. ієромонах Вікентій (Орос) ознайомився з копією ухвали та підписав відповідну розписку.[4] Наступного дня він був звільнений з ув'язнення, про що було складено спеціальний документ під назвою «Повідомлення про вибуття з в'язниці, табору, колонії». На цьому ж невеличкому клаптику паперу зафіксова-

[1] Там само. Арк. 564-565.
[2] Там само. Арк. 566.
[3] Там само. Арк. 569.
[4] Там само. Арк. 584.

но номер особистої справи на засудженого – №276109.[1]

Наступний документ із кримінальної справи о. Вікентія датовано 22 березня 1989 р., тобто вже через 7 років після смерті священнослужителя. Згідно із листом, тодішній начальник управління КДБ УРСР по Закарпатській області генерал-майор В. Тарновецький направляє на ім'я прокурора Закарпатської області, старшого радника юстиції О. Боднаренка архівну кримінальну справу для перегляду в порядку надзору. Одночасно він зазначає, що після вивчення у керівництва УКДБ виникла думка про доцільність реабілітації всіх, хто проходив по справі, як безпідставно репресованих в 1952 р.[2] Процес реабілітації був досить тривалим та співпав з розпадом СРСР. Заключення про реабілітацію було підписано 12 травня 1992 р. начальником відділу по нагляду за слідством в органах держбезпеки Прокуратури України П. Кушніром. Наступного дня документ затвердив заступник генерального прокурора України, державний радник юстиції 2 класу В. Дацюк.[3]

Заключення містить типові відомості про реабілітованого: прізвище, ім'я, по батькові, рік, місце народження, місце роботи та посада до арешту, місце проживання до арешту, відомості про партійність, а також дані про статтю та зміст обвинувачення, яке було висунуте засудженому (репресованому). У документі зазначалося, що Орос на судовому засіданні заявив про свої «випадкові зустрічі з оунівцями», а його співпраця полягала лише у передачі продуктів та ремонті взуття. «Його покази не заперечені. Ні в яких насильницьких акціях проти громадян Орос участі не приймав. Засуджений він необґрунтовано». Зважаючи на ці факти на Ороса В.О. поширювалася дія ст. 1 Закону УРСР «Про реабілітацію жертв політичних репресій в Україні» від 17 квітня 1991 р. «через відсутність сукупних доказів, підтверджуючих обґрунтованість притягнення його до відповідальності».[4]

Таким чином, було покладено крапку в незаконному переслідуванні о. Вікентія (Ороса). В силу обставин він був репресований

[1] Там само. Арк. 597.
[2] Там само. Арк. 599.
[3] Там само. Арк. 601.
[4] Там само. Арк. 601 зв.

радянською тоталітарною машиною, однак зумів вижити і повернутися до пастирського життя після таборів. На його прикладі ми можемо прослідкувати ставлення атеїстичної влади не лише до духовенства, але й до інших громадян. Слідчими фальсифікувалися справи, силою вибивалися покази, ігнорувалися покази обвинувачених та свідків. Унаслідок таких дій було репресовано тисячі мешканців краю, праця яких використовувалася дня «розбудови соціалізму».

РЕЗЮМЕ

У статті досліджується процес репресій проти ієромонаха Вікентія (Ороса). Його було звинувачено у співпраці з членами антирадянської озброєної групи, котра діяла на території кількох районів Закарпатської області. Слідство велося з використанням методів тиску, залякування та побоїв. Внаслідок чого о. Вікентій визнав висунуті йому звинувачення та був засуджений на 25 років таборів із конфіскацією майна. Після смерті Й. Сталіна був звільнений з ув'язнення, реабілітований посмертно в 1991 р.

Ключові слова: *Вікентій (Орос), кримінальна справа, антирадянські групи, вирок.*

SUMMARY

HIEROMONK VIKENTY (OROS): PAGES OF THE CRIMINAL CASE

The article examines the process of repression against Hieromonk Vikenty (Oros). He was accused of collaborating with members of an anti-Soviet armed group that operated in several districts of Zakarpattia Oblast. The investigation was conducted using methods of pressure, intimidation and beatings. As a result, Fr. Vikentyy admitted the charges brought against him and was sentenced to 25 years in labor camps with confiscation of property. After the death of J. Stalin, he was released from prison, rehabilitated posthumously in 1991.

