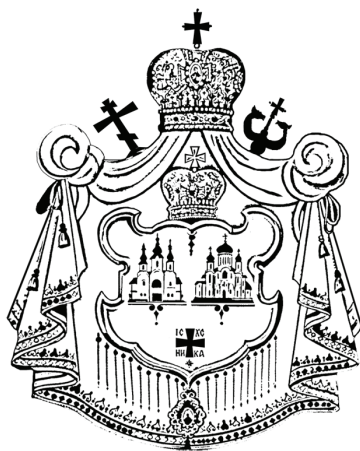


# НАУКОВІ ЗАПИСКИ

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 10

SCIENTIFIC NOTES

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

ISSUE 10



2023

ББК 86.372

УДК 281.93

Н-34

ISSN 2617-1317 (Print)

**Українська Православна Церква**  
**Наукові записки БІНДЦ імені архімандрита Василя (Проніна)**  
**ВИПУСК 10**

Рекомендовано до друку на засіданні Ради БІНДЦ ім. архімандрита Василя (Проніна)

Мукачівської єпарії УПЦ, протокол №12 від 11 грудня 2023 р.

**Видавничий відділ**  
**Мукачівської Православної єпархії**

**Редколегія:**

**Феодор (Мамасув)** – 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 Василя (Проніна), головний редактор (Ужгород, Україна).

**Белякова Надія** – кандидат історичних наук, науковий співробітник Університету Білефельда (Німеччина).

**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 Василя (Проніна) (Ужгород, Україна).

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

**Марек Павел** – PhD., 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 Василя (Проніна) (Ужгород, Україна).

**Монич Олександр** – протоієрей, кандидат богослов'я, ThDr., PhD., директор Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василя (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).*

**Юріна Василій** – *протоієрей, науковий співробітник Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василя (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](mailto:bindc.vp@gmail.com)  
[maleksandnr@gmail.com](mailto:maleksandnr@gmail.com)

© Богословсько-історичний науково-дослідний центр  
імені архімандрита Василя (Проніна), 2023  
© Автори статей, 2023

## ЗМІСТ

### **I. ВСТУПНЕ СЛОВО**

*Митрополит Мукачівський і Ужгородський Феодор*..... 9

### **НАУКОВІ СТАТТІ**

#### **Mironowicz Antoni.**

*Powołanie eparchii uhrowskiej (chełmskiej)* ..... 13

#### **Марjanовић Драгољуб.**

*Нека запажања о византијском историчару Лаонику Халкокондилу и карактеру његовог дела* ..... 46

#### **Миљков Иван.**

*Перша печатка Мукачева* ..... 70

#### **Сопко (Долгош) Одарка.**

*Формування стилєвих особливостей в оздобленні кириличних рукописів Закарпаття XVI ст.* ..... 83

#### **Пилиповић Радован.**

*Партеније Павловић (1695-1760) – «епископ посвећења» Карловачке митрополије (1751-1760) и његова четири тамновања* ..... 107

#### **Монич Олександр, протоієрей.**

*«Каталогъ или реестръ честныхъ отецъ и братіи Ч.С.В.В.», як прѣсопографічне джерело до вивчення чернецтва в Марамороському комітаті в 1756–1796 рр. (за документами Державного архіву Закарпатської області)* ..... 115

#### **Фенич Володимир.**

*Духновичі і Гербери: походження та історія родин народного будителя карпатських русинів Александра Духновича* ..... 140

#### **Феофан (Кирилюк), архімандрит.**

*Протиштундівська православна місія на Волині: на прикладі чеських колоністів села Кобче Луцького повіту* ..... 218

**Marek Pavel.**

*K historii československého katechismu. Farského teologický modernismus ve světle kritiky českého pravoslavného biskupa Gorazda (Pavlík) .. 231*

**Світлицець Андрій.**

*Історія будівництва Свято-Покровського храму в селі Приборжавське. .... 274*

**Вовчок Георгій, протоієрей.**

*Заснування села Гуняді Берегівського району та зведення храму в 30-х роках ХХ ст. .... 283*

**Качур Василь.**

*Церковно-приходська освіта села Шашвар: від перших згадок до періоду фактичного існування ..... 310*

**Федчук Олександр, протоієрей.**

*Життя і церковне служіння архієпископа Веніаміна (Новицького) ..... 330*

**Данилець Юрій.**

*Православний священник Варфоломій Бутьок (1911-1984 рр.) ..... 357*

**Čerepko Vasyľ, protopresbyter.**

*Překladatelská činnost pravoslavné církve v českých zemích po roce 1989 ..... 382*

**Дьордяй Василій, протоієрей.**

*Монастирське життя в Углі у ХХ-ХХІ ст. .... 407*

**Dujej Andrej.**

*Z rodinného života vладыky Lavra ..... 419*

**Марканич Михайло.**

*Історія розвитку архівної справи сучасного Закарпаття ..... 431*

**Костів Іван, ієрей.**

*Богословський внесок свт. Григорія Назіанзина та прп. Максима Сповідника у вирішення проблеми меж знання Ісуса Христа ..... 457*

**Pružinský Štefan, Pružinský Mikuláš,  
Cap Alexander, Husár Ján, Pružinský Štefan.**

*The meaning of obedience in the exegetical context of 1 Peter 1.2 ..476*

### **ДЖЕРЕЛА**

*Інтерпеляція посла Августина Волошина з товаришами  
до уряду Чехословацької Республіки  
«Про церковні відносини на Підкарпатській Русі»  
(підготувала до друку Наталія Летка). ..... 495*

**ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ ..... 514**



## ДОРОГІ ЧИТАЧІ «НАУКОВИХ ЗАПИСОК»!

З Божою допомогою і титанічними зусиллями багатьох людей науковий проєкт богословського-історичного центру на честь архімандрита Василя (Проніна) сьогодні святкує свій перший, великий ювілей!

Цьогоріч ми випускаємо десятий збірник «Наукових Записок» БІНДЦу! Що можна сказати у таких випадках, тільки – одне, дякуємо Богу за все!

Давня Мукачівська Православна єпархія має цікаву і полярну еклізію історію, яка пройшла різні етапи свого формування і розвитку. Сьогодні ми свідчимо, що Науково-дослідний центр імені отця Проніна – це живе свідчення бажання вивчення церковної історії, це декларація того, що пам'ять про духовних, наукових та святих наставників живе, а їхні імена золотими буквами вписані в історію Закарпаття, України та Європи.

З кожним випуском наш проєкт змінювався, набирав «свого шарму», «автентичного характеру» і став тим, чим він став. Перший випуск «Наукових Записок» вийшов у 2011 році, коли вшанували 100-річчя з дня народження академіка мукачівської Чернечої Гори, архімандрита Василя (Проніна). Минуло 10 років, за які у нашому проєкті було опубліковано **200** наукових доробків (№1/18, №2/16, №3/24, №4/37, №5/33, №6/43, №7/17, №8/13, №9/14, №10/20), **13** рецензій, **4** історичні огляди періодики і наукових видань, **7** нововиявлених джерел. Авторами нашого проєкту стали **122** автори з **15** країн Європи. На жаль, деякі із них вже відійшли у засвіти.

У проєкті загалом взяли участь автори, які представили різноманітні європейські архівні установи, вищі навчальні заклади освіти, історичні та теологічні школи і наукові центри, зокрема, такі, як: University of Pittsburgh (USA), Prešovská univerzita v Prešove (Slovenská republika), Univerzita Palackého v Olomouci (Czech Republic), Християнська богословська академія у Варшаві (Польща), Архів Сербської Православної Церкви (Республіка Сербія), Львівський інститут економіки і туризму (Україна), Академія

Сербської Православної Церкви для церковних мистецтв і семінарії (Сремські Карловці, Сербія), Міжнародний інститут афонської спадщини в Україні (Греція–Україна), Католицький університет Петера Пазманя (Угорщина), Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Poznań, Poland), Рівненський обласний осередок Товариства «Меморіал» (Україна), Південно-західний університет «Неофіта Рильського» (Болгарія), ДВНЗ «Ужгородський національний університет» (Україна), Католицький університет в Ружомберку (Slovenská republika), Державний архів Закарпатської області (Україна), Українська академія геральдики (Україна), Київська духовна академія (Україна), Науково-дослідний центр історико-релігійних студій «Логос» (Україна), Історико-краєзнавчий музей м. Іршава (Україна), Національний університет водного господарства та природокористування (Рівне, Україна), Волинська духовна семінарія (Україна), Кам'янець-Подільський державний історичний музей-заповідник (Україна), Почаївська духовна семінарія (Україна), Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова (Україна), Закарпатський обласний краєзнавчий музей ім. Тиводара Легоцького (Україна), Закарпатський музей народної архітектури та побуту (Україна), Центр історичних студій богемістики і словакістики ДВНЗ «УжНУ» (Україна), Дебрецинський університет (Угорщина), Волинський національний університет імені Лесі Українки (Україна) і т.д.

Загалом науковими співробітниками БІНДЦу вже зроблено багато задля популяризації та об'єктивного вивчення церковно-історичної минувшини Закарпатті та України. Свідчимо, що кожен автор та наші європейські колеги намагалися і намагаються самовіддано працювати для користі науки і нашої Держави. Кожен доробок, який вміщений у нашому збірнику, є результатом великих зусиль окремого науковця. За що ми щиро дякуємо кожному з них, адже саме завдяки нашим авторам цей проект має міжнародне визнання та індексацію в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus International. Це нас стимулює, показує нам, що ми на правильному шляху і дає бажання до подальшої роботи.

Звичайно, 2022-2023 рр. через кровопролитну війну росії про-

ти України були важким для всіх українців. Ми продовжуємо щодня молитися 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.

У цей важкий для України час наш проєкт тримає свій науковий фронт. У 2023 році в авторстві наукових співробітників БІНДЦу на 320 сторінках вийшла друком колективна монографія під загальною назвою «У світлі Божої слави: життєпис сповідника благочестя Православної Церкви Закарпаття архімандрита Вікентія (Орос) (18.09.1901–+05.03.1982). Біографія, пастирське служіння, документи, фото літопис». Праця присвячена 120-річчю від дня народження та 40-річчю від дня смерті подвижника благочестя. До авторського колективу увійшли: протоієрей Василій Дьордаї, протоієрей Олександр Монич, Юрій Данилець, Андрій Світлиць, Сергій Канаїло.

У книзі зібрані авторські публікації, спогади, архівні документи Державного архіву Закарпатської області, Галузевого державного архіву Служби безпеки України, поточних архівів Мукачівської та Хустської православних єпархій Української Православної Церкви. Вперше публікується максимально повний фотолітопис пастирського служіння архімандрита Вікентія. Авторами також зібрані спогади як сучасників, так і духовних дітей подвижника благочестя ХХ століття.

Наш центр має багато наукових проєктів і задумів до реалізації. Ми постійно вдосконалюємося і розвиваємося. Наші пріоритети залишаються незмінними. Передусім – це максимальне сприяння внутрішньому розвитку локальної церковної історії поміж фаховими дослідниками, істориками-аматорами, а також студентством та аспірантами. Це розвиток міжнародного співро-

бітництва між відомими науковцями ВУЗами та інституціями. І, звичайно – це популяризація наукової спадщини нашого академіка мукачівської Чернечої Гори – отця Василя (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

**POWOŁANIE EPARCHII UHROWSKIEJ  
(CHEŁMSKIEJ)<sup>1</sup>**

*prof. dr hab. Antoni Mironowicz,*

*Uniwersytet w Białymstoku, Białymstok, Polska*

*Email: amir@uwb.edu.pl*

*<https://orcid.org/0000-0001-7856-2191>*

*Scopus Author ID: 40061270500*

Cerkiew prawosławna na terenie dawnej diecezji chełmskiej od swojego powołania należała do metropolii kijowskiej, prowincji patriarchatu konstantynopolitańskiego<sup>2</sup>. Metropolia kijowska została ustanowiona około 997 r. i była ona sześćdziesiątą w strukturze patriarchatu carogrodzkiego. Do tego czasu w stolicy Wielkiego Księstwa Kijowskiego przebywał jedynie biskup misyjny<sup>3</sup>. Zasięg oddziaływania Rusi Kijowskiej po przyjęciu chrześcijaństwa zaczął przybierać charakter kościelno-religijny. Granice zachodnie Rusi sięgnęły z czasem na zachód od górnego Bugu i Styru (wraz z Brześciem i Drohiczynem) i obejmowały ziemie nad Sanem i Dniestrem, łącznie z grodami Przemysłem i Czerwieniem<sup>4</sup>. Sytuacja wyznaniowa w państwie polskim wpłynęła na stosunek Bolesława Chrobrego (992-1025) do Kościoła ru-

<sup>1</sup> Artykuł został wykonany w związku z 800 – leciem ustanowienia diecezji chełmskiej.

<sup>2</sup> E. Голубинский, История Русской Церкви, т. I, ч. 1, Москва 1901, с. 269-272; A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, Warszawa 1968, s. 38, 39; tenże, *Przyjęcie chrześcijaństwa na Rusi w opiniach XI wieku*, [w:] *Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, red. W. Hryniewicz i J. S. Gajek, Lublin 1993, s. 89-104; G. Podkalsky, *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*, Kraków 2000 s. 59-68; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, s. 20-21, 37-39.

<sup>3</sup> A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, s. 25-33; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006, s. 50-51.

<sup>4</sup> B. Włodarski, *Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich*, „Zapiski Historyczne Towarzystwa Naukowego w Toruniu”, 1959, t. XXIV, z. 2-3, s. 7-36; H. Paszkiewicz, *Powstanie narodu ruskiego*, Kraków 1997, s. 388-402.

skiego. Ziemie Podlasia, tereny położone nad górnym Dniestrem, Grody Czerwieńskie w XI wieku coraz bardziej integrowały się z księstwami ruskimi i weszły w skład metropolii kijowskiej<sup>1</sup>. Bolesław Chrobry obawiał się, że bliskie obrzędowo Kościołowi ruskiemu słowiańskie ośrodki kultowe zostaną podporządkowane metropolii kijowskiej. Z drugiej strony nie mógł negować coraz bardziej zwiększającej się liczby wyznawców Kościoła prawosławnego w granicach swojego państwa. Na dworze stale przebywał, co najmniej jeden duchowny prawosławny, a z królewskiej mennicy wychodziły denary z napisem cyryliczkim „Bolesław”<sup>2</sup>. Po interwencji kijowskiej Bolesława Chrobrego, jego zięć ks. turowski i kijowski Świętopełk (1015-1016;1018-1019), objął tron książęcy w Kijowie, a sporne Grody Czerwieńskie, zamieszkałe przez ludność wyznania prawosławnego, znalazły się w 1018 r. w granicach Polski<sup>3</sup>. Opanowanie przez Polskę Grodów Czerwieńskich nie zmieniło struktury etnicznej mieszkającej tam ludności. Zwiększające się antagonizmy polsko-ruskie oraz rywalizacja Bizancjum i Rzymu o wpływy w tej części Europy uczyniły z kwestii wyznaniowej problem międzynarodowy o charakterze politycznym.

Relacje polsko-ruskie wpływały na określenie miejsca Kościoła prawosławnego w Polsce piastowskiej<sup>4</sup>. Wyprawy książąt ruskich w 1017, 1019 i 1022 r. przyniosły istotne zdobycze terytorialne nad górną Narwią i Bugiem. Szerszą inicjatywę wobec ziem zachodniego sąsiada Kijów podjął, kiedy państwo polskie, po usunięciu z tronu Mieszka II (1025-1034), znajdowało się w stanie chaosu. Przynależność Grodów Czerwieńskich do Polski okazała się krótkotrwała, albowiem wielki książę kijowski Jarosław Mądry (1019-1054) odzyskał je w 1031 r. Wówczas to procesy chrystianizacyjne, prowadzone przez Kościół ru-

<sup>1</sup> S. Zajączkowski, *Najdawniejsze osadnictwo polskie na Podlasiu*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, t. V, 1936, s. 13-44; H. Paszkiewicz, *Powstanie narodu ruskiego*, s. 366.

<sup>2</sup> M. Gumowski, *Szkice numizmatyczno-historyczne z XV w.*, Poznań 1924, s. 80-108.

<sup>3</sup> W 981 r. książę kijowski Włodzimierz Wielki zajął ziemie uprzednio należące do Mieszka I z Grodami Czerwieńskimi i Przemysłem. Według Gerarda Labudy, zwierzchnictwo Piastów nad Grodami Czerwieńskimi nastąpiło dopiero po 1018 r. i trwało jedynie do roku 1031. G. Labuda, *O obrzędku słowiańskim w Polsce południowej, czyli Kraków biskupi przed rokiem 1000. Przyczynek do dyskusji nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce*, „Studia Historyczne”, t. XXVII, 1984, z. 3, s. 372-411; tenże, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. II, Poznań 1988, s. 165.

<sup>4</sup> Por.: A. Mironowicz, *The Orthodox Church in Polish Lands during the Reign of the Piast Dynasty*, Presov 2019.

ski, zostały zdynamizowane i objęły ziemie Podlasia, Chełmszczyzny i międzyrzecza Wieprza i Bugu<sup>1</sup>. Obszar ten pozostawał w granicach księstw ruskich już od trzeciej dekady X w. i z małymi przerwami (970-981, 1018-1031) stan taki trwał aż do XIV stulecia. Cerkiew prawosławna miała decydujący wpływ na charakter osadniczy tych terenów. Przypuszczalnie Jarosław Mądry opanował nie tylko wymienione wyżej ziemie, ale również Sandomierz, oddalony o dwa dni marszu od Czerwieńca<sup>2</sup>. Według niektórych badaczy granice państwa ruskiego mogły sięgać na zachodzie nawet poza rzekę San.

Kazimierz Odnowiciel (1034-1058), przy pomocy książąt ruskich, wprowadził Polskę z chaosu wewnętrznego. Porozumienie zawarte między Kazimierzem Odnowicielem i Jarosławem Mądrym, umocnione zostało podwójnym aliansem małżeńskim. W 1039 r. Kazimierz ożenił się w 1041 r. z siostrą Jarosława Mądrego – Marią Dobroniegą (1016-1087), a jego siostra Gertruda (zm. 1108 r.) poślubiła w 1050 r. Izasława księcia kijowskiego (1054-1068, 1069-1073, 1077-1078), syna Jarosława Mądrego<sup>3</sup>. Kazimierz Odnowiciel uznał utratę Bełża i Grodów Czerwieńskich na rzecz szwagra<sup>4</sup>. Około 1041 r. pod panowanie Jarosława Mądrego weszły ziemie między Bugiem a Narwią, co otworzyło książętom ruskim drogę ekspansji nad Niemen i Jaćwież. W rezultacie Jarosław Mądry jeszcze dwukrotnie zorganizował wyprawy na Mazowsze i północne Podlasie (1043 i 1047 r.)<sup>5</sup>. Wraz z władzą książąt ruskich przyszło osadnictwo wołyńskie i poleskie, które zajęło ziemie nad Muchawcem i środkowym Bugiem z grodami Brześć, Kamieniec, Mielnik, Drohiczyn, Suraż i Bielsk. Najwięcej ludności ruskiej osiedliło się nad

<sup>1</sup> G. Labuda, *O obrzędku słowiańskim w Polsce południowej, czyli Kraków biskupi przed rokiem 1000*, [w:] *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. II, Poznań 1988, s. 165, 205-211.

<sup>2</sup> F. Sielicki, *Kroniki ruskie*, Warszawa 1987, s. 317.

<sup>3</sup> O. Balzer, *Genealogia Piastów*, Kraków 1895, s. 87-90, 93; Д. Лихачев, *Повесть временных лет*, [w:] *Полное собрание русских летописей* (dalej: ПСРЛ), т. II, Москва 1950, с. 380-381; A. F. Grabski, *Studia nad stosunkami polsko-ruskimi w początkach XI wieku*, „Slavia Orientalis”, 1957, t. VI, s. 171-173; K. Jasiński, *Rodowód pierwszych Piastów*, Warszawa-Wrocław 1992, s. 121; J. Tęgowski, *Kontakty rodzinne dynastów polskich i ruskich w średniowieczu*, [w:] *Między sobą. Szkice historyczne polsko-ukraińskie*, red. T. Chynczewska-Hennel, N. Jakowenko, Lublin 2000, s. 7-22; A. Mironowicz, *Prawosławne żony i matki królów oraz księżąt polskich*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, t. 1, red. U. Pawluczuk, Białystok 2010, s. 11-26.

<sup>4</sup> H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, Kraków 1996, s. 428.

<sup>5</sup> B. Włodarski, *Problem jaćwiński w stosunkach polsko-ruskich*, s. 35.

Bugiem, Narwią oraz nad górnym i środkowym Wieprzem. Ziemie te były we władaniu najpierw książąt kijowskich, a potem turowsko-pińskich i włodzimierskich<sup>1</sup>. W XI w. księstwo turowskie zetknęło się z najsilniejszym plemieniem pruskim – Jaćwingami. Książęta ruscy zajęli ziemie nad Niemnem i Narwią zakładając tam Grodno, Wołkowysk i Indurę. W tych grodach na przełomie XI i XII w. rozwijało się osadnictwo ruskie, niwelujące resztki ludności jaćwieskiej i litewskiej.

Chryścianizację na pograniczu polsko-ruskim prowadziło najpierw biskupstwo kijowskie i białogrodzkie, a potem władcyństwo włodzimierskie. Powstanie biskupstwa we Włodzimierzu na Wołyniu przypisuje się księciu Włodzimierzowi I (980-1015). Władcyństwo włodzimierskie miało już funkcjonować pod koniec X w.<sup>2</sup> Pierwsza wzmianka źródłowa o wyświęceniu na katedrę włodzimierską w 1086 r. Stefana (1084-1094) nie oznacza, że był on pierwszym biskupem tej diecezji. Biskupi włodzimierscy nosili tytuł prototronosa, a ich katedra była uważana za najstarszą spośród diecezji, należących później do metropolii halickiej<sup>3</sup>. Obszar diecezji włodzimierskiej przed podziałem, czyli do połowy XII w., obejmował cały Wołyń, Polesie z grodami Brześciem, Słonimiem, Grodnem, Wołkowyskiem i Kobryniem, tereny nad Bugiem z Mielnikiem, Grody Czerwieńskie i Przemyskie oraz porzecze górnego Dniestru z Haliczem. W miarę powstawania nowych eparchii jej jurysdykcja kurczyła się i w końcu XIII w. obejmowała zachodni i południowy Wołyń (powiaty włodzimierski i krzemieniecki) oraz południowe i środkowe Podlasie (ziemia brzeska, bielska i drohiczyńska)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> J. Wiśniewski, *Osadnictwo wschodniej Białostoczczyzny*, „Acta Baltico-Slavica”, t. XI, Wrocław 1977, s. 8.

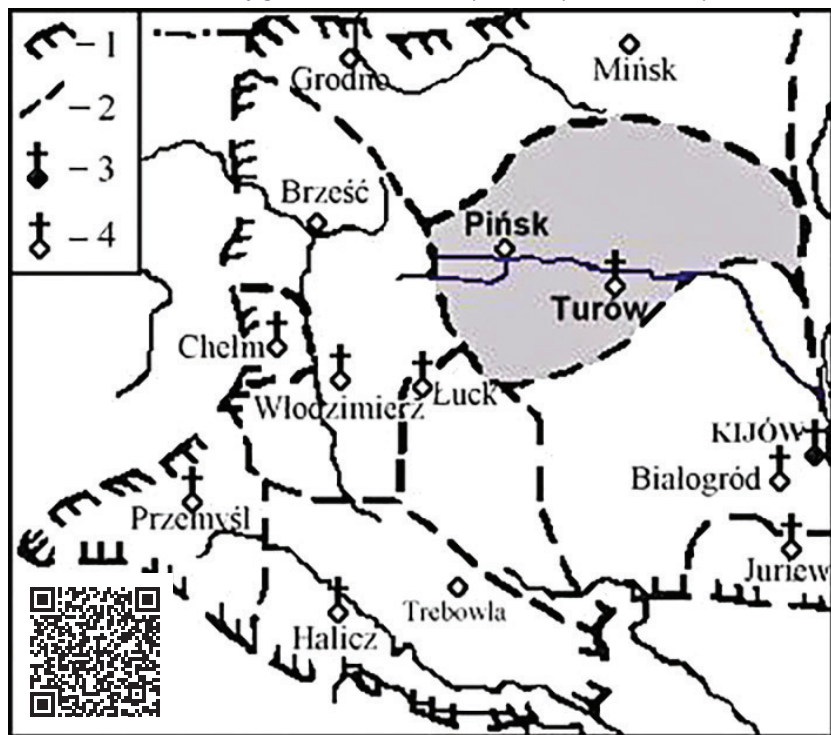
<sup>2</sup> Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, ч. 1, с. 660-671.

<sup>3</sup> П. И. Карашевич, *Очерк истории православной церкви на Воыни*, Санкт-Петербург 1855, с. 18; П. Н. Батюшков, *Воынь. Исторические судьбы Юго-Западного края*, Санкт-Петербург 1888, с. 19; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny”, 1896, t. X, s. 494; t. XI, 1897, s. 59-61; Н. И. Теодорович, *Историко-статистическое описание церквей и приходов Воынской епархии*, т. I, Почаев 1888, с. 15; A. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, s. 175-179; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, s. 54.

<sup>4</sup> П. Н. Батюшков, *Воынь. Исторические судьбы Юго-Западного края*, с. 19; Н. И. Теодорович, *Город Владимир Воынской губернии в связи с историей Воынской иерархии*, Почаев 1893, с. 26; A. Jabłonowski, *Ziemia ruskie, Wołyń i Podole*, Warszawa 1889, s. 103; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura...*, s. 281; A. Mironowicz, *Organizacja Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich w XI-XIII wieku*, [w:] *Ecclesia. Cultura. Potestas. Studia z*



Zasadnicze zmiany nastąpiły w XIII w., kiedy powstały nowe biskupstwa prawosławne. Ruś Kijowska weszła w fazę rozbitcia dzielnicowego. W przypadku Wołynia zjawisko to rozpoczęło się od połowy XII w. i doprowadziło wraz z rozpadem politycznej jedności ziem ruskich do wykreowania nowych eparchii. Diecezja włodzimierska uległa w tym okresie podziałowi na nowe biskupstwa: halickie (1147), przemyskie (1219), uhrowskie, późniejsze chełmskie (1223), i łuckie (1235)<sup>1</sup>. Przypomnę, że biskupstwo włodzimierskie sąsiadowało z terenami łacińskiej metropolitalnej prowincji wielkomorawskiej utworzonej około 900 r.<sup>2</sup> Kościół katolicki odgrywał na tym terenie niewielką rolę aż do erygowania łacińskiej diecezji chełmskiej w 1375 r.<sup>3</sup>



*działów kultury i społeczeństwa. Księga ofiarowana Siostrze Profesor Urszuli Borkowskiej OSU, red. P. Kras, A. Januszek, A. Nalewajek, W. Polak, Kraków 2006 (2007), s. 69-83.*

<sup>1</sup> A. Poppe, *Metropolici i książęta Rusi Kijowskiej*, [w:] G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura...*, s. 391; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 84.

<sup>2</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, Lwów 1904, s. 84.

<sup>3</sup> K. Sochaniewicz, *Wzrost biskupstwa chełmskiego do połowy XVI w.*, „Wschód Polski”, nr 2 (1921); A. Pawłowska, *Diecezja chełmska rzymskokatolicka 1359-1807*, „Rocznik Chełmski”, 3

## Diecezje prawosławne na początku XIII wieku

Pierwsi biskupi byli pochodzenia greckiego, nie znali ani języka słowiańskiego, ani realiów politycznych na Rusi Kijowskiej. Główny ciężar działalności chrystianizacyjnej spoczywał na duchowieństwie słowiańskim (bułgarskim i ruskim) oraz książętach i możnych, fundujących liczne świątynie w miastach i grodach. W pierwszej połowie XI w. rola biskupów ograniczała się do spraw kanonicznych (wyświęcania duchownych, dbania o poprawność obrzędów, strzeżenia zasad wiary). Ich znaczenie wzrosło, kiedy katedry biskupie dostały się w posiadanie duchowieństwa ruskiego. Władcy ruscy stali się rzeczywistymi realizatorami programu ewangelizacji szerokich warstw ludności Wielkiego Księstwa Kijowskiego.

Diecezje prawosławne były podzielone na namiestnictwa. Instytucje namiestnictwa nawiązywały do staroruskiego systemu administracji książęcej z posadnikami (namiestnikami), sprawującymi zarząd nad poszczególnymi ziemiami w księstwie. Instytucja namiestnika biskupiego nie była znana w Kościele bizantyjskim<sup>1</sup>. Namiestnik administrujący z polecenia biskupa zarządzał wyznaczonym okręgiem i miał do pomocy prezbiterów. Prezbiterzy stanowili kliros, sprawujący funkcję administracyjno-sądowniczą. Kliros namiestnika był podobny do klirosu biskupiego, ale miał ograniczone kompetencje. Kliros biskupi pomagał w zarządzaniu sprawami całej diecezji.

Podstawę prawną funkcjonowania Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich stanowiły *Statuty* uchwalone jeszcze przez Włodzimierza Wielkiego i Jarosława Mądrego, które ustalały relację między państwem a Kościołem. *Statuty* określiły sytuację prawną duchowieństwa, zakres sądownictwa cerkiewnego, źródła dochodu Kościoła w postaci dziesięciny i nadań<sup>2</sup>. Dzięki tym aktom prawnym Cerkiew miała zagwarantowany immunitet sądowy i majątkowy. Kościół prawosławny

---

(1997) s. 66-67.

<sup>1</sup> Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, ч. 1, с. 333-388; А. Poppe, *Państwo i Kościół na Rusi w XI w.*, s. 210-218.

<sup>2</sup> Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, ч. 1, с. 399-409; Митрополит Макарий [М. П. Булгаков], *История Русской Церкви*, т. II, Москва 1995, с. 251-261; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, Київ 1905, с. 284-290; Б. Флоря, *Отношения государства и Церкви в восточных и западных славян*, Москва 1992, с. 5-50; H. Kowalska, *Kultura staroruska XI-XVI w. Tradycja i zmiana*, Kraków 1998, s. 117-144; G. Podskalsky, *Chrześcijaństwo i literatura...*, s. 59-68.

w Wielkim Księstwie Kijowskim już w połowie XI w. posiadał własne sądownictwo. Sądownictwo duchowne nie było jednak pełne. W sprawach cywilnych kler był powoływany przed sądownictwo książęce.

Od przyjęcia chrztu na ziemiach ruskich obserwuje się symbiozę państwa i Cerkwi. Przedstawiciele Kościoła uczestniczyli w życiu politycznym i wywierali wpływ na różnorodne dziedziny działalności państwa. Wzrost znaczenia duchowieństwa w życiu państwowym na ziemiach ruskich był spowodowany przyjętym w środowisku książęcym ceremoniałem całowania krzyża przy składaniu przysięgi. Ceremoniał przysięgi w cerkwi miał zawsze uroczysty charakter, co potwierdzało, że kler stał się moralnym gwarantem porozumień między książętami. Udział Cerkwi w sprawach politycznych zwiększał się w miarę słabnięcia władzy książęcej i postępującego rozbicia dzielnicowego. Idea jedności ziem ruskich, ucieleśniana dotąd przez władzę wielkksiążęcą, została przejęta w XIII w. przez duchowieństwo prawosławne. Również w społeczeństwie ruskim rosło zrozumienie roli organizacji cerkiewnej w utrzymaniu jedności państwowej<sup>1</sup>.

\*

Problem ustanowienia eparchii uhrowskiej w 1223 roku należy rozpatrywać w szerokim kontekście politycznym i religijnym. Przełom XII i XIII w. okazał się być korzystnym w rozwoju struktury cerkiewnej na pograniczu polsko-ruskim. Najważniejsza ruska dzielnica kijowska utraciła swoje dominujące znaczenie. Inne księstwa ruskie uzyskały niezależność od Kijowa. Wzdłuż granicy z Polską powstało szereg niezależnych księstw, prowadzących własną politykę zagraniczną i wewnętrzną. Na Wołyniu największe znaczenie nabrało księstwo włodzimierskie, którego władca Roman Mściśławicz (1189-1205) narzucił swoją dominację innym książętom wołyńskim. Roman Mściśławicz był wnukiem Bolesława Krzywoustego (1102-1138) i siostrzeńcem księcia krakowskiego Kazimierza Sprawiedliwego (1177-1194). Księcia Romana *Latopis halicko-wołyński* nazywał samowładcą. Książę posiadał duży autorytet wśród ówczesnych elit, o czym świadczy pobyt na jego dworze wypędzonego w 1204 r. przez krzyżowców cesarza bizantyjskiego Aleksego III Angelosa (1195-1204)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, s. 61-62.

<sup>2</sup> W. A. Serczyk, *Historia Ukrainy*, Wrocław 2001, s. 38, 39; N. Jakowenko, *Historia Ukrainy do*

Po powstaniu Księstwa Halicko-Wołyńskiego wzrosła rola polityczno-kulturowa Kościoła prawosławnego. Za rządów księcia Romana obszar księstwa poszerzył się o ziemie między Wieprzem a Bugiem, o Lubaczów, Przemyśl, a nawet znaczną część Lubelszczyzny. W ten sposób na południowo-zachodnich ziemiach ruskich powstało nowe centrum polityczne, które przez następne stulecie będzie odgrywać ważną rolę w stosunkach międzynarodowych i wyznaniowych. Papież Innocenty III (1198-1216) usiłował pozyskać księcia Romana do katolicyzmu, obiecując mu w 1204 r. koronę królewską<sup>1</sup>. Różnice religijne nie przeszkadzały Romanowi w utrzymywaniu bliskich kontaktów z książętami polskimi. Pomimo tego, wszelkie zabiegi unijne zostały przez niego odrzucone i do śmierci pozostał wielkim opiekunem Kościoła prawosławnego. Książę Roman żył w dobrych relacjach z księciem krakowskim Leszkiem Białym (1194-1227), przy którego poparciu stworzył potężne państwo i powiększył jego terytorium. Równie dobre stosunki z Romanem, a później z jego synami Danielem (1201-1264) i Wasylkiem (1203-1269), miał książę mazowiecki i krakowski Konrad II Mazowiecki (1229-1230; 1241-1243). Jego matka Helena (1142-1197) była córką księcia kijowskiego Rościława (1159-1167). Utrzymanie dobrych stosunków z Romanowiczami było dla Mazowsza sprawą priorytetową. Ta współpraca została przerwana intrygami księcia wielkopolskiego i krakowskiego Władysława III Laskonogiego (1202; 1228-1229), który pragnął odebrać księciu Leszkowi Białemu tron krakowski. Wciągnięty w konflikt książę Roman zginął w 1205 r. pod Zawichostem w wojnie z księciem Leszkiem Białym<sup>2</sup>.

Śmierć księcia Romana zapoczątkowała na Rusi Halicko-Wołyńskiej czterdziestoletni okres walk wewnętrznych książąt i bojarów halickich oraz zewnętrznych najazdów polskich i węgierskich. Początkowo, po śmierci Romana, władzę w Haliczu objęła wdowa po księciu Eufrozyna (1176-1253)<sup>3</sup> wraz z małoletnimi synami Danielem i Wasyl-

*końca XVIII wieku*, Lublin 2000, s. 98, 99.

<sup>1</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, s. 98; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, с. 11, 12.

<sup>2</sup> B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, s. 25-30; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, s. 86-87.

<sup>3</sup> A. V. Majorov, *Eufrozyna Halicka. Córka imperatora bizantyńskiego na Rusi Halicko-Wołyńskiej (ok. 1176-1180 – po 1253)*, Kraków 2016.

kiem. Gwarantem ich rządów był król węgierski Andrzej II (1205-1235), który przyjął tytuł króla halickiego i włodzimierskiego (1227-1230). Już w 1206 r. przeciwko obecności węgierskiej wystąpili książęta ruscy wsparci przez Leszka Białego. Pod Włodzimierzem Leszek Biały zawarł porozumienie z królem węgierskim o podziale stref wpływów. Książę krakowski zapewnił sobie wpływ na obsadę księstwa włodzimierskiego, a król Andrzej II zachował Halicz<sup>1</sup>.

Leszek Biały zachował przyjazny stosunek do książąt halicko-wołyńskich przyjmując na swoim dworze w 1213 r., wbrew woli króla węgierskiego Andrzeja II, Daniela Romanowicza z matką Eufrozyną. Na ekspansywne tendencje księcia Leszka Białego wobec ziem ruskich mieli wpływ Węgrzy, którzy od końca XII w. interesowali się Rusią Halicką. Król węgierski, zdając sobie sprawę z niechęci mieszkańców Halicza do jego namiestnika, dążył do osadzenia na tronie swego syna Kolomana (1208-1241). Plan taki wymagał zgody księcia krakowskiego. W 1214 r. Leszek Biały ponownie zajął ziemie między Wieprzem i Bugiem z grodami Stołpie, Kumów, Uhrowsk i Wereszczyn. Jesienią 1214 r. na Spiszu został zawarty kolejny traktat polsko-węgierski, na mocy którego królem halickim miał zostać Koloman, a Leszek Biały miał dostać ziemię przemyską i lubaczowską. Księżu Danielowi przyznano księstwo włodzimierskie (1211-1213, 1230-1231/1232, 1334-1335, 1238-1264). Wasyłko pozostał księciem bełskim (1214-1269)<sup>2</sup>. Król węgierski Andrzej II, niechętny wobec wyznawców Kościoła wschodniego, w liście do papieża Innocentego III prosił o królewską koronę dla swego syna Kolomana i deklarował papieżowi wprowadzenie unii kościelnej. Król węgierski zobowiązał się do wysłania biskupów ruskich na sobór laterański IV rozpoczynający się 1 listopada 1215 r. Papież Innocenty III nadał mu tytuł króla halicko-wołyńskiego za cenę doprowadzenia do unii Cerkwi ruskiej z Kościołem katolickim<sup>3</sup>. Rozpoczęta przez Węgrów akcja „nawracania” prawosławnych na katolicyzm przez sprowadzone duchowieństwo węgierskie wywołała oburzenie

<sup>1</sup> B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, s. 35-38.

<sup>2</sup> Tamże, s. 45, 57-59; A. Świeżawski, *Ziemia bełska: zarys dziejów politycznych do roku 1462*, Częstochowa 1990, s. 34.

<sup>3</sup> М. Чубатий, *Західна Україна і Рим у 13 ст. у своїх змаганнях до церковної унії*, „Записки наукового товариства ім. Шевченка”, т. СХХІІІ-СХХІV, Львів 1917, с. 17.

Rusinów. Autor *Latopisu halicko-wołyńskiego* wspominał o wypędzaniu przez Węgrów duchownych prawosławnych i burzeniu cerkwi. Prawosławna hierarchia halicka potępiła działania węgierskie i doprowadziła do wystąpień antykatolickich. W ten sposób została załamana tradycyjna tolerancja wyznaniowa na pograniczu polsko-ruskim.

Prowadzący politykę jednoczenia ziem ruskich książę włodzi-mierski Daniel odzyskał w 1219 roku zajęte po śmierci Romana przez Leszka Białego Zabuże. Kolejnym krokiem było ustanowienie centrum swojego księstwa w Uhrowsku nad Bugiem. Książę halicko-włodzimierski pragnął uczynić z Uhrowska ważny ośrodek polityczny, drugą stolicę po Włodzimierzu<sup>1</sup>. Gród otoczył budowlami obronnymi i ustanowił w nim stałą załogę. Po śmierci księcia łuckiego Mściśława Jarosławowicza Niemego (1220-1225) w 1225 r. Łuck został dołączony do domeny Daniela Romanowicza. Ostatnim elementem jednoczenia ziemi wołyńskiej było zajęcie udzielnego księstwa bełskiego w 1234 r.<sup>2</sup>

**Książę halicko-wołyński Daniel w 1223 r. erygował biskupstwo w Uhrowsku i w ufundowanym przez siebie w monasterze św. Daniela w Uhrowsku osadził dostojnika kościelnego, tym samym tworząc kolejną eparchię<sup>3</sup>.** „Данилови бо княжашу во Володимере, созда град Угореск и постави во нем пискуппа”<sup>4</sup>. Nowe biskupstwo miało funkcjonować przy rezydencji książęcej. Obecność lojalnego na katedrze hierarchy wzmacniałoby jego władzę i jednoczyłoby nowe podporządkowane ziemie z Księstwem Halicko-Włodzimierskim<sup>5</sup>. Władztwo uhrowskie zostało wydzielone z diecezji włodzi-

<sup>1</sup> М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. II, с. 384.

<sup>2</sup> М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, с. 37-56; І. Крип'якевич, *Галицько-Волинське князівство*, Львів 1999, с. 120-123; І. В. Паславський, *Заснування Угрівської, Холмської і Луцької єпархій. Причинки до церковної політики Романовичів*, [в:] Ювілейний збірник на пошану Степана Гедея, ред. І. Копич, Львів 2011, с. 94; D. Dąbrowski, *Daniel Romanowicz król Rusi (ok. 1201-1264). Biografia polityczna*, Kraków 2012, s. 11, 68, 77, 99, 182, 206, 225-226, 237-239, 241, 247, 348, 400, 418, 447-448, 458.

<sup>3</sup> П. Н. Бапошков, Холмская Русь. *Исторические судьбы русского Забужья*, с. 14, 38, 39; И. Чистович, *Очерк истории Западно-Русской Церкви*, ч. I, с. 6; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 r.*, Lublin 1999, s. 61, 65-68; A. Mirowski, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 97; A. Jusupović, «Богу же изволивши Даниль созда градъ Холмъ». Geneza Chełma i jego biskupstwa, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, 12, 2014, z. 6, s. 11-26.

<sup>4</sup> ПСРЛ, т. II, 2, kol. 842.

<sup>5</sup> Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, ч. 1, с. 340.

sko-wołyńskiej. Początkowo granica wschodnia eparchii uhrowskiej opierała się na linii Bugu na północy i wschodzie. Zachodnia granica biskupstwa obejmowała kasztelanie lubelską i łukowską, należące do dzielnicy sandomierskiej. Do diecezji tej należały tereny ziemi chełmskiej i bełskiej. W późniejszym czasie rozwój terytorialny państwa Daniela Romanowicza spowodował włączenie na północy do diecezji południowego Podlasia (księstwo drohickie i ziemię mielnicką)<sup>1</sup>.

Taka organizacja terytorialna nowego biskupstwa wynikała z przyczyn prawno-kanonicznych. Diecezja włodzimierska pokrywała się z granicami księstwa. Poszerzenie granic państwowych umożliwiło reorganizację struktury cerkiewnej. Książę mógł wydzielić tereny diecezji uhrowskiej jedynie z obszaru eparchii włodzimierskiej, poszerzonej o zdobyte nowe ziemie Zabuża<sup>2</sup>. Nie jest znany dokument o ustanowieniu diecezji uhrowskiej ani też akty cerkiewne określające jej zasięg. Powołanie diecezji nastąpiło prawdopodobnie decyzją księcia Daniela Romanowicza, bez uzgodnienia z hierarchią cerkiewną. Była to jedna z przyczyn późniejszych konfliktów z ordynariuszami diecezji włodzimierskiej, halickiej i przemyskiej. Decyzja księcia w sprawie utworzenia nowej eparchii okazała się trwałą albowiem władcy uhrowskie a następnie chełmskie nie zostało zlikwidowane w następnych stuleciach.

Ustanowienie nowej eparchii miało wiele przyczyn. Po pierwsze było one efektem politycznych ambicji księcia Daniela, który dążył do ściślejszego zjednoczenia dołączonych ziem do Księstwa Halicko-Włodzimierskiego. Po drugie zgodnie z tradycją bizantyjską wzmocnieniu władzy książęcej sprzyjali lojalni ordynariusze diecezji. Tak było również na ziemiach ruskich. Biskupstwa ustanawiano w głównych ośrodkach administracyjnych państwa. Przebywający tam ordynariusze diecezji należeli do dworu książęcego i wspierali księcia w jego planach politycznych. Jak wiadomo do ustanowienia eparchii uhrowskiej na

<sup>1</sup> L. Bienkowski, *Chełmska diecezja prawosławna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. III, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, szp. 133; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 100-109; A. Mironowicz, *Przynależność diecezjalna Brzeźcia do końca XVI wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, Białystok 2007, nr 27, s. 5-16.

<sup>2</sup> Я. Н. Шапов, *Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв.*, Москва 1989, с. 53; І. В. Паславський, *Заснування Угрівської, Холмської і Луцької єпархій*, с. 96.

terenie podległym władzy księcia Daniela Romanowicza znajdowały się już trzy diecezje: włodzimierska, przemyska i halicka<sup>1</sup>.

*Latopis halicko-wołyński* informował, bez podania daty, „коли Данило княжив у Володимирі, спорудив он город Угровськ и поставив у ньому єпископа”<sup>2</sup>. Z kontekstu opisanych w *latopisie* zdarzeń, ujętych w układzie chronologicznym wynika, że ustanowienie biskupstwa w Uhrsku nad Bugiem nastąpiło po 1219 roku, kiedy księżę Daniel odebrał od Leszka Białego Zabuże<sup>3</sup>. Uhrusk stał się nie tylko siedzibą diecezji ale centrum przyłączonej do księstwa włości. W planach Daniela Romanowicza biskupstwo miała mieć charakter przydworny, ściśle powiązany z nową rezydencją księżęcą<sup>4</sup>.

Ordynariuszem diecezji uhrowskiej został Asaf (Ioasaf)<sup>5</sup>, który wcześniej kierował biskupstwem włodzimierskim w latach 1205-1223. Biskupstwo włodzimierskie Asaf otrzymał na początku XIII wieku dzięki poparciu Aleksandra Wsiewołodowicza księcia bełskiego (1195-1208, 1215-1233) i włodzimierskiego (1208-1215), który zmuszony został do ustąpienia ze swego tronu na rzecz braci stryjecznych Daniela i Wasylka w 1215 r. Z tego powodu władca Asaf nie był zwolennikiem rządów księcia Daniela i jego przejście z katedry włodzimierskiej na uhrowską było raczej degradacją aniżeli awansem. Być może biskup Asaf sam chciał opuścić Włodzimierz, który obok Halicza pełnił rolę drugiej siedziby rezydencji księcia Daniela Romanowicza. Z kolei księżę Daniel dążył do likwidacji opozycji i pełnego podporządkowania ordynariusza diecezji swojej polityce. Należy przypomnieć, że władca Asaf był zwolennikiem księcia Aleksandra Wsiewołodowicza i przeciwnikiem księcia Daniela<sup>6</sup>. Ten ostatni, ażeby pobyć się opozycyjnego hierarchii z Włodzimierza, wydzielił z diecezji włodzimierskiej nową eparchię i nakazał przejście władcy Asafowi do Uhrowska. W

<sup>1</sup> A. Mironowicz, *Organizacja Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich w XI-XIII wieku*, s. 69-83.

<sup>2</sup> ПСРЛ, т. II, 2, kol. 842.

<sup>3</sup> I. В. Паславський, *Заснування Угрівської, Холмської і Луцької єпархій*, с. 95.

<sup>4</sup> A. Poppe, *Biskupstwa na Rusi: 988-1300*, [in:] A. Poppe, *States, societies, cultures: East and West. Essays in Honor of Jaroslaw Pelenski*, New-York 2004, s. 843.

<sup>5</sup> W *latopisie halicko-wołyńskim* Asaf został wymieniony jako pierwszy wśród czterech władcy, którzy pełnili funkcję biskupów włodzimierskich za rządów książąt Daniela i Wasylka Romanowiczów, ПСРЛ, т. II, 2, kol. 739-740.

<sup>6</sup> В. Т. Пашуто, *Очерки по истории Галицко-Волынской Руси*, Москва 1950, с. 228.



ten sposób książę nie naruszając praw kanonicznych obowiązujących przy tworzeniu nowej struktury cerkiewnej wydzielił z istniejącego biskupstwa część jego terytorium powiększone o zdobyte w 1219 roku Zabuze<sup>1</sup>. Powołanie nowej diecezji zostało poparte przez metropolitę Mateusza (1200-1224) i wielkiego księcia kijowskiego Mściława Romanowicza (1214-1223). Polityki księcia Daniela nie popierał za to teść Aleksandra Wsiewołodowicza, Włodzimierz Rurykowicz (1223-1235) i będący przy nim metropolita Cyryl I (1224-1233).

W opozycji do książąt Romanowiczów pozostawali ordynariusze diecezji halickiej i przemyskiej. Daniel Romanowicz surowo ukarał nieznanego z imienia władcykę przemyskiego<sup>2</sup> a biskupa halickiego Artemiusza (1235-1241) zmusił do emigracji do Węgier<sup>3</sup>. Konflikty z księciem Danielem spowodowały, że władcyka Asaf po pięciu latach pobytu na nowej katedrze w 1228 roku opuścił diecezję uhrowską i objął o wiele bardziej prestiżową eparchię nowogrodzką z godnością arcybiskupa. Latopis nowogrodzki pod rokiem 1229 r. informował o objęciu katedry przez „Осафа, епископа володимирьскаго вельньскаго”<sup>4</sup>. Na jego miejsce został powołany władcyka Jan, który sprawował swoją godność w latach 1228-1232 a po nim Grzegorz w latach 1234-1235<sup>5</sup>.

Kolejnym biskupem eparchii uhrowskiej po roku 1235 został władcyka o imieniu Asaf II, który sprawował swoją godność w drugiej połowie lat trzydziestych i na początku lat czterdziestych XIII wieku<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ПСРЛ, т. II, 2, kol. 771; Я. Н. Шапов, *Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв.*, с. 53.

<sup>2</sup> M. Bendza, *Prawosławna diecezja przemyska w latach 1596-1681. Studium historyczno-kanoniczne*, Warszawa 1982, s. 41-42.

<sup>3</sup> ПСРЛ, т. II, 2, kol. 793-794.

<sup>4</sup> ПСРЛ, т. III, *Новгородская Первая Летопись старшого и младшого изводов*, Москва 2000, с. 68; 275.

<sup>5</sup> Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви*, т. III, Москва 1995, с. 648 (приложение); Н. Д[урново], *Иерархия Всероссийской Церкви от начала христианства в России и до настоящего времени: в 3 ч., ч. 1*, Москва 1892, с. 122. Kronika halicko-wołyńska wymienia jeszcze innych biskupów, który nie występują w innych źródłach. „Данило и Василка Романовичю беаху Володимирьскыи пискупе. Бе бо Асафъ блаженни преподобнии святитель Святое Горы, и потомъ бе Василеи от Святое Горы, и потомъ бе Микифоръ прирокомъ Станило, бе бо слуга Василковъ преже, и потомъ Кузма, кроткыи прподобнии смиреннии пискупъ Володимирьскыи. Богу же изволившию, Даниль созда градъ именемъ Холмъ”. ПСРЛ, т. II, 2, kol. 739-740.

<sup>6</sup> ПСРЛ, т. II, 2, kol. 739-740.

Jest mało prawdopodobne ażeby Asaf na katedrze włodzińskiej (1205-1223) i uhrowskiej (1223-1228) oraz Asaf na katedrze uhrowskiej w latach trzydziestych i czterdziestych był tą samą osobą. Według latopisu ipatiewskiego biskup włodziński a od 1223 r. uhrowski Asaf pochodził z Świętogórskiego monasteru Zaśnięcia NMP położonego koło Włodzimierza w Zimnem<sup>1</sup> i pozostawał w opozycji wobec księcia Daniela. Nieznane jest pochodzenie biskupa Asafa II, władcy uhrowskiego z lat trzydziestych XIII w. Wiadomo jedynie, że hierarcha wyróżniał się wielkimi politycznymi aspiracjami i był wspierany przez księcia Daniela. Hierarcha konkurował z ordynariuszem diecezji włodzińskiej i zabiegał o objęcie katedry metropolitarnej w Kijowie. Konsekwencją jego działań była decyzja księcia o przeniesieniu siedziby diecezji z Uhrowska do Chełma<sup>2</sup>.

Władca uhrowski Asaf II z drugiej połowy z lat trzydziestych dążył do objęcia stanowiska metropolity kijowskiego<sup>3</sup>. Biskup Asaf II jako władca uhrowski samowolnie ogłosił się metropolitą kijowskim o czym informował *Latopis halicko-wołyński*: „епископ Йоасаф Угривський, який скочив на митрополичий престол и за то звергнутий був зи стола свого, и переведена була епископия у Холм”<sup>4</sup>.

Postawa władcy Asafa II nie była główną przyczyną, która zdecydowała o zmianie siedziby władcy uhrowskiego. Przeniesienie stolicy księstwa z Uhrowska do Chełma wynikało z zagrożenia powstałego w okresie ofensywy mongolsko-tatarskiej na Ruś w 1236 r. Walory

<sup>1</sup> M. Mironowicz, *Monstery wołyńskie do końca XVI wieku*, Białystok 2017, s. 53-56.

<sup>2</sup> „За то свержен бысть стола своего и переведена бысть пискупья во Холм”, ПСРЛ, т. II, 2, kol. 740.

<sup>3</sup> Н. И. Теодорович, *Город Владимир Волинской губернии...*, с. 25; И. Чистович, *Очерк...*, cz. 1, s. 175; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, s. 89-90; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 60, 61.

<sup>4</sup> Сут. „беаху володимрьскыи пискуне: бе бо Асаф блаженны переподобныи святитель Святое горы”, i dalej na tej samej stronie: „бе бо преже того пискуп Асаф Вугровскыи, иже скочи настол митрофолыч и за то свержен бысть стола своего”, ПСРЛ, т. II, 2, kol. 739-740; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. II, с. 381. „Даниил созда градъ именемъ Холмъ, создание же его иногда скажемъ. Божию же волею избранъ бысть и поставленъ бысть Иванъ пискупъ княземъ Даниломъ от клироса великое церкви святой Богородици Володимерскои. Бе бо преже того пискупъ Асафъ в угровскыи, иже скочи на столь митрофолыч, и за то сверженъ бысть стола своего, и переведена бысть пискупья во Холмъ”. ПСРЛ, т. II, 2, kol. 740

obronne Chełma, grodu położonego na górze, w pobliżu dzielnicy sandomierskiej, miały priorytetowe znaczenie. Książę Daniel, mając na celu dalekosiężne plany zjednoczenia ziem ruskich, zdecydował się na przeniesienie siedziby księstwa na północ – najpierw do Uhrowska, później zaś do Chełma<sup>1</sup>. Przyczyną zmiany lokalizacji stolicy księstwa była również obawa księcia o reakcje nieprzychylnie nastawionych bojarów do jego planów zjednoczeniowych. Główny powód decyzji księcia o zmianę lokalizacji swojej siedziby miały więc względy bezpieczeństwa. Wobec zagrożenia mongolsko-tatarskiego odsunięcie stolicy dalej od działań wojennych miało istotne znaczenie w planach defensywnych. Uhrowsk nie utrzymał się długo jako drugi ośrodek polityczny w księstwie Daniela, a jego miejsce zajął Chełm. Nie bez znaczenia były polityczne aspiracje księcia Daniela, który dążył do koronacji na króla Księstwa Halicko-Wołyńskiego.

Otwartym pytaniem jest kiedy nastąpiło przeniesienie siedziby eparchii z Uhrowska do Chełma. Latopisy ruskie nie podają daty rocznej. Wiadomo, że Daniel Romanowicz założył gród w Chełmie około 1237 r.<sup>2</sup> Ogłoszenie biskupa uhrowskiego Asafa II o objęciu godności metropolity musiało nastąpić po 1240 roku, kiedy Kijów został zajęty przez wojska mongolskie w rezultacie, czego katedrę kijowską opuścił urzędujący metropolita Josif (1236-1240), który przepadł bez wieści. Według niektórych badaczy nastąpiło to w grudniu 1240 roku<sup>3</sup>. W latach 1240-1242 w Kijowie nie było metropolity i dopiero w tym okresie władcyka uhrowski Asaf II mógł pretendować na tę godność<sup>4</sup>. Nie pozostał on jednak w Kijowie długo albowiem książę Daniel zabrał go z powrotem do Uhrowska w 1241 r. Kolejnym metropolitą kijowskim został Piotr (1243-1247).

Działalność polityczno-cerkiewna biskupa Asafa II nie była więc przyczyną przeniesienia katedry z Uhrowska do Chełma. Chełm dopiero po 1237 roku uzyskał odpowiednią infrastrukturę obroną i stał się ważnym centrum życia gospodarczego, kulturalnego i politycznego Księstwa Halicko-Wołyńskiego. Asaf II pozostał w Uhrowsku przez

<sup>1</sup> Я. Н. Щапов, *Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв.*, с. 54.

<sup>2</sup> І. Крип'якевич, *Галицько-Волинське князівство*, с. 40.

<sup>3</sup> І. В. Паславський, *Заснування Угрієвської, Холмської і Луцької спархій*, с. 96-97.

<sup>4</sup> Я. Н. Щапов, *Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв.*, с. 55.

kilka miesięcy i dalsze jego losy nie są znane. Zapewne został on usunięty z katedry lub zmarł albowiem w końcu 1241 r. katedrę uhrowską objął władca Wasyl (1241-1242, 1245-1249), zwolennik księcia Daniela. Wcześniej władca Wasyl był ordynariuszem diecezji łuckiej (1235-1240). Książę Daniel oczekiwał jedynie dogodnego momentu do ustanowienia drugiego centrum politycznego w Chełmie. Taki moment pojawił się po zajęciu przez wojska mongolskie Kijowa w 1240 r. i osłabieniu władzy wielkoksiążęcej.

**Uwzględniając powyższe fakty polityczno-cerkiewne, konieczność zbudowania odpowiedniej infrastruktury w Chełmie do przeniesienia rezydencji biskupiej i dworu książęcego przybycie władcy Wasyla do nowej siedziby mogło nastąpić dopiero w 1241 roku. Potwierdzają o tym pośrednio wykopaliska archeologiczne<sup>1</sup>.**

Wraz z przeniesieniem siedziby biskupstwa wybudowano w Chełmie dwie świątynie. Pierwszą z nich była cerkiew pod wezwaniem św. Jana Chryzostoma, a w niedługim czasie wzniesiono drugą – świętych Kosmy i Damiana<sup>2</sup>. Po pożarze Chełma wiosną 1256 r.

<sup>1</sup> A. Buko, R. Dobrowolski, T. Dziękowski, S. Gołub, W. Petryk, T. Rodzińska-Choraży, *Palatium czy zespół rezydencjonalny? Północna część góry katedralnej w Chełmie (Wysoka Górka) w świetle wyników najnowszych badań*, „Sprawozdania Archeologiczne”, 66, 2014, s. 137. O okolicznościach założenia Chełma wspomina latopis ipatiewska. „Холмъ бо городъ сиче бысть созданы – Божиимъ веленьемъ. Данилови бо княжашу во Володимере, созда градъ Угорескъ, и постави во немъ пискупа. А ездяшу же ему по полю и ловы деошу и виде место красно и лесно на горе. Обходяшу округъ его полю и вопроша тоземецъ: ‘Како именуется место се?’ Они же рекоша: ‘Холмъ ему имя есть’. И возлюбивъ место то и помысли да соживеть на немъ градець малъ, обещася Богу и святому Ивану Златоусту. Да створить во имя его церковь, и створи градець малъ. И видевъ же яко Богъ помощникъ ему и Иоанъ спешникъ ему есть. И созда градъ инъи. Его же Татарове не возмогоша прияти, егда Батый всю землю Рускую поима. Тогда и церковь святой Троице зажъжена бысть, и паки создана бысть. Видивъ же се князь Данило, яко Богу поспеваюшу месту тому, нача призывати; приходяе Немце и Русь, иноязычники, и Ляхы идяху день и во день и уноты, и мастере всяции бежаху ис Татаръ, седельници и лучници и тулници, и кузнице железу, и меди и серебру. И бе жизнь, и наполниша дворы окрестъ крада поле села”. ПСРЛ, т. II, 2, kol. 842-843. A. Poppe, *The christianization and Ecclesiastical structure of Kievan Rus’ to 1300*, w: tenże, *Christian Russia in the Making* [=Variorum collected studies series, nr 867], Aldershot–Burlington 2007, s. 360-361.

<sup>2</sup> „Созда же церковь святого Ивана, красну и лепу. Зданье же ее сиче бысть комары с каждо угла, преводъ и стоянье ихъ на четырехъ головахъ человецкихъ, изваяно отъ некоего хытречъ; окъна г украшена стеклы Римьскими, входящи во олтарь, стоя ста два столпа, от цела камени и на нею комара, и выспръ же верхъ украшенъ звездами златыми на лазуре; внутренни же еи помость бе слить от меди и от олова честа яко блещатися, яко зерчалу; двери же еи двоя украшены каменемъ Галичкымъ белымъ, и зеленымъ Холмьскимъ тесанымъ узоры те

Daniel Romanowicz ufundował dwie kolejne świątynie: Narodzenia NMP, Trójcy Świętej i je uposażył<sup>1</sup>. Cerkiew Narodzenia NMP stała się świątynią katedralną. W tym czasie w pobliżu Chełma znajdowały się cerkwie w Stołpie ufundowana w latach 1194-1195 i Hrubieszowie wbudowana w 1255 roku<sup>2</sup>.

Pierwszym biskupem tytularnym diecezji chełmskiej był władyka Wasyl. Z nieznanых powodów w tradycji cerkiewnej pierwszeństwo na katedrze chełmskiej przypisano władcyce Cyrylowi lub Janowi<sup>3</sup>. Biskup Cyryl został wyświęcony na władykę w 1240 r. i występuje w źródłach trzy lata później jako administrator diecezji chełmskiej. Dzięki zabiegom księcia Daniela jego kanclerz Cyryl został wyświęcony przez patriarchę konstantynopolitańskiego na metropolitę kijowskiego<sup>4</sup>. Metropolita Cyryl II (1247-1281) z uwagi na sytuację polityczną, w jakiej znajdował się Kijów, najwięcej czasu przebywał na terenie Księstwa Halicko-Wołyńskiego.

Władyka Jan przybył na katedrę chełmską w 1249 r., kiedy opuścił ją biskup Wasyl, który udał się na katedrę włodzimierską (1250-1265)<sup>5</sup>.

---

некимъ хѣтречемъ Авдѣемъ, прилепы отъ всехъ шаровъ и злата. Напрѣди ихъ же бѣ издѣланъ Спасъ, а на полуношныхъ святыхъ Иванъ; яко же всимъ зрящимъ дивитися бѣ украси же иконы еже принесе ис Кыева каменемъ драгымъ, и бисеромъ златымъ, и Спаса пресвятое Богородице иже ему сестра Федора, и вда из монастыря Федора иконы же прине изо Уручего Устретенья отъ отца его диву подобны, яже погореша во церкви святого Ивана, одинъ Михаилъ остана чюдныхъ техъ иконъ; и колоколы прине ис Кыева. Другия ту сольє то все огнь попали. Вежа же среде города высока, якоже бити с нея окрестъ града подсздана каменемъ въ высоту ея лакоть”, ПСРЛ, т. II, 2, кол. 843-844; Ипатьевская летопись, т. II., Москва-Ленинград 1950, с. 418. I. Крип’якевич, Церкви Холмщини і Підляшшя, „Холмський православний народній Календар”, на. 1944 р., Холм 1943, с. 45-49; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 66. <sup>1</sup> „Созда же церковь привелику во граде Холме во имя пресвятыя приснодевья Мария, величествомъ красотою не мене сушихъ древнихъ и украси ю пречюдными иконами”. ПСРЛ, т. II, 2, кол. 845; I. Крип’якевич, Церкви Холмщини і Підляшшя, с. 48; I. В. Паславський, *Заснування Угрівської, Холмської і Луцької єпархій*, с. 97.

<sup>2</sup> I. Могитич, Нариси архітектури української церкви, Львів 1995, с. 31; В. Слободян, Українські церкви Холмщини й Підляшя, [в:] Холмщина і Підляшшя, Дослідж, В. Борисенко, Г. Вишнеvsька, Київ 1997, с. 153-154.

<sup>3</sup> A. Jusupović, *Miasto stołeczne Daniela Romanowicza. Dzieje Chełma do połowy XIV wieku*, [w:] *Przywrócona pamięci Ikona Matki Boskiej Chełmskiej: ikonografia – kult – kontekst społeczny*, red. A. Gil, M. Kalinowski, I. Skoczylas, Lublin-Lwów 2016, s. 169.

<sup>4</sup> D. Blazejowskyj, *Hierarchy of the Kyivan Church*, Romae 1990, s. 172.

<sup>5</sup> W wykazach biskupów chełmskich wymienia się z tytułem biskupa uhrowskiego Cyryla, który przebywał na katedrze z przerwami w latach 1243-1245. Jest wielce prawdopodobne, że za biskupa uhrowskiego i chełmskiego uważał się metropolita kijowski Cyryl II Rusin (1247-1281), Metro-

Wcześniej władcyka Jan jako mnich służył w cerkwi Zaśnięcia NMP we Włodzimierzu Wołyńskim i pochodził z monasteru w Zimnem. Władcyka Jan funkcję ordynariusza diecezji chełmskiej sprawował więc od 1249 do 1260 roku<sup>1</sup>. Biskupów traktowano wówczas niemalże na równi z książętami. Stanowili bowiem ważny element władzy państwowej<sup>2</sup>. W tym czasie obszar nowej eparchii nie zmienił się. Jej granice na północy i wschodzie pozostały takie same. W skład eparchii, oprócz ziem typowo ruskich, weszły również tereny dzielnicy sandomierskiej, zamieszkałe także przez ludność polską<sup>3</sup>.

Diecezja chełmska jako samodzielna eparchia funkcjonowała dopiero od latych pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIII wieku. **Ostatecznie w wymiarze organizacyjnym i materialnym eparchia uzyskała całkowitą samodzielność po nadaniu w 1262 roku przez księcia Daniela Romanowicza wsi Pokrówka jako uposażenie władcyków chełmskich<sup>4</sup>. W ten sposób powstała nowa kanoniczna diecezja należąca do cerkiewnej struktury metropolii kijowskiej.**

XIII wiek w dziejach diecezji chełmsko-bełskiej to także początek rozwoju życia zakonnego. Sprzyjało temu, między innymi, wcześniej powstało biskupstwo uhrowskie, fundacyjna działalność księcia Daniela Romanowicza, a także napływ na te tereny mnichów z Kijowa, uciekających przed najazdem tatarskim. XIII i XIV wiek to kolejny okres wzmożonej aktywności w fundowaniu monasterów. Główną rolę w tym procesie przypisuje się możnowładcom prawosławnym i książętom ruskim<sup>5</sup>. W Uhrowsku ok. 1204 r. książę Daniel założył monaster św. Daniela, który był pierwotną siedzibą biskupów uhrowskich, aż do ich przeprowadzki do Chełma. Warto przypomnieć, że w klasztorze uhrowskim przebywał syn księcia litewskiego Mendoga (1240-1263), wielki książę litewski Woj-

---

polita Cyryl II z uwagi na sytuację polityczną, w jakiej znajdował się Kijów, często przebywał na terenie Księstwa Halicko-Wołyńskiego.

<sup>1</sup> ПСРП, т. II, 2, kol. 739-740; L. Bieńkowski, *Chełmska diecezja prawosławna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. III, Lublin 1985, s. 133.

<sup>2</sup> A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 99.

<sup>3</sup> A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 108–110.

<sup>4</sup> I. В. Паславський, *Заснування Угрівської, Холмської і Луцької єпархій*, с. 97; A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 67-68.

<sup>5</sup> A. Mironowicz, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej w XIII–XVIII wieku*, [w:] *Wojsko. Społeczeństwo. Historia*, red. W. Fedorowicz, J. Snopko, Białystok 1995, s. 79-89.

siełek (1265-1267), który został tam mnichem<sup>1</sup>. W XIII w. monasterium znajdowały się w Bełzie, Drohiczynie i Chełmie<sup>2</sup>.

Ustanowienie eparchii uhrowsko-chełmskiej było jedynie częścią większego planu księcia Daniela Romanowicza wzmocnienia swojej pozycji poprzez reorganizację struktury cerkiewnej i obsadzenie nowych katedry biskupich własnymi kandydatami. W tym samym czasie powstała eparchia łucka w 1235 r.<sup>3</sup> Została ona osadzona przez zwołennika książąt Romanowiczów – Wasyla<sup>4</sup>.

\*

Książę Daniel dwukrotnie tracił Halicz – na rzecz Węgrów w latach 1232-1233 i księcia czernihowskiego Michała Wsiewołodowicza (1235-1238). Ostatnią batalię z wojskami węgierskimi stoczył książę Daniel o Halicz w 1245 r. Pod Jarosławem Daniel pokonał Węgrów i wojska Roścysława syna Mścysława, byłego księcia halickiego (1238). W latopisie ipatiewskim znajdujemy informację o Chełmie. Po bitwie jarosławskiej, która miała miejsce 17 sierpnia 1245 roku, czytamy, że Daniel „powrócił do grodu Chełma, [...] który sam zbudował”<sup>5</sup>. W ten sposób książę zakończył dwudziestokilkuletnią walkę o zjednoczenie ojcowizny. Daniel objął księstwo halickie (1238-1264), a Wasylko

<sup>1</sup> A. Mironowicz, *Sobory wileńskie 1509 i 1514 roku*, „Latopisy Akademii Supraskiej”, Białystok 2014, vol. V: Synody Cerkwi Prawosławnej w I Rzeczypospolitej, red. M. Kuczyńska i U. Pawluczuk, s. 71-82; tenże, *500-letnia rocznica kanonizacji św. Elizeusza Ławryszowskiego na soborze w Wilnie w 1514 roku*, „ЕЛПИС. Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, Białystok 2015, R. XVII (XXVIII), z. 29 (42), s. 37-42.

<sup>2</sup> М. Ваврик, Нарис розвитку і стану Василянського чина XVII-XX ст., „Analecta Ordinis S. Basili Magni”, seria II, vol. X, Romae 1979, s. 189-195; A. Mironowicz, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-belskiej w XIII-XVIII wieku*, [w:] *Wojsko. Społeczeństwo. Historia. Prace ofiarowane Profesorowi Mieczysławowi Wrzowskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę Jego urodzin*, red. W. Fedorowicz i J. Snopko, Białystok 1995, s. 75-89; tenże, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-belskiej*, [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX w. Materiały z międzynarodowego seminarium pt: Atlas ruchu zakonnego w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX wiek*, red. H. Gapski i J. Kłoczowski, Lublin 1999, s. 337-364; A. Gil, *Monastery prawosławnej eparchii chełmskiej od XIII do końca XVI wieku*, [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2001, s. 57-73.

<sup>3</sup> M. Hruszewski uważał, że ustanowienie biskupstwa w Łucku nastąpiło przed 1226 r., przed objęciem księstwa przez Daniela Romanowicza. М. Грушевський, *Історія України-Руси*, t. II, s. 385. Zdecydowana większość badaczy przyjmuje datę powołania łuckiej eparchii na rok 1235. A. Попре, *Biskupstwa na Rusi: 988-1300*, s. 843. Podobnie uważa J. N. Szapow, por.: Я. Н. Щапов, *Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв.*, s. 54.

<sup>4</sup> ПСРЛ, т. II, 2, kol. 740.

<sup>5</sup> *Иде же в Холмъ [...] иже бе создалъ самъ*”, ПСРЛ, т. II, 2, kol. 805.

został jego udzielnym księciem włodzimierskim<sup>1</sup>. Po zajęciu Halicza ksiązę Daniel ograniczył prawa miejscowych bojarów oraz usunął po-węgiersko nastawionego miejscowego biskupa. Należy przypomnieć, że pozostający w opozycji wobec władzy książecej władyka przemyski został wypędzony wraz kilkoma duchownymi<sup>2</sup> a biskup halicki Artemiusz z niektórymi bojarami uciekł do Węgier<sup>3</sup>. Na jego miejsce ksiązę Daniel powołał ihumena Piotra, który został władką halickim. Biskup halicki Piotr (1241-1260) nie należał do stronnictwa węgierskiego, pozostawał w bliskich relacjach z dworem książeącym. Władyka z polecenia księcia Daniela posłował do Ordy i uczestniczył w soborze lyońskim w 1245 r.<sup>4</sup>.

Po zjednoczeniu księstwa włodzimierskiego i halickiego Daniel i Wasylko wspólnie występowali wobec sąsiadów. Ksiązę Daniel, po 1245 r. postanowił prowadzić aktywną politykę wobec zagrażających ziemiom ruskim plemionom jaćwieskim. W polityce jaćwieskiej sprzymierzeńcem Daniela został ksiązę mazowiecki Siemowit I (1248-1262), który poślubił w 1247 r. córkę księcia halickiego Daniela – Perejasławę (zm. 1283 r.). Jego brat Bolesław I (1208-1248), ożeniony z bratanicą Daniela – Anastazją<sup>5</sup>, córką księcia bełskiego Aleksandra, za namową księcia halickiego przekazał księstwo połockie Siemowitowi I. W ten sposób Siemowit I zjednoczył w swym ręku prawie całe Mazowsze. Ksiązę halicki wraz z Siemowitem I i księciem krakowskim i sandomierskim Bolesławem V Wstydlwym (1243-1279) kilkakrotnie dokonywali najazdów na ziemię jaćwieskie<sup>6</sup>.

Ważnym elementem w polityce wyznaniowej miał aspekt unijny.

<sup>1</sup> М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, с. 61-63; В. Влодарски, *Polska i Ruś 1194-1340*, s. 115-130.

<sup>2</sup> ПСРЛ, т. II, 2, кол. 793.

<sup>3</sup> ПСРЛ, т. II, 2, кол. 740; І. В. Паславський, *Заснування Угрівської, Холмської і Луцької єпархій*, с. 97-98.

<sup>4</sup> Я. Дашкевич, Данило Романович і єпископ Петро в освітленні караїмського джерела, [в:] *Українські землі часів короля Данила Галицького: Церква і держава. Статті й матеріали*, Львів 2005, с. 74-91; І. Паславський, *Український епізод Першого Ліонського собору (1245 р.)*. Дослідження з історії європейської політики Романовичів, Львів 2009, с. 58-59, 75-76.

<sup>5</sup> Anastazja Aleksandrówna, córka księcia bełskiego Aleksandra Wsiewołodowicza w 1245 r. wyszła za mąż za księcia mazowieckiego Bolesława I. Po śmierci pierwszego męża w 1248 r. powtórnie zawarła małżeństwo z bojarem węgierskim Dymitem Abą.

<sup>6</sup> М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, с. 159-174.



Do zawarcia unii kościelnej księcia halickiego Daniela Romanowicza namawiał w 1245 r. franciszkanin włoski Giovanni da Pian del Carpine (1182-1252), wysłannik papieża Innocentego IV (1243-1254). Książę, zebrawszy biskupów, ihumenów i bojarów, odmówił uznania papieża za zwierzchnika diecezji halickiej. Odmowa ta nie zniechęciła papieża do dalszych wysiłków celem pozyskania książąt ruskich do unii. Wszystkie misje unijne z 1247 i 1248 r. zakończyły się niepowodzeniem<sup>1</sup>. Sprawa unii kościelnej miała ścisły związek z dążeniem Daniela do uzyskania tytułu królewskiego. Problem ten pojawił się podczas wspólnej interwencji polsko-ruskiej na terenie Węgier przeciwko Czechom. Książęta piastowscy, skłóceni ze sobą, mieli wspólną z księciem Danielem politykę dynastyczną wobec Węgier. Daniel dążył do obsadzenia tronu węgierskiego. W tym celu książę w 1252 r. doprowadził do ślubu księcia Romana z córką króla węgierskiego Beli IV (1235-1270) Gertrudą Babenberg. Ważną rolę w polityce węgierskiej odgrywał metropolita Cyryl II, pochodzący z Rusi Halickiej. Metropolita Cyryl II uzyskał u chana tatarskiego potwierdzenie wszystkich przywilejów nadanych Kościołowi ruskiemu i zwolnienie duchowieństwa z wszelkich powinności podatkowych. Jego pobyt w Nicei u cesarza Jana III Dukasa (1222-1254) i patriarchy Manuela II (1244-1255) spowodował zerwanie rozmów w sprawie unii kościelnej na ziemiach ruskich i bliższe związanie się z księciem nowogrodzkim Aleksandrem Newskim (1220-1263).

Wobec braku realnych perspektyw objęcia tronu węgierskiego przez księcia halicko-włodzimierskiego Lwa (1264-1301) sami książęta piastowscy starali się o koronę królewską dla księcia Daniela. Po powrocie z wyprawy węgierskiej na dworze Bolesława Wstydlwego w Krakowie doszło do spotkania legata papieskiego Opizona z Mezzano (1245-1246, 1253-1254) z księciem Danielem. Opizo Fieschi przywiózł księciu halickiemu koronę, przesłaną mu przez papieża Innocentego IV (1243-1254). Według *Latopisu hipackiego*, Daniel odmówił jej przy-

<sup>1</sup> W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, s. 120-127; С. М. Колывѣв, *История России с древнейших времен*, Москва 1963, т. II, s. 334; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław 1997, s. 78, 79; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, s. 93. Szeroko o uniatyzmie za czasów księcia Daniela, por.: A. Mironowicz, *Uniatyzm, Униатство, Uniatism, Εκκλησιαστικὴς Ουνίας*, Białystok 2018, s. 9-11; także, *Церковные унии в Беларуси, Литве, Украине и Польше и их последствия*, Белосток 2020, с. 7-11.

jęcia, motywując, że „na obcej ziemi nie może widzieć się z pośłem”. W tej sytuacji legat papieski podążył za księciem halickim do Chełma. Do spotkania Daniela z Opizo doszło dopiero latem 1253 r. w Drohiczynie. W grodzie tym, książe halicki wraz z synem Lwem i księciem mazowieckim Siemowitem I przygotowywali się do wyprawy na Jąćwingów. Zgoda Daniela na koronację, która odbyłaby się w cerkwi drohickiej, była uwarunkowana pomocą kurii rzymskiej w wojnie z Tatarami. Autor *Latopisu halicko-wołyńskiego* tak opisywał owe wydarzenie: „I przekonała go matka jego i Bolesław, i Siemowit, i bojarzy laccy, mówiąc, aby przyjął koronę, „a my jesteśmy na pomoc [tobie] przeciw pohańcom”. On tedy koronę od Boga przyjął, od Cerkwi Świętych Apostołów i od tronu świętego Piotra, i od ojca swego papieża Innocentego, i od wszystkich biskupów swoich. Innocenty bowiem wykłął tych, którzy ganią swoją wiarę grecką prawowierną, chciał bowiem sobór utworzyć, o prawej wierze, o połączeniu Cerkwi. Daniło zaś przyjął od Boga koronę w mieście Drohiczynie, gdy szedł na wojnę wraz z synem Lwem i z Siemowitem kniazem lackim”<sup>1</sup>. Drohiczyn został wybrany jako miejsce koronacji nieprzypadkowo. Gród ten posiadał wieloletnią tradycję ośrodka książęcego i ważnego centrum handlowego nad Bugiem<sup>2</sup>. Trudno zakładać, że pierwszy król Rusi mógł zlekceważyć miejsce i fakt koronowania, tak istotny w relacjach z władcami chrześcijańskiej Europy.

Podjęte w czasie koronacji przez legata papieskiego Opizona próby pozyskania do unii kościelnej władcy Księstwa Halicko-Wołyńskiego zakończyły się niepowodzeniem<sup>3</sup>. Konflikty polityczne z katolickimi państwami – Węgrami, Polską (z księciem krakowskim Leszkiem Białym) i Zakonem Krzyżackim – wywołały opór duchowieństwa

<sup>1</sup> ПСРЛ, т. II, s. 827.

<sup>2</sup> A. Wyrobisz, *Podlasie w epoce przedrozbiorowej*, [w:] *Studia nad społeczeństwem i gospodarką Podlasia w XVI-XVIII w.*, red. A. Wyrobisz, Warszawa 1981, s. 178; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 99.

<sup>3</sup> H. Paszkiewicz, *Z życia politycznego Mazowsza w XIII w.*, [w:] *Księga ku czci profesora Oskara Haleckiego*, Lwów 1935, s. 203-228; A. Mironowicz, *750 rocznica koronacji księcia halickiego Daniela*, „Cerkiewny Wiestnik”, R. L, nr 2, Warszawa 2003, s. 47-52; tenże, Попытки внедрения церковной унии в русских княжествах, Литве и Польше в XIII-XV вв., „Белорусский церковно-исторический вестник”, Издательство Минской духовной семинарии, nr. 1, Жировичи 2022, c. 33-55; D. Dąbrowski, *Daniel Romanowicz król Rusi (ok. 1201-1264). Biografia polityczna*, Kraków 2012.

prawosławnego przed wszelkimi związkami z Kościołem katolickim. Przeciwno unii kościelnej występowała hierarchia prawosławna, a zwłaszcza metropolita Cyryl II, z którego opinią musiał się liczyć książę Daniel<sup>1</sup>. Następca Innocentego IV, Aleksander IV (1254-1261), czynił z tego powodu wymówki pisząc, że Kościół wywyższył go, a on „duchownością i świecką dobroczynnością Kościoła puścił w niepamięć i okazał się niewdzięczny łaskom jego”<sup>2</sup>. Problem unii kościelnej pojawił się ponownie na początku XIV w. w okresie zjednoczenia ziem polskich.