Keywords: *Vikenty (Oros), criminal case, anti-Soviet groups, verdict.*

УДК 261.7:281.9.(477)

ДЕСЯТЬ РОКІВ ТАБОРІВ ЗА … КНИЖКУ: З ІСТОРІЇ РЕПРЕСІЙ ПРОТИ НАСЕЛЬНИКІВ ПОЧАЇВСЬКОЇ ЛАВРИ

Олександр Федчук,
протоієрей, кандидат історичних наук,
проректор з наукової роботи
Волинської духовної семінарії, Луцьк, Україна
E-mail: ol_fedchuk@ukr.net

Протягом 1943–1944 рр. українські землі були звільнені від німецьких окупантів і тут знову встановилася радянська влада. Її закріплення супроводжувалося масштабними репресіями, яким піддавалися всі, хто обвинувачувався в співпраці з німцями чи зв'язках із українським підпіллям. Через подібну антирадянську діяльність на тривалий час було позбавлено волі декілька сотень православних священнослужителів України. Наприкінці 1940-х рр. хвиля репресій проти духовенства почала спадати, але в органах держбезпеки продовжували шукати серед священнослужителів ворогів радянської влади, хоча інкриміноване їм часто не відповідало дійсності. В даній статті буде розглянуто один із яскравих прикладів такого «полювання на відьом», що завершилося ув'язненням двох ченців Почаївської лаври.

На початку липня 1950 р. в Почаївську лавру, у якості паломниці, приїхала мешканка Москви Антоніна Гудовичева, яку супроводжувала монахиня Марія. З'явившись на лаврському скиту, жінка звернулася до скитського намісника ієромонаха Алфея (Романюка) з проханням надати їй житло. Ймовірно, Гудовичева, яка мала з собою друкарську машинку, пообіцяла допомогти монахам в друку необхідної літератури, бо отець Алфей розпорядився прийняти її. Келійник настоятеля монах Григорій привів паломниць до ієродиякона Миколая (Сивуляка) й повідомив про благосло-

вення на проживання жінок в одній із його келій [1].

Ієродиякон Миколай (Леонтій Андрійович Сивуляк) народився в 1892 р. в селі Білка Перемишлянського району Львівської області у селянській сім'ї. У 1902 р. він закінчив чотири класи сільської школи в рідному селі, після чого до 1910 р. проживав при батьках, а тоді завербувався на сільськогосподарську роботу в Швецію, де пропрацював два роки. Звідти Леонтій переїхав у німецький Гамбург, де близько півроку працював на будівництві шосейних доріг. В 1913 р. він повернувся додому, а восени 1914 р. був призваний в австрійську армію, з якої невдовзі був демобілізований через хворобу. Протягом наступної зими Сивуляк працював сторожем районної військової управи в Перемишлянах, потім був обхідником на залізниці. Перемишляни в цей час були зайняті російською армією.

Влітку 1916 р., боячись наступу австро-німецького війська, Леонтій евакуювався у Фастів, де серед галицьких біженців знайшов батьків, з якими прожив там півроку, а потім добровольцем записався в російську армію. Нового російського підданого відправили на турецький фронт, де він пробув до 1920 р., коли армію біля Армавіра було розпущено. Проживши недовгий час у товариша, з яким залишив військо, Леотній Сивуляк був мобілізований у денікінську армію – в обоз продовольчого постачання. Через місяць білогвардійська частина була розбита і чоловік, скориставшись замішанням, утік. Протягом 1921–1923 рр. він ходив селами Київської та Дніпропетровської областей, працюючи у селян по господарству. Затим, побоюючись покарання за службу в денікінській армії, Леонтій вирішив тікати в Польщу, що зумів здійснити за допомогою провідника, якому заплатив «керенками»[2].