Wyprawa polsko-ruska przeciwko Jaćwingom w 1253 r. przyniosła księciu Danielowi wymierne korzyści. Po wyprawie jaćwieskiej księżęta Daniel, Lew i Wasylko przebywali w Krakowie. Wizyta potwierdziła dobre kontakty familijno-kulturalne. Syn Daniela, Lew I, pojął za żonę Konstancję Arpadówną (1234-1288), siostrę Kingi (1234-1292), żony księcia Bolesława Wstydlivego. Wkrótce po ślubie, w 1254 r., książę Daniel zawarł porozumienie z księciem litewskim Mendogiem, w którego wyniku Litwa przekazała Rusi południowe ziemie jaćwieskie. Mendog przekazał również należące do syna księcia litewskiego Wojsiełka (1223-1267) księstwo nowogrodzkie Romanowi (1230-1260), synowi Daniela. Niedługo później Wojsiełek odstąpił Romanowi wszystkie dotychczasowe posiadłości (całą Ruś Czarną), a sam wstąpił do klasztoru. Następne zdobycze terytorialne przyniosła Rusi kolejna wyprawa przeciwko Jaćwieży na przełomie 1255 i 1256 r.<sup>3</sup> Roman władał nabytymi posiadłościami do 1258 r., kiedy to Mendog zerwał układ z Rusią i odebrał Ruś Czarną. Dwa lat później w nieznanych bliżej okolicznościach zmarł książę Roman. Sojusz księcia Siemowita I z Rusią przeciwko Jaćwingom ściągał wyprawy odwetowe na Mazowsze. Polityka Daniela wciągnęła również Mazowsze w konflikt z Litwą. Jeden z najazdów litewskich zakończył się śmiercią księcia mazowieckiego Siemowita I (1262). Na wieść o tym w Tarnowie na Lubelszczyźnie odbył się zjazd z udziałem księcia Bolesława Wstydlive-

<sup>1</sup> Макарий [М. П. Булгаков], *История Русской Церкви*, kn. 3, cz. 1, s. 332-333; W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, s. 121-143; E. Голубинский, *История Русской Церкви*, t. II, s. 82-86; A. Mironowicz, *Unie kościelne na ziemiach polskich i ich konsekwencje*, „Studia Podlaskie”, Białystok 2011, t. XIX, s. 33-60.

<sup>2</sup> F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, s. 80.

<sup>3</sup> B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, s. 176-179.

go, króla Daniela Halickiego z synami Lwem i Szwarnem oraz Wasylkiem Romanowiczem z synem Włodzimierzem Iwanem (zm. 1288 r.). Uzgodniono wówczas wyprawę odwetową przeciwko Litwinom.

W 1264 r. zmarł Daniel Romanowicz, twórca potęgi Rusi Halickiej i założyciel eparchii uhrowskiej (chełmskiej). Książę został pochowany w chełmskiej katedrze Bogarodzicy. Śmierć najwybitniejszego z XIII-wiecznych książąt ruskich pogłębiła podziały między Haliczem a Włodzimierzem. Najstarszy z rodu Romanowiczów książę włodziemiński Wasylko zachował swoje ziemie, ale prowadził politykę zagraniczną nie zawsze zgodną z interesami książąt halickich. Dobra Daniela uległy podziałowi między jego synów. Szwarno Daniłowicz (1264-1269) otrzymał wschodnią część księstwa halickiego z Haliczem i całe Zabuzze (Bełz, Czerwień, Chełm, Mielnik, Drohiczyn). Najmłodszy syn Lew Daniłowicz dostał zachodnią część księstwa z Lwowem i Przemyślem. Mściśław Daniłowicz (1250-1308) objął księstwo łuckie i trembowelskie. Czwarty syn Daniela, książę słonimski Roman w roku śmierci ojca już nie żył<sup>1</sup>.

Rola i zasięg oddziaływania Kościoła prawosławnego zależała od zasięgu księstw ruskich oraz ich relacji z sąsiadującymi dzielnicami książąt piastowskich. Nie można pominąć czynnik litewski, który miał istotny wpływ na sytuację diecezji chełmskiej w XIII stuleciu. Litwa, po śmierci Mendoga (1263), zaczęła coraz bardziej prowadzić aktywną politykę względem ziem ruskich i polskich. W pierwszym okresie stosunki rusko-litewskie za rządów syna Mendoga, Wojsiełka, układały się przyjaźnie. Szwarno, ożeniony z nieznaną z imienia siostrą Wojsiełka, objął rządy w księstwie chełmsko-bełskim. Wojsiełek (1263-1267), po kilku latach sprawowania władzy, w 1267 r. przekazał rządy na Litwie Szwarnie, a sam powrócił do klasztoru w Uhrowsku. Właśnie wówczas pojawiła się realna szansa wprowadzenia chrześcijaństwa na Litwie. Wojsiełek był wyznawcą prawosławia i dążył do uporządkowania spraw wewnętrznych w państwie. W tym celu nawet na pewien czas porzucił monaster i zajął się sprawami kraju, próbując z prawosławia uczynić religię państwową. Wojsiełek za swoją działalność i prze-

<sup>1</sup> М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, s. 92; А. Мironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, s. 95.

kazanie Litwy Szwarznie (1267-1269) został zamordowany. Szwarzno, gorliwy wyznawca prawosławia, kontynuował wyprawy przeciwko Jaćwingom i popierał syna Siemowita I Konrada II (1275-1294) w jego walce z bratem Bolesławem II (1262-1275) o sukcesję na Mazowszu. Wzrost znaczenia Szwarzna i sprzymierzonego z nim Wasylka wywołał opozycję księcia halickiego Lwa. Zabójstwo Wojsiełka pogorszyło stosunki rusko-litewskie. Książę litewski Trojden (1269-1282), który objął rządy na Litwie po śmierci Szwarzna (1269), prowadził niechętną politykę wobec Rusi<sup>1</sup>. Objęcie rządów przez Trojdena przekreśliło plany chrystianizacyjne Kościoła prawosławnego na Litwie.

Dzielnicę Szwarzna, księstwo chełmsko-bełskie, objął książę Lew. Lew Daniłowicz przejął Chełm, Bełz, Czerwień, Halicz i Przemyśl. W jego imieniu północną częścią Zabuża, z Mielnikiem i Drohiczyńem, zarządzał jego syn Jerzy, książę bełski (1264-1301), który po śmierci ojca objął księstwo halickie (1301-1308). Ziemie Rusi Czarnej zostały zajęte przez księcia litewskiego Trojdena. W 1269 r. księstwo włodzimierskie po śmierci Wasylka przeszło we władanie jego syna Włodzimierza Iwana Wasylkowicza (1269-1288). Włodzimierz dążył do utrzymania dobrych stosunków z sąsiadami, rozwijał działalność gospodarczą i kulturalną. Książę włodzimierski popierał Konrada II Mazowieckiego w jego rywalizacji z Bolesławem II o dobra na Mazowszu. Włodzimierz wysłał syna księcia halickiego Jerzego i księcia słonimskiego Wasylka (1256-1282) z interwencją po stronie Konrada II na Mazowsze w 1282 r.

Śmierć książąt Szwarzny i Wasylka w 1269 r. zburzyła dotychczasową organizację cerkiewną, w tym i granice diecezji chełmskiej. Wydzielenie części spuścizny po Szwarznie księciu Jerzemu Lwowiczowi doprowadziło do oderwania północnej części eparchii z Drohiczyńem, Mielnikiem od Chełma. Ta część biskupstwa weszła w skład eparchii włodzimierskiej<sup>2</sup>. Ośrodek diecezjalny w Chełmie został połączony z Bełzem i Czerwieniem. W rezultacie tych zmian powstał nowy kształt

<sup>1</sup> B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, s. 150, 151; A. Mironowicz, *500 – letnia rocznica kanonizacji św. Elizeusza Ławryszowskiego na soborze w Wilnie w 1514 roku*, „ΕΛΠΙΣ” Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, R. XVII (XXVIII), z. 29 (42), Białystok 2015, s. 37-42.

<sup>2</sup> A. Mironowicz, *Diecezja włodzimierska do końca XVI wieku*, „Przegląd Wschodnioeuropejski”, Olsztyn 2013, nr 4, s. 13-23; tenże, *Przynależność diecezjalna Brześćcia do końca XVI wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, Białystok 2007, nr 27, s. 5-16.

granic diecezji chełmskiej i włodzimierskiej. Warto przypomnieć, że po śmierci Daniela rządy w Chełmie przypadły jego synowi Szwarnie. Wraz z jego zgonem w 1269 roku ośrodek ten zaczął tracić na znaczeniu. Władcą Chełma został Lew, a po nim jego syn Jerzy. Od tego momentu Chełm traci na znaczeniu a w 1349 r. został zajęty przez Kazimierza Wielkiego.

\*

Kolejne zmiany terytorialne w eparchii chełmskiej nastąpiły w XIV wieku. W 1387 roku ziemia bełska decyzją króla Władysława Jagiełły (1382-1434) została nadana księciu mazowieckiemu Siemowitowi IV w lenno<sup>1</sup>. Panowanie Siemowita IV w księstwie bełskim trawiło w latach 1387-1426. W praktyce oznaczało to zerwanie długoletnich więzi, jakie łączyły Bełz i Chełm, politycznych i kościelnych oraz stworzenie nowego organizmu administracyjnego – ziemi bełskiej. W jej skład weszły następujące powiaty: bełski, lubaczowski, buski, grabowiecki, horodelski, sokalski i łopatynski<sup>2</sup>. Położenie Kościoła prawosławnego za rządów księcia mazowieckiego było trudne. Z jednej strony katolicki władca stosował taktykę ciągłego ingerowania w strukturę organizacyjną Cerkwi prawosławnej, dążąc do przejęcia nad nią kontroli, a nawet jej likwidacji, z drugiej strony popierał rozwój łacińskiej organizacji kościelnej. Przykładem takiej działalności była fundacja katolickiego kościoła w Grabowcu w 1394 r., na który przeznaczono budynki cerkwi, co wywołało rozgoryczenie ludności autochtonicznej. Taka właśnie polityka charakteryzowała cały okres zwierzchności Siemowita IV nad ziemią bełską<sup>3</sup>. Zagrożająca dalszemu istnieniu chrześcijaństwa wschodniego sytuacja wymusiła zdecydowane decyzje metropolity Cypriana Camblaka (1390-1406). Metropolita aby zachować jedność ziemi bełskiej z diecezją chełmską, ustanowił tam namiestnictwo, dzięki czemu mógł wpływać na wybór hierarchy prawosławnego zasiadającego w Bełzie, którym został miejscowy duchowny. Podkreślić swe prawa do nowo utworzonego namiestnictwa, władcy cheł-

<sup>1</sup> A. Świeżawski, *Nadanie ziemi bełskiej Siemowitowi IV*, „Przegląd Historyczny”, t. 72, Warszawa 1981, s. 269-273.

<sup>2</sup> A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 115.

<sup>3</sup> A. Świeżawski, *Ziemia bełska...*, s. 110.

mscy zaczęli się tytułować biskupami chełmsko-bełskimi<sup>1</sup>. Do tego czasu obszary należące do ziemi bełskiej znajdowały się w jurysdykcji różnych biskupów. Większość wchodziła w skład nowo utworzonego namiestnictwa bełskiego, część znajdowała się pod zarządem eparchii przemyskiej (Lubaczów), halickiej (Busk), łuckiej (powiat łopatynski)<sup>2</sup>.

W okresie sprawowania władzy przez metropolitę kijowskiego Focjusza (1408-1431) w 1426 r. umarł książę Siemowit IV. Od tego momentu aż do roku 1434 ziemia bełska znajdowała się pod kolegiąlnym zarządem jego synów (Siemowita V, Kazimierza II, Trojdena II, Władysława I i Aleksandra). Ważnym wydarzeniem tego okresu było 20 lipca 1431 r. wystąpienie ludności ruskiej ziemi bełskiej i chełmskiej, prawdopodobnie z inspiracji nowego wielkiego księcia litewskiego Świdrygiełły (1430-1432). Za podstawową przyczynę wystąpień na pierwszym miejscu stawiane były kwestie religijne, wynikiem z dyskryminacji ludności prawosławnej przez katolicką szlachtę mazowiecką, osiedlającą się na terenach nadbużańskich<sup>3</sup>.

Trudne relacje litewsko-moskiewskie i polsko-moskiewskie doprowadziły do ostatecznego podziału Cerkwi prawosławnej na Rusi na dwie odrębne metropolie (kijowską i moskiewską), co zostało ostatecznie przypieczętowane w 1480 r. Lubelszczyzna, ziemie: chełmska i bełska, pozostające w granicach eparchii chełmskiej, znalazła się w strukturze metropolii kijowskiej. Okres ów obfitował również w wydarzenia natury politycznej, które miały ogromny wpływ na życie religijne. Rządy kolejnych Piastów mazowieckich nie trwały długo. Po śmierci księcia bełskiego Kazimierza II (1434-1442) zwierzchnictwo nad lennem objął jego brat Władysław I (1442-1455), którego rządy nie odznaczyły się niczym szczególnym. Traktował otrzymane tereny jako źródło dochodu, nie interesując się wydarzeniami tam zachodzącymi. Taka polityka nowego władcy pozwoliła na związanie się w większym stopniu gospodarczo i kulturowo ziemi bełskiej i chełmskiej z Rusią koronną. Władysław zmarł w 1455 r., a schedę po nim odziedziczyli dwaj jego synowie Siemowit VI i Władysław II (1455-1462), których

<sup>1</sup> A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 117-119.

<sup>2</sup> Tamże, s. 123.

<sup>3</sup> A. Świeżawski, *Ziemia bełska...*, s. 145-147.

rzędy trwały zaledwie siedem lat, gdyż obaj umarli bezpotomnie w 1462 r. Zgodnie z nadaniami królowej Jadwigi (1384-1399) i Władysława Jagiełły ziemia bełska przeszła w bezpośrednie władanie króla polskiego z wszystkimi tego konsekwencjami<sup>1</sup>. Znikła także granica państwowa między rozdzielonymi przez ponad siedemdziesiąt lat częściami eparchii chełmskiej. Proces zjednoczeniowy obu części diecezji trwał długo, albowiem dopiero z 1540 r. pochodzi pierwszy zapis źródłowy świadczący o jej jedności<sup>2</sup>.

W okresie tych burzliwych przemian ordynariuszami diecezji chełmskiej byli: Grzegorz (Jerzy Depolticki) (1440-1467), Sylwester (Sawa) (1467-1471) i Harasim Okuszkowicz (Grzegorz Bielski) pochodzący z grodu Bielska (1471-1494)<sup>3</sup>

Za panowania kolejnych metropolitów kijowskich, Symeona (1480-1488), Jonasza Klezny (1488-1492) i Makarego (1494-1498) położenie Cerkwi na terenie diecezji chełmskiej nie polepszyło się. Widoczne było faworyzowanie wyznawców Kościoła łacińskiego, potwierdzone zostały wszystkie ograniczenia prawne wobec prawosławnych z czasów Władysława Jagiełły<sup>4</sup>. W eparchii chełmskiej dyskryminacja dotyczyła głównie chłopów i mieszczan. Szlachta ruska, która była nieliczna wskutek konwersji na katolicyzm, cieszyła się takimi samymi prawami jak w innych regionach Korony. Ograniczenie praw wyznawców obrządku wschodniego wynikało z polityki panujących elit politycznych państwa polsko-litewskiego<sup>5</sup>.

Połączenie eparchii chełmskiej na powrót w jedną całość spowodował włączenie w jej granice tych terenów ziemi bełskiej, które wcześniej znajdowały się w granicach innych biskupstw. Przykładem może być powiat buski, włączony do eparchii chełmskiej prawdopodobnie przed 1540 r., a będący częścią diecezji przemyskiej. Podobnie było z powiatem łopatynskim i włością kryłowską. Granica eparchii chełmskiej

<sup>1</sup> A. Świeżawski, *Ziemia bełska...*, s. 180-203.

<sup>2</sup> A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 126 -127.

<sup>3</sup> В. І. Ульяновський, *Історія церкви та релігійної думки в Україні*. Книга 1. Середина XV - кінець XVI століття, Київ 1994, с. 102.

<sup>4</sup> A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, s. 194-195.

<sup>5</sup> A. Mironowicz, *Przywileje i nadania Cerkwi i możnym ruskim w Wielkim Księstwie Litewskim*, część I: *Lata panowania Kazimierza i Aleksandra Jagiellończyka*, Białystok 2016.



jeszcze w pierwszej połowie XVI w. przechodziła korekty i zmiany<sup>1</sup>.

W XVI stuleciu coraz częściej na katedrach biskupich zasiadali ludzie będący wcześniej dostojnikami świeckimi. W eparchii chełmskiej aż pięciu z siedmiu władcyków miało taką przeszłość<sup>2</sup>. Wynikało to w dużej mierze z praktyki podawania, kiedy to o wyborze biskupa decydował król lub wpływowy magnat, często wyznania rzymskokatolickiego. W rezultacie nominację na tak eksponowane stanowisko nie zawsze otrzymywali ludzie do niego predestynowani<sup>3</sup>. W tym właśnie widziano wówczas jedną z przyczyn upadku moralnego hierarchii cerkiewnej.

Stosunek dwóch ostatnich Jagiellonów do Cerkwi można określić jako przyjazny. W tym okresie znajdujemy przykłady szlachciców ruskich robiących karierę na dworze królewskim, np. księżęta Konstanty Iwanowicz Ostrogski (1460-1530) i jego wnuk Konstanty Wasyl Ostrogski (1526-1608). W omawianym okresie Kościół wschodni na obszarze województwa chełmskiego i bełskiego rozwijał się z mniejszym lub większym natężeniem aż do unii brzeskiej w 1596 r.

Najlepszym dla prawosławnych okresem był czas przynależności Lubelszczyzny, Chełmszczyzny i Bełża do Rusi Kijowskiej, gdzie obrządek wschodni, popierany przez władzę, bez przeszkód się rozwijał. Dynamiczny rozwój struktur cerkiewnych nastąpił za panowanie księcia halicko-włodzimierskiego Daniela Romanowicza, czego wyrazem było powołanie eparchii uhrowskiej w 1223 roku. Sytuacja Cerkwi prawosławnej zmieniła się, gdy zwierzchnictwo na tym terytorium objęli Piastowie mazowieccy, a następnie królowie polscy. Cerkiew wówczas znalazła się w defensywie wobec katolicyzmu, będącym na ziemiach koronnych wyznaniem panującym. Taki rozwój wypadków sprawił, że prawosławie, traciło swych wiernych, zwłaszcza wśród bojarów ruskich. Kolejnym ciosem w funkcjonowanie Cerkwi prawosławnej na

<sup>1</sup> A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska...*, s. 127-129; A. Mironowicz, *Przywileje i nadania Cerkwi i możnym ruskim w Wielkim Księstwie Litewskim*, Część II. *Lata panowania Zygmunta Starogo*, Białystok 2017; tenże, *Zygmunt August a Cerkiew prawosławna*, Białystok 2021.

<sup>2</sup> L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2, Kraków 1969, s. 797-798; A. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna na terenie Rzeczypospolitej przed i po unii lubelskiej*, [w:] *Unia lubelska i jej dziedzictwo*, red. S. Nabywaniec, B. Lorens, S. Zabraniak, Rzeszów 2021, s. 82-131.

<sup>3</sup> K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, s. 110-112.

terenie diecezji chełmsko-bełskiej było wprowadzenie postanowień unii brzeskiej z 1596 roku.

Dziedzictwo religijne diecezji uhrowskiej a później chełmskiej znalazło swoją kontynuację w powołanej w 1989 roku eparchii lubelsko-chełmskiej. Przypomnienie okoliczności powstania nowej struktury cerkiewnej w 1223 roku przyczyni się do zachowania pamięci historycznej oraz w istotny sposób wpłynie na świadomość religijną duchowieństwa i wiernych Kościoła prawosławnego w Polsce. Okazją do tego jest obchodzony w tym roku jubileusz 800 – lecia powołania eparchii uhrowsko-chełmskiej.

### **Biskupi uhrowscy**

Asaf I	1223-1228
Jan	1228-1232
Grzegorz	1234-1235
Asaf II	1235-1241

### **Biskupi chełmscy**

Wasył	(1241-1242, 1245-1249)
Cyryl	1243-1244
Jan	1249-1260
Grzegorz II	1328-1335
Joann II	1335-1340
Kalikst	?-przed 1376
Teodozjusz	po 1376- ?

Wasył III Sosnowski

Stefan

Nestor (Olgimuntowicz)

Sylwester (ks. Semen Kobryński) 1392-?

### **Biskupi chełmsko-bełscy**

Joasaf III	? -1414
Charyton (Uhrowiecki)	1414-1428
Choma	1428-1432
Sawa	1433-1440
Grzegorz (Jerzy Depułtycki)	1440-1467
Sylwester (Sawa)	1467-1471
Harasim (Okuszkowicz)	1471-1494

Cyryl	1495
Symeon (Buczak)	1495-1503
Aleksy (Aleksander Zbaraski)	1503-1504
Iwaszko (Sosnowski)	1504-1507
Filaret (Obłaznicki-Ternowski)	1508-1533
Jonasz (Sosnowski)	1533-1545
Michał (Sosnowski)	1545-1546
Bazyli (Baka)	1546-1552
Teodozy (Łazowski)	1552-1565
Zachary (Eliaszewicz)	1566-1577
Leoncjusz (Pęcznyiński)	1577-1585
Dionizy (Zbirujski)	1585-1596*
Paizjusz (Czerkawski)	1621-1633

\*latach 1596 – 1603 biskup unicki.

## STRESZCZENIE

*Najlepszym okresem dla prawosławia był okres przynależności Lubelszczyzny, Chełma i Betza do Rusi Kijowskiej, gdzie obrządek wschodni, wspierany przez władze, rozwijał się bez przeszkód. Dynamiczny rozwój struktur kościelnych nastąpił za panowania księcia Daniela Romanowicza z Halicko-Wołodomyra, co znalazło odzwierciedlenie w powstaniu w 1223 roku eparchii uhrowskiej. Sytuacja Cerkwi uległa zmianie, gdy tereny te przejęli Piastowie mazowieccy, a następnie królowie polscy. Cerkiew prawosławna znalazła się wówczas w defensywie wobec katolicyzmu, który był religią dominującą na ziemiach koronnych. Taki rozwój wydarzeń sprawił, że prawosławie utraciło swoich wiernych, zwłaszcza wśród bojarów ruskich. Kolejnym ciosem dla funkcjonowania Cerkwi prawosławnej w diecezji chełmsko-belskiej było wprowadzenie postanowień unii brzeskiej z 1596 roku. Tradycja diecezji uhrowskiej, a później chełmskiej znalazła swoją kontynuację w utworzonej w 1989 r. eparchii lubelsko-chełmskiej. Przypomnienie okoliczności powstania nowej struktury kościelnej w 1223 r. dobrze służy utrwaleniu pamięci historycznej i znacząco wpłynie na świadomość religijną duchowieństwa i wiernych Kościoła prawosławnego w Polsce. Okazją do tego jest obchodzony w tym roku jubileusz 800-lecia powstania eparchii, szczególnie obchodzony na terenie dzisiejszej diecezji lubelsko-chełmskiej.*

*Słowa kluczowe: diecezja uhrowska, diecezja chełmsko-betska, Cerkiew prawosławna.*

## SUMMARY

### ESTABLISHMENT OF THE EPARCHY OF UHROV (KHELM)

*The best period for Orthodoxy was when the Lublin, Khelm and Belz regions belonged to Kievan Rus, where the Eastern rite, supported by the authorities, developed without any obstacles. The dynamic development of the church structures took place during the reign of Prince Daniel Romanovich of Halycko-Wolodymyr, which was reflected in the establishment of the Eparchy of Uhrov in 1223. The situation of the Orthodox Church changed when the Mazovian Piasts and then the Polish kings took over this territory. At that time, the Orthodox Church found itself on the defensive against Catholicism, which was the dominant religion in the crown lands. Such a development of events meant that Orthodoxy lost its faithful, especially among the Ruthenian boyars. Another blow to the functioning of the Orthodox Church in the Khelm-Belz diocese was the introduction of the provisions of the Union of Brest of 1596. The tradition of the Uhrów diocese and later the Khelm diocese found its continuation in the Lublin-Kheln eparchy established in 1989. Recalling the circumstances of the creation of the new church structure in 1223 serves well to preserve historical memory and will significantly affect the religious awareness of the clergy and the faithful of the Orthodox Church in Poland. An occasion for this is the jubilee of the 800th anniversary of the establishment of the eparchy, celebrated this year, especially celebrated in the area of today's Lublin-Kheln diocese.*

**Keywords:** *Diocese of Uhrov, Diocese of Khelm-Belz, Orthodox Church*

## РЕЗЮМЕ

### ЗАСНУВАННЯ ЄПАРХІЇ УГРІВСЬКОЇ (ХЕЛМСЬКОЇ)

*Найкращим періодом для православ'я був час, коли Люблінщина, Хелмщина та Белзщина належали до Київської Русі, де підтримуваний владою східний обряд розвивався без перешкод. Динамічний розвиток церковних структур відбувався за часів правління князя Данила Романовича Галицько-Володимирського, що знайшло відображення у ство-*

ренні Угрівської єпархії у 1223 році. Становище православної церкви змінилося, коли цю територію заволоділи мазовецькі П'ясти, а потім польські королі. У той час православна церква опинилася в обороні проти католицизму, який був панівною релігією в коронних землях. Такий розвиток подій означав, що православ'я втратило своїх вірних, особливо серед руських бояр. Ще одним ударом по функціонуванню православної церкви в Хелмсько-Белзькій єпархії стало впровадження положень Брестської унії 1596 р. Традиція Угрівської, а згодом і Хелмської єпархії знайшла своє продовження у створеній у 1989 р. Люблінсько-Хелмській єпархії. Нагадування про обставини створення нової церковної структури у 1223 р. добре служить для збереження історичної пам'яті та значно вплине на релігійну свідомість. духовенства та вірних Православної Церкви в Польщі. Нагодою для цього є ювілей 800-ліття заснування єпархії, який відзначається цього року, особливо відзначається на території сучасної Люблінсько-Хелмської дієцезії.

**Ключові слова:** Угрівська єпархія, Хелмсько-Белзька єпархія, Православна Церква.

НЕКА ЗАПАЖАЊА О ВИЗАНТИЈСКОМ ИСТОРИЧАРУ  
ЛАОНИКУ ХАЛКОКОНДИЛУ И КАРАКТЕРУ ЊЕГОВОГ  
ДЕЛА

*Драгољуб Марјановић,*

*доктор наука, ванредни професор, Катедра и Семинар за  
Византологију Универзитет у Београду – Филозофски факултет,  
Београд, Република Србија  
E-mail: dragoljub.marjanovic@f.bg.ac.rs  
<https://orcid.org/0009-0000-1355-6620>*

За последњи век православног Римског царства које називамо и Византијом, и његову бурну историју, кључна су дела историчара Пада: Георгија Сфранцеса, Лаоника Халкокондила, Критовула и Дуке. Сваки од ових писаца пројавио је на себи специфичан начин потребу последњих Византинаца да опишу све извеснију пропаст њиховог царства, за које су православни Римљани веровали да ће његовим нестанком уједно уследити и неизбежни крај света. Од ове четворице историчара, свакако је најинтригантнији Лаоник Халкокондил.

Рођен око 1430. године у Атини, која се тада налазила под управом фирентинске породице Ачајоли, Николаос, како гласи његово право и, припоменимо, хришћанско име, припадао је угледној породици Халкокондила. Око 1435. године, услед сукоба око политичке власти над Атином, у којој је учествовао, и изгубио, и Николаосов отац Георгије Халкокондил, ова породица је била протерана из родног града будућег историчара, и обрела се у Мистри на Пелопонезу, једној од последњих византијских територија која је још увек, поред Цариграда, одолевала османском притиску. Ту су забележени у изворима 1447. године. У Мистри су се, сплетом историјских околности, обрели млади Николаос Халкокондил, будући историчар, и деспот Константин Драгаш Палеолог, којем је

пак судбина наменила да буде последњи православни римски цар. Мистра је у то време била и културно средиште, где је са посебним интересовањем за класичну грчку старину, њену далеку али надахњујућу културу и посебно филозофију, интересовао један од највећих и најконтроверзнијих византијских мислилаца 15. века – Георгије Гемист Плитон.

Мистра је половином 15. века била украшена многим православним црквама, попут митрополијске цркве Светог Димитрија, затим, Светих Теодора, Богородице Одигитрије, Богородице Евангелистрије и Пантанасе, и наравно, црква Свете Софије, да набројимо само неке од њих.<sup>1</sup> Ипак, место на којем је почивао овај позновизантијски град, било је прожето знатно дубљим историјским и културним наслеђем, као мање више сваки кутак оновремене и данашње Грчке. Чини се да је ово класично грчко наслеђе Пелопонеза, где је у класичној старини политички и посебно ратнички доминирао полис Спарте, а у још дубљој старини Микенска цивилизација, привукло пажњу и надахњивало бар двојице становника града, Георгија Гемиста Плитона, који се у Мистри обрео као изгнаник из Цариграда због оптужби за јерес и паганизам, и младог Лаоника Халкокондила.<sup>2</sup>

Путописац Киријак из Анконе бележи у својем делу да је упознао младог Николаоса у присуству деспота Константина Палеолога и филозофа Георгија Гемиста Плитона. Путописац даље вели да се млади Николаос осим матерњим грчким, служио и латинским језиком, те да му је зналачки показивао рушевине античке Спарте.<sup>3</sup> Ово су уједно последњи историјским изворима поткрепљени подаци о животу Николаоса Халкокондила. Међутим, то није и све по чему историја памти ову личност византијског 15. века. Из тмина историје он ће се поново појавити и одиграти још једну значајну улогу, овог пута као писац *Излагања историје*, под новим именом Лаоник.

Већ ова промена имена византијског историчара из хришћан-

<sup>1</sup> Cf. G. Millet, *Monuments Byzantins de Mistra*, Paris 1910.

<sup>2</sup> S. Runciman, *Lost Capital of Byzantium. The History of Mistra and the Peloponnese*, London – New York 2010, 9.

<sup>3</sup> A. Kaldellis, *The Histories. Laonikos Chalkokondyles I*, Cambridge – London 2014, vii.

ског Николаос у варијанту Лаоникос указује на његове личне ставове и идеје које су, најблаже речено, биле у супротности са владајућим назорима и веровањима православних Византинаца 15. века. Даље у овом раду ћемо о њему, пре свега као историчару, писати управо на основу карактеристика његовог сопственог дела, а затим ћемо неке заблуде и погрешна тумачења његових вести и из њих произашлих псеудонаучних идеја у новијој литератури, дати своја запажања.

У најновијој публицистици, која не мора увек бити иновативна, али може итекако бити штетна уколико се историјска дела средњовековних писаца приређују на неодговоран и незналачки начин, Лаоник Халкокондил је у најновијој књизи посвећеној одељцима његове Историје окарактерисан као „кровни византијски историчар“.<sup>1</sup> Аутори овог дела приредили су изводе из Халкокондилових Излагања историје који се односе на српску историју, са намером да из филолошке и неуспелог покушаја историјске анализе ових исечака покажу и докажу да су Срби аутохтон народ на Балкану. Њихова главна поставка је следећа: савремени српски народ, као и Срби средњег века су заправо антички народ Трибала које помиње Лаоник Халкокондил у својем делу. По ауторима главни доказ за то је сам Халкокондил који је проглашен за апсолутног ауторитета који је „имао, по сопственом сведочењу, увид у све раније византијске и античке изворе“ иако сам Халкокондил нигде у својем делу то не каже нити помиње претходне византијске историчаре.<sup>2</sup> Уместо тога, читалац је суочен са запетљаном филолошком анализом реченица и термина, где се наводно открива нешто што до сада о Халкокондилу није било познато. На при-

<sup>1</sup> Д. Крстић, А. Стојановић, *Лаоник Халкокондил. Докази историје*. О Србима као Трибалима (Илирима), најдревнијем и аутохтоном народу, Косовској бици и Милошу (Обилићу), као највећем јунаку за кога се икада чуло, Нови Сад 2023, 16. (= Крстић, Стојановић 2023.)

<sup>2</sup> Слажемо се са тврдњом Ентонија Калделиса да је Халкокондил у своје дело углавном унео усмене вести до којих је долазио, те да је мало вероватно да је користио претходне византијске историчаре, па у том смислу ни класичне грчке, осим наравно Херодота чији препис Историје је знамо поседовао и којег је имитирао пре свега стилски. Исти закључак сада већ далеке 1957. године изнео је: Е. Б. Веселаго, *Историческое сочинение Лаоника Халкокондила (Опыт литературной характеристики)*, *Византийский временник* 12 (1957), 207, и то су закључци који су генерално општеприхваћени у науци..



мер, од Халкокондиловог израза „ἄλλου τινὸς τῶν παλαιότερων“ одједном смо добили непостојећи Халкокондилов исказ о историчарима, византијским и античким које је наводно све изучио и на основу њих доносио своја сазнања о пореклу Трибала.<sup>1</sup> А ми бисмо питали, зашто само Трибала, а не и осталих народа чију древност, видећемо даље, такође исказује на исти начин као и Трибала? Реч је заправо о учитавању савремених појмова и претпоставки у средњовековни наративни извор.

Какво место заузима Лаоник Халкокондил у више од једног миленијума дугачкој византијској историографији? Да ли је Лаоник Халкокондил историчар или етнограф, или и једно и друго? Који су му узор приликом писања, и колику улогу у његовом схватању историје и историописања имају Георгије Гемист Плитон, и антички историчари Херодот и Тукидид? О тим аспектима његовог историјског дела наравно већ је доста писано, у новије време доста пажње Халкокондилу је посветио Ентони Калделис, најпре објавивши грчки текст и превод на енглески језик читавог Халкокондиловог дела, снабдевши га уводом и коментарима, а потом, у сасвим новој студији изнео све специфичности Излагања историје које заиста на уверљив начин дају свежу слику о овом занимљивом писцу 15. века.<sup>2</sup>

Лаоник Халкокондил свакако спада у огромну плејаду византијских историчара, међутим, он је управо једини који својим схватањима историјске судбине Грка и Римљана одудара од свих историчара који су пре њега писали историје и хронике, и то по више основа. Од два важна начела односно идеје свакако треба почети. То су најпре римство и православље средњовековних Римљана, односно Византинаца, па и византијских историчара све до коначног пада Цариграда 1453. године. Византијско царство је неодојиво од својег римства и православља и ови елементи су уткани у сва дела византијских историчара, мање или више, али су присутна.<sup>3</sup> Чак

<sup>1</sup> Кретић, Стојановић 2023, 16; A. Kaldellis, *The Histories. Laonikos Chalkokondyles I*, III, §31.

<sup>2</sup> A. Kaldellis, *The Histories. Laonikos Chalkokondyles I – II*, London 2014; A. Kaldellis, *A New Herodotos. Laonikos Chalkokondyles on the Ottoman Empire, the Fall of Byzantium, and the Emergence of the West*, Washington D. C. 2014.

<sup>3</sup> A. Kaldellis, *Romanland. Ethnicity and Empire in Byzantium*, Cambridge – London 2019, 3 – 120.

ни велики умови и историчари попут Прокопија у 6. веку, и Михаила Псела који ствара у 11. веку, не могу да се отргну потпуно од византијске ортодоксије, премда се и данас доводи у питање њихова доследност хришћанству. Византијски историчари који потичу из црквеног миљеа, нарочито хроничари, управо су полазили од православног основа у писању својих дела „од стварања света“ схваћеног наравно у Старозаветном контексту, који је био заправо православан. Тако хронике Георгија Синкела, Теофана Исповедника, те његових настављача и Хроника Георгија Монаха, имају потпуно хришћански карактер али задржавају и римство када пишу о историји Византијског царства. Познији византијски историчари, попут цара Јована VI Кантакузина који се опробао као писац након своје богате и бурне политичке каријере и царевања, истичу римство и православље као главне елементе византијске историје и идентитета њиховог друштва и државе.<sup>1</sup> На њега се надовезује писац монументалне Римске историје – Нићифор Григора, за којег је Душаново царско крунисање било скандалозни догађај управо јер се дрзнуо да посегне за римском традицијом која му не припада.<sup>2</sup>

Када се све ове кључне особине византијског светоназора, овде сумарно наведене, утканог у византијско историописање, уз наравно специфичне особености сваког појединачног византијског историчара, узму у обзир, онда је јасно да дело Лаоника Халкокондила, због његових сасвим јединствених особености које стоје у потпуној супротности са свим осталим византијским историчарима пре њега не може да се просто извуче са полице и из читаве збирке византијских историчара, и чита и анализира као само „један од“ византијских историчара. Јасно је, у том смислу, да приписивање Халкокондилу остваривање највиших домета унутар читавог корпуса византијске историографије нема никакве основе уколико се озбиљно разматра његово дело у односу на комплетно њено наслеђе.

<sup>1</sup> Допринос цара Јована VI Кантакузина победи исихазма у Византији 14. века је довољно илустративан колико се и у политичкој свакодневици Византинаца преплитала православна вера са грађанским ратовима.

<sup>2</sup> „Због тога краљ, осећајући се јачим и испунивши се највећом охолошћу – јер мислио је да ништа од онога што је до Византа остало под Римљанима неће одолети његовој сили и владарској власти – прогласи се царем Римљана и варварски живот замени римским обичајима...“ Nicephori Gregorae, *Byzantina historia II*, ed. L. Schopeni, Bonnae 1830, 746, 1 – 747, 14.

Лаоникос Халкокондил био је ученик Георгија Гемиста Плитона у Мистри. Од њега је добио не само образовање у хеленској паганској филозофији већ и његов лични препис Херодотове Историје којег је потом Халкокондил подражавао и имитирао кад је писао сопствено дело Излагање историје.<sup>1</sup> Под утицајем Плитона Халкокондил је усвојио његова неопаганска схватања. Цариградски патријарх Генадије Схоларије, противник Фирентинске уније сматрао је Плитонову мисао паганском, јеретичком и противном православном предању и православној теологији.<sup>2</sup> С тим у вези, потпуно је неправилно парцијално читати Халкокондилово дело и настојати да се из њега извуку аргументи који почивају на православној апологетици будући да он сам није био ни изблиза представник византијске православне мисли, заправо је био, као и Плитон, атипични Византинац склон хуманистичким идејама које су се у његово време полако рађале у Мистри.<sup>3</sup>

Познато је да се византијски историчари често користе архаичним називима за њима савремене народе. Лаоник Халкокондил

---

<sup>1</sup> Наслов „Докази историје“ који доносе Крстић, Стојановић 2023 је погрешан и заводљив, јер је на основу читавог Халкокондиловог дела јасно да он излаже догађаје који показују како су Грци потпали под власт Османског царства. Тако срочен наслов књиге јасно има за циљ да заведе неупуњеног читаоца и да га одмах на почетку обмане и укључи у полемички карактер издања и коментара који га прате. Исто важи и за део поднаслова књиге: „О Србима као Трибалима (Илирима), најдревнијем и аутохтоном народу“. Премда Халкокондил, видећемо, помиње Трибале као један од најдревнијих народа, он нигде у читавом свом делу не каже да су Трибали аутохтони народ, него, напротив, некада ни сам није сасвим сигуран како да објасни њихово кретање по Балкану и средњој Европи, јужно и северно од Дунава. А као што ћемо даље видети, исказ о древности тог рода не односи се на Србе већ на читав Словенски род.

<sup>2</sup> С. М. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford 1986, 38 – 39; 45 – 47.

<sup>3</sup> Крстић, Станковић 2023, 29, нап. 9 у својеврсном обрачуна са „православним јелинизмом“ заправо нехотице признају да су и Плитон и Лаоник Халкокондил, сматрајући себе искључиво Грцима, били пагани, те да ништа заједничко нису имали са светим оцима попут Василија Великог који је хеленизам сматрао паганством а Хелене многобошцима, што је заиста тачно. Будући да нам се чини да су Крстић Станковић 2023, пишући своје коментаре на Халкокондила између осталог нехотично упали у замку афирмације паганске прошлости и културе кроз величање домета Халкокондилове мисли и његових веза са Плитоном (види: Крстић, Стојановић 2023, 268) те потпуно некритичког и аисторијског изједначавања старобалканских Трибала са средњовековним православним Србима, сматрамо да је упутно овде указати на нов допринос у разматрању аутохтонистичких заблуда у савременом српском друштву и псеудоисторијском дискурсу који је пружио Д. Марковић, *Сербонини сведоци. Псеудоисторичари, неопаганизам и црква*, Бајина Башта 2022.