Восени 1923 р. невдовзі після переходу кордону, Леонтій Сивуляк став послушником Почаївської лаври, перебуваючи там на різних господарчих роботах. В 1934 р. його постригли у чернецтво з ім'ям Миколай і призначили на послух привратника. Потім монах працював у гостиниці в архієрейському домі, якийсь час був

[1] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Сивуляк Леонтій Андрійович. Арк. 22.
[2] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 17–20.

дзвонарем, а затим повернувся в гостиницю[1]. У 1944 р. його рукопокладено в ієродиякона. 4 серпня 1949 року отець Миколай був переведений на лаврський скит, де він був привратником, проживаючи у двох келіях біля святих воріт.

В поле зору органів держбезпеки отець Миколай потрапив ще на початку 1948 року, коли в МДБ було допитано Віру Кухарук, яка переховувалася від радянської влади, уникаючи покарання за зв'язки з ОУН. За її словами, Сивуляк, який мав послух у лаврській гостиниці, взяв її, на прохання знайомої монашки, на деякий час до себе. Отцю Миколаю вона сказала тільки те, що переховується від заслання, не називаючи причини. Допитана стверджувала, що монах, дізнавшись про відсутність у неї документів, сказав, що так жити в нього небезпечно, але все ж залишив у себе зі словами: «Нічого, як-небудь сховаю». Ієродиякон переховував її, коли в гостиниці відбувалися міліцейські перевірки. Під час перебування в Почаєві жінка захворіла на тиф, після чого була відвезена до лікарні. Пробувши там місяць, вона знову на якийсь час повернулася до отця Миколая[2].

Отримавши таку інформацію, в МДБ все ж не стали тоді зачіпати ієродиякона, але отримане на нього взяли до уваги. Коли через два з половиною роки отець Миколай потрапив у сіті спецслужб, йому пригадали й події 1948 року.

За словами ієродиякона, москвичка роздруковувала в нього акафісти та листівки про чудо, що сталося на скиту 4 липня, коли перед іконою Божій Матері тут зцілилася монахиня Варвара. Вона прийшла сюди на милицях, але після молитви до Божої Матері відчула себе здоровою, залишивши милиці перед іконою. Текст листівки приніс їй ієросхимонах Миколай (Гаврик), який бував у Гудовичевої найчастіше. Також жінку відвідував послушник Василь Король, якому вона давала плівки для фотоапарата.

Весь час на скиту Антоніна Гудовичева не залишалася, відвідуючи також і саму лавру. Якось вона взяла участь в екскурсії обителлю, яку проводив для паломників ієромонах Петро (Барабан).

[1] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 43.

[2] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 51.

Ієромонах Петро (Йосип Іванович Барабан) народився 10 квітня 1915 р. в селі Коваличі Гродненського району в білоруській селянській сім'ї. Протягом 1924–1929 рр. він навчався в місцевій початковій школі, два наступних роки – в сусідньому селі Лаша, а 7-й клас провчився в міській школі. Два роки після семирічки Йосип пробув разом із батьками, а в 1934 р. став послушником Почаївської лаври, де в 1938 р. прийняв постриг з ім'ям Петро. В 1940 р. його було рукопокладено в ієродиякона, а 22 травня 1950 р. – в ієромонаха[1]. В 1949 р. Барабан їздив у Москву та Київ, де спробував поступити на навчання в духовну семінарію, але прийнятий не був.

Після завершення згаданого огляду храмів москвичка звернулася до екскурсовода з проханням допомогти їй дізнатися про Почаївську лавру ще більше. На це отець Петро дав їй книгу «Почевская Успенская Лавра и ее святыни» авторства протопресвітера Терентія Теодоровича (Варшава, 1930), попросивши повернути після ознайомлення. Після цього Антоніну Гудовичеву ієромонах, як він стверджував сам, бачив у лаврі ще тільки раз чи два, прохаючи її швидше повернути книгу.

Зацікавившись книгою, жінка вирішила зробити з неї декілька копій – для себе та інших віруючих. Поряд з друком інших матеріалів, лаврської історії жінка встигла виготовити чотири примірники.

Про перебування в лаврі та на скиту підозрілої жінки з друкарською машинкою швидко стало відомо місцевому уповноваженому МДБ. Тож 12 липня, у день святих первоверховних апостолів Петра і Павла, коли Гудовичева з монахинею Марією пішли в Почаїв, в скиту з'явилися люди у формі, які вчинили в келіях отця Миколая (Сивуляка) обшук[2]. Тоді було знайдено й вилучено друкарську машинку та надруковані на ній брошури й листівки про зцілення 4 червня. Одночасно в Сивуляка знайшли деякі книги та газети з антирадянськими текстами. Того ж дня Антоніну Гудовичеву заарештовано.

Отця Миколая викликали на допит 13 липня. Він пояснив,

[1] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Барабан Йосип Іванович. Арк. 19.
[2] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 97.

як у нього опинилася друкарська машинка, звідки взялися книги. Більшість із них належали йому, але декілька були власністю проживаючої на квартирі в Почаєві монахині Пелагії, якій вони дісталися від померлого в 1949 р. дядька – скитського монаха Левкія (Міщука). Вона попросила взяти книги на збереження, обіцяючи невдовзі забрати їх. На прохання розповісти про антирадянську діяльність інших монахів скита отець Миколай нічого не відповів[1].

Під час огляду друкованих матеріалів, що належали Антоніні Гудовичевій, співробітники МДБ звернули увагу на книгу з історії Почаївської лаври, в якій знайшли антирадянщину. Зокрема, на її сторінках пильне око емдебіста знайшло таке речення: «В 1919 році Лавру зайняли більшовики: нещадно грабували все, що можна було взяти, але пролиття крові не було»[2]. Заарештована повідомила, що книгу їй дав лаврський ієромонах Петро (Барабан). Так він потрапив до числа підозрілих режиму осіб.

15 липня в келії отця Петра провели обшук, під час якого знайшли «Словник іншомовних слів для українських селян і робітників» 1938 р. випуску, два видані в 1936 р. альбоми з видами Почаївської лаври, що теж чомусь були визнані антирадянською літературою, а також портрет царя Миколи II і його сім'ї. Після цього ієромонаха викликали на допит, під час якого слідчий запитав, де він узяв цю літературу і з якою ціллю зберігав її у своїй келії. Отець Петро відповів, що словник йому дістався після ієродиякона Іларія, котрий помер у 1939 р., й використовувався при читанні газет та іншої літератури, де зустрічалися незрозумілі для нього слова. Альбоми з видами лаври йому подарував архімандрит Антоній, який помер в 1944 р. Царський портрет у священника, як він пояснив, зберігався настільки давно, що він навіть не пам'ятав часу його придбання[3].

Зберігання таких матеріалів, які, здебільшого, лиш за великого бажання можна було назвати антирадянськими, ймовірно, не переконували МДБ в необхідності негайного арешту ієромонаха Петра (Барабана). Тож його було відпущено, але, вірогідно, взято

[1] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 25.

[2] Теодорович Т., прот. Почаевская Успенская Лавра и ее святыни. Варшава, 1930. С. 18–19.

[3] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 17.

під нагляд для накопичення компрометуючої інформації. Постанова на арешт отця Петра була складена пізніше – 6 вересня 1950 р. Священника звинувачували в тому, що він «будучи вороже налаштований відносно Радянської влади, зберігав у своїй квартирі релігійно-антирадянську літературу, яку розповсюджував серед богомольців, що приходили в Почаївську лавру»[1].

Того ж дня в УМДБ по Тернопільській області з'явилася постанова на арешт ієродиякона Миколая (Сивуляка). В ній йшлося: «Сивуляк будучи вороже налаштований відносно Радянської влади допомагав переховуватися особам, які переховуються від органів Радянської влади, надавав свою квартиру арештованій Гудовичевій А. М. для розмноження на пишучій машинці релігійно-антирадянської літератури та провокаційних листівок, зберігав у своїй квартирі антирадянську літературу»[2].