је у том смислу најдрастичнији пример који је одавно примећен, а у новије време детаљно анализиран и објашњен.<sup>1</sup> Ипак, и данас је његов начин писања заводљив за оне који нису довољно упознати са његовим делом у целини, и може се добити потпуно погрешна слика о њему као историчару и његовим ставовима, нарочито ако се чита селективно. Управо на тај начин су анализи Халкокондилове мисли о пореклу народа приступили аутори најновијег издања посвећеног Излагањима историје, Дарко Крстић и Александар Стојановић, упорно при том инсистирајући да се ради о „критичком преводу“ дела.<sup>2</sup> Да није реч о критичком преводу ни издању Халкокондиловог дела јасно је одмах када се погледа садржај. Наиме, издвојити само оне пасусе који интересују ауторе, и читати их, преводити и давати историјски коментар на њих, а потпуно занемарити остатак Халкокондилових вести које даје о другим догађајима, личностима и народима, заправо је антинаучни приступ анализи једног комплексног средњовековног текста. Онда и није чудно да су аутори превидели многе исказе који се срећу у Халкокондила који када се узму у обзир, заправо наводе на другачије закључке.

Изједначавање Срба са Трибалима код Халкокондила заиста је интересантан феномен јер он као ни један византијских историчар пре њега заиста доследно спроводи овакав приступ у читавом својем делу. Међутим, ко је читао било шта још, осим пасуса пос-

<sup>1</sup> А. Kaldellis, *A New Herodotes*, 70 – 78 је правилно показао да се у Халкокондиловом делу примећује извесна тензија у његовом класификационом приступу. С једне стране он жели да препозна културну и религијску разноликост народа о којима пише на начин какав пре њега није био познат у византијској историографији и у хришћанском свету (заузимајући потпуно инклузивни став према исламу, на пример, или, бивајући потпуно индиферентан према унутархришћанским теолошким полемикама). А са друге стране, евидентно је да потпадајући под његове класификационе обрасце које им намеће, народи које описује у својем делу западају у својеврсне безвремене категорије где се губи њихова културолошка и историјска специфичност. Ми бисмо додали, то се у случају описа Трибала најбоље види када говори о језичком континуитету Трибала и Срба 15. века, што је заправо једна извештачена и антиисторијска конструкција.

<sup>2</sup> Да није реч о критичком преводу и издању Излагања историје сведочи и чињеница да аутори нису узели у обзир све познате преписе Халкокондиловог списка, које је анализирао, класификовао и разлике у преписима (укупно 26 преписа различите важности и обима) представио први и за сада једини критички издавач, Е. Darko, ed. *Laonici Chacocondylae Historiarum Demonstrationes*, Budapestini 1922. Види: Е. Б. Веселаго, Историческое сочинение Лаоника Халкокондила, 203 – 204.

већених Србима у његовим Излагањима историје, видеће да на исти начин Халкокондил „класицизира“ и све друге народе које помиње. Тако су за овог позновизантијског историчара Французи – Келти, Бугари – Мизи, Угри – Пеонци, Руси – Сармати, Влази – Дачани, Монголи – Скити. Исто чини и са неким градовима: Каиро је Мемфис, Мистра – Спарта, Монемвасиа – Епидаурус, а Солун – Терме.<sup>1</sup> За Лаоника Халкокондила православни Римљани (Ромеји, Византинци) су Грци, али су зато Римљани у Халкокондиловом светоназору искључиво западноевропски ентитети.<sup>2</sup>

За Србе, односно Трибале, Лаоник Халкокондил каже: „Μετὰ δὲ ταῦτα ἤλαυνεν ἐπὶ Μυσοὺς καὶ ἐπὶ Τριβαλλοὺς. τὸ δὲ γένος τοῦτο παλαιότατόν τε καὶ μέγιστον τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἔθνῶν“, односно: „После тога је (Мурат, прим. аут.) кренуо против Миза (Бугара) и Трибала (Срба). Овај род најстарији је и највећи међу свим народима на свету.“<sup>3</sup> Дакле, јасно је, да у овом пасусу Халкокондил говори о Мизима и Трибалима, односно Бугарима и Србима, а не само Трибалима, односно Србима, па се онда мора узети да је своју представу о старини и древности Срба, Лаоник Халкокондил поделио и са народом Бугара.<sup>4</sup> Радивој Радић је, осврћући се на овај Халкокондилов пасус, указао да најрелевантнија издања Халкокондиловог дела на модерним језицима доносе исти превод те да је јасно да Халкокондил, чија синтакса често уме да буде компликована до мере неразговорности његовог исказа, овде подразумева да је тај род (Миза и Трибала) најстарији и највећи међу свим народима на свету. Ентони Калделис је пак луцидно приметио да овде није јасно зашто би Лаоник Халкокондил сматрао Мизе и Трибале, односно Бугаре и Србе најстаријим народима на свету, када су за њега Грци заправо стари колико и древни грчки бог Дионис, син Зевса.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> A. Kaldellis, *A New Herodotes*, 63 – 64.

<sup>2</sup> Idem, 177 – 188.

<sup>3</sup> A. Kaldellis, *The Histories. Laonikos Chalkokondyles I, I*, §38.

<sup>4</sup> Р. Радић, Клио се стиди, Београд 2015, 13 – 14, A. Kaldellis, *The Histories. Laonikos Chalkokondyles I, I*, §3.

<sup>5</sup> Kaldellis, *A New Herodotes*, 82; Интересантно је да Крстић, Стојановић 2023, 259 примећују да Халкокондил древност Грка везује за доба митског хероја Херакла и бога Диониса, али не примећују да ове Халкокондилове тврдње стоје у противречности са оним што каже о

Ми ћемо овде додати наше тумачење пасуса. Наиме, први део пасуса: „После тога је (Мурат, прим. аут.) кренуо против Миза (Бугара) и Трибала (Срба)“ односи се на његово претходно приповедање у којем је, укратко, и погрешно описао смену на турском престолу и продор Турака у Европу: „Када је Сулејман умро, чим је сазнао за његову смрт, Мурат, који је био Орханов син и Сулејманов брат, повео је јаничаре и друге са Порте, прешао је у Европу и узео је сву његову војску. Упутивши се у Адријанопољ, тамо начини владарску престоницу.“<sup>1</sup> Даље у читавом 37 поглављу Прве књиге Халкокондил даје опис догађаја после земљотреса 2. марта 1354. године, турско заузеће Галипоља (које се десило под командом Орхановог сина Сулејмана, који је на почетку овог пасуса по Халкокондилу међутим већ био мртав а власт преузео Мурат) и даље пустошење територија на Балканском полуострву. Управо на овај ток наратије надовезује се прва реченица из 38 поглавља: „„После тога је Мурат кренуо против Миза (Бугара) и Трибала (Срба)“. Већ следећа реченица: „Овај род најстарији је и највећи међу свим народима на свету“ јасно указује да Халкокондил мисли подједнако и на Србе и на Бугаре, и даље наставља да описује околности њиховог насељавања на Балканско полуострво, започињући овом реченицом заправо свој први екскурс о пореклу Илира под којима разумева све словенске народе. Да не раздваја Бугаре од Срба, односно да их сматра истим Илирским народом, у складу са својим класицизирајућим приступом, Халкокондил у наставку 38 поглавља закључује да Трибали (Срби), Мизи (Бугари), Илири (Босанци), Хрвати, Пољаци,

---

пореклу Трибала и њиховим сопственим „аргументима“ о пореклу и древности Срба.

<sup>1</sup> A. Kaldellis, *The Histories. Laonikos Chalkokondyles I*, I, §37. Заправо је Мурат одмах по Орхановој смрти 1362. године преузео престо. Крстић, Стојановић 2023, 45 нису приметили ову Халкокондилову грешку, као што нису приметили друге Халкокондилове грешке када описује њему релативно близак период догађаја који су се десили половином 14. века. На пример, Крстић, Стојановић, 7, нап. 20 уопште не примећују у својем преводу и коментару Халкокондиловог описа освајања Стефана Душана да византијски историчар прави грешку када описује Душанова освајања између 1341. и 1347. године, и у тај контекст потпуно анахронно смешта недоличну владавину цара Андроника II Палеолога, таста Душановог деде, краља Милутина, који је заправо умро 1328. године, док је Стефан Душан на српски краљевски трон ступио 1331. године. Међути, по Халкокондилу заправо произилази да је за време Душанових упада на простор византијске Македоније и Тесалије у Византији владао Андроник II. Види: A. Kaldellis, *The Histories. Laonikos Chalkokondyles I*, I, §30.

Сармати (Руси) сви говоре истим језиком, и из тога извлачи закључак да су сви побројани један народ.<sup>1</sup> Дакле, Халкокондилов исказ о Муратовом походу на Мизе и Трибале на самом почетку 38 поглавља у Првој књизи представља логичан закључак излагања из претходног 37 поглавља, док читав остатак 38 поглавља који почиње са: „Овај род најстарији је и највећи међу свим народима на свету“ представља почетак Халкокондиловог етнографског екскурса о пореклу словенског становништва на Балкану, а не податак о старини Срба. Да је то једино правилно разумевање овог Халкокондиловог исказа сведочи чињеница да у наставку 38 поглавља не расправља искључиво о Трибалима, већ и о Мизима, Сарматима, Илирима, Хрватима и Пољацима. Дакле, читавом словенском корпусу који је он познавао и подводио под општи појам Илири.

Међутим, још нешто треба рећи, на шта Крстић и Стојановић нису обратили пажњу због парцијелног читања Халкокондиловог Излагања историје, а то је да Халкокондил користи скоро идентични исказ од речи до речи као што користи за Бугаре и Србе, у својој Трећој књизи приповедајући о древности Монгола осим што пропушта да каже за њих да су „највећи народ“ али зато каже на исти начин као за Бугаре и Србе да су „најстарији народ“. У својој Трећој књизи Излагања историје која је у потпуности посвећена ширењу Монгола према западу из дубине Азије, Халкокондил пише да је Тимур сазнао о Скитима (односно Монголима): „овај род је најстарији међу свим народима света“, и на грчком: „ὥς εἶη τε τὸ γένος τοῦτο παλαιότατον τε τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἔθνων“.<sup>2</sup> Другим речима, код Халкокондила бар неколико народа могу да претендују на највећу старину. Поред Грка пре свих, затим Бугара и Срба, односно Словена под архаичним етнонимом Илира, ту су још и Монголи. Како разумети овакав Халкокондилов поглед на древност ових народа? Савременим читаоцима средњовековних писаца понекада измиче потпуно разумевање њиховог светоназора и читавање савремених схватања и идеала у текстове средњовековног писца као што је Халкокондил је заправо псеудоисторијски

<sup>1</sup> Idem, §38.

<sup>2</sup> Idem, III, §22.

приступ који не може да издржи критику научне методологије.

Посебно је неодржив став који износе Крстић и Стојановић да се код Халкокондила проналазе „докази“ о наводном језичком, политичком и историјском континуитету Трибала.<sup>1</sup> Ови аутори поменута питања сматрају „круцијалним проблемом“ али му у свом делу посвећују сразмерно мало пажње, на непуних седам страница. Политички континуитет Трибала са средњовековном државом Немањића, и поготову српском државом из доба владавине цара Стефана Душана аутори виде у Халкокондиловим речима да су се Трибали кретали од обала Јадранског мора ка југу Балканског полуострва, те правац ширења српске државе у доба цара Душана узимају као кључни, и једини, доказ о томе да се код Халкокондила могу наћи докази о „политичком континуитету“ иако сам Халкокондил у вези Душанових освајања помиње и правац његових војних продора према Сави и Дунаву, дакле на север.<sup>2</sup> Ова олако изречена тврдња се наравно не поклапа ни са правцем ширења српске државе у доба Стефана Душана, нити је одржива када се из владарских докумената које је сам Стефан Душан издавао, његовог Законика и Слова уз Законик у којем описује и објашњава своје царско крунисање, као и византијских докумената у којима се помиње његово царство, могу наћи и најмање назнаке било каквог политичког континуитета са древним народима Балканског полуострва.<sup>3</sup> С друге стране, још је апсурднија тврдња да се на основу Халкокондиловог исказа о ширењу грчког језика, и краћег коментара о континуитету трибалског језика, по узору на казивања Херодота, заиста може тврдити да је језик Срба 15. века када је Халкокондил писао, био идентичан језику старобалканских Трибала. Није нам, на крају крајева јасно, на основу чега су, осим кратке Халкокондилове тврдње, аутори закључили да постоји тај језички континуитет, јер, колико је нама познато, ништа од три-

<sup>1</sup> Крстић, Стојановић 2023, 255 – 261.

<sup>2</sup> A. Kaldellis, *The Histories. Laonikos Chalkokondyles I, I*, §30.

<sup>3</sup> Види: Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354*, Београд 1960, 83 – 86. Шта више, сам византијски цар Јован V Палеолог у својој хрисовуљи манастиру Хиландару из јула 1351. године ословљава Стефана Душана као цара Србије. Види: *Actes de Chilandar I*, ed. L. Petit et. V. Korablev, Amsterdam 1975, No. 138, 229, 7 – 8: „...την βασιλείαν μου ὁ ὑψηλότατος βασιλεὺς Σερβίας καὶ περιτόθητος θεῖος αὐτῆς κύρ Στέφανος...“.



балског језика није ушло у историјске изворе, а сви историјски подаци који су дошли до нас сачувани су у грчким изворима јер трибалских просто нема.<sup>1</sup>

Нећемо се овде даље упуштати у образлагање зашто Халкокондилово дело само по себи не може да буде ни један од доказа, а камоли кључни доказ о старини Срба. Али ћемо указати на још један значајан аспект овог проблема који указује на потребу потпуно другачијег разумевања византијских представа о Србима.

Византијска историографија, колико се год трудила да испоштује начело објективности положено као критиеријум још од Херодота, и нарочито од времена Тукидида, ипак је у византијској култури била претежно схватана као књижевност, и то књижевност у којој се користила реторика да се у наизглед објективно казивање историописца, уметну најразноврсније поруке, алузије или прикривене критике црквених прелата, владара или државних управитеља, који би се нашли као протагонисти неког описиваног историјског догађаја. Ту не треба изоставити и наклоност писаца, али и њихове публике, ка занимљивим анегдотама уметнутим у историје и хронике које су каткад требале додатно да нагласе критику или похвалу или просто да публици упуте поуку или пишчев лични став о неком питању.<sup>2</sup> Све то указује заправо да се историја не може увек а и не треба искључиво писати на основу наративних извора какви су историје или хронике, колико год да нам вести и обавештења о неким процесима, личностима или догађајима пружају, јер на крају, и такве вести увек су само интерпретација писца који их доноси. То пак, не значи, да наративни извори попут историја и хроника нису користан извор за реконструисање прошлости. И опет, Лаоник Халкокондил са својим Излагањима историје, у то уопште не треба сумњати, представља врло специфичан пример пишчевог моделовања слике о бројним народима

<sup>1</sup> F. Papazoglu, *Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba (Tribali, Autarijati, Dardanci, Skordisci i Mezi)*, Sarajevo 1969, 11 – 47.

<sup>2</sup> Од 90тих година прошлог века у византологији као грани медијевистике нарочито снажан успон добијају студије византијске књижевности и у оквиру ње византијске историографије. Види: *History as Literature in Byzantium*. Papers from the Fortieth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, April 2007, ed. R. Macrides, Farnham 2010, као и нешто новији зборник: *Byzantine Authors and their Times*, ed. V. Vlyssidou, Athens 2021.

које помиње у својем делу, искључиво због сопственог схватања и погледа на Грке и њихов положај у историји.

С друге стране, постоје друге групе извора које не трпе никакво реторско или књижевно уобличавање слике о неком догађају, земљи, народу или појединцу. То су извори који проистичу из политичког, црквеног, правног или каквог другог миљеа византијске свакодневице, било да се они појављују као израз рада неког црквеног прелата, самог цара или неког појединца скромнијег друштвено политичког положаја. За ову прилику одабрали смо да представимо неколико таквих извора који потичу из различитих периода византијско - српских односа, почевши од 11. века па до пред крај византијске историје. Оно што је заједничко свим изворима које ћемо представити јесте то да потичу из миљеа византијске државне управе или је пак реч о црквеним актима, али свима им је заједничко то да представљају званичне ставове византијске државе или цркве јер су носиоци политичке, правне и црквено – правне снаге. У свим овим изворима заправо Срби се помињу искључиво као Срби, а српска држава као Србија.

Оловни печат Константина Бодина, који је радећи на каталогизацији печата који се чувају у Археолошком музеју у Истанбулу открио француски византолог Жан Клод Шене, дао је потпуно ново разумевање присуства византијске власти на простору Балкана у 11. веку.<sup>1</sup> Систем византијске управе који је подразумевао хијерархијско организовање локалних владара и њихово укључење, макар и номинално, у византијску администрацију, кроз додељивање високих византијских титула, како је то показао Влада Станковић, знатно је добио на значају током владавине цара Алексија I Комнина.<sup>2</sup> Оно што је за нас овом приликом значајно, јест натпис на оловном печату Константина Бодина и начин како се помињу области којима је он, бар номинално, управљао као достојанственик византијског цара. Печат на аверсу има попрсје св. Теодора, а на реверсу св. Георгија. Кружни нат-

<sup>1</sup> J. – Cl. Cheynet, *La place de la Serbie dans la diplomatie Byzantine à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, ЗРВИ 45 (2008), 89 – 97.

<sup>2</sup> V. Stanković, The Character and Nature of Byzantine Influence in Serbia (from the End of the Eleventh to the End of the Thirteenth Century): Reality – Policy – Ideology, in: *Serbia and Byzantium*, eds. M. Angar, C. Sode, 80 – 85.

пис на обе стране је исписан грчким алфабетом и гласи: Κύριε βοήθει Κωνσταντίνω πρωτοσεβαστῶ καὶ ἐξυστιαστῆ Διοκλίας καὶ Σεργίας, односно: „Господе помози Константину протосевасту и ексусијасту Диоклије и Србије“.<sup>1</sup> Ако обратимо пажњу кратко на достојанство које је Константин Бодин добио од византијског цара и сасвим легитимно користио на својем печату, видећемо да титула протосеваста представљају високо дворско достојанство које његовог носиоца доводи у блиску везу са царем. Достојанство протосеваста цар је додељивао искључиво личностима које су припадале његовом најужем кругу, са њим родбински повезаним, док је звање ексусијаста, налазећи се на трећем месту у Листи титула Књиге о церемонијама из 10. века, представљала један од термина, који је имао да објасни и хијерархијски положај носиоца овог звања у византијском систему хијерархије подложних владара, и који су византијски цареви користили у свом обраћању страним владарима. И управо због тога је јасно да у византијској царској канцеларији, односно државној администрацији, није било места архаизирајућим називима народа и држава, каква се срећу код разних византијских историчара у различитим епохама, већ су овакви извори, у овом случају печат Константина Бодина, преносили историјску реалност и објективну перцепцију Византинаца према суседним народима, њиховим владарима и државним творевинама.

Крајем 12. века, када су свети Сава и свети Симеон Немања решили да обнове запустели манастир Хиландар на Светој Гори, била им је потребна помоћ византијског цара Алексија III Анђела како би се царским признањем обезбедио независни и самоуправни статус овог манастира на Атосу.<sup>2</sup> Због тога им је цар јуна месеца 1198. године издао хрисовуљу у којој се признаје самоуправни и самостални манастир Хиландар као манастир српског рода. Одмах на почетку царске хрисовуље читамо: „Преблагородни велики жупан Србије и љубљени пријатељ царства ми господин Стефан Немања, у монашком образу преименовани Симеон...

<sup>1</sup> Cheynet, *La place de la Serbie dans la diplomatie Byzantine*, 90. За титулу протосеваста види: ODB III, *protosebastos* (A. Kazhdan), 1747 – 1748; ексусијаста: G. Dagron, *Introduction*, ed. G. Dagron, *Byzance et ses voisins. Études sur passages du Livre des ceremonies, II, 15 et 46 – 48*, TM 13 (2000), 354 – 355.

<sup>2</sup> Д. Марјановић, *Византијски свет и Српска црква у 13. и 14. веку*, Нови Сад 2018, 39 – 48.

(... ὁ εὐγενέστατος μέγας ζουπάνος τῆς Σερβίας καὶ ἡγαπημένος συμπενθερός τῆς βασιλείας μου...)“.<sup>1</sup> Даље у хрисовуљи цар понавља претходно добијену молбу светогорског прота Герасима и игумана светогорских манастира да се Хиландар изузме из власти манастира Ватопеда и преда српским монасима Сави и Симеону и констатује: „...да њих двојица, бивши велики жупан монах господин Симеон и његов син господин Сава, ова светилишта о свом трошку обнове, или боље рећи из темеља поново саграде, и обједине у један манастир који би служио за примање оних из српског рода (τοῖς ἀπὸ τοῦ σερβικοῦ γένους) који монашки живот буду одабрали...“.<sup>2</sup> Изражавајући своју спремност да прихвати ове молбе цар даје следећу повластицу монасима Сави и Симеону: „...те сад исте манастире, то јест Хиландар и оне у пределу Милеје, удостојава потпуне слободе и ставља их под власт и управу више пута помињаних монаха, бившег великог жупана господина Симеона и његовог сина господина Саве, и истима даје слободу да их уреде какогод желе и претворе у један манастир који ће служити као боравиште онима појединцима из српског тода (ἐκ τοῦ σερβικοῦ γένους), који се буду опредељивали за монашки начин живота...“.<sup>3</sup> Јасно је дакле, да је овим званичним царским актом манастир Хиландар потврђен као манастир монаха из српског рода који у њему буду живели, те се у истом акту помиње претходна владарска титула Стефана Немање као „великог жупана Србије“. Византијска царска канцеларија крајем 12. века дакле не препознаје ништа осим имена Србије и Срба у својим правним актима, односно препознаје и изражава једину могућу историјску реалност и преноси је у званичном царском документу.

<sup>1</sup> Actes de Chilandar I, des origines à 1319, eds. M. Živojinović, V. Kravari, Ch. Giros, Paris 1998, No. 4, 107, 1.

<sup>2</sup> Actes de Chilandar I, No. 4, 108, 15 – 17.

<sup>3</sup> Actes de Chilandar I, No. 4, 108, 25 – 29. Убрзо по стицању царске хрисовуље Алексија III којом се манастир Хиландар предаје у посед монасима Сави и Симеону, сам бивши велики жупан Србије, монах Симеон, издао је сопствену повељу за манастир Хиландар у којој се срећу оне познате речи монаха Симеона Немање о хијерархији држава на челу са Римским царем, хијерархијском систему у којем је Бог њему дао да буде велики жупан „српске земље“. Види: *Зборник средњовековних ћириличних повеља и писама Србије, Босне и Дубровника, књ. 1, 1186 – 1321*, прир. В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик, Београд 2011, No. 9, 68.

Нешто касније, када је свети Сава од цара Теодора I Ласкариса у Nikeји 1219. године добио архиепископско посвећење и признање аутокефалног статуса Српске цркве, у мају месецу 1220. године уследио је протест охридског архиепископа Димитрија Хоматина у писму упућеном архиепископу Сави. У овом званичном црквеном акту охридског архиепископа свети Сава се наравно ословљава као монах Сава будући да му охридски архиепископ не признаје архијерејско посвећење, али у свом црквеном акту Димитрије Хоматин јасно препознаје великожупанску титулу његовог оца Стефана Немање и понавља је на исти начин као што се она среће у горе поменутој хрисовуљи цара Алексија III Анђела из јуна 1198. године: „Димитрије, милошћу Божијом архиепископ Прве Јустинијане и читаве Бугарске, и свети и божански сабор архијереја подложних његовој епархији, пречасном међу монасима и сину великог жупана Србије господину Сави (ὁ ἱεὶ τοῦ μεγάλου ζουπάνου Σερβίας κυρῶ Σάββα), благодат од Бога, и мир и поздрав у Духу Светоме.“<sup>1</sup> Парафразираћемо даље садржину Хоматиновог писма посебно наглашавајући оне делове које су за нас овде од важности. Хоматин на почетку хвали Савину решеност да напусти своју земљу и да се настани на Атосу. Он се убзро прочуо на Светој Гори и шире као велики аскета а вести о његовом угледу стигле су и до охридског архиепископа. Међутим, касније га је разочарала вест да је Сава напустио Атос „те се опет настанио у Србији (τὴν Σερβίαν κατ’ὠκισε)“. Сава се заправо вратио у отаџбину „проглашавајући се величанствено архијерејем Србије (ἐπανῆλθεν εἰς τὴν πατρίδα, Σερβίας ἀρχιερεὺς μεγαλωστὶ κηρυττόμενος)“. Међутим, охридски архиепископ се пита где је Сава добио своје посвећење. „ако у Србији, како? (καὶ εἰ ἐν Σερβίᾳ, λέγομεν πῶς)“ сматрајући да Србија има канонске епископе Охридске архиепископије: „Ако ли си се непромишљено наметнуо Србији (τὴν Σερβίαν) као нов архијереј, није пак теби потпуно непознато, као и ма коме другоме, да се Србија (ἢ Σερβία) налази у епархији престола Бугарске и да Србија има епископа у Расу (Σερβία ἐπίσκοπον ἔλαχε τὸν

<sup>1</sup> Demetrij Chomateni Ponemata Diaphora, ed. G. Prinzing, Berolini et Novi Eboraci 2002, No. 86, §1.

Рάσου), кога рукополаже архиепископ Бугарске“.<sup>1</sup> Будући да на ове оптужбе Димитрије Хоматин није добио одговор, а архиепископ Сава је приликом његових поклоничких путовања на Исток 1229 и 1234/5. године био примљен од свих источних православних патријараха, са којима је свети Сава, по његовом биографу Доментијану и саслуживао, и на тај начин добио шире признање свог канонског статуса и легитимности архиепископског рукоположења из Никеје и аутокефалије Српске цркве, касније, када се буде сукобио са цариградским патријархом и царем у Никеји због царског крунисања епирског деспота Теодора Анђела за цара, које је обављено у Солуну 1228. године, архиепископ Димитрије Хоматин ће у писму упућеном патријарху Герману поново поменути Савино посвећење за архиепископа Србије.<sup>2</sup>

Управо је на основу Доментијанових описа Савиног поклоничког путовања у Јерусалим, саслуживања са јерусалимским патријархом Атанасијем II, и каснијег његовог описа поклониства Синају 1234. године, јасно да је сам архиепископ Сава устројавао у Српској цркви и држави концепт „новог народа“ где је заправо српски народ, добивши своју аутокефалну цркву, предвођен Савом као „новим Мојсијем“ постао део „Новог Израиља“, те да било какве идеје о древности Срба а још мање њихово повезивање са старобалканским паганским народима попут Трибала, нису постојале ни у државној идеологији Немањића, ни у устројству и учењу Српске цркве, а ни у званичној државној и црквеној администрацији Византијског царства односно цркве.<sup>3</sup> Баш напротив, било какво истрајавање на древности Срба, њиховим везама са старобалканским паганским народима попут Трибала, у ондашњем идејном систему значило би апостасију и одрицање од хришћанског идентитета и етницитета који је покрштавањем добио сасвим

<sup>1</sup> Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora, No. 86, §6, 68 – 72.

<sup>2</sup> Demetrii Chomateni Ponemata Diaphora, No. 114, §13, 232-233.

<sup>3</sup> Види: Д. Марјановић, *Свети Сава, Јерусалим и аутокефалија Српске православне цркве*, Гласник Службенилист Српске православне цркве, бр. 1 (2021), 26–34; Д. Марјановић, *Прилог проучавању структуре и значаја Доментијановог описа поклониства Светог Саве Синају 1234. године*, Црквене студије 19 (2022), 45 – 53; Д. Марјановић, *Три српска архиепископа „јерусалимца“ из друге половине 13. века*, Научни Записки Богословско-Историчног Научно-Дослідног Центру Імені Архімандрита Василя (Проніна) (2022), 11 – 30.

специфичан идентитет новог богоизабраног народа у чијој се историји поново потврђује Божији домострој спасења. Другим речима, улазак Срба у хришћански културни круг са својом аутокефалном православном црквом потврђивао је средњовековно хришћанско схватање о остваривању божанске икономије. Тим више теза да су Халкокондилови Срби заправо Трибали постаје неубедљива у озбиљном историјском промишљању, будући да до сада наведени извори (њих свакако има много више) указују на то да су, како византијски цареви, те њихова царска канцеларија, у правним актима, тако и црквени великодостојници, познавали постојање само српског народа и његову државу и цркву називали српском. Архаизирање имена народа и држава било је пак резервисано за образоване и помало сујетне Византинце који су се из различитих побуда хватали пера у намери да кроз историописање презентују како своју ученост, тако и да архаичним анегдотама забаве своју публику.

Због ограничености простора у овом раду нећемо детаљније улазити у преписку Димитрија Хоматина са српским великим жупаном Стефаном Немањићем, међутим и о томе у српској византологији постоје студије и релевантна литература која јасно упућује да су Византинци у својим званичним црквеним и државним актима препознавали и именовали само Србе и српске земље.<sup>1</sup>

Како бисмо ипак пришли колико је то могуће последњим деценијама Византијског царства, односно времену које је било блиско самом Лаонику Халкокондилу, навешћемо један интересантан приручник Цариградске патријаршије, који недвосмислено указује на то да су у официјелној кореспонденцији и дипломатији Византинци искључиво употребљавали аутентични историјски назив за Србе и Србију. Наиме, реч је о византијском приручнику

---

<sup>1</sup> В. Станковић, Стефан Немањић и његов брат Сава у списима Димитрија Хоматина, *Византијски свет на Балкану I*, ур. Љ. Максимовић, Р. Радић, Београд 2012, 111 – 118. Наравно, овде нисмо ни могли да се дотичемо врло важног питања у контексту теме идентитета и политичке идеологије Срба у средњем веку који се огледају у титулатури српских владара и представа које се у владарским титулама налазе. Упућујемо за ову прилику на следећа два издања српских средњовековних повеља где се могу наћи титуле српских владара и архиепископа: А. Соловјев, В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, Београд 1936; *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника I, 1186 – 1321*, прир.: В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик, Београд 2011.

„Ектесис неа“ (Новом упутству), из 1386. године, који даје упутства о томе како цариградски патријарх и митрополити Цариградске цркве треба да ословљава државне и црквене достојанственике страних народа.<sup>1</sup> Наводимо пример ословљавања пећког патријарха: „Πρὸς τὸν Πεκίου Ἀγιώτατε ἀρχιεπίσκοπε Πεκίου καὶ πάσης Σερβίας, ἐν ἀγίῳ Πνεύματι ἀγαπητὲ ἀδελφὲ τῆς ἡμῶν μετριότητος καὶ συλλειτουργοῦ ἐϋχομαὶ τῷ Θεῷ.“<sup>2</sup>

Осим архиепископу Пећи, у овом приручнику се налази и неколико упутстава како се треба обраћати српском кнезу (Εἰς κνέζην Σερβίας), кнежевој супрузи (несумњиво кнезу Лазару и кнегињи Миличи), те царици и њеном сину (Εἰς δέσποιναν Σερβίας; Εἰς τὸν υἱὸν αὐτῆς).<sup>3</sup> Из овога је већ јасно да начин ословљавања црквених великодостојника локалних аутокефалних цркава у Цариградској патријаршији, као и локалних владара, међу њима и српских кнежева и деспота, није произишао из некакве произвољности, већ из правилима и јасним упутствима установљеним обрасцима. Ови обрасци нису трпели никакво реторско и уметничко украшавање или халкокондиловско етнографско импровизовање склоно архаизацији (такве књижевне бравуре, па макар се налазиле и у историјским делима, биле су резервисане за византијску књижевност), нити су одступали од строгих канцеларијских правила царског или патријаршијског двора, и управо због тога су важан извор података за правилно разумевање византијског односа према околним народима и њихове перцепције, са којима су често долазили у контакт. Халкокондилово класицизирање имена народа пак не представља аутентичан извор за питање реконструкције порекла Срба, будући да представља свесно искривљени поглед на свет човека који је био један од ретких византијских представника неохе-

<sup>1</sup> Види: И. Ђурић, „Ектесис неа“ – византијски приручник за „Питакиа“ о српском патријарху и неким феудалцима крајем XIV века, Зборник Филозофског факултета 12/1 (1974), 415 – 432.

<sup>2</sup> J. Darrouzès, *Ekthesis néa, Manuel des pittakia du XIV<sup>e</sup> siècle*. *Revue des études byzantines* 27 (1969), 40, §6, 20 – 22.

<sup>3</sup> J. Darrouzès, *Ekthesis néa*, 60, §55: Ὑψηλότατε μέγα κνέζη πάσης Σερβίας ..., §66: Ὑψηλότατη αὐθεντρια πάσης Σερβίας ..., §57: Εὐσεβέστατη καὶ φιλόχριστε, ὑψηλότατη καὶ λαμπροτάτη δέσποινα Σερβίας ... . За тумачење о којој царици је реч у Ектесису, види: И. Ђурић, „Ектесис неа“, 422 – 427.



ленске обнове предвођене његовим учитељем Плитоном.

Из до сада представљеног јасно произилази да се свако проучавање средњовековне српске и византијске прошлости неизоставно сусреће са грубо речено двама врстама извора. Наративни извори, какве су историје и хронике, подложни су књижевном уобличавању текста и исказа од стране писца из најразноврснијих мотива. Званични државни и црквени документи, произашли из реалних и живих односа и релација са суседним народима пак преносе историјску реалност и не трпе никакво архаизирање имена народа и држава, већ препознају искључиво њихов стварни идентитет.

### РЕЗИМЕ

*Лаоник Халкокондил припада групи позновизантијских историчара који су сведочили паду Цариграда и крају православног Римског царства. Његово дело Излагања историје је врло специфичан текст који остаје јединствен у дугачкој традицији византијске историографије. Реч је о делу које има необични хуманистички поглед на догађаје које приказује. Халкокондилов циљ је да прикаже историју пада Грка и успон Турака. Ипак, у његовом историјском наративу појављују се и други средњовековни народи, па тако Излагања историје представљају значајан извор за разумевање историје Европе и Азије у 15. веку. Међутим, читати Халкокондилово дело није једноставно. Његов грчки је извештачен. Он имитира свој највећи модел – Херодота, чију Историју, је добио од свог пријатеља и учитеља – Георгија Гемиста Плитона, неохелена. За последицу, Лаоникову нарацију је често тешко пратити и разумети. Додатно, његово приповедање је испреплетано многим заводљивим и магловитим етнографским коментарима и екскурсима о пореклу народа који се појављују на страницама његовог дела. Ово је уједно једна од главних особина Лаониковог историјског назора. Он је Хелен, то јест, Грк, и пише о Грцима у смислу њиховог етничког идентитета, одбацујући доминантни римски идентитет својих предака и савремених Византинаца. Лаоник при том нема ни православни светоназор који је био карактеристичан за већину ако не и све византијске историчаре пре њега. Због свега овога Излагања историје све народе који се у њима помињу описују као архаичне и народе који наводно поседују исто-*

ријски континуитет са старим народима антике. На пример, Срби су у Лаониковом делу поистовећени са старобалканским Трибалима, Бугар са Мизима, Угари са Пеонцима, Французи са Келтима а Руси са Сарматима. Овакав Лаоников приступ историописању често данас представља препреку у правилном разумевању његове технике писања историје, и појединце који нису довољно упознати са целином његовог дела и његовим особеностима правилно схваћеним у односу на читав корпус византијске историографије, на погрешне закључке, као што су идеје о наводном континуираном историјском трајању старобалканског племена Трибала све до Лаониковог доба, када он средњовековне Србе назива Трибалима и сматра их „најстаријим народом“, премда свакако најстаријима сматра прво своје Грке, али истим терминима као Србе и Бугаре, назива најстаријима и Монголе. У скорашњој публикацији која се бави само изабраним деловима Лаоникових Излагања историје предлаже се псеудоисторијски поглед на Лаоников историјски дискурс. У овом раду истражујемо неке од погрешних представа о Халкокондиловом делу и показујемо да правилно и целовито разумевање прошлости није могуће само на основу историја, односно наративних текстова, као што је Халкокондилов, већ да се методолошки правилно историјско истраживање прошлости мора заснивати и на проучавању и познавању документарних извора такође, будући да је ова врста извора лишена било каквих књижевних украшавања и реторског моделовања наратива, и као такви, ови извори (званични државни и црквени акти, повеље, печати, новац и томе слично) преносе објективни поглед на време, догађаје и институције о којима сведоче.

**Кључне речи:** Лаоник Халкокондил, византијска историографија, документарна грађа, Срби, Трибали, псеудонаука.

## SUMMARY

### FEW REMARKS ON THE BYZANTINE HISTORIAN LAONIKOS CHALKOKONDYLES AND THE CHARACTER OF HIS WORK

*Laonikos Chalkokondyles belongs to a group of late Byzantine historiographers who witnessed the fall of Constantinople and the end of the Orthodox Roman Empire. His History, is a highly specific text which*

remains unique in the long Byzantine historiographical traditions. It is a work with unusual humanistic outlook on the events which he describes. His main intention is to display a history of the fall of the Hellenes and the rise of the Turks. However, in his historical outlook other late medieval nations are interwoven into his narrative, thus his History remains a significant source for understanding of the history of Europe and Asia in the 15<sup>th</sup> century. However, reading Chalkokondyles's History remains a challenge. Laonikos's Greek is artificial. He openly follows his greatest model – Herodotos, who's History, he acquired from his friend and teacher – a Neo-Hellene Georgios Gemistos Plethon, but as a result, his style is often complicated to properly understand. In addition, Laonikos's historical narrative is often interwoven with many elusive and shady ethnographic comments on the origins of many nations who appear on the pages of his work. This is one of the main characteristics of Laonikos's historical outlook. He is a Hellene, that is, Greek, and he writes about the Greeks as in their ethnical identity, rejecting the dominant Byzantine – Roman identity of his ancestors and contemporary Byzantines. He is not even exclusively orthodox in his worldview and personal beliefs. Thus his History presents many nations as archaized peoples who supposedly have historical continuity with the peoples of antiquity. For example, the Serbs are referred to as Triballoi, Bulgarians as Mysians, and French are Celts. Such an original approach to history writing displayed by Laonikos often presents an obstacle to appropriate understanding of his historical technique in popular contemporary historiography, leading individuals unfamiliar with the nature of his work to wrong and often bizarre conclusions, such as the idea of a supposed historical continuity of the archaic Balkan tribe of the Triballoi with the medieval Serbs up to our own time. In a recent publication of selected passages from the History of Chalkokondyles published in Serbia a quasi-historical interpretation is proposed of Laonikos's historical outlook. In this paper we examine some of these misinterpretations and demonstrate that a proper historical understanding of the past cannot always be completely understood on the basis of narrative sources such as histories and chronicles, which are too often shaped by the subjective views of their authors, but a methodological and scientific historical inquiry of the past must include extant and available documentary sources as well, since these are always barren of literary embellishments and rhetorical techniques and as such transmit an

*objective outlook to the times, events and institutions of which they give evidence.*

**Keywords:** *Laonikos Chalkokondiles, the Serbs, Byzantines, Romans, Hellenes, history writing, medieval documents, orthodoxy, pseudohistory.*

## РЕЗЮМЕ

### ДЕЯКІ СПОСТЕРЕЖЕННЯ ПРО ВІЗАНТІЙСЬКОГО ІСТОРИКА ЛАОНІКА ХАЛКОКОНДІЛА ТА ХАРАКТЕР ЙОГО ТВОРЧОСТІ

Лаонік Халкоконділ належить до групи пізніх візантійських істориків, які були свідками падіння Константинополя та кінця православної Римської імперії. Його праця «Виклад історії» є дуже специфічним текстом, який залишається унікальним у давній традиції візантійської історіографії. Це твір має незвичайний гуманістичний погляд на події, які в ньому зображені. Мета Халкоконділа – показати історію падіння греків і піднесення турків. Однак інші середньовічні народи також з'являються в його історичній розповіді, тому «Виклад історії» є важливим джерелом для розуміння історії Європи та Азії в 15 столітті. Проте читати твір Халкоконділа нелегко. Його грецька мова штучна. Він наслідує свого найбільшого зразка – Геродота, чю Історію отримав від свого друга і вчителя – Георгія Геміста Платона, неоеллініста. Як наслідок, розповідь Лаоніка часто важко простежити та зрозуміти. Крім того, його оповідання перемежовується багатьма спокусливими та туманними етнографічними коментарями та екскурсами до походження народу, які з'являються на сторінках його твору. Це теж одна з головних рис історичного погляду Лаоніка. Він еллін, тобто грек, і пише про греків з погляду їхньої етнічної ідентичності, відкидаючи панівну римську ідентичність своїх предків і сучасних візантійців. Водночас Лаонік не має того православного світогляду, котрий був властивий більшості, якщо не всім, візантійським історикам до нього. Через весь цей «Виклад історії» всі народи, згадані в них, описані як архаїчні та народи, котрі нібито мають історичну спадкоємність зі старими народами давнини. Наприклад, у праці Лаоніка серби ототожнюються з давньобалканськими племенами, болгары – з мізами, угорці – з неонцями, французи – з кельтами, росія-

ни – з сарматами. Такий підхід Лаоніка до історіографії сьогодні часто є перешкодою для правильного розуміння його техніки написання історії, і люди, які недостатньо знайомі з цілою його працею та її особливостями, належним чином зрозумілими по відношенню до всього корпусу візантійської історіографії, до неправильних висновків, таких як ідеї про нібито безперервну історичну тривалість старого балканського племені Трибал до епохи Лаоніка, коли він називає середньовічних сербів племенем і вважає їх «найдавнішим народом», хоча він, безумовно, вважає своїх греків племенами найдавнішим, але в тих самих термінах, як сербів і болгар, він називає також монголів найдавнішими. Нещодавня публікація, присвячена лише вибраним частинам «Викладу історії» Лаоніка, пропонує псевдоісторичний погляд на історичний дискурс Лаоніка. У цій статті ми досліджуємо деякі помилкові уявлення про роботу Халкоконділа, і ми показуємо, що правильне і повне розуміння минулого неможливе лише на основі історії, тобто розповідні тексти, такі як Халкоконділа, але методологічно правильне історичне дослідження минулого має базуватися також на вивченні та знанні документальних джерел, оскільки цей тип джерела позбавлений будь-яких літературних прикрас і риторичного моделювання оповіді, і як такі ці джерела (офіційні державні та церковні акти, грамоти, печатки, гроші тощо) передають об'єктивне уявлення про час, події та установи, про які вони свідчать.