В Почаїв за монахами приїхали 4 жовтня 1950 р. Першим було заарештовано ієромонаха Петра (Барабана). Під час обшуку в нього знайшли невідправленого листа до однієї з мешканок Києва, з якою познайомився в лаврі. В листі йшлося про декілька скинутих бомб, від яких загинули «радянські дракони»[3], як священник назвав бійців Червоної армії.

Поки завершився обшук і було заповнено необхідні протоколи, настала наступна доба, тож арешт ієродиякона Миколая (Сивуляка) відбувся вже 5 жовтня.

Оскільки арешт обох ченців був тісно пов'язаний із Антоніною Гудовичевою та вилученою в неї літературою, були, здається, підстави для заведення на них групової справи. Однак в УМДБ вирішили розслідувати діяльність двох ченців окремо, хоча займався ними один і той же слідчий Тернопільського управління МДБ.

14 жовтня, після двох допитів отця Петра, під час яких слідчий цікавився біографією священника, «антирадянською діяльністю» та колом близьких людей, йому було пред'явлене звинувачення за статтею 54-10 ч.2. КК УРСР. Ієромонаху інкримінувалося все

[1] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 4.

[2] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 3.

[3] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 20.

те саме, що було зафіксоване в постанові на арешт[1]. Він свою вину не заперечував, визнавши, що в 1949 р. Львівсько-Тернопільський митрополит Макарій наказав монахам знищити всю антирадянську літературу, що в зберігалася у них, а він цього не зробив. В подальшому отець Петро пояснював, що книгу з історії Почаївської лаври зберігав, бо мав добре її знати як екскурсовод, а словник продовжував використовувати при читанні газет і книг[2].

Оскільки свою вину в зберіганні та розповсюдженні антирадянської літератури священник визнавав, а якихось інших матеріалів проти нього не було, слідство велося доволі мляво. За весь його допитано всього п'ять разів (5, 10 та 26 жовтня, 15 і 30 листопада), причому на допитах кожного разу задавалися одні й ті ж запитання. Причин виснажувати отця Петра слідчий не бачив, тому допити проводилися вдень і тривали порівняно недовго.

30 листопада слідство завершилося. Як рідко коли буває, у складеному 1 грудня звинувачувальному вироку повністю повторився лаконічний зміст постанови на арешт та пред'явлення звинувачення: «Протягом тривалого часу зберігав у себе антирадянську літературу, яку читав і розповсюджував серед богомольців»[3]. Вся провина священника полягала в зберіганні трьох книг, у яких знайшлися поодинокі рядки з неприйнятним для радянської влади трактуванням ролі Маркса та Енгельса і зі згадками про погане ставлення Червоної армії до Почаївської лаври, а також в ознайомленні з однією з таких книг сторонньої особи. Цікаво, але вилучений портрет царської родини слідство не зацікавив.

Ієродиякону Миколаю (Сивуляку) звинувачення було пред'явлене 18 жовтня, після трьох допитів: «Будучи вороже налаштований до Радянської влади, допомагав переховуватися особам, які переховуються від органів Радянської влади, зберігав у своїй квартирі антирадянську літературу та приймав на зберігання таку ж літературу від інших осіб»[4].

Отець Миколай відмовився визнавати свою вину, заявляючи,

[1] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 24.
[2] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк.29.
[3] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 46.
[4] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 38.

що ніколи нікого не переховував, а літературу, яку зберігав у себе, не вважав антирадянською[1]. Згодом він визнав, що Віра Кухарук дійсно якийсь час до і після хвороби проживала в нього, але він не знав, що вона переховується від органів влади[2]. Також у протоколах допитів ще до пред'явлення звинувачення зафіксовано визнання Сивуляка, що в келію до нього заходило близько п'ятнадцяти богомольців щомісяця. Деяких із них він залишав на ніч, інших пригощав чаєм, причому богомольці теж могли користуватися його літературою[3].