**Ключові слова:** Лаоник Халкоконділ, візантійська історіографія, документальний матеріал, серби, племена, псевдонаука.

## ПЕРША ПЕЧАТКА МУКАЧЕВА

*Іван Міськов,*

*кандидат історичних наук, доцент,*

*доцент кафедри культури та соціально-гуманітарних дисциплін,*

*Закарпатської академії мистецтв, Ужгород, Україна*

*E-mail: miskoviv@gmail.com*

Кожне давнє місто має свого покровителя, тобто патрона. Для міста Мукачева таким покровителем став Святий Мартин. Довготривалий час у документах використовувалася давня назва Мукачева – Мункач. Про печатки даного міста відомі публікації Т. Легоцького<sup>1</sup>, А. Шаша<sup>2</sup>, проф. Я. Штернберга<sup>3</sup>, А. Гречило<sup>4</sup>, І. Міськова – М. Федака<sup>5</sup>, О. Філіппова<sup>6</sup>. Саме метою даної статті є пошуки першої печатки Мукачева з наступними завданнями: знайти найновіші дані про Св. Мартина та його церковні герби; коли саме печатка почала вживатися на документах; хто користувався даною печаткою; що було зображено на печатці.

Що до найновіших даних про Святого Мартина, то тут ми змушені звернутися до найпопулярнішого у наш час, інтернет-ресурсу – вікіпедії, яка в свою чергу посилається на Католицьку енциклопедію та інші джерела<sup>7</sup>. Що ж нам відомо. «Мартин Турський (лат. *Martinus Turonensis*; 317 – 8 листопада 397) – римський офіцер, християнський священник, святий. Єпископ Турський (371 – 397).

<sup>1</sup> Lehoczky T. Beregvármegye monographiaja. III köt., 2 rész. Ungvárott: Nyomatott pollacsek miksa könyvnyomdájában, 1881, old. 450.

<sup>2</sup> Шаш А. Архив привилегированного города Мукачева 1376 – 1850. Мукачево, 1927, с.17.

<sup>3</sup> Штернберг Я. Отчий край. Історія. Міські та містечкові герби краю. Герб Мукачева. *Новини Закарпаття*, 1991, 9 лютого, с. 11

<sup>4</sup> Гречило А. Українська міська геральдика. Київ – Львів, 1998, с.122.

<sup>5</sup> Міськов І.О., Федак М.В. Назва та символіка Мукачева в документах XIII – першої половини XVI ст. // *Carpatika* – Карпатика. Вип.36 .Ужгород, 2007. С.202-218.

<sup>6</sup> Філіппов О. Під плащем Святого Мартіна (Історія герба м.Мукачево 1376-1943 pp.). Ужгород: Поліграфцентр „Ліра”, 2012, с. 13.

<sup>7</sup> Мартин Турський // інтернет-ресурс: <http://uk.m.wikipedia.org>. [ дата звернення: 23.01.2024].

Засновник капеланства. Народився у Саварії, Панонія. Дитинство провів у Павії (Італія). Більшу частину свого життя провів у Галлії. Заснував Мармутьєрське абатство (372). Помер у Канді (Галлія). Життєпис записаний його сучасником Сульпіцієм Севером. Вшановується у більшості християнських церков. День вшанування – 11 листопада в католицькій, лютеранській та англіканській церквах; 12 (25 жовтня) – в православних церквах. В іконографії та живописі зображується у вигляді воїна-вершника, що дає частину свого плаща жебракові; чоловіка, що розрізає свій плащ, тощо. Вважається захисником від бідності й пияцтва; патрон жебраків, злиденних, шинкарів, виноробів, вершників, вояків тощо.

Св. Мартин народився 317 року в римській провінції Паннонія в місті Саварія (нині місто Сомбатгей в теперішній Угорщині). Його батько був легіонером армії Римської імперії, який дослужився до посади військового трибуна (ранг сучасного полковника) і залишався переконаним прихильником римського язичництва. Тому свідомо назвав свого сина на честь Марса (римського бога війни). Дитячі роки Мартина минали у місті Тіцінум (тепер – Павія) біля річки Тічино, притоки річки По, куди перевели служити батька. Мартин познайомився з тамтешніми християнами і став катехуменом (оглашеним), але до Хрещення не дійшло, бо тамтешній єпископ просто боявся хрестити десятирічного хлопчика, щоб не наразитися на гнів впливового батька. Мартин прийняв присягу римського легіонера в 15 років відповідно до імперського наказу щодо синів ветеранів. Сильний юнак Мартин був призначений офіцером кінноти. Але вже тоді Мартин вподобав спосіб життя свого сучасника преподобного Антонія Великого (представника Східної Церкви християнства). Своїх слуг Мартин дивував тим, що маючи свободу до спокус, вів особисте моральне життя, допомагав потребуючим у нещасті<sup>1</sup>.

Святий Мартин піс у своїй сім'ї не сам. Відомо, що він мав сестру. Сестра Святого Мартина у майбутньому стане бабусею Святого Патрика і Святої Дарерки.

У 338 році під час перебування в гарнізоні Ам'єна, він у люту

<sup>1</sup> Мартин Турський // інтернет-ресурс: <http://uk.m.wikipedia.org>. [дата звернення: 23.01.2024].

зимову холоднечу зустрів жебрака і щоб зігріти його віддав йому половину свого плаща, який звався «капа» (лат. *sappa*). Вночі уві сні побачив Христа, одягненого в його плащ, який сказав ангелам: «Дивіться, мене Мартин-катехумен одягнув!». Пізніше друга половина плаща-капи святого Мартина стала предметом вшанування у французькій армії. Для неї був створений похідний храм, який назвали «капелою» (лат. *capella*; звідси походить й українське «каплиця»), а священника, який служив у цьому храмі, почали називати *capellanus*, капелан. У кожному легіоні імператора Римської імперії Костянтина I Великого була похідна церква (окремий намет) із християнським священником.

Навесні 339 року на Великдень Мартин охрестився. Командир (трибун) його військового підрозділу не хотів демобілізації з війська Мартина, і запропонував умову, що стане разом з ним ченцем, якщо Мартин ще два роки служитиме у війську<sup>1</sup>. Оскільки цезар Констанцій Галл вів війну з алеманами в 354 р., Мартин запропонував пустити його без зброї у битву з християнською молитвою на устах замість звільнення від військової присяги і виступити таким чином у ролі живого щита. Коли він уже був підготовлений до використання у такій ролі, алемани з незрозумілих причин попросили миру. Після звільнення з військової служби він отримав благословення від єпископа Пуатьє Іларія Піктавійського, і з кількома колишніми військовими товаришами заклав перший пустинський монастир у Галлії (360 р.), пустинь Лігуже (Ligugé) біля Пуатьє (монастир у Лігуже існує донині). І цим став родоначальником Галльського (французького) чернецтва. Мартин уникав рукоположення в священство, віддавав перевагу своїй посаді ексорциста (заклинача, який робив «вчитку» особливими молитвами над біснுவатими). Йому були притаманні доброта і дбайливість. Поєднував у собі мужній і величний вигляд колишнього військового. Він піклувався про хворих, жебраків, голодних. Тому отримав від народу додаток до імені – «Милостивий».

У 371 р. помер єпископ Галльського міста Тур. Священнослужителі й миряни віруючі дуже хотіли бачити на Турській кафедрі

<sup>1</sup> Мартин Турський // інтернет-ресурс: <http://uk.m.wikipedia.org>. [дата звернення: 23.01.2024].



саме Мартина, але він не хотів залишати свій чернечий притулок. Тоді його прихильники застосували хитрість. Один із шановних громадян Тура на ім'я Руріцій попросив Мартина, який мав харизму оздоровлення, провідати хвору дружину того громадянина. Заманюючи Мартина під цим приводом до себе, Турські міщани насильно заштовхнули його в єпископську кафедру і смиренно-наполегливо благали, щоби погодився отримати гідність єпископа. Після довгих умовлянь Мартин погодився і 4 липня 371 р. був висвячений на єпископа м. Тура<sup>1</sup>. І тоді заснував нове Мармутьєрське абатство за 14 км від м. Тур. Він запровадив звичаї східного чернецтва: спільність майна, безумовний послух, прагнення до безмовності, одноразове споживання їжі протягом дня (овочі з хлібом), грубий і простий одяг (з верблюжої вовни), усамітнення для молитви, молитовний подвиг, вивчення Святого Письма. Тоді у абатстві мешкало 80 монахів. Пізніше, на похорон свого настоятеля Мартина їх зібралось вже близько 2 тисяч. З абатства вийшло чимало єпископів, які християнізували кельтів-язичників<sup>2</sup>. Під час утілення ним благословень та богослужінь помічали блискучий ореол світла навколо його обличчя, коло голови енергетичну кулю з вогняним променем спрямованим угору тощо.

За легендою Мартин спочатку зумів втекти від своїх надокучливих шанувальників і сховатися з гускою (символом рятування Риму), але та видала його звуками свого крикання. Гуси одного разу перервали проповідь Мартина (любив повчати притчами). Гуси вважалися в римлян священними птахами Марса, на честь якого і був названий майбутній святий Мартин (*Martinus* походить від *Mars*, род. відм. *Martis*). Тому першою справою Мартина на новій посаді був наказ засмажити гуску. На єпископській посаді Мартин проявив себе безкомпромісним борцем з язичництвом (поганством), руйнував капища язичницьких ідолів і всіляко викорінював дохристиянські вірування. Це в м. Амбуаз, Августодон Едуї лат. *Haedui*, *Aedui* (румовища у французькому департаменті Сона і Луара), Карнот (тепер Шартр), Лепрозе (тепер Левру) та

<sup>1</sup> Мартин Турський // інтернет-ресурс: <http://uk.m.wikipedia.org>. [дата звернення: 23.01.2024].

<sup>2</sup> Там само.

інші. Зрештою засмажені гуси за наказом Мартина символізували свідоме і послідовне зречення від римського поганства, від традиції в якій намагалися його виховати батько та матір, яких Мартин незадовго до їх смерті схилив до хрещення. Перед тим, коли йшов дорогою до дому через Альпи, і став жертвою розбійників, то встиг повернути у християнство одного з нападників. Після відвідин батьківського дому і спроби спорудити келію в м. Медіолан (тепер Мілан) він пережив наругу та тілесні знущання від еретичного владики аріан Авксентія. Тому пробував усамітнитися на островах Галлінарії та Капрарії Тірренського моря, в Лігурії. Отримав харизму повертати до життя людей, зціляти німоту і сліпоту, зціляти отруєного змією тощо. І харизму розпізнавання духів – його не можна було обманути фіктивною зовнішністю, удаванням Христа. В проповідях слухачі помітили він дотримувався ясності, переконливості, живості і простоти. Зцілений ним від сліпоти поганин Павлін прийняв Хрещення, став єпископом Ноланським (+431 р.) і потім був визнаний Церквою святим.

Мартин мав смирення перед Богом. Але сміливо виражав думки перед політиками, які державними переворотами (революціями) переслідували особисті цілі догоджати власним амбіціям прикриваючись популізмом і демагогією, чим наносили загально шкоду народові (громадянам). Так у 383 р. він в м. Трір на запрошення імператора Магна Максима відповів: «Не можу сидіти за столом людини, котра позбавила одного імператора життя (Граціан син Валентиніана I), а іншого – його престолу (Валентиніан II син Валентиніана I)». І мав він сміливість в присутності керівника держави (Валентиніан I) з дружиною (Юстина), котрі були еретиками (аріани) – після його семиденного посту і молитви запалав трон під імператором (пірокінез). Вимагав від державного службовця Авіціана з садистськими нахилами, який керував областю, звільнити юрбу людей несправедливо ним ув'язнених в м. Тур – заступався як пастир, щоби той не знущався над його паствою<sup>1</sup>. Мартин духовними вправами досяг стану безпристрасності (апатеї), умиротворення, беззлобності, спокою і внутрішньої радості.

<sup>1</sup> Мартин Турський // інтернет-ресурс: <http://uk.m.wikipedia.org>. [дата звернення: 23.01.2024].

Умів терпіти заздрості, наклепи і брутальну лайку клірика Брікція – розсудливо повчав його, демонстрував йому дар ясновидіння (дистанційно дізнавався про вчинки Брікція без своєї особистої присутності і тим не давав Брікцію його обманути, хоча Брікцій надіявся через відсутність свідків спотворити факти). Вислів Мартина: «Брікцій нашкодив лише собі, а не мені. Господь Ісус Христос терпів коло Себе навіть Юду. Чому після цього я не повинен терпіти коло себе цього?». Він мав дар пророкування майбутньої (прекогницію) долі різних осіб, що і збувалося. Мартина ненавиділи за його добродійність, яку самі не мали в собі, і не могли повторити в своїх діях.

Святий Мартин помер 8 листопада 397 р. у Канде (*Candes*) під час молитви в храмі над злиттям річок В'єнна (*Vienne*) та Луара (*Loire*). Знаючи час своєї смерті Мартин заповів покласти його на підлогу, загорнули в саван з попелом – що і було зроблено. Місцеві мешканці мали намір ховати його у себе, однак жителі Тура викрали тіло через вікно храму, і вирушили з ним вгору за течією на човнах по річці Луара у м. Тур, і через три дні урочисто поховали – саме тому день його пам'яті святкують 11 листопада. З плином часу він був оголошений святим патроном Франції. Близько 700 населених пунктів Франції, а також більше 3600 французьких парафій носять його ім'я.

У Речі Посполитій Мартин був одним з найпопулярніших святих, якому було присвячено більше 200 церков (велика частина цих парафій збереглася до наших днів в Польщі, Білорусі, Україні та Литві). В Україні святий Мартин Турський вшановувався як патрон окремих міст, про що свідчать його зображення на старовинних гербах міст Мукачєва (герб наданий 1376 р.) і Полонного (герб відомий з 1766 р.)<sup>1</sup>. У випадку з Мукачєвом, у 1376 р. – герб місту не був наданий. Це помилка не тільки інтернет-видань, але й інших джерел. У церковній геральдиці є два герба Св. Мартина (Лл. 1, Лл. 2), опубліковані у праці Л. Вртєла<sup>2</sup>. А тепер звернемося до грамоти угорської та польської королеви Єлизавети від 22 травня 1376 р. (Лл.

<sup>1</sup> Мартин Турський // інтернет-ресурс: <http://uk.m.wikipedia.org>. [дата звернення: 23.01.2024].

<sup>2</sup> Vrtel L. *Heraldika Sanctorum*. Bratislava, 2016, s. 189,190

3)<sup>1</sup>. Цим документом<sup>2</sup>, королева дозволила гостям вілли Мункач, користуватися печаткою із зображенням Св. Мартіна: «...що для підвищення королівського благоволення до чисельного населення, керуючись благими намірами, даємо нашому дачному містечку під назвою Мункач, що знаходиться під замком Мункач в комітаті Берез, яке зростає за рахунок переселенців гостей (*hospitibus*), керуючись благоприхильністю і здійснюючи королівську милість, даємо право на тривале користування печаткою із зображенням блаженного Мартіна, покровителя нашої парафіяльної церкви в цьому містечку, в опуклому і простому вигляді, вирізьбленою для підкріплення юридичних угод купівлі, продажу і перепродажу виноградників та іншої власності...»<sup>3</sup>.

Ще раніше, у 1332 р. було побудовано першу церкву, освячену на честь Св. Мартіна<sup>4</sup>. Також з цього ж року в Мункачі зафіксована сплата папської десятини – 7 грошей, у 1334 р. – 5 грошей і ще менше в пізніших роках<sup>5</sup>. У документі 1356 р. згадано госпіта Балажа проживав у королівській віллі Мункач<sup>6</sup> і мав графський титул<sup>7</sup>. Після монголо-татарської навали в Угорському королівстві, ще найдавніші вілли госпітів згадуються у королівських грамотах – 1247 р. Лупрехтгази (Берегово)<sup>8</sup> комітату Берез, 1262 р. – Севлюш (Виноградово) комітату Угоча<sup>9</sup>, 1329 р. – Хуст, Вішк (Вишково), Тейчо (Тячів), Госсумезо (Довге Поле) комітату Мараморш<sup>10</sup>. Всі ці

<sup>1</sup> Шаш. Архив привилегированного города Мукачева 1376–1850. Мукачево, 1927. Таблица I.1.

<sup>2</sup> Державний архів Закарпатської області (далі ДАЗО). Ф.1589. Оп. 1. Спр. 1. Арк. 1.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф.1589. Оп. 1. Спр. 1. Арк.2.

<sup>4</sup> Неймет П. Зруйновані середньовічні монастирі, а також церкви, що збереглися на Закарпатті // *Середньовічні церкви від Тиси до Карпат. Шляхами середньовічних церков у сабольчському та Березькому краях і на Закарпатті.* — Ніредьгаза, 2013. С. 20.

<sup>5</sup> Györfy G. *Az Arpadkori Magyarország történeti foldrajza.* – I köt. – Budapest: Akademiai kiado, 1966, old. 545.

<sup>6</sup> Nagy I., Nagy I., Véghely D. *A Zichi es Vásonkeői Gróf Zichi.* Pesten: Kiadja a Magyar Tört. Társulat, 1874. III köt., Old. 16.

<sup>7</sup> Lehoczky T. *Beregvármege monographiaja.* III köt. 2 rész. Ungvárott: Nyomatott pollacsek miksa könyvnyomdájában, 1881. Old. 430.

<sup>8</sup> Fejer G. *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis.* T. IV. vol. 1. Buda: Typis Typogr. Regiae Universitatis Hungariae, 1829. P. 455-456.

<sup>9</sup> Wenzel G. *Arpadkori Uj Okmánytar.* 1261 – 1272. Pest: Eggenberger Ferdinand M. Akademiai Könyvarusnal, 1870. VIII kot. Old. 31-32.

<sup>10</sup> Mihaly J. *Maramoros diplomak es XIV es XV szazadbol.* Maramoros – Sziget: Mayer és Bereg

вілли сплачували папську десятину, що було зафіксовано у 1332-1337 рр., окрім Берегова та Виноградова (дані відсутні): Хуст (1333 р. – 36 грошей, 1335 р. – 30), Тячів (1333 р. – 60, 1335 р. – 48), Довге Поле (1335 р. – 6), Вишково (1335 р. – 48)<sup>1</sup>. Тут проживали не тільки гості-колоністи, які заселяли дані вілли (містечка), але й інше населення. Тут були відсутні церковні конфлікти.

Єдиним винятком став Унгвар (Ужгород), який належав дворянській родині Другетів (1328-1691 рр.), окрема гілка якої Другет де Герень стали засновниками монастиря Святого Тіла Христового Ордену Павлікіан (1387 р.). Згідно даних Петера Неймета заселення павлікіанців не було таким і простим, оскільки 1418 р. Альберт Надьмігаї, радник короля Жигмонда, попросив папський дозвіл на повторне зведення каплиці для ужгородських павлікіанів, які за 40 (!) років раніше були вигнані схизматиками (православними)<sup>2</sup>. Серед всіх населених вілл, тільки Мукачево користувалося власною печаткою з нашим припущенням, приблизно з 1376 р. Сама матриця печатки 1376 р. зносилася, тому було виготовлено нову печатку з тим самим зображенням у 1652 р. Зберігся документ 1551 р., скріплений аж трьома овальними печатками із зображенням Святого Мартина, з трьох відбитків – збереглась одна печатка<sup>3</sup> (Л. 4). Із нової матриці печатки 1652 р. краще збережений відбиток печатки на документі 1792 р. (Л. 5)<sup>4</sup>. Опис обидвох печаток наступний: в овальному полі печатки, Святий Мартин, у лівій руці тримає пастирський посох, а праву руку підняв для благословення.

Отже, гості (переселенці, колоністи) Мукачева, ймовірно почали користуватися печаткою із зображенням Св. Мартина згідно грамоти королеви Угорщини та Польщі від 22 травня 1376 р. Саме печаткою, а не гербом, що є помилкою не тільки в інтернет ресурсах, але й інших джерелах, в котрих дуже детально розповідається про життя Св. Мартина, на основі католицької енциклопедії

---

könyvnyomdaja, 1900. Old. 8–9.

<sup>1</sup> Györfy G. Az Árpádkori Magyarország történeti földrajza. IV köt. Budapest: Akadémiai kiadó, 1998, old. 121.

<sup>2</sup> Неймет П. Вказана праця. – С. 24.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф.10. Оп. 1. Спр. 14. Арк.1.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф.1589. Оп. 2. Спр. 259. Арк. 13.

та праці аріографа та хроніста Сульпіція Севера «Житіє Мартіна». На основі печатки 1376 р. була виготовлена нова печатка 1652 р., яку використовували для завірення документів аж до першої чверті XIX ст. Серед королівських містечок (villa-villa – дачне містечко, містечко, місце перебування короля чи королеви) Берегово, Виноградово, Вишково, Довге Поле, Хуст – Мукачево було єдиним, де спочатку гості-переселенці користування печаткою із зображенням блаженного Мартіна, покровителя церкви в цьому містечку для завірення юридичних угод купівлі, продажу і перепродажу виноградників та іншої власності у XIV ст. Пізніше печатка 1652 р. із зображенням Св. Мартіна використовувалась на інших документах до кінця XVIII ст. Опис першої печатки Мукачева наступний: в овальному полі печатки, Святий Мартин, у лівій руці тримає пастирський посох, а праву руку підняв для благословення.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### Джерела:

Державний архів Закарпатської області (далі ДАЗО). Ф. 1589.

Оп. 1. Спр. 1.

ДАЗО. Ф. 10. Оп. 1. Спр. 14.

ДАЗО. Ф.1589. Оп. 2. Спр. 259.

Fejer G. Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis. T. IV. vol. 1. Buda: Typis Typogr. Regiae Universitatis Hungariae, 1829. 480 p.

Mihaly J. Maramoros diplomak e XIV es XV szazadbol. Maramoros – Sziget: Mayer és Bereg könyvnyomdaja, 1900. 674 old.

Nagy I., Nagy I., Véghely D. A Zichi es Vásonkeői Gróf Zichi. Pesten: Kiadja a Magyar Tört. Társulat, 1874. III köt. 651 old.

Wenzel G. Arpadkori UjOkmanytar. 1261–1272. Pest: Eggenberger Ferdinand M. Akademiai Konyvarusnal, 1870. VIII kot. 479 old.

### Література:

Гречило А. Українська міська геральдика. Київ – Львів, 1998. 191 с.

Мартин Турський // інтернет-ресурс: <http://uk.m.wikipedia.org>.  
[дата звернення: 23.01.2024]

Міськов І.О., Федак М.В. Назва та символіка Мукачева в документах XIII – першої половини XVI ст. // *Carpatika – Карпатика*. Вип. 36. Ужгород, 2007. С. 202-218.

Неймет П. Зруйновані середньовічні монастирі, а також церкви, що збереглися на Закарпатті // *Середньовічні церкви від Тиси до Карпат. Шляхами середньовічних церков у сабольчському та Березькому краях і на Закарпатті*. Ніредьгаза, 2013. С. 19-31.

Філіппов О. Під плащем Святого Мартіна (Історія герба м. Мукачево 1376-1943 рр.). Ужгород: Поліграфцентр „Ліра”, 2012. 68 с.: іл.

Шаш А. Архив привилегированного города Мукачева 1376-1850. Мукачево, 1927. 160 с.

Штернберг Я. Отчий край. Історія. Міські та містечкові герби краю. Герб Мукачева // *Новини Закарпаття*. 1991, 9 лютого. С. 11.

Györfy G. Az Arpadkori Magyarország történeti foldrajza. I köt. Budapest: Akadémiai kiado, 1966. 910 old.

Györfy G. Az Árpádkori Magyarország történeti földrajza. IV köt. Budapest: Akadémiai kiadó, 1998. 714 old.

Lehoczky T. Beregvármegye monographiaja. III köt. 2 rész. Ungvárott: Nyomatott pollacsek miksa könyvnyomdájában, 1881. 887 old.

Vrtel L. Heraldika Sanctorum. Bratislava, 2016. 278 s.

## РЕЗЮМЕ

*У даній статті йде мова про першу печатку Мукачева. У середні віки місто мало назву Мункач. В Угорському королівстві шанували Св. Мартіна, який став покровителем гостей (hospites). Пік приходу гостей в Угорське королівство, припадає після монголо-татарської навали. Особливого спустошення зазнав комітат Берег, центральними поселеннями якого стали Мукачево та Берегово. Саме гості Мукачева отримали право на користування печаткою із зображенням Св. Мартіна у 1376 р. Цією печаткою користувалися аж до першої чверті XIX ст., коли з'явилася нова печатка. Сама печатка 1376 р. зносилася та була замінена новою такого ж самого взірця у 1652 р. Опис першої печатки*

наступний: в овальному полі Святий Мартін, у лівій руці тримає пастирський посох, а праву руку підняв для благословення.

**Ключові слова:** документ, печатка, Св. Мартін, гості, комітат, Мукачево, Берез.

## SUMMARY

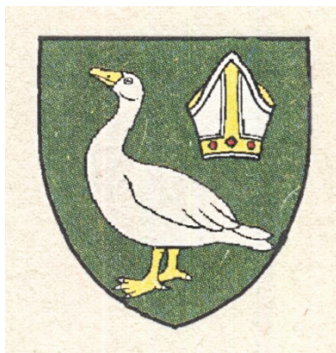
### THE FIRST SEAL OF MUKACHEVO

*This article is about Mukachevo's first seal. In the Middle Ages, the city was called Munkach. In the Hungarian kingdom, St. Martin was honoured, who became the patron saint of guests or hospes (hospites). The peak of the arrival of guests to the Hungarian kingdom occurred after the Mongol-Tatar invasion. Bereg county, whose central settlements were Mukachevo and Beregovo, was particularly devastated. It was the guests or hospes of Mukachevo who received the right to use the seal with the image of St. Martin in 1376. This seal was used until the first quarter of the 19th century, when a new seal appeared. The seal of 1376 wore out and was replaced by a new one of the same model in 1652. The description of the first seal is as follows: in an oval field, St. Martin holds a shepherd's staff in his left hand, and his right hand is raised for blessing.*

**Keywords:** document, seal, St. Martin, guests, committee, Mukachevo, Bereg.

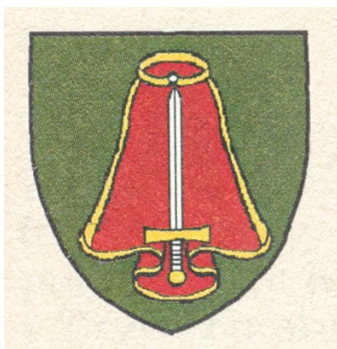


## ІЛЮСТРАЦІЇ



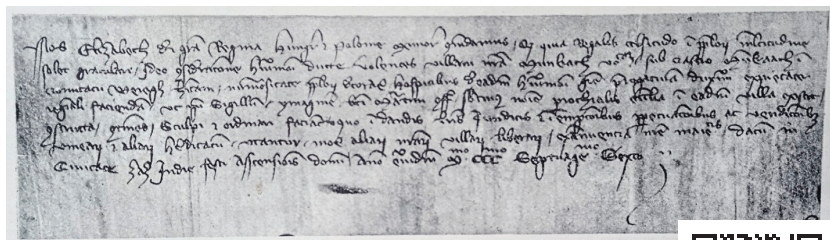
Іл. 1. Перший церковний герб

Св. Мартина Мартина (Vrtel, 2016, s. 190)



Іл. 2. Другий церковний герб

Св. Мартина (Vrtel, 2016, s.189 )



Іл. 3. Грамота королеви Єлизавети від 22 травня 1376 р. про дозвіл госпітам міста Мукачева користуватися печаткою із зображенням Св.Мартина (Шаш, 1927, таблиця І.1)





Іл. 4. Печатка із зображенням Св. Мартина на документі 1551 р. (ДАЗО, Ф.10, Оп.1, Спр.14, Арк.1).  
Фото І.Міськова



Іл. 5. Печатка із зображенням Св. Мартина на документі 1796 р. (ДАЗО, Ф.1589, Оп.2, Спр.259, Арк.13).  
Фото І.Міськова. Публікується вперше.

**ФОРМУВАННЯ СТИЛЬОВИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ  
В ОЗДОБЛЕННІ КИРИЛИЧНИХ РУКОПИСІВ ЗАКАРПАТТЯ  
XVI СТ.**

*Одарка Сопко (Dolgosh),*

*кандидатка мистецтвознавства, доцентка кафедри дизайну*

*Закарпатської академії мистецтв,*

*заслужена діячка мистецтв України, Ужгород, Україна*

*E-mail: odarka.dolgosh@gmail.com*

*<https://orcid.org/0009-0003-2409-9703>*

Оскільки рукописна книга довгий період перебувала в епіцентрі історичних процесів і духовного життя краю, вона продовжила попередні традиції, що розвивалися у тогочасній рукописній книзі та трансформувала їх у творчості багатьох майстрів рукописів XVI ст. Вони виробили широкий спектр формально-образних виражальних засобів, композиційних, змістових та іконографічних прийомів, які простежуються від ранніх до пізніх рукописів на Закарпатті.

**Виклад основного матеріалу.** Відомо, що Закарпаття тривалий час перебувало у складі інших держав та було в зоні впливу європейської культури. Особливістю цієї землі був тісний зв'язок з Дунайською долиною і Прикарпаттям через торгівельні шляхи, які пролягали через Карпати. Історично регіон формувався як посередник у спілкуванні між Східною й Західною Європою, що накладає значний відбиток на культурний розвиток краю й донині. Межі цього дослідження визначаються територією Мукачівської греко-католицької єпархії, до якої входили теперішні Кошицький та Пряшівський краї Словаччини, Саболч-Сатмарський комітат Угорщини та Сату-Марський повіт Румунії, що упродовж всієї історії творили єдиний релігійно-культурний простір.

Взаємозв'язок між традиційним та професійним книжним мистецтвом був очевидним, коли народні майстри запозичували

моделі західноєвропейських зразків і навпаки, професійні майстри зберігали народні традиційні форми. Через зносини західних і східних слов'янських і неслов'янських народів епохи Середньовіччя були тривкими і всебічними, а Закарпаття було своєрідним містком і посередником цих зв'язків. Часто ці зв'язки сягали Греції та Італії. Така ситуація зумовила значний вплив європейських західних культур, зокрема, грецької, німецької та італійської. Відповідно проходили певні зміни естетичних пріоритетів і в церковному мистецтві східного обряду [4].

Такий процес тривав до кінця XVIII століття, його можна пов'язати із активізацією на початку XVII століття міського цехового виробництва. Хоча на Закарпатті подібні процеси проходили значно повільніше, ніж в Угорщині, Словаччині, Україні, Галичині, вони зазнали відповідних змін і в розвитку книжкового мистецтва. Відбувався процес запозичення мистецьких форм у традиційному і новітньому, який позначився на формуванні нової естетики в оформленні рукописної книги краю XV – XVI ст.

Швидко поширення переписування книг на місцевій території та взаємодія запозичених впливів з місцевими традиціями стали тогочасним явищем у розвитку манускриптів Закарпаття. Найбільший вплив на їхній розвиток мали з одного боку болгарсько-сербські та волоські рукописи. Вони потрапляли на закарпатські землі й слугували тогочасними протографами для місцевих переписувачів. З іншого боку творча інтерпретація з яскраво вираженою регіональною специфікою стала гідним внеском від місцевих каліграфів-книжників. Такий процес візантійсько-слов'янського культурного синтезу спостерігається у порівняльному аналізі південно- та східнослов'янських рукописів. Ще від першої половини XIV століття досвід болгарських книжників перейняли сербські художники та каліграфи. Болгарська плетінка набула болгарсько-сербського плетінчастого стилю, який на той час панував у оздобленні рукописних книг. Цей стиль був поширений на Афоні, у Волощині, Молдові, Південно-Західній та Північно-Східній Русі. У мистецтвознавчій літературі цей орнамент прийнято називати «балканською плетінкою». Виразні ознаки спорідненості у виконанні плетінчастих орнаментів болгарських та українських рукописів

стали тогочасною традицією, але за хронологією пам'яток стає очевидним, що українська плетінка вважається спадкоємицею болгарської. Більшість зразків плетінчастого орнаменту XV – XVI ст. містять рукописи створені на основі сербсько-болгарських протографів [18].

Книжні потреби на Закарпатті задовольнялись переписуванням вже існуючих рукописних взірців, через брак власної друкарні, а також завезенням великої кількості книг із Заходу та Сходу, зокрема з Європи, України та Росії. Для забезпечення основними потрібними для відправ текстами більшість церков усіх регіонів України, включно з тими, де не було кириличних друкарень, а це – Закарпаття, Буковина, Слобожанщина, Холмщина – друкували церковні книги в кількох друкарських осередках. Як показали статистичні дослідження примірників із записами, православні й греко-католицькі церкви в Україні користувалися переважно книжками українських друкарень: Лавра, Братство, Сльозка, Чернігів, Унів, Почаїв, Острог з одного боку; з іншого, видання з-поза України – Вільнюс, Венеція, Брашів та ін. При цьому деякі книги, видані в Україні, використовувалися в Білорусії, Росії, Молдові, Болгарії, Сербії [4, с. 68].

До прикладу розглянемо «Брашівські» кириличні стародруки надруковані церковнослов'янською мовою з середньо-болгарським й румунським впливом та мовними особливостями характерними для книжної традиції Валахії. Ці замовлення були спрямовані на потреби місцевого населення краю, а саме, валахів, румунів та русинів, які склали значну частину церковних громад. Про це йдеться у передмовах і післямовах декількох «брашівських видань», надрукованих на замовлення утроволашівського воеводи Іоана Олександра II. Книги виготовив друкар диякон Кореси у друкарні м. Брашів, (Румунія) [1]. Одну з таких післямов що у «Псалтирі» 1577 р. завершує печатка вищезгаданого воеводи Олександра II [2, с. 454, 455]. В інших виданнях «Палея» 1582 р. [2, с. 594-595] та «Мінея празнична» [2, с. 534-535] над текстом першої передмови у заставці є зображення герба відомого роду Баторі. Ці замовні видання є незаперечним явищем у розповсюдженні подібних книг на території Закарпаття і свідченням того, що такі зразки слугували для переписування місцевих каліграфів.

Отже, зрозуміло, що ці книги безпосередньо потрапляли до місцевих церков і монастирів, які у XV–XVI стт. відігравали, як і в попередній період, значну культурно-освітню роль. Основна частина місцевих рукописів, а пізніше завезена друкована богословська література найбільше зосереджувалась там. Це сприяло зростанню більшої кількості рукописних осередків при церквах, монастирях у тому числі і локальних. Тут книги виготовляли в рукописних майстернях не тільки для власних потреб, але й на продаж, або на замовлення фізичних осіб чи церковних громад. Проходили відповідні зміни і в розвитку книжкового мистецтва. Процес запозичення мистецьких форм у традиційному і новітньому відбився і на формуванні нової естетики оформлення рукописної книги краю XV–XVI стт. Посередницьку роль на закарпатських землях у поширенні орнаменту «балканської плетінки» відіграли волоські та молдавські книги, а також їхні творці, які писали й оформлювали їх на території України-Руси.

Серед зразків, виконаних у такий спосіб, є манускрипти, що зберігаються у фондах відділу рукописів, стародруків та рідкісних книг Наукової бібліотеки ДВНЗ «УжНУ». У їхній характеристиці виокремлюються, впливи, форми та видозміни, набуті в нових умовах. Тут проглядається творча взаємодія основних елементів художньо-образної системи. А зіставлення й порівняння структурних елементів книги, каліграфії, мініатюр, декоративних оздоб, технічних засобів і матеріалів, дозволили виявити впливи запозичення орнаментики з волоських, молдавських, румунських рукописних та друкованих зразків.

До мистецтвознавчого аналізу залучено рукописи XVI ст., які зберігаються на території Закарпаття. Особливо ті пам'ятки, які мають вартісне оформлення, датування та підпис. Вартісними є художні ознаки тих пам'яток у яких, на наш погляд, є найбільш виражені видозміни у стилях. А визначення умовно-площинної манери виконання й виявлення рис нового ренесансного стилю дасть можливість сформувати стильові особливості в оздобленні та загальній архітектоніці тогочасних кирилических рукописів Закарпаття.

До джерельної бази дослідження залучено рукописні пам'ятки з фондів відділу рукописів, стародруків та рідкісних книг Наукової бібліотеки ДВНЗ «УжНУ» датовані XVI ст.: 1-Д Мінея 1500 р.; 2-Д Мінея 1556 р.; 3-Д Мінея XVI ст.; 323-Д. Мінея XVI ст.; 324-Д. Мінея XVI ст.; (И-422) Мінея XVI ст.; 335-Д. Апостол XVI ст.; 14-Д. Євангеліє XVI ст.; 15-Д. Євангеліє XVI ст.; 16-Д. Євангеліє XVI ст.; 17-Д. Євангеліє XVI ст.; 25-Д. Октоїх XVI ст.; 30-Д. Літургікон 1557 р. [17].

**За видами шрифтів та шрифтовою графікою** маємо можливість проаналізувати зміни у каліграфії, надрядкових верхніх і нижніх виносних елементах, формах колофонів, шрифтової графіки.

Ці пам'ятки виконані характерним для місцевих рукописів XV–XVI стт. прямим напівуставним шрифтом. Він відзначається досить вираженими верхніми й особливо нижніми виносними елементами, завдяки яким створюється динамічна картина письма. Основні тексти виконані чорним чорнилом, заголовні назви та тексти для виділення циноброю, рідше зустрічається сурик, що є типовим в кириличних рукописах зазначеного періоду. Присутність у заголовних назвах відбиває давню традицію декоративної в'язі. У деяких рукописах цей вид шрифту має свої регіональні особливості з характерними формами орнаментики. Зрідка трапляються окремі тексти у книгах написані скорописом.

**Ініціали.** До прикладу присутності елементів умовно-площинної манери у рукописі «Євангелія» № 44 можемо зазначити великий ініціал **П**, зображений під третьою заставкою (див. мал. 1). Його орнаментика складається із стовпчикоподібних із сучкуватими виступами візантійських скобок та лінійних джгутових переплетінь. Така ж традиція оформлення плетінчастими й джгутовими орнаментами присутня і в оздобах ініціалів **К** і **З**. Варто виокремити оформлення декоративно-орнаментальних ініціалів та графему літер «Євангелія» № 46 (див. мал. 2). Усі чотири великі ініціали є різностилевими. У них переважають впливи нового ренесансного стилю. Вже по іншому виглядають буквиці «Мінеї» 1500 року. Одна з них велика плетінчаста, інші великі кіноварні буквиці виконані у традиційній манері XV–XVI стт. Поряд з архаїчними рисами великих ініціалів спостерігаємо використання

елементів із відчутніми видозмінами, продемонстрованими в кіноварних ініціалах – «ломбардах». Вони є і в оформленні «Мінеї» 1556 року. Цей новий вид узористих ініціалів згодом став дуже поширеним не тільки в рукописній, а й у друкованій книзі [4, с. 69]. Спостерігаємо три типи ініціалів.

-Перший тип – традиційні малі ломбарди виконані цинобрю. Характерні для цього періоду.

-Другий тип – великі кіноварні ініціали з асиметричними рослинними орнаментами наближеними до готичного стилю.

-Третій тип – це малі кіноварні ломбарди з авторською оригінальною орнаментикою та своєрідним образом птаха. Кожний ломбард має свою оригінальну орнаментуку і вирізняється різноманітними геометричними елементами, які нагадують готичні мотиви на флюгерах (див. мал. 3) .

У рукописах «Євангелій» № 44 та № 46 є чотири колофони, які завершують тексти Євангелій. Також зазначимо, що окрім традиційних колофонів у рукописі «Євангелія» № 44 присутній фігурний текст у вигляді хреста, що засвідчує появу нових структурних частин книги (див. мал. 6). Передмови й післямови до рукописних і друкованих книг виникли на перетині середньовічних традицій, зароджуваних нових віянь культури. Особливістю такої манери оформлення є фігурні композиції у текстах. Вони належать до структурних елементів книги, а це є вираженням живописно-образної мови епохи, йдеться про емблематику та символіку. У композиціях фігурних текстів вона виражена у символічній формі хреста, що є синтезом змістового та візуального компонентів. Прикладом подібного є текстовий коло фон, який завершує лінійний малюнок чаші з рукою у «Мінеї» 1556 року. Подібні текстові форми є типовими для передмов та післямов у рукописах даного періоду.

**Мініатюри та орнаментальні оздоби.** У «Євангелії» № 44 відзначаємо чотири великі заставки розміщені перед назвою кожного Євангелія. Усі чотири оздоби з геометричною орнаментикою укомпоновані в горизонтальну прямокутну форму. Є тератологічні мотиви, плетінчасті та джгутові елементи. Це свідчить про традиційну площинну манеру типову для рукописів XV–XVI стт.



Однак остання, четверта із заставок, що над частиною Євангелія від Луки, відзначається появою нових проявів ренесансного стилю, а саме, листяних орнаментів укомпонованих за таким принципом, як і попередні оздоби.

Не менш цінними за оформленням є «Євангеліє» № 46. Велика П-подібна тератологічна заставка розміщена на початковому аркуші. По обидва боки композиції зображені два грифони переплетені трьома вертикальними плетінчастими орнаментами. Загострені верхівки оздоблені малими хрестиками, а центральний орнамент увінчаний великим хрестом. Обидва верхні кути завершують великі рослинні китиці. Заставка виконана у традиційній площинній манері. Ще дві прямокутні заставки з кольоровим жгутовим плетивом обрамлені прямокутниками. На прикінцевій сторінці є прямокутна заставка з подібним плетивом. Її верхня частина завершується трьома плетінчастими хрестиками.

До цього періоду належать не менш цінні рукописи «Мінеї» 1500 та 1556 років. На першому аркуші Мінеї» 1500 р. є велика плетінчаста заставка. Основу композиції складають чотири симетрично розташовані кола (див мал. 4). Це традиційні концентричні композиції строгої геометричної форми характерні для більш раннього періоду XIV століття. Плетінчаста, решітчаста і циркулярна орнаментика вважається занесеною у східнослов'янську книгу з Болгарії і Сербії, де вона з'явилася ще у середині XIV ст. і має загальну назву «балканська». Як відомо, балканський орнамент в українських рукописах знайшов підготовлений ґрунт. Саме використання циркулярних візерунків, які вважалися найбільшим досягненням даного стилю, у східних слов'ян відоме ще в XI – на початку XII ст., та прослідковується його найтісніший зв'язок з витворами місцевого художнього ремесла [4, с. 66].

«Мінея» 1556 року має зовсім іншу манеру оздоб, яка характеризується виконанням вузьких смужок-заставок у вигляді плетива, виконаних чорною фарбою. Є ще дві вузькі заставки у вигляді плетінки. Дві наступні оздоби відрізняються за стилем виконання. Поряд з плетінками є рослинні мотиви. Одна з них у вигляді бордюри, інша довільної форми. Обидві виконані чорним чорнилом.

В орнаментиці цього манускрипту спостерігаємо присутність більш ранніх традиційних форм та появу нових рис ренесансного стилю. Ця особливість оздоблення виражена у поєднанні плетінчастої орнаментики XV ст. із рослинними мотивами обрамлення, характерними для готичного періоду. На прикладі вищезгаданих кодексів можемо стверджувати про появу нової якості оформлення, яка в середині XVI ст. поступово перетворилася в традиційне оздоблення декількох стильових принципів. Це співіснування плетінчастих, циркульних, геометричних та тератологічних узорів стало вже традиційним для згадуваного періоду.

Цікавою за оформленням є «Мінея» 16 ст. № 81. На першому аркуші «Мінеї» є велика геометрична заставка у формі прямокутника. Її основна частина виконана скісною сіткою. Верхню частину прямокутної оздоби завершують півкола з хрестами. З обох боків заставки є загострені трикутники із завитками й півколами. До цієї групи рукописів можна віднести ще одну пам'ятку, «Мінею» 16 ст. № 331. На першому аркуші цієї книги є прямокутна заставка заповнена графічними джгутовими переплетіннями виконана червоним та чорним кольорами. Навколо неї рамка з хрестиками центральну частину якої увінчує великий хрест виконаний традиційною плетінкою.

**За кольоровим вирішенням заставки «Євангелій»** відзначаються багатством кольорової гами. Тут присутні блакитні, зелені, червоні, оливкові, золотисті, лілові, білі та чорні кольори. На противагу цьому більш скромними у виборі кольорів відзначаємо зазначені вище «Мінеї». Тут використані: червоні, зелені, білі, охристі та коричневі фарби.

**За художньо-технічним виконанням та вибором матеріалів.** Можемо говорити про інструменти і матеріали, які були найпоширенішими на той час у Східній Європі. Їх традиційно використовували тодішні майстри для написання текстів. Відомо про пташині пера, гусячі та лебедині, зрідка орлині або павичеві. Пензлики використовували для орнаментальних оздоб та мініатюр. Основний текст рукописів виконували чорнилами, часто за ознаками схожими на горіхові (їх виготовляли з кори ліщини). Заголовні тексти писали червоною циноброю, золотом, рідше суриком.

Серед проаналізованих рукописів за художньо-технічними особливостями найбільш вирізняється «Мінея» 1556 р. Її заставки мають виражену авторську манеру виконання. Особливість цієї манери у технічному використанні тонкого пера, що надає орнаментам особливого звучання. Листяні елементи у оздобах виглядають як повітряне мереживо. А «крилаті з хвостами» ініціали є особливістю художнього оформлення цієї пам'ятки (див. мал. 5).

**Водяні знаки.** Як виявилось у дослідженні рукописів використовувався папір з водяними знаками найбільш поширений знак вепр, варіант вепр без щетини та ведмідь [20, с. 218, 220, 224].

**Оправа.** Можемо зауважити, що вищезгадані рукописи оправлені у шкіряні оправки з орнаментальним тисненням та металевими застібками. Шкіряні оправки вважаються поширеним видом на рукописах, що збереглися до сьогодення. Вони мають ошатніший вигляд та перевагу на міцність й витривалість на відміну від оксамиту. Таке покриття витримувало близько 50 – 100 років без поновлення, а тканинне – суттєво менше [1].

Проглядаються візантійські впливи з поствізантійськими ознаками у декоруванні шкіряних оправ уподібнюються візантійській конструкції. А металеві застібки (на пробій) мають західне походження і набули поширення у XVI столітті [5].

## Опис рукописів.

### 1. 1-Д Мінея 1500 р.

**Розмір** 20X31,5 см. 365 арк. пронумеровані кирилицею до 14 арк., далі без нумерації.

**Письмо.** Напівустав виконаний чорнилом та циноброю. Заголовні назви написані циноброю красивою в'язкою.

**Оправа.** Дошки покриті шкірою з орнаментальним тисненням геометричних та квіткових мотивів. Є сліди від застібок.

**Філіграні.** Водяний знак вепр. Ймовірно з папірень Австрії та Сілезії.

**Оздоба.** На першому аркуші є велика плетінчаста заставка з концентричними орнаментами. Основу композиції складають чо-

тири симетрично розташовані кола. Виконана дуже професійно, кольори: червоний, зелений, білий, охристий

**Буквиці.** Одна велика плетінчаста лінійна буквиця виконана циноброю. Інші великі кіноварні буквиці виконані у традиційній манері 15-16 ст. У тексті багато малих ломбардів. Заголовні ініціали орнаментовані на арк. 2, 20 зв., 27, 39зв., 59v, 76 зв., 77, 94 зв., 110 зв., 144 зв., 145, 152, 152 зв., 165 зв., 166, 187 зв., 253 зв., 335 зв., 336 зв., 334 зв., 345.

**Маргіналії.** На аркуші 2-10 внизу на полях сучасна рукопису приписка про виправлення тексту книги і традиційне заклинання проти незаконного її призначення. Приписка закінчується датою «*по літѣх ... писал А.Ф. » тобто (1500 р.)*.

**Історія книги.** Раніше рукопис належав греко-католицькій церкві повіту Марамуреш, поблизу Бая Маре. У 1781-1783 рр. перейшов у власність Мукачівської греко-католицької єпархії. З 1949 року зберігається у бібліотеці Ужгородського національного університету.

**Література.** Микитась В. Ужгородський державний університет. Бібліотека. Давні рукописи і стародруки. Ужгород, 1961, с. 31.

Словянські та румунські рукописи, які зберігаються в бібліотеці Ужгородського національного університету: каталог, EDITURA MUZEULUI SATMAREAN 2012.

## 2. 2-Д Мінея 1556 р.

**Розмір** 19X31 см. 457 арк. старовинна нумерація кирилицею до 271 арк. далі без нумерації

**Письмо.** Напівустав різних почерків чорнилом та циноброю. Заголовні назви виконані циноброю красивою в'яззю. Є один колофон виконаний шрифтом наближеним до скоропису.

**Оправа.** Дошки покриті шкірою та двома добре збереженими застілками. Тисненням облямована верхня частина частини оправи з орнаментальними мотивами та послідовними тематичними сюжетами Хресної дороги. прочитуються чотири написи латинкою. По середині розп'яття у ромбовидній формі.

**Філіграні.** Водяний знак вепр. Ймовірно з папірень Австрії та Сілезії.

**Оздоби.** На першому аркуші є вузька прямокутника заставка у вигляді плетива, виконана чорною фарбою. Є ще дві вузькі заставки у вигляді плетінки виконані червоною й чорною фарбами. Дві наступні заставки відрізняються за стилістикою виконання. Це рослинні мотиви виконані технікою тонкого пера. Одна з них у вигляді бордюри, інша не закомпонована у форму. Обидві виконані чорним чорнилом. Таке ж оформлення спостерігаємо на двох буквицях.

**Буквиці.** Трьох типів. Перший тип – традиційні малі ломбарди виконані циноброю. Характерні для того періоду. Другий тип – великі кіноварні ініціали з асиметричними рослинними орнаментами наближеними до готичного стилю. Третій тип – це малі кіноварні ломбарди з авторською оригінальною орнаментикою, яка нагадує пташині крила й хвіст. Арк. 18зв, 26зв, 33, 53, 3, 27зв, 38v, 49зв, 50, 50зв, 53, 54, 56, 57зв, 69, 69зв, 115 v, 123зв, 127зв, 166зв, 171зв, 174зв, 175, 180зв, 181зв, 297зв, 200 v, 324, 255зв, 259зв, 390зв, 397, 401зв, 403зв, 420зв, 427зв, 437зв.

**Маргіналії.** На окремих аркушах під колофонами є записи виконані скорописним кириличним шрифтом та латинкою з розчерками. На лівій сторінці останнього аркуша є колофон із графічним зображенням чаші з рукою. На правій сторінці розгортку текст написаний скорописом.

**Історія книги.** Раніше рукопис належав греко-католицькій церкві села Саніслау (повіт Сату Маре). У 1783 перейшов у власність бібліотеки Мукачівської греко-католицької єпархії. З 1949 року зберігається у бібліотеці Ужгородського національного університету.

**Література.** Микитась В. Ужгородський державний університет. Бібліотека. Давні рукописи і стародруки. Ужгород, 1961, с. 31.

Словянські та румунські рукописи, які зберігаються в бібліотеці Ужгородського національного університету: каталог, EDITURA MUZEULUI SATMAREAN 2012.

### 3. 3-Д Мінея XVI ст.

**Розмір** 20X30 см. 281 арк. Нумерація сучасними арабськими цифрами. Без кінця.

**Письмо.** Прямий напівуставний шрифт з вираженими виносними елементами виконаний чорним чорнилом та циноброю. Велика кількість заголовних назв виконаних циноброю. Шрифт декоративна в'язь оздоблена цікавими орнаментальними елементами.

**Оправа.** Дошки покриті шкірою з орнаментальним тисненням. Є значні пошкодження.

**Філіграні.** Водяний знак ведмідь на щиті.

**Оздоби.** На першому аркуші є велика геометрична заставка у формі прямокутника. Його основна частина виконана скісною сіткою зеленою й коричневою фарбами. Верхню частину прямокутної оздоби завершують півкола з хрестами. З обох боків заставки є загострені трикутники із завитками й півколами.

**Буквиці.** На аркушах є багато малих ініціалів, ломбардів, виконаних циноброю. Кожний ломбард має свою орнаментику не схожу між собою. Переважають геометричні елементи, нагадують готичні мотиви на флюгерах.

**Маргіналії.** Під в'язевим написом є запис виконаний скорописним шрифтом: *Сію книгу зовемую Мінею издал моногрішний іерей Василій худльовский .... дати до храму хто суде іних спрововати по ... буде сама просити за їхне отпущеніє гріхов .... отдалена от ... анафема. Року божого а. х. и. с. (1682)*

**Історія книги.** Рукопис належав греко-католицькій церкві села Худльове. Зголом перейшов у власність бібліотеки Мукачівської греко-католицької єпархії. З 1949 року зберігається у бібліотеці Ужгородського національного університету.

**Література.** Микитась В. Ужгородський державний університет. Бібліотека. Давні рукописи і стародруки. Ужгород, 1961, с. 31.

Словянські та румунські рукописи, які зберігаються в бібліотеці Ужгородського національного університету: каталог, EDITURA MUZEULUI SATMAREAN 2012.

4. 434-Д. Мінея XVI ст.

Розмір 170X285, 75 арк.

**Письмо.** Прямий напівуставний шрифт з вираженими виносними елементами виконаний чорним чорнилом та циноброю.

Заголовні назви виконані циноброю декоративною в'яззю. Є п'ять колофонів не симетричної форми.

**Оправа.** Дошки покриті шкірою з орнаментальним тисненням, добре збережена, фрагмент застібки.

**Оздоби.** На першому аркуші є прямокутна заставка заповнена графічними джгутовими переплетіннями виконана червоною та чорною фарбами. Навколо неї рамка з хрестиками. Верхню центральну частину частину оздоби завершує великий хрест виконаний традиційною плетінкою.

**Буквиці.** У рукописі чотири великі декоративні буквиці. Три виконані у традиційному ключі 15-16 ст. Одна має оригінальне декоративне вирішення. Зустрічаються малі ініціали усі виконані циноброю.

**Маргіналії.** На останньому аркуші є запис виконаний скорописним шрифтом: *року а. с. у. а. (1591). Игнатко Поповичь слуга поволний и работник книжный.*

*Сину оучиса измолодости невестыдаса и достарости.:*

**Література.** Микитась В. Ужгородський державний університет. Бібліотека. Давні рукописи і стародруки. Ужгород, 1961, с. 36.

Словянські та румунські рукописи, які зберігаються в бібліотеці Ужгородського національного університету: каталог, EDITURA MUZEULUI SATMAREAN 2012.

## 5. 14-Д. Тетраєвангеліє XVI ст.

**Розмір** 21,5X32 см. 249 арк. Без кінця.

**Письмо.** Красивий напівустав рівних почерків. Заголовні назви виконані декоративною в'яззю червоною циноброю. Є чотири колофони і один фігурний текст. Арк. 1, 109, 182, 246

**Оправа.** Дошки покриті шкірою з орнаментованим тисненням.

**Філіграні.** Водяний знак ведмідь.

**Оздоби.** Велика тератологічна заставка на початковому аркуші. Форма заставки має П-подібну форму. По обидва боки за компоновані два грифони заплетені джгутовими орнаментами. По середині три вертикальні плетінчасті орнаменти. Їхні загострені верхівки оздоблені малими хрести-

ками. Центральний орнамент увінчаний великим площинним хрестом. Обидва верхні кути оздоблені великими рослинними китицями. Заставка виконана у традиційній площинній манері, червоним, чорним, оливковим та золотистим кольорами.

Ще дві прямокутні заставки з кольоровим жгутовим плетивом обрамлені прямокутниками. Виконані червоним, чорним, оливковим, блакитним, білим, зеленим та золотистим кольорами. На прикінцевій сторінці заставка у прямокутнику з подібним плетивом виконана кіновар'ю. Її верхня частина завершується плетінчастими хрестиками обох боків і по центру. Арк. 1, 109, 182, 246.

**Ініціали.** Чотири різностилеві великі ініціали. Арк. 109, 182, 246.

**Маргіналії.**

**Історія книги.** Раніше книги належала бібліотеці Мукачівського монастиря. Раніше рукопис належав греко-католицькій церкві села Фаркаша (повіт Марамуреш). У 1781-1783 перейшов у власність бібліотеки Мукачівської греко-католицької єпархії. З 1949 року зберігається у бібліотеці Ужгородського національного університету.

**Література.** Микитась В. Ужгородський державний університет. Бібліотека. Давні рукописи і стародруки. Ужгород, 1961, с. 36.

Словянські та румунські рукописи, які зберігаються в бібліотеці Ужгородського національного університету: каталог, EDITURA MUZEULUI SATMAREAN 2012.

#### **6. 17-Д. Тетраєвангеліє 16 ст.**

**Розмір** 21,5X32 см. 257 арк. Без початку і кінця.

**Зміст.** Євангеліє від Матвея, Марка, Луки, Іоанна

**Письмо.** Прямий напівуставний шрифт з вираженими виносними елементами виконаний чорним чорнилом та циноброю. Присутні декоративні в'язеві заголовні назви Євангелій виконані циноброю. У рукописі є чотири коло фони, які завершують попередні тексти Євангелій.

**Оправа.** Дошки покриті шкірою без тиснення.

**Філіграні.** Водяний знак веپر без щетини.

**Оздоб.** Є чотири великі заставки. На акр. № 3 Велика геометрична заставка з тератологічними мотивами та джгутовою



орнаментикою, за компонована у квадратній формі. Кольори: блакитний, червоний, чорний. На арк. №... прямокутна заставка з геометричною орнаментикою, зокрема жгутоподібними, хвилястими та прямокутними елементами. Виконана блакитною, бузковою, червоною та чорною фарбами. На арк. №... Велика геометрична заставка із джгутовою та зигзагоподібною орнаментикою за компонованою у горизонтальну прямокутну форму. Кольори: червоний, блакитний, ліловий, оливковий, білий та чорний. Велика прямокутна геометрична заставка. Згеометризовані листяні орнаменти за компоновані у прямокутні форми виконані червоними та чорними фарбами. Арк. 12, 81, 124, 211, 124.

**Буквиці.** Великі ініціали під заставками К, З із плетінчастими й джгутовими орнаментами виконані червоним, блакитним і чорним кольорами. Великий ініціал П зображений під третьою заставкою. Складається із візантійських скобок та джгутових переплетінь. Кольори блакитний, червоний, оливковий, ліловий, білий та чорний. Під четвертою заставкою є буква В. За стилістикою зовсім не схожа на попередні. Декорована квітковими мотивами та виногородами, червоними й чорними кольорами.

**Маргіналії.** На звороті обкладинки є декілька записів румунською мовою.

Повторюються на зв. 10 арк., 11. Є реєстраційний запис латинською мовою із зазначеною датою: «14 июня 1783 г». Є нерозбірливі записи та маргінальні зображення на окремих аркушах.

**Історія книги.** Раніше рукопис належав церкві села Пішкарі. У 1783 переданий у власність бібліотеки Мукачівської греко-католицької єпархії. З 1949 року зберігається у бібліотеці Ужгородського національного університету.

**Література.** Микитась В. Ужгородський державний університет. Бібліотека. Давні рукописи і стародруки. Ужгород, 1961, с. 36.

Словянські та румунські рукописи, які зберігаються в бібліотеці Ужгородського національного університету: каталог, EDITURA MUZEULUI SATMAREAN 2012.

**Висновки.** Як бачимо, особливість оздоблення манускриптів зазначеного періоду виражена у поєднанні тератологічної й пле-

тінчастої орнаментики XV ст. з рослинними мотивами обрамлення. Згодом подібне поєднання набуло нової якості, і в середині XVI ст. поступово утворилося оздоблення з іншими стильовими принципами, в яких гармонійно співіснували плетінчасті, геометричні та тератологічні узори. Вони були поширені в першій половині XVI ст. у таких регіонах України, як Волинь, Галичина (Львівський, Перемишльський осередки), Київщина [4, с.76].

Відбувся ще один важливий момент в оздобленні рукописних книг цього періоду – звернення переписувачів до джерел народної творчості. Виконання оздоб набуло характерних рис притаманних місцевим осередкам, завдяки чому збереглася своя стильова індивідуальність. Вона проглядається у співставленні символіки та орнаментики, у виокремленні особливих композиційних схем, кольорових комбінацій та технічному виконанні. Характерною особливістю є й відсутність титульних аркушів, натомість яких бачимо звернення автора у передмовах та післямовах. Також варто зазначити про використання заставок особливістю композиційного вирішення яких була традиційна прямокутна форма. Показові зміни чітко прослідковуються у виконанні півуставного шрифту, в'язі та кіноварних ініціалів в оздобленні яких співпрацюють архаїчні форми літер з видозміненими новими графемами.

Рукописні книжки на Закарпатті залишались у вжитку до кінця XVIII – середини XIX століття. Навіть попри велику авторитетність друкованої книги, яка коштувала дорожче, рукописна книга і світського, і, особливо, літургійного характеру користувалася попитом у краї [2, с. 30]. Як бачимо, значна кількість стародруків, яка зберігається донині у книгосховищах із надзвичайно цінними книгами, які видані у Кракові Ш. Фіолем («Осмогласник», «Часословець», «Тріюдь Цвітная» та ін.), видана у Празі Г. Скориною «Библия руская», венеціанські видання братів Божидара та Вікентія Буковичів («Соборник», «Молитвеник» та ін.) демонструє тісний взаємозв'язок та впливи на художнє оформлення рукописних і друкованих книг.

Рукописне книжне мистецтво продовжувало розвиватися у взаємозв'язку традиційних та новітніх художніх форм, яке ви-

никало у процесі переписування із вже завезених на закарпатські землі друкованих візців. У процесі переписування та запозичення із друкованих книг змінювалися стилеві особливості, які характеризувалися більш спрощеними схемами оздоблення рукописів. Розширюється середовище рукописних майстрів-аматорів, які переписували й оформляли книги як уміли. Це явище є загальним поняттям про карпатську книжну культуру, яке охоплює територію і інших держав Чехії, Словаччини, Польщі, Румунії, України та Угорщини. Упродовж століть діяли фактори, які сприяли культурному об'єднанню зони, з «карпатським» обличчям і характером всього ареалу [19]. Яскраві й прямі міжетнічні контакти створили свій внесок у матеріальну й духовну культуру з ідентичними формами, які розгортають більш широке поняття про культуру Карпат.

### РЕЗЮМЕ

*У дослідженні розгорнуто мистецтвознавчий аналіз пам'яток рукописного мистецтва Закарпаття XVI ст. Залучено оригінальні зразки манускриптів зазначеного періоду, які зберігаються у фондах Наукової бібліотеки ДВНЗ „УжНУ”. Звернено увагу на датовані кириличні книги, художню цінність каліграфії, орнаментальних оздоб та інших елементів художньо-образної системи книги. Дано характеристику художніх ознак пам'яток у яких найбільш виражені видозміни у стилях, визначено умовно-площинну манеру виконання в оформленні манускриптів та появу нових проявів ренесансного стилю. Проаналізовано творчу інтерпретацію місцевих каліграфів-книжників та їхній внесок у регіональну специфіку як явище, яке стало загальним поняттям про книжну культуру на території карпатського ареалу, де упродовж століть діяли фактори, які сприяли об'єднанню й творенню подібної рукописної традиції. Звертається увага на особливості структури та художні форми книги, що є основною історико-культурною передумовою у становленні професійного рукописного мистецтва на Закарпатті.*

**Ключові слова:** Закарпаття, переписувачі, рукописна книга, шрифти, заставки, оздоби.

## SUMMARY

THE FORMATION OF STYLISTIC FEATURES  
IN THE DECORATION OF CYRILLIC MANUSCRIPTS  
OF TRANSCARPATHIA OF THE 16TH CENTURY

*Calligraphy and ornamental decoration in Cyrillic manuscripts of the seventeenth century (from the funds of the library of Uzhgorod National University). The work explores the artistic study of the memory of the handwritten art of Transcarpathia of the XV – XVII centuries. The list contains original samples of manuscripts of a certain period, which are stored in the funds of the Scientific Library of the Uzhgorod National University. The attention is paid to the Cyrillic books, the artistic value of calligraphy, ornamental and other elements of the artistic system of the book. The characteristic feature of the artistic signs of memory is given, in which the most valuable are the styles recognized as a conditional-plane manner of execution in the design of manuscripts and the emergence of new manifestations of the Renaissance style. The creativity of the interpretation of local calligraphic books and their contribution to regional specificity as a phenomenon that became the general concept of the book culture of the territory of the Carpathian Range, where the activity factors, which facilitate the unification of the history of events are introduced. Attention is drawn to the peculiarities of the structure and artistic forms of books, which are the most important historical and cultural prerequisite for the creation of professional art in Transcarpathia.*

**Keywords:** *Transcarpathians, copywriters, handwritten books, fonts, screensavers, decorations.*

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Гальченко О.М., Зінченко С.В. Оздоблення оправ рукописних Євангелій XVI ст. // Рукописна та книжкова спадщина України. Київ, 2010. Вип. 14. С. 155–178.

Гусева А., Каменева Т., Полонская И. Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв. Каталог изданий / сост. : А. Гусева, Т. Каменева, И. Полонская ; научн. ред. А. Сидоров // Государственная библиотека СССР имени В.И. Ленина, 1981. Вып. II. Т. I. 74 с.

Данилюк Д. Історична наука на Закарпатті. Ужгород, 1999. 345 с.

Запаско Я. Українська рукописна книга. Львів: Світ, 1995. 480 с.

Зінченко С. В. Оправи візантійської конструкції, що виготовлялися в інтролігаторських майстернях при монастирях Львівської та Перемишльської Єпархій XV-XVII століть // Рукописна і стародрукована книга. Зб. праць: Міжнародна конференція (XIII Федоровський семінар), Львів, 23-25 квітня 2004. Львів, 2006. С. 113-141.

Логвин Г. З глибин. Гравюри українських стародруків XVI-XVIII ст. Київ: Дніпро, 1990. 707 с.

Логвин Г. Давня книжкова мініатюра XI-XVIII ст. Київ: Дніпро, 1974. 106 с.

Микитась В. Рукописи та стародруки бібліотеки Ужгородського державного університету // Радянське літературознавство. 1959. № 5. С. 117-121.

Микитась В. Галузка могутнього дерева. Про розвиток літератури на Закарпатті в другій половині XIX ст.: Літ. Нарис. Ужгород: Карпати, 1971. 206 с.

Микитась В. Давня література Закарпаття: Нариси літератури Закарпаття доби феодалізму. Львів: Вид-во Львівського ун-ту, 1968. 255 с.

Микитась В. Давні книги Закарпатського державного краєзнавчого музею. Львів: Вид-во Львів. ун-ту, 1964. 84 с.

Панькевич І. Матеріали до історії мови південно-карпатських українців // Науковий збірник музею української культури у Свиднику. Пряшів, 1970. № 4. Кн. 2. 223 с.

Сабов Є. Хрестоматія церковно-славянських и утрово-руських літературних пам'яток. Унгар, 1893. 232 с.

Свенціцький І. Прикраси Галицьких рукописів XIV в.

Свенціцький І. Прикраси рукописів Галицької України XVI в. // Збірки Нац. Музею у Львові. Жовква. 1922-3. Ч. 137. С. 1-7.

Свенціцький І. Церковно- и русско-славянскія рукописи Публичной Библиотеки Народнаго Дома во Львовъ. С-Петербургъ, 1904. 66 с.

Слов'янські та румунські рукописи, які зберігаються в Бібліотеці Ужгородського національного університету. Каталог / Стремпель Габріел, Чубота Віорел, Горват Ірина Люба, Вегеш Анастасія. Satu Mare: Editura Muzeului Satmarean, 2012. 360 с

Шпик І. Болгарські мотиви в плетінчастому орнаменті українських рукописних книг (остання чверть XIV–перша половина XVI ст.) // Проблеми слов'янознавства 2010. Вип. 59. С. 67-80.

Foki Adrian. Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice. Bucuresti, 1984. 326 p.

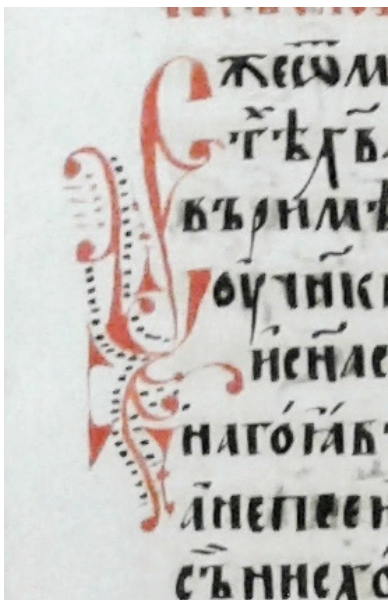
Бондар Н. П. Філігранологічний аналіз східнослов'янських кириличних стародруків другої половини XVI ст. як джерело книгознавчих досліджень // Рукописна та книжкова спадщина України. Київ, 2010. Вип. 14. С. 211-240. <https://www.academia.edu/31414646/>

Сопко О. І. Рукописна спадщина Івана Югасевича на зламі XVIII–XIX століть. Львів: вид-во Афіша, 2017. 179 с.



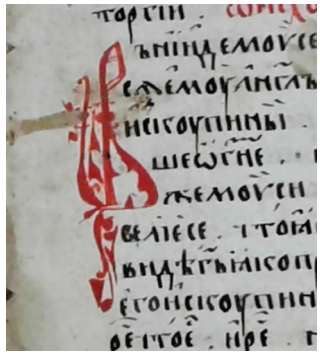
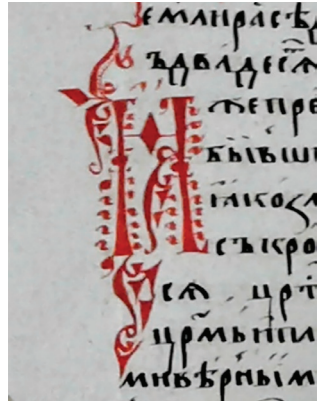
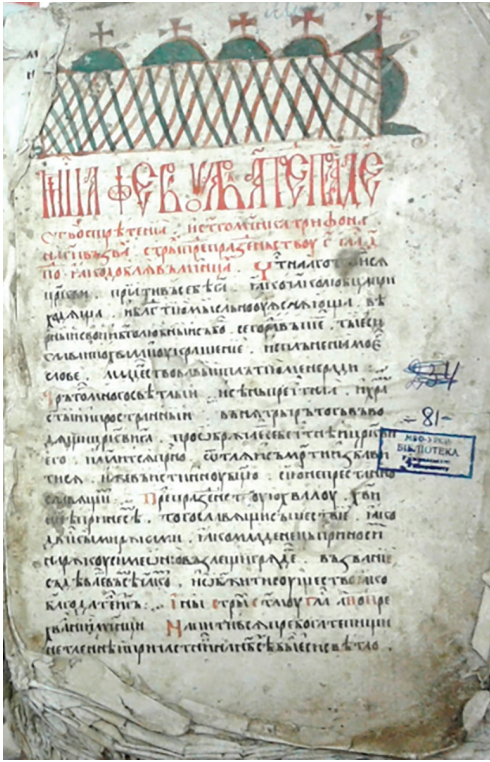
Мал. 1. Євангеліє 16 ст. № 44. Велика геометрична заставка із джугутовою та зигзагоподібною орнаментикою закомпонованою у горизонтальну прямокутну форму. Кольори: червоний, блакитний, ліловий, оливковий, білий та чорний. Великий ініціал П зображений під третьою заставкою. Складається із візантійських скобок та джугутових переплетінь. Кольори блакитний, червоний, оливковий.





Мал. 2. Євангеліє 16 ст. № 46. Велика тератологічна заставка П-подібної форми на початковому аркуші.





Мал. 3. Міня 16 ст. № 81. Велика геометрична заставка на першому аркуші у формі прямокутника.

Малі ініціали ломбарди з різноманітною орнаментикою.



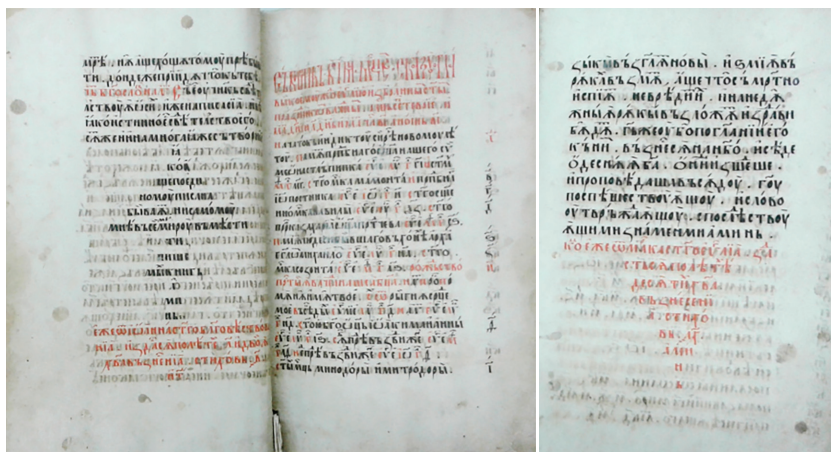
Мал. 4. Міня 1500 р. № 173. Початковий аркуші з великою плетінчастою заставкою та концентричними орнаментами.



Мал. 5. Мінея 16 ст. № 485. Заставки з рослинними мотивами виконаними технікою тонкого пера.

106

Така ж стилістика оформлення на двох буквицях.



Мал. 6. Євангеліє 16 ст. № 46. Зразки фігурних текстів.

**ПАРТЕНИЈЕ ПАВЛОВИЋ (1695-1760) –  
«ЕПИСКОП ПОСВЕЋЕЊА» КАРЛОВАЧКЕ МИТРОПОЛИЈЕ  
(1751-1760) И ЊЕГОВА ЧЕТИРИ ТАМНОВАЊА**

*Радован Пилиповић,*

*доктор наук, виши архивиста, Архив Српске православне цркве,*

*Београд, Република Србија*

*E-mail: beriozushka@gmail.com*

Партеније Павловић спада у ред најученијих епископа Карловачке митрополије прве половине XVIII века и личност духовног звања који је пропутовао велики део не само српских земаља, већ и Балканског полуострва у целини. Иако је рођењем, пореклом и опредељењем носио у себи печат од духовног света византијског комонвелта и његовог културног круга, Партеније Павловић није бежао од Леванта и његовог латинско-византијског прожимања. До краја живота је сматрао, не правећи разлику између Бугара, Грка, Влаха, Срба и Руса, да су сви они заједно једна кохерентна целина историјски супротствљена османским Турцима и римокатоличком свету. У српској средини је Партеније Павлов(ић) провео 40 година, у Српској Цркви је примио монашки постриг и изградио духовну каријеру, доспевши до чина викарног епископа и члана Светог Синода у Сремским Карловцима. Бугарски историчари који са љубављу пишу о Партенију кажу да је “све своје мисли и наде сјединио са потребама српскога народа”.

Партеније, како само говори у својој *Аутобиографији*, родио се 1695. године у Силистрији, граду на Дунаву, на међи Бугарске и Влашке, а који је подједнако удаљен од Варне на Црном Мору и Букурешта преко Дунава, главног града Велике Влашке, тј. Мунтеније. Силистра или Доростол, стара римска насеобина *Silistra Durostorum* у Доњој Мезији била је крајем XVII најобичнија касабетина у којој се под османским игом изгубило подоста од ранохришћанског

и византијског хришћанског културног наслеђа. Младић који ће касније постати монах, јерођакон, јеромонах, архимандрит и владика у Српској Цркви стекао је у источно-балканским крајевима врло солидно основно и средње образовање које ће му помоћи у каснијим животним изазовима. Прво училиште је похађао у родној Силистри 1710-1714. године, а затим прелази у Академију у Букурешт, где га поучавају Георгије Хризостом Трапезунтски и Марко Порфиropулос Кипријану и код њих остаје до 1719. године. То је време последњег влашког народног кнеза Стефана Кантакузина (1714-1716) и првог фанариотског владара Николаја Маврокордата (1716-1730).

Године 1719. Партеније Павловић започиње своја путовања, када из Влашке прелази у Трансилванију и та његова рана путешествија су повезана са честим, али на срећу, краткотрајним тамновањима. Када је прешао у Сибињ (*Sibiu, Hermanstadt*) *задржао га је у тамници* аустријски генерал Шајнвил. Партеније иде даље на запад, походи Италију и посећује Венецију, Фиренцу, Падову, Рим, Напуљ и Бари, али се нигде не задржава исувише дуго, сасвим довољно да још боље упозна римокатолички свет, који на њега није остављао превелики утисак. Преко југа Италије и Крфа (Керкира) долази у Егејску Македонију (1720-1721), где у градовима Костур (Касторија) и Сиатиста учи хуманистичке науке и усавршава грчки језик код учитеља јеромонаха Методија Антракитиса од кога је усвојио љубав према картезијанској философији.

Од 1721. године бива надахнут извориштима словенске писмености и културе. Креће се по околини Охридског језера, живи у Охриду и моли се у тамошњим црквама пред древним моштима, али налази времена да буде и у другим градовима Охридске архиепископије као што су: Елбасан, Валона, Берат, Мосхопоље, Драч... *Друго робијање*, због жестоких православних проповеди и критиковања османског система, задесило га је у Скадру, одакле је избављен од стране побожних поштовалаца за откуп од 30 сребрењака. Већи и дубљи додир са Србима и Српском Црквом Партеније Павловић је имао у Рисну, у ком граду је ангажован 1721-1722. године као учитељ, а надлежни далматински

епископ Стефан Љубибратић га је замонашио и рукоположио за јерођакона. У Далмацији је доживео и *трећу робију*, јер га венецијанске власти, на наговор задарског надбискупа Вићенца Змајевића, затварају на три дана.

Године 1726. Партеније Павловић борави у Сарајеву, где краће бива учитељ у тамошњој српској црквено-народној општини, што му је била препорука код митрополита Мојсија Петровића, који убрзо заседа на катедру београдско-карловачких митрополита, а самим тим и јерођакон Партеније прелази из Сарајева у Сремске Карловце. У Саборној цркви у Сремским Карловцима рукоположен је 30. јуна 1728. године за јеромонаха и прво веће задужење му је било да помаже римничком епископу Иннокентију, који је био подложен Карловачкој митрополији, али чија је епархија превасходно била састављена од влашке пастве. Образовање Партенија Павловића ценио је и нови карловачки митрополит Викентије Јовановић, кога је пратио 1731. године на једном путовању за Беч и Карлове Вари. У римокатоличкој цркви Св. Стефана у Бечу, јеромонах Партеније Павловић је водио полемику течним латинским језиком на догматске теме и различитости између Источне и Западне цркве.