Після ще двох допитів, що відбулися 28 жовтня та 13 листопада, слідство було завершене. Згідно правил, тюремний фельдшер оглянув підслідного, визнавши придатність до легкої фізичної праці, попри вікову слабкість. 15 листопада було складено звинувачувальний висновок: «Протягом тривалого часу зберігав у себе антирадянську літературу, читав її і розповсюджував серед богомольців». Вчинки отця Миколая підпадали під статтю 54-10 ч. II КК УРСР[4]. Отже, переховування Віри Кухарук у звинувачувальному висновку відображеним не було. Ще за п'ять днів до укладення цього документу в УМДБ було видано довідку про те, що цю жінку викликати на судове засідання в якості свідка у справі Леонтія Сивуляка «з оперативних міркувань недоцільно».

Суд над отцем Миколаєм відбувся в Тернополі 27 листопада 1950 р. Свою вину він, як і раніше, заперечував і просив звільнити його з-під варти[5]. Однак судді милостивими до старого ієродиякона не були, присудивши йому десять років позбавлення волі у віддалених таборах із обмеженням прав на п'ять років та конфіскацією особистого майна[6].

Отець Миколай скористався правом на касацію. У ній він зазначив, що уповноважений УМДБ у церковних справах лейтенант Духанін, який спершу проводив слідство, робив це «жахливо»: «Не

[1] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 39–40.
[2] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 49.
[3] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 31.
[4] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 68.
[5] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 76–78.
[6] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 79–80.

те писав, що я сам хотів, і при тому страшно сварив та навіть поривався бити, і я при тому змушений був потакувати, що він писав, щоб позбавитися від побоїв. Після цього допиту я звернувся зі скаргою до начальника тюрми № 2. Скарга була моя задоволена, мені був даний інший слідчий. Суд скористався протоколом мого слідства слідчого Духаніна, і на основі його протоколу суд засудив на 10 років і 5 років ураження прав з конфіскацією майна. При цьому я відчуваюсь ображеним, оскільки я не винуватий»[1].

В судовій колегії у кримінальних справах Верховного суду УРСР касаційну скаргу розглянули 14 грудня, не знайшовши підстав для її задоволення. Однак при цьому було зауважено, що облсуд невірно кваліфікував злочин Сивуляка до ч. II ст. 54-10, оскільки доказів про збереження антирадянської літератури у військовий час не зібрано, а таку літературу виявлено тільки в 1950 р. Це ж «охоплюється диспозицією I ч. 54-10 КК УРСР». Виходячи з цього, Верховний суд дещо змінив вирок, усунувши з нього лише конфіскацію майна[2].

Ієромонаха Петра (Барабана) було викликано до суду пізніше – 21 грудня. Попри те, що в діях отця Петра не було виявлено ніякої свідомої антирадянської пропаганди, а «розповсюдження» забороненої літератури мало одиночний характер, його також було засуджено до десяти років позбавлення волі з відбуттям покарання у віддалених місцях СРСР, обмеженням у громадянських правах на п'ять років та конфіскацією особистого майна[3]. Правом на касацію вироку цей священник не скористався.

Своє ув'язнення ієромонах відбував у місті Ангарськ Іркутської області. Визначенням постійної сесії Іркутського обласного суду 24 травня 1955 р. він був звільнений з-під варти. У червні 1972 р. отець Петро, який тоді проживав у казахстанському місті Уральськ і працював сторожем лісгоспу, звернувся до обласного прокурора з проханням про реабілітацію задля включення років ув'язнення у стаж роботи та отримання пенсії[4].

[1] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 85.
[2] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 88.
[3] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 59.
[4] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 65.

Заяву Барабана було передано, по місцю проведення слідства, в Тернопільську обласну прокуратуру, де вирішили провести додаткові слідчі дії. Вранці 11 серпня Барабана було викликано на допит у відділ КДБ в Уральську. Тут він заявив, що вважає своє засудження безпідставним, бо ніякою антирадянською роботою не займався, а книги зберігав для свого користування без цілі підриву радянської влади[1].

В процесі нового розслідування виявилося, що справа відносно також засудженої до десяти років таборів Гудовичевої була припинена внаслідок відсутності складу злочину в 1965 р., що стало наслідком звернення її рідного брата, котрий повідомив, що жінка ще в 1945 р. була визнана хворою на шизофренію[2]. Одночасно на Барабана затребували характеристику з місця роботи. В ній йшлося, що сторож добросовісно ставиться до своїх обов'язків з охорони товарно-матеріальних цінностей, крадіжок не допускав, порушень дисципліни та адміністративних стягнень не мав, спиртним не зловживав, брав участь в усіх зібраннях та заходах бригади[3]. Однак за підсумками розслідування в УКДБ по Тернопільській області прийшли до висновку, що священник був засуджений справедливо і підстав для перегляду справи немає[4]. Внаслідок цього в обласній прокуратурі було відмовлено у його реабілітації. На момент розпаду СРСР отець Петро проживав у селі Нова Козача Козельського району Калузької області. З 1993 р. він відновлював монастир у с. Кликово тієї ж області, а з 1995 р. був настоятелем Свято-Духівської церкви в Козельську. Помер він 25 червня 2001 р., похований в Оптиній пустині[5].

Що ж до ієродиякона Миколая (Сивуляка), то відомо, що в січні 1955 р., перебуваючи у виправно-трудовому таборі міста Кривий Ріг, він звернувся зі скаргою в Тернопільську обласну прокуратуру. Пояснюючи, що не мав жодного відношення до діяльності поселених у нього монахинь і не знав про необхідність зни-

[1] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 73–74.
[2] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 77.
[3] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 75.
[4] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 83.
[5] «Батюшка Петр не щадил себя». Православный крест. 2012. № 12. С. 9.

щення старих книг, він просив опротестувати вирок та повернути до монастирського життя, де міг би вільно сповідувати свою віру та виконувати релігійні обряди. При цьому ієродиякон просив врахувати необхідність виконання ним чернечого послуху перед начальством (що спонукало до прийому монахинь із друкарською машинкою), похилий вік та тілесні немочі, а також нічим не заплямоване колишнє життя[1].

4 квітня 1955 року Тернопільська обласна комісія з перегляду справ на засуджених за контрреволюційні злочини осіб відмовила ієродиякону Миколаю у перегляді вироку[2], проте вже 27 жовтня цього ж року його було випущено на волю. Згідно документів, старий монах відправився у своє рідне село.

Обоє ченців були реабілітовані аж у 1991 р. – отець Петро 20 червня[3], а отець Миколай 12 вересня[4].

Матеріали кримінальних справ ієромонаха Петра (Барабана) та ієродиякона Миколая (Сивуляка) добре ілюструють упередженість, з якою до православного духовенства ставилися в радянських органах держбезпеки та судах. Також звідси бачимо, що деякі священнослужителі перебували під наглядом спецслужб тривалий час. Від взяття їх під контроль до арешту проходили місяці, а деколи й роки.

РЕЗЮМЕ

Стаття присвячена одному з сюжетів репресивної політики радянської влади щодо українського православного духовенства після Другої світової війни. В жовтні 1950 р. за надуманими звинуваченнями в Почаївській лаврі були арештовані ієромонах Петро (Барабан) та ієродиякон Микола (Сивуляк). Їм інкримінувалося зберігання та розповсюдження серед віруючих антирадянської літератури, якою було названо видання довоєнного часу. Попри абсурдність звинувачень, ченців засуджено до десяти років таборів. В місцях позбавлення волі вони пробули до 1955 р., але реабілітовані тільки в 1991 р.

[1] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 97–98.
[2] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 101.
[3] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 15910-п. Арк. 96.
[4] Архів УСБУ у Тернопільській області. Спр. 6785-п. Арк. 106.

Ключові слова: *ієромонах Петро (Барабан), ієродиякон Микола (Сивуляк), Почаївська лавра, антирадянська література, репресії.*

SUMMARY

TEN YEARS OF CAMPS FOR... THE BOOK: FROM THE HISTORY OF POST-WAR REPRESSION AGAINST THE INHABITANTS OF POCHAIVSKA LAVRA

The article deals with one of the plots of the repressive policy of the Soviet authorities towards the Ukrainian Orthodox clergy after the Second World War. In October 1950, Hieromonk Petro (Baraban) and Hierodeacon Mykola (Sivulyak) were arrested in the Pochayiv Lavra on false accusations. They were accused of keeping and distributing among believers anti-Soviet literature, which was the name of the pre-war publication. Despite the absurdity of the accusations, the monks were sentenced to ten years in the camps. They stayed in prisons until 1955, but were rehabilitated only in 1991.