Веома брзо, 1732. године прихватио је позив српског патријарха из Пећи Арсенија IV Јовановића Шакабенте дошавши у Пећку Патријаршију. Велики утисак на Партенија оставља манастир Морача у ком такође борави, али 1734. иде до своје бугарске постојбине у Софију и Пловдив. Управо тада и саставља мало познату стихотворну “Оду српским краљевима”. Партеније се држао близине патријарха Арсенија IV, боравећи у манастиру Рила који је био у оквиру Пећке Патријаршије све до 1766. године, сређујући тамошњу библиотеку. Биле су то године када је јеромонах Партеније живео испоснички по угледу на монахе искомског анахоретског предања. Пошто су поменути пећки патријарх и охридски архиепископ Јосаф помагали хришћанске устаничке покрете на Балкану, тако да је српски патријарх Арсеније IV Јовановић Шакабента морао да крене на север у бекство са верним народом, након победе Турака у рату 1737-1739. године, Партеније

Павловић показује свој књижевни дар окретног мемоаристе и човека лепих речи, остављајући снажне и потресне историјске записе о тим дешавањима.

Прве белешке о Другој сеоби Срба саставља на лицу места у Руговској клисури. У Будиму је 1739. године саставио спис о политичким и верским правима Срба у Хабзбуршкој монархији, а после 1742. године служио је као свештеник у Јегри и у православној капели Св. Георгија у Бечу. Био је у аудијенцији код царице Марије Терезије као лични тумач патријарха Арсенија Четвртог 1746. године, а крајем исте године је по *четврти пут допао тамнице* и то у Темишвару. Затворен је на 8 дана и пуштен, јер је доказао невиност, тј. да нема везе са антихабзбуршким покретима који су ишли из правца влашких фанариотских кругова. И нови карловачки поглавар, митрополит Павле Ненадовић је високо ценио Партенија Павловића пошто га је 1749. године одликовао чином архимандрита, а 4. септембра 1751. године је хиротонисан за владуку поставши помоћни епископ митрополита у Сремским Карловцима.

У српској црквеној администрацији Партетније Павловић се добро снашао. Као викар, није било необично да је, у то време, председавао седницама Синода, затим је вршио епископске визитације и велики број рукоположења кандидата за ђаконски и свештенички чин, али је и тада изналазио времена за књижевни рад. Написао је *Тропар и Кондак Светом Стефану Пиперском, Аутобиографију* (краћи спис са доста историјских података, састављан у два наврата 1749. и 1751. године), превео је са грчког језика *Литургију Св. Апостола Јакова*, један *Требник* и *Оду у спомен другог Христовог доласка* византијског цара Лава VI Мудрог. У Бугарској националној библиотеци чува се његова поменута рукопсна *Похвала (Ода) српским краљевима*. Партенијевим списима треба придружити и педантан опис *Фрушкогорских манастира из 1753. године*.

### Литература:

Боню Ст. Ангелов, *Съвременници на Паисий*, София 1963.

Лазар Богдановић, *Партеније Павловић - српски православни епископ*, Српски Сион, бр. 46 (1899), 749.

Пирин Бояджијев, *Партениј Павлович*, Софија 1988.

Радослав М. Грујић, *Павловић Партеније*, у: *Енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, књ. III, Загреб 1927, 267.

Радослав М. Грујић, *Свечан поздрав пећком патријарху Арсенију IV. Приликом његова доласка у Београд 1737*, Богословски гласник бр. 9 (1906), 60.

Стеван М. Димитријевић, *Два писма протосинђела Партенија Павловића о гоњењу Срба и Српске Цркве у Јегру*, Дело бр. 57 (1910), 327.

Иван Дуйчев, *Рилският светец и неговата обител*, Софија 1947.

Душан Кашић, *Избори и постављање епископа у доба митрополита Павла Ненадовића*, Православна мисао бр. 1 (1960), 51-55.

В. Сл. Киселков, *Проуки и очерти по старобългарска литература*, Софија 1956.

Боривоје Маринковић, *О писцу прве српске аутобиографије у XVIII столећу*, Књижевност и језик, бр. 4 (1968), 35-50.

Константин Мечев, *Средновековни Българи (книжовници, държавници, борци)*, Софија 1989.

Георгије Михаиловић, *Српска библиографија XVIII века*, Београд 1964.

Милорад Павић, *Историја српске књижевности барокног доба (XVII и XVIII век)*, Београд 1970.

Душан К. Петровић, *Историја Сремске епархије*, Сремски Карловци 1970.

Душан Ј. Поповић, Милица Богдановић, *Грађа за историју Београда од 1717. до 1737. године*, књ. I, Београд 1958.

*Партениј Павлович - Библиографически указател*, Силистра 1980.

Димитрије Руварац, *Архидијецезански викар епископ*, Архив за историју Српске православне карловачке митрополије, бр. 1 (1913), 60.

Димитрије Руварац, *Опис српских фрушкогорских манастира 1753. године*, Сремски Карловци 1903.

Димитрије Руварац, *Аутобиографија Партенија Павловића*, Српски Сион (1905), *passim*.

## РЕЗИМЕ

*Партеније Павловић, “епископ посвећења” је први од малобројних викарних епископа у Карловачкој митрополији, упокојио се 29. априла 1760. године и сахрањен је у Саборној цркви у Сремским Карловцима. Такође, он је први писац аутобиографије у српској књижевности, човек који је много путовао, ширећи видике, попут својих млађих савременика Доситеја Обрадовића или Герасима Зелића. Рођењем Бугарин, Партеније Павловић је дао велики допринос српској култури и црквености XVIII века и као личност живог православног предања уклапа се у онај аутентични византијски свет који је остао иза Византије (Byzance après Byzance).*

**Кључне речи:** *Партеније Павловић, Карловачка митрополија, епископ.*

## SUMMARY

### **PARTENIUS PAVLOVIC (1695-1760) – “BISHOP OF CONSECRATION” OF KARLOVCI METRO- POLITANATE (1751-1760) AND ITS FOUR PRISONS**

*Partenius Pavlovic, “bishop of consecration”, is first of the few vicar-bishops in Karlovci Metropolitanate in the Serbian Church, he died on April 29, 1760. and was buried in Church in Sremski Karlovci. Also, he was first autobiography writer in Serbian literature, a man who traveled a lot, expanding his perceptions (of the world), like his younger contemporaries Dositej Obradovic or Gerasim Zelic. Born Bulgarian, Partenius Pavlovic contributed to Serbian culture and church from XVIII century and as person who represents living orthodox tradition, he fits in that authentic byzantine world which stayed behind Byzantium (Byzance après Byzance).*

**Keywords:** *Partenius Pavlovic, Karlovci Metropolitanate, bishop.*

## РЕЗЮМЕ

### **ПАРТЕНІЙ ПАВЛОВИЧ (1695-1760) – «ЕПИСКОП ПОСВЯЧЕННЯ» КАРЛОВАЦЬКОЇ МИТРОПОЛІЇ (1751-1760) І ЙОГО ЧОТИРИ В'ЯЗНИЦІ**

*Партеній Павлович, «епископ посвячення», є першим з небагатьох вікарних епископів у Карловацькій митрополії в Сербській Церкві,*



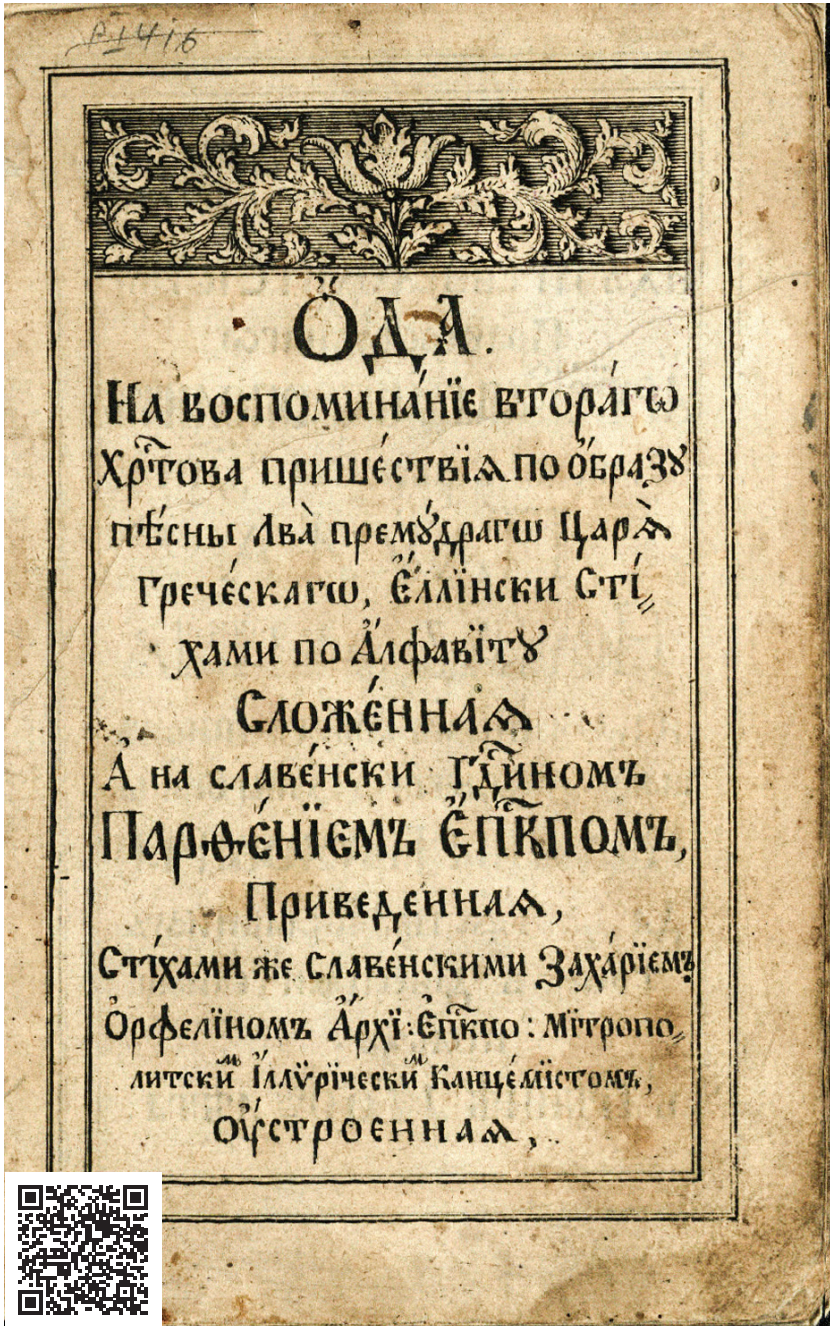
він помер 29 квітня 1760 р. і був похований у церкві в Сремських Карловцях. Крім того, він був першим автором автобіографії в сербській літературі, людиною, яка багато подорожувала, розширюючи своє сприйняття (світу), як його молодші сучасники Доситей Обрадович чи Герасим Зеліч. Народжений болгариним, Партеній Павлович зробив свій внесок у сербську культуру та церкву з XVIII століття і як особа, яка представляє живу православну традицію, він вписується в той автентичний візантійський світ, який залишився позаду Візантії (Byzance après Byzance).

**Ключові слова:** Партеній Павлович, Карловська митрополія, єпископ.

## ИЛУСТРАЦИЈЕ



Ил. 1. Потпис епископа посвећења Партенија Павловића



Ил. 2. Ода на спомен другог доласка Христовог

**«КАТАЛОГЪ ИЛИ РЕЄСТРЪ  
ЧЕСТНЫХЪ ОТЕЦЪ И БРАТІИ Ч.С.В.В.»,  
ЯК ПРОСОПОГРАФІЧНЕ ДЖЕРЕЛО  
ДО ВИВЧЕННЯ ЧЕРНЕЦТВА  
В МАРАМОРОСЬКОМУ КОМІТАТІ В 1756–1796 РР.  
(ЗА ДОКУМЕНТАМИ ДЕРЖАВНОГО АРХІВУ  
ЗАКАРПАТСЬКОЇ ОБЛАСТІ)**

*Олександр Монич,  
протоієрей, аспірант кафедри археології,  
етнології та культурології  
ДВНЗ «Ужгородський національний університет»,  
ThDr, PhD, Ужгород, Україна  
E-mail: [oleksandr.monych@uzhnu.edu.ua](mailto:oleksandr.monych@uzhnu.edu.ua)  
Researcher ID: AAM-6358-2021  
<https://orcid.org/0000-0002-1264-2305>*

Вивчення розбудови та діяльності монастирів Марамороської православної єпархії у XVIII–XIX стт., все частіше стає предметом дослідження науковців, які цікавляться еклізією історією Мукачівської греко-католицької та Марамороської православної єпархій у вказаний період.

Стисло зазначимо, що тема діяльності давніх монастирів вже презентована у авторських доробках: о. Іоаннікія Базидовича<sup>1</sup>, Ан-

---

<sup>1</sup> R.P. Joannicio Basilovits. Brevis Notitia Foundationis Theodori Koriathovits, Olim Ducis De Munkacs, Pro Religiosis Ruthenis Ordinis Sancti Basilii Magni, In Monte Csernek Ad Munkacs, Anno MCCCCLX. Factae: Exhibens Seriem Episcoporum Graeco-Catholicorum Munkacsiensium, cum praecipuis eorundem aliorumque Illustrium Virorum Gestis, e variis Diplomatum, Decretisque Regiis, ac aliis Documentis authenticis potissimum concinnatam. Pars Secunda. Ex Typographia Ellingeriana, 1799. 208 p.

тала Годинки<sup>1</sup>, о. Анатолія Кралицького<sup>2</sup>, о. Михайла Лучкая<sup>3</sup>, о. Івана Дулишковича<sup>4</sup>, Олексія Петрова<sup>5</sup>, о. Гліба Кінаха<sup>6</sup>, о. Василя Гаджеги<sup>7</sup>, о. Тіта Буда<sup>8</sup>, Степана Метеша<sup>9</sup>, о. Атанасія Пекара<sup>10</sup>, о. Василя (Проніна)<sup>11</sup>, о. Степана Папа<sup>12</sup>, Володимира Фенича<sup>13</sup>, Ві-

<sup>1</sup> Hodinka A. A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára. I. KÖT. 1458–1715. Ungvár. 1911. LVI. 659 p.

<sup>2</sup> Кралицький А. Списокъ монастырей Чина Святого Василя Великого, существовавшихъ иногда въ Марамороши (въ Угорщин) и истертыхъ императоромъ Юсифомъ II. 1788. г. // Науковий збірник издаваний літературнимъ обществомъ Галицко-Русской матици. Годъ изданья первый. Выпуски I–IV. Львовъ: Въ книгопечатнѣ Ставропигійского Института, 1865. С. 50–53.

<sup>3</sup> Лучкай М. Історія карпатських русинів: У шести томах / Дешифрування рукопису Ю.М. Сака; пер. укр. мовою А.М. Ігната; Т. III. Ужгород: Закарпаття, 2002. 322 с., іл.

<sup>4</sup> Дулишкович Іоанн, о. Історическія черты Угро-Русскихъ. Тетрадь III. Унгарь, 1877. 234 с.

<sup>5</sup> Петров А., проф., д-р. Древнѣйшія грамоты по исторіи Карпаторусской Церкви и іерархіи 1391–1498 г. Съ 12 фотографическими факсимиле. Прага, 1930. 231 с.

<sup>6</sup> Кінах Гліб, о., ЧСВВ. Посіщенне марамороських монастирів 1749 р. // Записки ЧСВВ. Т. II. Вип. 1–2. Жовква 1926. С. 105–122; Його ж: Посіщення закарпатських монастирів ЧСВВ в рр. 1755, 1756, 1765, 1809 // Записки ЧСВВ. Т. III. Вип. 3–4. Львів, 1930. С. 432–446.

<sup>7</sup> Гаджега В. Додатки к исторіѣ Русинов и руськихъ церквей в Марамороші. Студіи исторично-архивні // Науковий Збірник товариства «Просвѣта». Рочник I. Ужгород: Книгопечатня акційного товариства «Унію», 1922. С. 171–209.

<sup>8</sup> Tit Bud. Date istorice despre protopropiatele, parohiile și mănăstirile române din Maramureș. Gherla, 1911. 107 p.

<sup>9</sup> Meteș Ș. Mănăstirile românești din Transilvania și Ungaria. Sibiu, 1936. 363 p.

<sup>10</sup> Атанасій В. Пекар, ЧСВВ. Нариси історії Церкви Закарпаття. Серія II. «Записки ЧСВВ». Секція I. Т. I: Єрархічне оформлення. Вид. 2-ге. Рим-Львів: Вид-во Отців Василіан «Місіонер», 1997. 232 с.; Його ж: Нариси історії Церкви Закарпаття. Т. III: Монаше життя. Ужгород: КП «Ужгородська міська друкарня», 2014. 224 с.

<sup>11</sup> Пронин Василій, архим. К истории Мукачевского монастыря // Православная мысль. № 2. Апрель–Июнь. Прага, 1958. С. 117–123; Його ж: К истории Мукачевского монастыря // Православная мысль. № 3. Июль–Сентябрь. Прага, 1958. С. 175–184; Його ж: К истории Мукачевского монастыря // Православная мысль. № 4. Октябрь–Декабрь. Прага, 1958. С. 230–241; Його ж: История Православной Церкви на Закарпатье. Кандидатская работа архимандрита Василя (Пронина) «История Мукачевской епархии (с древнейших времен до Первой Мировой войны 1914 года)». Издание 2-е. Свято-Николаевский Мукачевский монастырь. ОРП «Філокаліа», 2009. 524 с.

<sup>12</sup> Пап Степан, о. Історія Закарпаття. Т. II. м. Івано-Франківськ: Видавництво «Нова Зоря», 2002. 448 с.

<sup>13</sup> Фенич В., Цапулич О. Малоберезнянський Свято-Миколаївський Монастир та нарис історії Чину св. Василя Великого на Закарпатті. Ужгород: Вид-во В. Падяка, 2004. 188 с.

ктора Кічери<sup>1</sup>, Володимира Мороза<sup>2</sup>, автора цього доробку<sup>3</sup> та ін.<sup>4</sup>.

Без сумніву, важливим вектором при розвитку нового церковного центру управління Православної Церквою у 1690–1750 рр. в одному з північно–східних комітатів Угорського королівства – Марамороському, було розширення мережі чернечих осередків. У цей період керуючими ієрархами Марамороської єпархії були засновані відомі давні монастирі: Мойсей (1682)<sup>5</sup>, Джулин (1692)<sup>6</sup>, Кричево (1696)<sup>7</sup>, Драгово (1705)<sup>8</sup>, Вільхівці (1708)<sup>9</sup>, Євдя (1709)<sup>10</sup>,

<sup>1</sup> Кічера В. Інституційна розбудова провінції чину Василіан на Закарпатті у період правління Мукачівського єпископа Андрія Бачинського (1773–1809) // Русин. 2008. № 3–4 (13–14). С. 76–83.

<sup>2</sup> Мороз В. Історія чернецтва у спадщині о. Анатолія Кралицького, ЧСВВ // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія «Історія». Вип. 1 (42), 2020. С. 20–29; Його ж: «Ми діти преславної України»: вибрані етнографічні та історичні праці Анатолія Кралицького / упоряд. і заг. ред. Володимир Мороз. Львів: Український католицький університет, 2023. 512 с. + 20 іл.

<sup>3</sup> Давні монастирі Мукачівської єпархії (1360–1800). Зведений предметно-тематичний каталог документів Державного архіву Закарпатської області. Фонд № 64, описи 1, 4, 5; Фонд № 151, описи № 1, 5, 6, 22, 25. Т. I / Упоряд. протоієрей Олександр Монич. Ужгород: РІК-У, 2021. 392 с.: іл. (серія «Джерела з історії Мукачівської єпархії»). С. 61; 360; Давні монастирі Мукачівської єпархії (1800–1900). Зведений предметно-тематичний каталог документів Державного архіву Закарпатської області. Фонд № 64, описи № 2, 3, 4, 5; Фонд № 151, описи № 6, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 25. Т. II / Упоряд. протоієрей Олександр Монич. Ужгород: РІК-У, 2022. 360 с.: іл. (серія «Джерела з історії Мукачівської єпархії»).

<sup>4</sup> Шематизм руссаго иночествующаго духовенства въ Угрии, на 1873 годъ. Съ короткимъ историческимъ очеркомъ монастырей тогоже. Унгарьб 1872. С. 4–15.

<sup>5</sup> Монич О. Становлення і розбудова чоловічого монастиря в селі Moiseiu (Мойсей) у XVIII–XIX стт. // VI Таврійські історичні наукові читання: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, 14–15 жовтня 2022 р., м. Київ–Львів–Торунь: Liha-Pres, 2022. С. 21–24.

<sup>6</sup> Монич О., Данилець Ю. Розвиток Архангело-Михайлівського монастиря у селі Giulești (Джулин) в 1692–1809 рр. // НАУКА, ОСВІТА, СУСПІЛЬСТВО ОЧИМА МОЛОДИХ: збірник матеріалів XV Всеукраїнської науково-практичної конференції здобувачів вищої освіти та молодих учених, м. Рівне, 17 травня 2022 р. Рівне: Рівненський державний гуманітарний університет, 2022. С. 161–162.

<sup>7</sup> Монич Олександр, протоієрей. Нескорена Правда: нариси з історії Кричівського монастиря. Ужгород: ТДВ «Патент», 2018. 160 с.

<sup>8</sup> Світлинєць А., Канайло С. Свято-Архангело-Михайлівський монастир у селі Драгово-Забрид. Ужгород: Видавництво «Гражда», 2009. 220 с.

<sup>9</sup> Монич О. Петро-Павлівський монастир в селі Ighós (Вільхівці) у XVIII ст. // Емінак. 2021. 2 (34). С. 67–75.

<sup>10</sup> Василий (Пронин), архим. История Православной Церкви на Закарпатье. Свято-Николаевский Мукачевский монастырь. ОРП «Флокаліа», 2009. С. 276.

Барсана (1711)<sup>1</sup>, Бороняво (1716)<sup>2</sup>, Бедевля (1719)<sup>3</sup>, Бичків (1719)<sup>4</sup> та монастир у с. Вишня Вишава (1719) – на території Марамороського комітату (*Máramaros vármegye*), в с. Імстичово (1676)<sup>5</sup>, в комітаті Березь (Bereg Vármegye), в с. Заріччя (1689)<sup>6</sup>, яке розташовувалося в Угочанському комітаті (*Ugocsa vármegye*) та обитель в селі Біксад (1700)<sup>7</sup>, що знаходилася в комітаті Сату Марє (*Szatmár vármegye*).

Через заявлену мету, залишимо в стороні дослідження етапів виникнення та розвитку давніх монастирів Мараморошу у XVIII ст. Як вище було зазначено, наведені теми вже були предметом багатьох монографій та публікацій<sup>8</sup>.

Метою цього доробку, по-перше є верифікація та коригування біограм настоятелів та окремих насельників давніх монастирів Марамороської єпархії, виявлення фактів переміщення насто-

<sup>1</sup> Монич О. Історичний розвиток монастиря в селі Bârsana (Барсана) у XVIII ст. (за документами ДАЗО) // Гуманітарний корпус: Збірник наукових статей з актуальних проблем філософії, культурології, історії, психології та педагогіки. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні наукові проблеми та інноваційні рішення в контексті XXI століття». Наукові пошуки: актуальні дослідження, теорія та практика». № 46. Київ: ТОВ «НВП Інтерсервіс», 2022. С. 56–59.

<sup>2</sup> Мороз В. Заснування і становлення Боронявського монастиря: історія обителі на тлі епохи // Наукові Записки Ужгородського Університету. Серія: Історично-релігійні студії. Випуск № 5. Видавництво УжНУ «Говерла», 2016. С. 154–177; Його ж: Світильник віри: історія Боронявського монастиря на тлі епох. Видавництво Українського католицького університету. Львів, 2017. 286 с.

<sup>3</sup> Юрій Данилець, ієромонах Пімен (Мацола). Православний Свято-Іоанно-Предтеченський чоловічий монастир у селі Бедевля. Ужгород: Всеукраїнське державне видавництво «Карпати», 2009. 189 с.

<sup>4</sup> Васильий (Пронин), архим. Вказана праця. С. 276.

<sup>5</sup> Феніч В. Заснування Імстичівського монастиря та його діяльність в австрійські та австро-угорські часи // Carpatika – Карпатика. Проблеми вітчизняної та зарубіжної історії. Ужгород: Два Кольори, 2001. Вип. 12. С. 11–21; Кічера В. Господарський розвиток Мукачівського та Імстичівського монастирів Мукачівської греко-католицької єпархії в 20–30-х рр. XX ст. // Carpatika – Карпатика. Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення Українських Карпат. Ужгород: Говерла, 2006. Вип. 35. С. 167–174; Монич О. Становлення і розвиток Імстичівського монастиря в XVIII ст. у світлі нових документів ДАЗО // Літопис Волині. Всеукраїнський науковий часопис. 2022. № 27. С. 74–84.

<sup>6</sup> Монич О., прот. Миколаївський монастир у селі Alsó Karaszló (Заріччя) (за документами Державного архіву Закарпатської області) // Архіви України. 2019. № 2 (319). Квітень–Червень. С. 167–186.

<sup>7</sup> Монич О. Становлення і розбудова Петро-Павлівського чоловічого монастиря у селі Біксад на Закарпатті у XVIII ст. (за документами Державного архіву Закарпатської області) // Архіви України. 2021. Випуск 4. № 329: жовтень–грудень. С. 118–137.

<sup>8</sup> Давні монастирі Мукачівської єпархії (1360–1800). Т. I. Вказана праця. С. 10–29.

ятелів монастирів, внесення коректив до дат правління та діяльності протоігуменів Чину святого Василя Великого (далі – ЧСВВ). По-друге, це – дослідження внутрішньої «міграції», переміщення особового складу монастирів.

Завданням публікації є спроба встановлення дат та періоду юрисдикційного переуступлення монастирів Мараморошу до унійної Мукачівської єпархії, ревіталізація біографічних та статистичних аспектів діяльності монастирів, а також просопографічний аналіз відомого джерела Державного архіву Закарпатської області (далі – ДАЗО) під загальною назвою «Каталогъ или реестръ честныхъ отецъ и братіи Чину святого Василя Великого по имени ихъ по прозвиску ихъ которыхъ и колко в которой обители обрѣтается»<sup>1</sup>.

Використовуючи при дослідженні цієї теми допоміжний в історичній науці метод просопографічного дослідження джерела робиться спроба, через встановлення певних закономірностей, доповнення історії давніх монастирів у зрізі діяльності їх настоятелів та особового складу. При цьому через ідентифікацію осіб, які згадуються в історичних джерелах та зведенням їх біографічних даних ставиться мета щодо максимально повного відтворення чернечого минулого у форматі – історії в людях.

З різними, незначними, видозміненими закінченнями слів у назві вищенаведеного документа проаналізуємо джерело за: 1756<sup>2</sup>, 1757<sup>3</sup>, 1762<sup>4</sup>, 1764<sup>5</sup>, 1766<sup>6</sup>, 1769<sup>7</sup>, 1778<sup>8</sup>, 1781<sup>9</sup>, 1782<sup>10</sup>, 1783<sup>11</sup>, 1784<sup>12</sup>, 1785<sup>13</sup>, 1786<sup>14</sup>, 1787<sup>15</sup>,

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1804. На 2 арк. Арк. 1.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 135. На 5 арк.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 504. На 2 арк.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 594. На 4 арк.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1804. На 2 арк.

<sup>5</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 117. На 7 арк.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1934. На 2 арк.

<sup>6</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 668. На 2 арк.

<sup>7</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 715. На 4 арк.

<sup>8</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 840. На 2 арк.; ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1174. На 23 арк. Арк. 1–2.

<sup>9</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 952. На 5 арк.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 2945. На 20 арк.

<sup>10</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3059. На 2 арк.

<sup>11</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3161. На 2 арк.

<sup>12</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1047. На 2 арк.; Там само. Спр. 1048. На 10 арк.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3257. На 13 арк.

<sup>13</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1071. На 8 арк.

<sup>14</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1071. На 8 арк. Арк. 5–6зв; ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1099. На 4 арк.

<sup>15</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3577. На 5 арк.

1788<sup>1</sup>, 1789<sup>2</sup> та 1795 рр.<sup>3</sup>

Передусім відмітимо, що вказане джерело подає унікальні відомості з історії монастирів, як Мукачівської греко-католицької, так і Марамороської православної єпархії. Наприклад, у документі дослідники можуть ознайомитися з матеріалами про існування новаціату при монастирях<sup>4</sup>, знайти відомості про відомих протоігуменів ЧСВВ (о. Іоанікія Скрипку (1755–1756), о. Гавриїла Дешко (1756–1758), о. Макарія Шугайду (1758–1766), о. Мартирія Кашпера (1766–1769; 1778–1781), о. Сильвестра Ковейчака (1769–1778; 1784–1789), о. Антонія Коцака (1781–1784), о. Іоанікія Базиловича (1789–1821)<sup>5</sup>, дослідити богослужбовий поділ особового складу монахів за їхнім саном та посадами, тощо.

Зауважимо, що джерельний матеріал в якому згадуються ігумени окремих монастирів Мараморошу (наприклад, в селах Заріччя та Імстичево) датується і раннім періодом, аніж заявлений нами 1756 р., наприклад – 1733 р.<sup>6</sup>, однак у цьому документі не йдеться про особовий склад монастирів<sup>7</sup>. В цілому, про особовий склад монастирів не йде мова і в «Списанії Обителєй Мараморошу» 1749 р.<sup>8</sup>.

Зазначимо також, що обрані джерела, які висвітлюють період 1756–1796 рр. містять у собі відомості в більшій мірі про давні православні монастирі Мукачівської єпархії, які юрисдикційно у той час належали до Мукачівської греко-католицької єпархії і які розташовувалися в різних комітатах тогочасного Угорського королівства. Мова йде Біксадський (Сату Маре), Буківський<sup>9</sup> (Шарош),

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1174. На 23 арк. Арк. 3–23.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1213. На 2 арк. Арк. 2.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 214. На 2 арк.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 668. На 2 арк. Арк. 1; ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 840. На 2 арк. Арк. 1зв.–2зв.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3161. На 2 арк. Арк. 1–1 зв.; ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1174. На 23 арк. Арк. 1–2.

<sup>5</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 594. На 4 арк. Арк. 1–2зв.; ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1177. На 23 арк. Арк. 1–20зв.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1804. На 2 арк. Арк. 1–1зв.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1934. На 2 арк. Арк. 1–1зв.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3257. На 13 арк. Арк. 6–7зв.; Атанасій В. Пекар, ЧСВВ. Вказана праця. Т. III. С. 188–195.

<sup>6</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 168. На 2 арк.

<sup>7</sup> Кінах Гліб, о., ЧСВВ. Посищення марамороських монастирів 1749 р. Вказана праця. С. 105–106.

<sup>8</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 66. На 8 арк.

<sup>9</sup> Jozafát V. Timkovič, o., OSBM. Letopis Bukovského monastýra (Bukovej Hory) a historické



Імстичівський (Берег), Краснобрідський<sup>1</sup> (Земплин), Малоберезнянський (Унг)<sup>2</sup>, Маріяповчанський<sup>3</sup> (Сабольч) та Мукачівський<sup>4</sup> (Берег) монастирі. Відомості про монастирі Мараморощини (Барсана, Бедевя, Бороняво, Угля), що містяться у цих джерелах є вкрай скупими.

Причинами, через які джерела подають мінімальну інформацію про давні чернечі осередки комітату Мараморощу можна вважати: проживання малої кількості монахів в осередках, через це, іноді автоматичну самоліквідацію осередків. Зауважимо також, що після утворення Марамороського унійного вікаріату в 1723 р.<sup>5</sup> всі монастирі Мараморощу поступово юрисдикційно були передані Мукачівській греко-католицькій єпархії, а згодом, через повну відсутність у них чернечого життя, ліквідовані в 1788 р.<sup>6</sup>.

Переуступлення монастирів Мараморощу відбувалося плавним і без будь-якого силового чи адміністративного супротиву з боку керівництва Марамороської єпархії. В монастирях станом на екватор XVIII ст. проживали переважно світські особи, іноді желяри (кріпаки), або ж у них звершувало служіння біле духовенство. Тобто нагляд за монастирями був в руках місцевого населення. Прикладами візуалізації процесів поступового переуступлення монастирів можна вважати ситуації, що відбулися наприклад у

---

zmienky o iných baziliánskych monastýroch na východnom Slovensku. Prešov: Rád sv. Bazila Veľkého, 2004. 304 s.

<sup>1</sup> Мониц О., прот. Краснобрідський Свято-Духівський чоловічий монастир в I пол. XVIII-го на початку XX століття (за матеріалами ДАЗО) // *Prawosławny Biblijny Almanach*. 1/2018 / Redaktor wydania: doc. ThDr. Jan Husar, PhD. Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej ELPIS. Gorlice, 2018. S. 148–167.

<sup>2</sup> Фенич В., Цапулич О. Вказана праця.

<sup>3</sup> Атанасій В. Пекар, ЧСВВ. Вказана праця. Т. III. С. 85–90.

<sup>4</sup> Пронин Василий, архим. К истории Мукачевского монастыря // *Православная мысль*. № 2. Апрель–Июнь. Прага, 1958. С. 117–123; Його ж: К истории Мукачевского монастыря // *Православная мысль*. № 3. Июль–Сентябрь. Прага, 1958. С. 175–184; Його ж: К истории Мукачевского монастыря // *Православная мысль*. № 4. Октябрь–Декабрь. Прага, 1958. С. 230–241.

<sup>5</sup> Атанасій В. Пекар, ЧСВВ. Вказана праця. Т. I. С. 74.

<sup>6</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 12. Спр. 2571. На 4 арк. Арк. 4; Кралицький А. Списокъ монастырей Чина Святого Василя Великого, существовавших иногда въ Марамороши (въ Угорщинѣ) и истертыхъ императоромъ Иосифомъ II. 1788. г. Вказана праця. С. 51; Шематизмъ русскаго иночествующаго духовенства въ Угрии, на 1873 годъ. С. 15; Пронин Василий, архим. Вказана праця. С. 284; Мороз В. Світільник віри: ... Вказана праця. С. 37.

Кричівському (1725)<sup>1</sup> та Білоцерківському (1742)<sup>2</sup> монастирях.

Одним з ключових нюансів при вивченні заявлених джерел є на перший погляд плутанина у назві одного з блоків у документах. Мова йде про те, що всі монастирі та дані про їх особовий склад подані за однотипним списком в графі, наприклад «Во обители Мукачевской», «Во обители Мстичевской», «Во обители Буковской»<sup>3</sup> і т.д.

При кінці кожного «каталогу» є рукописний блок під назвою: «Во Обителехъ Мараморьскихъ»<sup>4</sup> або ж під назвою: «Мараморышь»<sup>5</sup>. Як і у всіх підзаголовках (блоках) документів у цьому розділі теж подаються імена і посади до 1766 р. наводиться назва монастирів. Однак, після вказаного року автори «каталогів» припиняють наводити назви монастирів та уніфікують їх в загальнооб'єднуючу назву так би мовити наводять їх «в один шаблон» – обители Мараморошу.

Що хотіли цією загальною назвою автори «каталогів» донести до читача? Загалом, інформація, що міститься в джерелах породжує, як мінімум два історіографічні питання: які саме закриті монастирі у комітаті автори «реєстрів» зводили або ж об'єднували у цей однойменний блок? Друге – можливо, що цим «реєстром» автори документу фіксували інформацію про один із «уцілілих» або ж більш спроможних до діяльності монастирів в якому проживали всі монахи колись різних монастирів Мараморошу?

Враховуючи точкову мету дослідження, при огляді джерела сфокусуємо свою увагу виключно на монастирях Мараморощини, які знаходилися на українській території одного з північно-східних комітатів угорського королівства у XVIII ст.

Для пошуку відповідей на ці та інші питання звернемося до джерел. При вивченні джерела зустрічаються певні скорочення

<sup>1</sup> Монич О., прот. Нескорена Правда: нариси з історії Кричівського монастиря. Ужгород: ГДВ «Патент», 2018. 160 с., іл. С. 82–104.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 121. На 12 арк; Кінах Гліб, о., ЧСВВ. Посіщення закарпатських монастирів ЧСВВ в рр. 1755, 1756, 1765, 1809. Вказана праця. С. 443; Атанасій В. Пекар, ЧСВВ. Вказана праця. Т. III. С. 58.

<sup>3</sup> Див. напр.: ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1804. На 2 арк.

<sup>4</sup> Див. напр.: ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1934. На 2 арк.

<sup>5</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 135. На 5 арк. Арк. 4зв.

і абревіатури, які потрібно розуміти: «П.» «о.» мається на увазі «пречесний отець», при скороченні «Ч.» «о.» – «чесний отець», при написанні «Ч.» «д.» – чесний диякон, а при скороченні «Ч.» «б.» – чесний брат.

Перший «реєстр» датується 15.09.1756 р.<sup>1</sup>. Як свідчить кінцевий підпис автором цього реєстру був ієромонах Гавриїл Дешко, протоігумен ЧСВВ (1756–1758)<sup>2</sup>.

На звороті першого аркушу внизу є блок: «Во ѡбители Бедевлянской в Мараморышу» де зафіксовано 4 ченці:

П. о. Манасій Пукач, ігумен.

Ч. о. Амвросій Телепчик, намісник.

Ч. о. Іона Туровці.

Ч. о. ієродиякон Севастьян Малик<sup>3</sup>.

Далі міститься блок «Во ѡбители Бороньявской» в якій проживало тоді 2 ченці:

П. о. Нікіфор Староста, намісник.

Ч. о. Тарасій Клочко<sup>4</sup>.

У третьому стовпчику: «Во ѡбители Оуголской» – зафіксовано 1 монаха:

Ч. о. Феофан Данч<sup>5</sup>.

На звороті четвертого аркушу цієї справи на перший погляд дублюється цей документ, однак він немає датування і містить видозмінені дані. Так замість попередньої назви блоку: «Во ѡбители Бедевлянской в Мараморышу» є назва: «Мараморышг» під нею «Святая ѡбитель Бедевлянска» де зафіксовано 3 ченці:

П. о. Манасій Пукач, ігумен.

Ч. о. Мелетій Кобб, намісник.

Ч. о. Тарасій Клочко<sup>6</sup>.

Далі наведено назву: «Святая ѡбитель Оуголска» яка містить

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 135. На 5 арк.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 135. На 5 арк. Арк. 2; Кинах Г., о., ЧСВВ. Акти трох монаших соборів // Записки ЧСВВ. Рік І. Т. І. Жовква, 1924. С. 576–579. С. 577–579; Атанасій В. Пекар, ЧСВВ. Вказана праця. Т. III. С. 189.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 135. На 5 арк. Арк. 1зв.; 3зв.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Там само.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 4зв.

список з 2 насельників:

П. о. Іосиф Адамович, намісник.

Ч. о. Феофан Данчак<sup>1</sup>.

В кінці розміщено дані про Боронівський монастир: «Святая ѡбитель Боронявска»:

П. о. Нікіфор Староста, намісник<sup>2</sup>.

20 серпня 1757 р. внаслідок перевірки монастирів єпархії був складений наступний «Каталог»<sup>3</sup>.

На звороті 2 аркушу є заголовок: «Мараморышъ». Під ним у підзаголовку: «Во ѡбители Бедевлянской» автором джерела зафіксовано п'ять монахів:

П. о. Макарій Шугайда, ігумен.

Ч. о. Іона Туровці, намісник.

Ч. о. Воніфатій Грецула.

Ч. о. ієродиякон Севастян Малик.

Монах Іларіон Высоцкій<sup>4</sup>.

Під ним розміщений підзаголовок: «Во ѡбители в Углянской» в якому наведено 2 насельників:

Ч. о. Феофан Данчак.

Ч. о. Афанасій Груднюк<sup>5</sup>.

Згідно виявлених джерел наступний каталог/реєстр монахів монастирів ЧСВВ був складений 02.05.1762 р.<sup>6</sup>. В кінці списку монахів монастирів є оригінальний підпис греко-католицького єпископа Мануїла Ольшавського<sup>7</sup>.

На звороті 1 аркушу документу є загальнооб'єднуючий заголовок: «Во ѡбителех Мараморыских». В документі немає поділу на список монахів монастирів Бедевлянського, Боронявського або ж Углянського монастирів. У загальному блоці є список з 6 монахів:

П. о. Мелетій Копп, ігумен.

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 504. На 2 арк.

<sup>4</sup> Там само. Арк. 1зв.

<sup>5</sup> Там само.

<sup>6</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 594. На 4 арк; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1804. На 2 арк.

<sup>7</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1804. На 2 арк. Арк 2.

Ч. о. Гедеон Данилчак, намісник.

Ч. о. Герасим Салницький.

Ч. о. Іоаким Сторуха.

Ч. о. Досифей Прат.

Ч. о. ієродиякон Аліпій Бованкович<sup>1</sup>.