Keywords: *Hieromonk Petro (Baraban), Hierodeacon Mykola (Sivulyak), Pochayiv Lavra, anti-Soviet literature, repression.*

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

У журналі публікуються наукові статті, що відображають широкий спектр проблем сучасної гуманітарної науки. До публікації приймаються раніше не опубліковані рукописи. Обсяг статей – від 0,5 авторського аркуша (12 сторінок) до 1-1,5 авторського аркуша (24-36 сторінок). В окремих випадках редакція може прийняти більші за обсягом тексти. Редакція залишає за собою право вносити в статті редакційні зміни, що не змінюють їх змісту.

Надана автором стаття проходить обов'язкове рецензування на розсуд редакції. Приблизний термін рецензування – до 2 місяців. На підставі отриманої рецензії редакція приймає статтю до опублікування в журналі або відправляє статтю автору на доопрацювання з перспективою подальшої публікації, чи відмовляє в публікації. У разі відмови в публікації статті редакція журналу не вступає з авторами в дискусії. Автор гарантує, що всі використані дані в його статті реальні і автентичні, його стаття не є плагіатом. Автор зобов'язується в разі необхідності надавати спростування і виправляти помилки.

Вимоги до електронного варіанту: файл у форматі doc, docx. Шрифт Times New Roman, кегль 14, міжрядковий інтервал – 1,5. Поля: ліве – 3 см, верхнє – 2 см, праве – 1,5 см, нижнє – 2 см.

До статті обов'язково додаються:

УДК;

переклад назви статті англійською мовою;

анотація (резюме) українською та англійською мовами (обсяг анотації не менше 500 знаків);

ключові слова українською та англійською мовами;

окремим файлом – відомості про автора: повні прізвище, ім'я, по батькові, науковий ступінь, вчене звання, місце роботи (навчання), посада, мобільний телефон, e-mail.

Послідовність розміщення елементів статті: УДК; прізвище автора; назва статті (малими літерами по центру); анотація і ключові слова мовою статті; виклад основного матеріалу статті; джерела та література; назва статті, анотація і ключові слова англійською мовою.

Редакція надає перевагу оформленню посилань, що мають наскрізну нумерацію по всій статті і розташовуються внизу кожної сторінки. Однак автори можуть використовувати й інші системи оформлення статей.

Статті приймаються різними мовами за узгодженням з редакцією.

«Наукові записки БІНДЦ» виходять не менше 1 разу на рік. Рукописи просимо надсилати до **1 грудня** кожного року.

Тексти просимо надсилати на e-mail:
jurijdanilec@gmail.com,
maleksandnr@gmail.com,
bindc.vp@gmail.com

Наукове періодичне видання

Наукові Записки
Богословсько-історичного
науково-дослідного центру імені
архімандрита Василія (Проніна)

№ 9

Статті друкуються в авторській редакції

ISSN 2617-1317
Комп'ютерний дизайн і верстка – Машіка Олег
Підписано до друку 26.12.2022 р. Формат 60х84/16.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Ум.друк.арк 26,74. Обл.вид.арк. 25,86.
Гарнітура Palatino Linotype.
Тираж 300 екземплярів.
Всеукраїнське державне багатопрофільне видавництво "Карпати"
Директор - Віктор Браславець
88000, м. Ужгород, пл. Жупанатська, 3
Тел.: (03122) 32366

Свідоцтво про видавничу діяльність
і розповсюдження видавничої продукції:
Серія ДК 3512 від 27.06.2001 р.,
видане Державним комітетом інформаційної політики,
телебачення та радіомовлення України
Віддруковано у ТОВ «Спектраль Лтд»
88000, м.Ужгород, вул. Гагаріна, 36
(0312) 66-08-88, 61-40-10

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції:
Серія ЗТ № 14 від 09.07.2001 року.