10 червня 1764 р. був сформований оновлений каталог монахів проживаючих в монастирях ЧСВВ Мукачівської єпархії<sup>2</sup>.

На 2 аркуші документа міститься заголовок: «В ѡбителехъ Марамороскихъ». В поданому тексті є відомості про 10 монахів:

П. о. Мелетій Копп, ігумен.

Ч. о. Гедеон Данилчак, намісник.

Ч. о. Артемій Куртяк.

Ч. о. Герасим Салницькій.

Ч. о. Іполит Пелещик.

Ч. о. Досифей Прат.

Ч. о. Іларіон Рацин.

Ч. о. диякон Аліпій Бованкович

Ч. о. диякон Інокентій Вилацкі.

Ч. б. Анатолій Гоц<sup>3</sup>.

На звороті 5 аркушу в список внесений також: чесний отець Мартин Поповняк<sup>4</sup>.

В результаті перевірок монастирів 21.06.1766 р. був написаний наступний зведений каталог ЧСВВ<sup>5</sup>. На звороті 1 аркушу документа є виокремлена назва: «Въ ѡбителехъ Мараморыскихъ». Вказаний заголовок, знову, як у на екваторі століття (1756) поділений по окремих монастирях.

«Въ Бедевлѣ» було 3 ченці:

П. о. Гедеон Данилчак, ігумен.

Ч. о. Аліпій Бованкович.

Ч. б. Анатолій Гоц<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 594. На 4 арк. Арк. 1зв.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1804. На 2 арк. Арк. 1зв.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 117. На 7 арк.; ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1934. На 2 арк.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 117. Арк. 2; 4; 5зв.; 6зв.–7.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 117. Арк. 5зв.

<sup>5</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 668. На 2 арк.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 1зв.

На 2 аркуші є відомості про насельників інших монастирів. Так, «Въ Боронявъ» було 2 ченці:

П. о. Герасим Салницькій, намісник.

Ч. о. Іполит Пелешик.

В углянському монастирі «Оу Угли» було 3 монахи:

П. о. Досифей Прагъ, намісник.

П. о. Мелетій Кобъ, ігумен.

Ч. о. Артемій Куртякъ<sup>1</sup>.

1 липня 1769 р. був сформований новий каталог діючих монастирів і монахів ЧСВВ<sup>2</sup>. На 2 аркуші документу є текстовий блок під назвою: «Во ѡбители Марамориской». В документі зафіксовано 7 ченців.:

П. о. Іосифъ Січъ, ігумень.

П. о. Амвросій Телепчакъ, намісникъ.

Ч. о. Досифей Прагъ.

Ч. о. Венедиктъ Варинка.

Ч. б. Спірідонъ.

Ч. б. Ієремія.

Ч. б. Вікторъ<sup>3</sup>.

1 серпня 1778 р. вкотре був складений оновлений каталог монахів монастирів ЧСВВ<sup>4</sup>. На 2 аркуші джерела є напис: «Во святых ѡбителех Мараморыскихъ» в якому вміщено відомості про 12 монахів монастирів ЧСВВ у комітаті Мараморош.

П. о. Ієрофей Шаркаді, ігумен.

П. о. Венедиктъ Варянка, намісник.

Ч. о. Макарій Плеша.

Ч. о. Софроній Базилович.

Ч. о. Іпатій Молнар.

Ч. о. Анастасій Адрешкович.

Ч. о. Серапіон Орос.

Ч. о. Венедикт Рибовъч.

Ч. о. Юстин Чичери.

<sup>1</sup> Там само. Арк. 2.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 715. На 4 арк.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 2.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 840. На 2 арк.; ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1174. На 23 арк. Арк. 1–2.

Ч. о. Ісяя Ры(і)шко.

Ч. д. Юліан Праги.

Ч. б. Симеон Липеш<sup>1</sup>.

На звороті 2 аркушу є детальні відомості про 7 померлих ченців ЧСВВ<sup>2</sup>.

Більші інформативним і цікавим для дослідження є каталог отців і братії ЧСВВ від 14.06.1781 р.<sup>3</sup>. На 11 аркуші документу, який склав і написав в 4 пунктах з додатком, ієромонах Ієрофей Шаркаді є заголовок, який свідчить про наявність новопризначених настоятелів та намісників монастирів Мукачівської єпархії. «Отцы и братія Мараморыскы ѿ новопостановленіи строителей монастырей Ч.С.В.В. общим совѣтом полагають сице: Во Сѣбителехъ. [...] Мараморыских. О. Іннокентія Данилович»<sup>4</sup>.

Загалом, відповідно до списку отців та монахів цього документу, на той час в монастирях Мараморошу проживало 12 ченців:

О. Ієрофей Шаркаді.

О. Венедиктъ Варянка.

О. Серапіон Орос.

О. Анастасій Адрешкович.

О. Макарій Плеша.

О. Софроній Базилович.

О. Ісяя Ры(і)шко.

О. Іпатій Молнар.

О. Юстин Чичери.

О. Юліан Праги.

Б. Прокопій Сјуч.

Б. Парфеній<sup>5</sup>.

На звороті 11 аркушу в четвертому пункті є примітка про те, що Боронявському монастирі над кількома людьми звершують душпастирювання – о. Іпатій Молнар та о. Венедикт Сивович<sup>6</sup>. Ав-

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 840. На 2 арк. Арк. 2.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 840. На 2 арк. Арк. 2 зв.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 2945. На 20 арк.

<sup>4</sup> Там само. Арк. 11.

<sup>5</sup> Там само.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 11 зв.

тор документу також стверджує, що марамороські монастирі «запустіли близько»<sup>1</sup>.

На звороті 15 аркушу є перераховано по прізвищах та іменах 10 отців ЧСВВ, які станом на 18.07.1781 р. вже відійшли у вічність<sup>2</sup>.

Наступний, виявлений нами у фондах ДАЗО каталог ченців ЧСВВ, датується 28 березня 1782 р.<sup>3</sup>. Документ на 2 аркушах у формі таблиці, стисло подає короткі відомості про отців ЧСВВ на території Земплинської, Шаришської, Березької та Сепешської жупи, і не має жодних відомостей про чернече життя в комітаті Мараморош.

26 жовтня 1783 р. був сформований черговий релігійний каталог ордену ЧСВВ «in Dioecesi Munkacsiensis existentium»<sup>4</sup>. Згідно даних вміщених у ньому в монастирях Мараморошу «Monasterio Maramorosiensis» у цьому році були такі монахи:

П. о. Феодосій Vazilej, ігумен.

О. Венедикт Варянка.

О. Анастасій Адрешкович.

О. Галактіон Попик.

О. Ісає Рішко.

О. Галактіон Попик.

О. Серапіон Орос.

О. Ієронім Цикледі.

О. Юстин Чичери.

О. Спірідон Молнар.

Б. Юліан Праги<sup>5</sup>.

Крайніми датами наступного каталогу монастирів та ченців ЧСВВ є 06.02. – 03.05.1784 рік<sup>6</sup>.

На 7 аркуші джерела під надписом: «Во С. Сѹбители Марамориской» наводиться такий список ченців монастирів у комітаті:

П. о. Ілля Лацай, ігумен.

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 15 зв.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3059. На 2 арк.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3161. На 2 арк.

<sup>5</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3161. На 2 арк. Арк. 2.

<sup>6</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3257. На 13 арк.



О. Венедиктъ Варянка, намісник.

О. Галактіон Попик.

О. Серапіон Орос.

О. Юстин Чичери, сповідник.

О. Спірідон Молнар.

О. Іов Молнар.

О. Ієронім Цикледі.

О. Августин Демянович.

Б. Геннадій Леферович.

Б. Парфеній Олаг<sup>1</sup>.

На 9 аркуші документу в останнім у списку є о. Прокопій Сюч<sup>2</sup>.

З 13 листопада по 26 грудня 1785 р. в результаті перевірки монастирів був складений черговий каталог монахів монастирів ЧСВВ, який був написаний в Ужгороді 26.03.1786 р.<sup>3</sup>.

В каталозі немає узагальнюючих назви марамороських монастирів, як це зустрічалось в більш ранніх його варіаціях. На звороті 6 аркушу документу є лише блок під назвою: «Монастырь Оуголскій»<sup>4</sup>. В джерелі під цим заголовком автор опису наводиться список з 12 ченців:

Ч. о. Антоній Коцак, ігумен.

О. Венедиктъ Варянка, намісник.

О. Ілля Лацай.

О. Юстин Чичери.

О. Іов Молнар.

О. Ієронім Цикледій.

О. Спірідон Мельник.

О. Августин Димянович.

Б. Митрофан Джуржяк, диякон.

Б. Ісаакій Молнар.

Б. Геннадій Ленферович.

Б. Парфеній Подак<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3257. На 13 арк. Арк. 7; 9.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 9.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1071. На 8 арк. Арк. 5.

<sup>4</sup> Там само. Арк. бзв.

<sup>5</sup> Там само.

26 березня 1786 р. в м. Ужгород був складений черговий щорічний каталог монастирів та монахів ЧСВВ<sup>1</sup>. На звороті 2 та 4 аркушів повністю дублюються відомості про 12 ченців Мараморощини, які вже є наведені вище у каталозі за 1785 р.<sup>2</sup>.

У списку монахів монастирів ордена ЧСВВ від 22.11.1787 р. відомостей про монастирі Мараморощини – немає<sup>3</sup>.

У рік закриття переважної більшості монастирів Мараморощу<sup>4</sup>, 1 серпня 1788 р. був складений об'ємний каталог всіх монастирів та монахів ЧСВВ Мукачівської єпархії<sup>5</sup>.

В колонці ««Во святых ѡбителехъ Мараморыскихъ» є зафіксовано 12 ченців:

- П. о. Ієрофей Шаркаді, ігумен.
- П. о. Венедикт Варянка, намісник.
- Ч. о. Макарій Плеша.
- Ч. о. Софроній Базилович.
- Ч. о. Анастасій Адрешкович.
- Ч. о. Іпатій Молнар.
- Ч. о. Серапіон Орос.
- Ч. о. Венедикт Рибовѣч.
- Ч. о. Юстин Чичери.
- Ч. о. Ісая Ры(і)шко.
- Ч. д. Юліан Праги.
- Ч. б. Симон Лупеш<sup>6</sup>.

Згідно списку монахів Мараморощу в монастирях комітату у 1789 році було всього 5 ченців. Через пошкодження в документі важко ідентифікувати всіх отців, однак можна дізнатися точну цифру та ініціалізувати окремих отців, якими були:

- Ч. о. Василій <Феер>, ігумен.
- Ч. о. Феодосій Алмаші, вікарій.
- Ч. о. Юстин Чичери.

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1099. На 4 арк. Арк. 1.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 2 зв.; 4зв.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3577. На 5 арк. Арк. 1–5зв.

<sup>4</sup> Давні монастирі Мукачівської єпархії (1800–1900). Т. II. Вказана праця. С. 8–12.

<sup>5</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1174. На 23 арк.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 2 зв.

Ч. о. Митрофан Джуржяк, прокуратор.

Ч. д. Симон Лупеш, прокуратор<sup>1</sup>.

В каталозі монахів монастирів ЧСВВ від 21.08.1795 р. графи про марамороські монастирі – немає<sup>2</sup>.

Таким чином, дешифровані документи, систематизовані нами в окремі еклізіійно-локаційні та часові межі дозволяють зробити кілька попередніх висновків.

Передусім заслуговує на увагу чітка система перевірок та нагляду за монастирями Мукачівської греко-католицької єпархії, яка діяла у другій половині XVIII ст. Завдяки збереженням відомостям сьогодні об'єктивно і неупереджено можна доступно досліджувати окрему область церковної історії Закарпаття, тобто в даному контексті локаційна історія має перспективу розвитку.

Тема аналізу реєстрів монастирів та діючого чернецтва у комітаті Мараморош у вказаний період дозволяє вузько і точно ознайомитися з головними аспектами діяльності монастирів, дослідити їхній особовий склад, вивчити внутрішню «міграцію» чернецтва, виявити початки тенденції «спаду» духовного розвитку в осередках, тощо.

Аксіоматично відомо, що: монастирі Мараморошу в другій половині століття були під юрисдикційною владою Мукачівського греко-католицького єпископату; в чернечих обителях проживала дуже мала кількість монахів; закриттю монастирів передувала їхня мізерна духовна, соціально-культурна і просвітницька діяльність.

Аналіз заявлених в доробку реєстрів чернечих осередків та ченців ЧСВВ 1756–1796 рр. уможливорює різносторонню візуалізацію чернечої інфографіки.

Головні тези висновків можна оформити в наступне. По-перше, реєстри або ж каталоги упорядковували і складали або особисто протоігумени, про що свідчать їхні підписи на окремих джерелах, або ж представники Мукачівського монастиря, які формували реєстр з дозволу єпископа. По-друге, з реєстрів монастирів стає відомо, що до 1766 р. монастирі Мараморошу, хоч і були слабо заселеними, але вони згадувалися як самостійні. Після вказаного року

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 1213. На 2 арк. Арк. 2.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 64. Оп. 5. Спр. 244. На 2 арк. Арк. 1–2.

автори «каталогів» припиняють наводити назви локаційних монастирів та уніфікують їх в загальнооб'єднуючу назву, як «Обителі Мараморошу». По-третє, і це найголовніше, зі зростанням тенденції до зменшення кількості монахів в монастирях, а згодом практичною їхньою відсутністю, монахи жили в одному з монастирів Мараморошу, яким був на нашу думку – Углянський чернечий осередок. Останнє припущення можна аргументувати наведеною загальнооб'єднуючою назвою марамороських монастирів у каталозі 1785 р. де вони об'єднані в одну назву – «Монастырь Оуголскій».

Опрацьовані документи свідчать, що з 1769 р. монахи всіх діючих монастирів українського Мараморошу фіксувалися в одному «шаблоні», як «марамороські». Вони мали одного ігумена, який у свою чергу мав свого представника – намісника. Після ліквідації монастирів комітату у 1789 р. статус намісника перетворився у вікарія, а окремі монахи, які наглядали за спустілими осередками називалися прокуратори.

Показово, що в монастирях комітату була посада «сповідника». Тобто право сповіді вірян та духовенства було виключним і воно надавалося обраній на цю посаду духовній особі. Чернечі обителі мали своїх «старожилів» – монахів, які довгий час були насельниками одного і того ж монастиря (наприклад о. Венедикт Варянка).

Каталог або ж реєстр монастирів та отців ЧСВВ дозволяє прослідкувати переміщення особового складу монастирів та інтенсивність зміни ігуменів. Так, відомий протоігумен Макарій Шугайда згадується тільки один раз у 1757 р. на посаді ігумена Бедевлянського монастиря, після чого був переведений в інші монастирі єпархії. Тривалий період в монастирях Мараморошу на посаді ігумена був о. Ієрофей Шаркаді (1778; 1781; 1788).

Документи свідчать, що в монастирях Мараморошу проживали відомі ченці ЧСВВ, які мали відношення до діяльності практично всіх давніх монастирів Мукачівської греко-католицької та Марамороської православної єпархій. Судячи з прізвищ монахів переважна їхня більшість була з Галичини. Останні, шукаючи нашого життя були або переведені, або ж самостійно стали насельниками монастирів Закарпаття.

## РЕЗЮМЕ

В статті досліджується тема «Каталогъ или Реєстръ честныхъ отецъ и братіи Ч.С.В.В.», як просопографічне джерело до вивчення чернецтва в Марамороському комітаті у 1756–1796 рр. Основу доробку становлять документи Державного архіву Закарпатської області, які знаходяться в 151 та 64 фондах вказаного архіву. Загалом, в статті проаналізовано 40 років діяльності монастирів в комітаті Мараморош. Наявний дослідницький матеріал та джерела дозволяють говорити про те, що за цей період відбулися важливі трансформації в адміністративному та соціально-культурному просторі церковно-державних відносин, які суттєво вплинули на діяльність чернецих осередків. В юрисдикційному просторі монастирів в другій половині XVIII ст. належали до Мукачівської греко-католицької єпархії і канонічно підпорядковувалися єпископу Мукачева. В останній чверті XVIII ст. чернецтво єпархії зазнало наслідки касаційної реформи Габсбургів, одним з результатів якої стало закриття більшості монастирів Мараморошу. Завдяки збереженим документам сьогодні можна цілісно досліджувати різноманітні аспекти діяльності монастирів Мараморощини в другій половині століття. Архівний потенціал уможливило вивчення історії внутрішнього переміщення монахів в монастирях в другій половині XVIII ст., дозволяє оновити дані біограм окремих протоігуменів ЧСВВ, сприяє коректурі дат правління настоятелів та ігуменів монастирів, стає базовим при дослідженні теми ліквідації осередків, допомагає встановити час і форми злиття монастирів, а також сприяє ревіталізації маловідомих фактів в історії монастирів вказаного регіону в кінці століття, загалом. Крім того, завдяки документам ДАЗО робиться спроба джерельної реставрації локальної церковної історії однієї з маловідомих сторінок Марамороської православної єпархії в її постліквідаційний період (після 1735 р.).

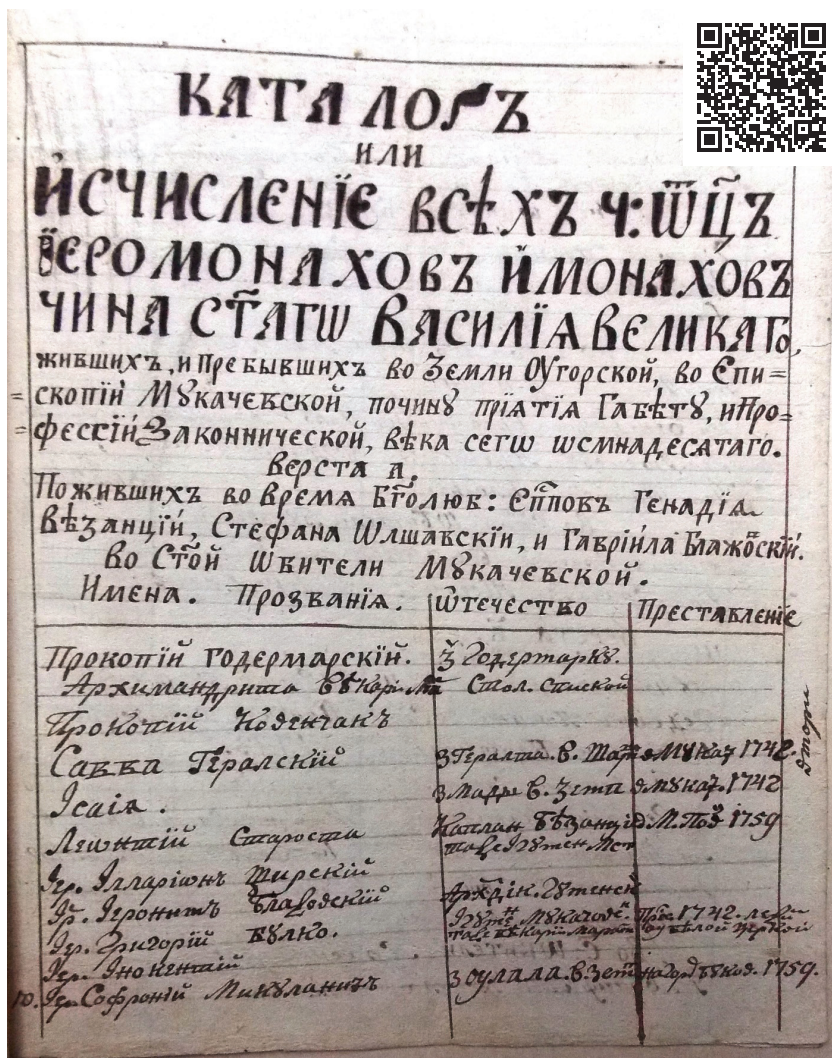
**Ключові слова:** Закарпаття, Мараморош, єпархія, монастир, ігумен, отець, реєстр, каталог, документ, церква.

## SUMMARY

«CATALOGUE OR REGISTER OF HONEST FATHERS AND BROTHERS OF OSBM», AS A PROSOPOGRAPHICAL SOURCE FOR STUDYING OF MONASTICISM IN MÁRAMAROS COUNTY IN 1756–1796 (BASED ON ARCHIVAL COLLECTION OF STATE ARCHIVES IN TRANSCARPATHIAN REGION)

*The author's article explores the topic «Catalogue or Register of honest fathers and brothers of OSBM», as a prosopographical source for studying of monasticism in Máramaros county in 1756–1796. The documents of the State Archives of Transcarpathian region, namely documents located in 151 and 64 fonds of the said archive serve as basis for the study. In general, the article analyses 40 years of activity of monasteries in Máramaros county. Available research material and sources allow us to say that during this period, important transformations took place in the administrative and socio-cultural area of church-state relations, which significantly affected the activities of monastic centers. Regarding jurisdiction the monasteries in the second half of the 18th century belonged to the Mukachevo Greek Catholic Diocese and were canonically subordinated to the bishop of Mukachevo. In the last quarter of the 18th century the monasticism of the Diocese suffered the consequences of the Habsburg cassation reform, resulting in the closure of most of the monasteries of Máramaros. Owing to the preserved documents, today it is possible to comprehensively investigate various aspects of the activities of Máramaros monasteries in the second half of the century. The archival potential makes it possible to study the history of the internal movement of monks in monasteries in the second half of the 18th century, allows to update the biographies of some proto-abbots of OSBM, contributes to the correction of the dates of the reign of abbots and Father Superiors of monasteries, becomes basic when studying the topic of the liquidation of centers, helps to establish the time and forms of the merger of monasteries, and also contributes to the revitalization of little-known facts in the history of monasteries of the specified region at the end of the century, in general. In addition, the author by virtue of the documents of the State Archives in Transcarpathian region makes an attempt to restore the local church history of one of the little-known pages of Máramaros Orthodox Eparchy in its post-liquidation period (after 1735).*

**Keywords:** Transcarpathia, Máramaros, diocese, eparchy, monastery, abbot, Father Superior, holy father, register, catalogue, document, Church.



Іл. 1. 1742р. ДАЗО. Ф. 64. Оп. 1. Спр. 250.

Рокъ 1773 Мѣсяцъ Мая 21 числа

Каталогъ, или свѣдѣнїи о тѣхъ и Братїи К. С. в. в. По имени ихъ и Пропискѣ, Которыя и Жѣно в Которой в Вителѣ и в Губтаствѣ,

Во в Вителѣ Мѣстности.

Имя	Видъ	Маярїи	Мѣстности	Имя
Дѣтныи	Видъ	Тендіи	Блиха	Губтаствѣ
Дѣтныи	Видъ	Ананїа	Болшай	Мѣстности
Дѣтныи	Видъ	Бенїамїнъ	Брѣгъ	Казнолѣи
Дѣтныи	Видъ	Иосифъ	Селаноди	
Дѣтныи	Братъ	Игнатїи	Асталоми	
Дѣтныи	Бра.	Матїи	Попдѣнакъ	
Дѣтныи	Бра.	Анатолїи		

Во в Вителѣ Мѣстности.

Имя	Видъ	Бонифатїи	Трѣдла	Имя
Дѣтныи	Видъ	Мартїнїанъ	Магитоди	
Дѣтныи	Видъ	Иполїтѣ	Пѣтшакъ	
Дѣтныи	Видъ	Иосифъ	Сѣдъ	

Во в Вителѣ Губтаствѣ.

Имя	Видъ	Свѣтларъ	Кодѣларъ	Имя
Дѣтныи	Видъ	Андрѣи	Мѣстности	Губтаствѣ
Дѣтныи	Видъ	Афанасїи	Мѣстности	
Дѣтныи	Видъ	Авраамїи	Сѣтїи	
Дѣтныи	Видъ	Ассїи	Витѣтан	
Дѣтныи	Бра	Вѣстїи	Пѣтшакъ	
Дѣтныи	Бра	Вїанъ	Ладїи	

Имя	Видъ	Иералїанъ	Ассїи	Имя
Дѣтныи	Бра	Сада	Андрѣи	Губтаствѣ
Дѣтныи	Бра	Свѣтларъ	Сѣтїи	
Дѣтныи	Бра	Свѣтларъ	Мѣстности	
Дѣтныи	Бра	Свѣтларъ	Трѣдла	





1  
 1085' 4531' Мѣ Пѣна дѣна 1.  
 Камарат иди рѣчѣ 7. Ѡдѣ Туна С. Савина в. По Умми, и По Проздуксѣ и  
 Коморѣ конко со Ѡбвѣниѣ Ѡграматѣса

Со Ѡбвѣсаи Мѣкарѣскѣ

- П. Ѡдѣ Макари Мѣраваа По Урѣмѣ
- П. Ѡдѣ Мар-мурѣ Камарѣ Пѣни-омниѣскѣ
- П. Ѡдѣ Туна Мѣраваа казноѣнѣ
- 7. Ѡдѣ Аранинѣ бѣкѣванѣ Прѣсторѣкѣ
- 7. Ѡдѣ Тѣуѣ Сѣмѣодиѣтѣ.
- 7. Ѡдѣ Тѣнѣми Аомѣномѣ
- 7. Ѡдѣ Аперѣми Ѡграмѣсамѣ
- 7. Ѡдѣ Прѣорѣскѣ Сѣспѣниѣ
- 7. Ѡдѣ Макари Мѣрава

Со Ѡбвѣсаи Умѣмѣдѣскѣ.

- П. Ѡдѣ Сѣрѣниѣ Сѣрѣниѣ Урѣмѣ
- 7. Ѡдѣ Тѣуѣ Сѣтѣ
- 7. Ѡдѣ Сѣрѣниѣ Урѣмѣ
- 7. Ѡдѣ Тѣрѣниѣ Сѣтѣ
- 7. Ѡдѣ Урѣмѣ Пѣрава

Со Ѡбвѣсаи Прѣнѣпрѣскѣ.

- П. Ѡдѣ Сѣрѣниѣ Сѣрѣниѣ Урѣмѣ
- 7. Ѡдѣ Анѣрѣниѣ Мѣрѣдиѣ Пѣниѣ.
- 7. Ѡдѣ Арѣнѣмиѣ Мѣрѣдиѣ
- 7. Ѡдѣ Анѣрѣниѣ Мѣрѣдиѣ
- 7. Ѡдѣ Арѣнѣмиѣ Мѣрѣдиѣ
- 7. Ѡдѣ Тѣрѣниѣ Сѣтѣ
- 7. Ѡдѣ Урѣмѣ Сѣтѣ
- 7. Ѡдѣ Тѣрѣниѣ Сѣтѣ
- 7. Ѡдѣ Тѣрѣниѣ Сѣтѣ
- 7. Ѡдѣ Мѣрѣдиѣ Пѣниѣ



Ил. 3. 10.06.1764 р. ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1934.

Восімімєн Ловѣткѣи

М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ

Восімімєн Федоткѣи

М. ів.	Свѣтлѣи	-	Каминкѣи	Увснѣ
М. ів.	Свѣтлѣи	-	Каминкѣи	Увснѣ
М. ів.	Свѣтлѣи	-	Каминкѣи	Увснѣ
М. ів.	Свѣтлѣи	-	Каминкѣи	Увснѣ
М. ів.	Свѣтлѣи	-	Каминкѣи	Увснѣ
М. ів.	Свѣтлѣи	-	Каминкѣи	Увснѣ
М. ів.	Свѣтлѣи	-	Каминкѣи	Увснѣ
М. ів.	Свѣтлѣи	-	Каминкѣи	Увснѣ
М. ів.	Свѣтлѣи	-	Каминкѣи	Увснѣ
М. ів.	Свѣтлѣи	-	Каминкѣи	Увснѣ

Восімімєн Муромскѣи

М. ів.	Мелетѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Мелетѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Мелетѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Мелетѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Мелетѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Мелетѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Мелетѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Мелетѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Мелетѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Мелетѣи	-	Кривка	Увснѣ

Восімімєн Іванкѣи

М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ
М. ів.	Іванушкѣи	-	Кривка	Увснѣ

Іван М. Макариуш Ловѣткѣи  
7. Св. Св. Протоіерей  
М. ів.



Во Сѣверномъ Извостѣ

П. W.	Самойловъ	Морозовъ	Исмаиловъ
П. W.	Андреевъ	Сидоровъ	Николаевъ
- W.	Ивановъ	Сидоровъ	Постоловъ
- W.	Сидоровъ	Ивановъ	
- E.	Ивановъ	Ивановъ	
- E.	Ивановъ	Ивановъ	

Во Сѣверномъ Морозовѣ

П. W.	Ивановъ	Ивановъ	Исмаиловъ
- W.	Сидоровъ	Сидоровъ	Николаевъ
- W.	Сидоровъ	Ивановъ	
- W.	Сидоровъ	Ивановъ	Постоловъ
- W.	Сидоровъ	Ивановъ	
- W.	Сидоровъ	Ивановъ	
- W.	Сидоровъ	Ивановъ	
- E.	Сидоровъ	Ивановъ	
- E.	Сидоровъ	Ивановъ	

Во Сѣверномъ Извостѣ

П. W.	Ивановъ	Сидоровъ	Исмаиловъ
П. W.	Сидоровъ	Ивановъ	Николаевъ
- W.	Ивановъ	Сидоровъ	
- W.	Сидоровъ	Ивановъ	

Андреевъ



Л. 5. 06.02.1784 р. ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 3257.

**ДУХНОВИЧІ І ГЕРБЕРИ:  
ПОХОДЖЕННЯ ТА ІСТОРІЯ РОДИН НАРОДНОГО БУДИТЕ-  
ЛЯ КАРПАТСЬКИХ РУСИНІВ  
АЛЕКСАНДРА ДУХНОВИЧА\***

**Володимир Фенич,**

кандидат історичних наук, доцент,

доцент кафедри модерної історії України та зарубіжних країн, ко-  
ординатор Науково-дослідного центру історично-релігійних студій

«Логос», ДВНЗ «Ужгородський національний університет»,

Ужгород, Україна

E-mail: [volodymyr.fenyuch@uzhnu.edu.ua](mailto:volodymyr.fenyuch@uzhnu.edu.ua)

<https://orcid.org/0000-0003-0003-8511>

При незліченному числі праць про життєвий і творчий шлях різних відомих, визначних та видатних діячів минулого всі вони насамперед були чиймись дітьми і онуками, братами і сестрами, чоловіками і дружинами, батьками, дідусями і бабусями, родичами... Таким був і залишається Александр Духнович (1803–1865)<sup>1</sup> – один із трьох найвизначніших карпатських русинів<sup>2</sup> за всю історію цього народу<sup>3</sup>. Саме родинам народного будителя – Дух-

<sup>1</sup>\* В цьому дослідженні не йтиметься про постать самого Александра Духновича, його життя та багатогранну діяльність. Дана публікація є частиною авторської монографії, рукопис якої здано до друку під назвою: *Етноарх: провідник карпатських русинів Пряшівської та Мукачівської єпархії Австрійської імперії Александр Духнович (1803–1865)*. 250 с. У даній публікації автор дотримується оригінальних назв імені і прізвища Духновича та інших його родичів як їх повсюди названо в офіційних документах та як вони самі себе називали.

<sup>2</sup> Іншими двома були і залишаються – мукачівський єпископ Андрій Бачинський (1732–1772–1809) та прем'єр-міністр Подкарпатської Русі і президент одноденної незалежної держави Карпатської України греко-католицький священник Августин Волошин (1879–1938–1945).

<sup>3</sup> Найповніші наративи з історії карпатських русинів та Карпатської Русі див.: *Encyclopedia of Rusyn History and Culture*, Co-editor: Paul Robert Magocsi with Ivan Pop and author of 524 entries and 13 maps. Revised and expanded edition. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 2005, ix, 569 p., 13 maps, 11 illustrations; *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 Падак; вип. ред. Лариса

новичам по батьківській гілці та Герберам по материнській гілці і буде присвячено дане дослідження.

### Першоджерела та історіографія

Говорячи про походження Духновичів і Герберів та усіх їхніх нащадків між дослідниками не має однастайності. Єдиним «твердим фактом» (якщо такі взагалі можливі в історії) є те, що Александр Духнович народився другою дитиною від батька Василя Духновича та матері Марії Гербері і став останнім представником з роду Духновичів по чоловічій лінії. Всі інші відомості про родини Духновичів і Герберів як до, так і після народження їхньої другої дитини Александра, істотно розходяться між собою, важко піддаються верифікації, що призвело до різночитань його життєвого і творчого шляху між духновичезнавцями.

Шануючи внесок кожного із дослідників життя і діяльності етнарха карпатських русинів в Угорщині<sup>1</sup>, спробую і я розібратися в генеології Александра Духновича на підставі першоджерел та існуючої історіографічної спадщини.

Такими першоджерелами є: 1) «Album – дружньої Записки А. Духновичу від друзів собору-крилошан Пряшівської єпархії 1853 р.»<sup>2</sup>; 2) мемуари відомі під назвою «Записки». Таких є три:

---

Ільченко. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2010, XXXII + 856 с., 13 мап, 1150 ілюстрацій; 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, 544 p., 34 maps, 6 tables, 102 illustrations; MAGOCSI Paul Robert. *Chrbtom k horám. Dejiny Karpatskej Rusi a karpatských Rusínov*. Prešov: Vydavateľstvo UNIVERSUM-EU, 2016, 596 s., 34 maps, 6 tables, 144 illustrations; MAGOCSI Paul Robert. *Carpathian Rus'. A Historical Atlas*. Distributed by the University of Toronto Press for the Chair of Ukrainian Studies University of Toronto, 2017, 80 p., 34 maps, index; MAGOCSI Paul Robert. *Karpatská Rus. Historický atlas*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2022, 94 s.

<sup>1</sup> *Етнарх* походить від грецького слова *ἐθνάρχη* – етнархос, що означає «начальник племені», «глава народу». 63 р. до Р. Хр. префект Сирії, полководець Гней Помпей Великий (106–48 рр. до н. е.) оголосив Юдею провінцією Римської республіки. Юдейському царю Гіркану II Хасмонею він присвоїв звання «етнарха» (начальника племені / народу) і першосвященника, але не дозволив іменуватися царем: *Учебник еврейской истории для школ и самообразования: в трех частях, Часть II. По-библейская история на Востоке*, 9-е издание, Составил: ДУБНОВЪ С. М. Санкть-Петербургъ: Типографія т-ва «Общественная Польза», 1912, с. 37–41.

<sup>2</sup> *Album. Приятный Памятникъ, или Дружественная Записка Александру Духновичу, Собора Крылошанъ Пряшовскаго Сочлену 1853. Отъ Друзей, ДУХНОВИЧ Олександр*. Твори, В 4-х

1) «Записка Александра Духновича 1858» (378 рукоп. стр.), що містить матеріали автобіографічного характеру, спогади, нотатки про різні події з червня 1858-го до кінця 1861-го р.; 2) «Записка Александра Духновича. Отъ года 1861» (168 рукоп. стр.), що містить нотатки за 1861–1864 рр.; і 3) «Записка Александра Духновича. 1863» (169 рукоп. стр.), яка охоплює его-матеріал за 1863–1864 рр.<sup>1</sup>; 3) заповіт (тестамент), укладений А. Духновичем у 1857 р.<sup>2</sup>; 4) додаток до заповіту, укладеного ним 23 лютого 1862 р. та малий додаток до заповіту, укладений ним 23 листопада 1864 р.<sup>3</sup>; 5) Автобіографія<sup>4</sup> та Коротка біографія, написані А. Духновичем до 1865 р.<sup>5</sup>; 6) виписки із церковно-парафіяльних метрик і шематизмів Мукачівської та Пряшівської греко-католицьких епархій авторства Іштвана Бендаса 1999 р.<sup>6</sup>, Петера Борзи і Юрая Градоша (б. р. в.)<sup>7</sup> та Аніти Мароші і Іштвана Мароші 2023 року<sup>8</sup>.

томах, Том 4, Упоряд.: О. Рудловчак. Ужгород: Гражда, 2019, с. 386–387, 435–436.

<sup>1</sup> Олександр Духнович (1803–1865). *Бібліографічний покажчик*, Укладачі: О. Д. Закривидорога, Г. К. Ковальчук, В. В. Коллар, О. Г. Люта, Л. О. Мельник, М. Ю. Рушак, Т. В. Туренко. Ужгород: Патент, 1995, с. 66–67.

<sup>2</sup> [ДУХНОВИЧ А.]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь [Заповіт]*, Пер. з лат. Ю. Сака, Дукля. Пряшів, 1992, № 5, с. 51–53. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь*, Духнович О. В. Вибрані твори, Упоряд., вст. ст., підг. текстів та прим. Д. М. ФЕДАКИ. Ужгород: ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2003, с. 523–526.

<sup>3</sup> Заповіт Олександра Духновича, Вст. ст. Олени РУДЛЮВЧАК // Дукля, Пряшів, 1992, № 5, с. 49–51. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь*, Духнович О. В. Вибрані твори..., Упоряд., вст. ст., підг. текстів та прим. Д. М. ФЕДАКИ..., с. 526–529.

<sup>4</sup> DUCHNOVICS Alexander. *Autobiographia* = ДУХНОВИЧЬ Александрь. *Автобіографія*, Пер. укр. А. Дідика. Ужгородь: Книгопечатня «Свобода» в Ужгородѣ, 1928. 19 с. [Текст лат. і укр. мовами]. Пор.: DUCHNOVICS Alexander. *Autobiographia* = ДУХНОВИЧЬ Александрь. *Автобіографія*, Пер. укр. мовою Юрія Сака, Духнович Олександр. Твори. В 4-х томах. Том 3. Вид. перше, Упоряд., вступ. нариси, приміт., комент. та словн. О. Рудловчак. Братіслава: Словацьке педагогічне видавництво, Відділ української літератури в Пряшеві, 1989, с. 383–391, 391–400; ДУХНОВИЧ Олександр. *Автобіографія*, Духнович О. В. Вибрані твори, Упоряд., вст. ст., підг. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 512–522.

<sup>5</sup> *Краткая Биография Александра Духновича, Крылошана Пряшевского, им самим написанная*, Вступ. замітка: Степана ДОБОША, Дукля. Пряшів, 1963, Чис. 3, с. 82–85. Пор.: *Краткая Биография Александра Духновича, Крылошана Пряшевского, им самим написанная*, Духнович Олександр. Твори. В 4-х томах. Том 3. Вид. перше..., с. 401–406.

<sup>6</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből*. Ungvár: Kiadja a Kárpátaljai Magyar Kulturális Szövetség, 1999. 307 old.

<sup>7</sup> *Historický schematizmus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia*, Eds. BORZA Peter – GRADOS Juraj. Prešov: Petra, 2016. 767 s.

<sup>8</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi*

Найбільша проблема з першоджерелами полягає в тому, що збережена метрична книга парафії в с. Тополя, де народилися більшість Духновичів включно з Александром (1710?–1803), крім першого їхнього предка, який мав прізвище Черкайській / Черкаській, існує лише з 1821 р., тоді як давня книга, як твердить Ніколай Бескид (1934), згоріла під час пожежі<sup>1</sup>. Але Духновичі після 1805 р. вже жили не в Тополі, а в с. Стащині / Стакчині, де і належить шукати їхніх дітей в метричних книгах. Метрика в Стащині почала вестися батьком Александра – о. Василем Духновичем з 1812 року (*Matrica Vart. Copulatorum 1812 – 1834. Defunctorum 1812 – 1832*)<sup>2</sup>.

Історіографічна спадщина духновичезнавства пов'язана з: 1) першими біографічними нарисами про А. Духновича авторства Анатолія Кралицького і Йосифа Ливчака (1865), в яких вперше опубліковано легенду про московське князівське походження родини Духновичів<sup>3</sup>; 2) біографією А. В. Духновича авторства Фьодора Арістова (1916)<sup>4</sup>; 3) першого фундаментального нарису присвяченого пам'яті А. Духновича авторства о. Августина Волошина (1923)<sup>5</sup>; 4) першої і єдиної книги про родину Духновичів авторства Ніколая Бескида (1934)<sup>6</sup>; 5) короткої статті про походження роду

---

*névtára* = МАРОШІ Іштван – МАРОШІ Аніта. Іменний довідник священників історичної Мукачівської Греко-Католицької Єпархії. Ужгород: Видавництво «Карпати», 2023. 1092 с.

<sup>1</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи*. Гомстедь, Па.: Издание редакції «Американского русского вѣстника», 1934, с. 27.

<sup>2</sup> БУРАЛЬ Мирослав. *До генеології Олександра Духновича*, Науковий збірник музею українсько-руської культури у Свиднику, Випуск 23: Олександр Духнович і наша сучасність (Матеріали міжнародної наукової конференції, Пряшів, 20-21 червня 2003 р.), Гол. ред.: Мирослав Сополига; Упоряд.: Микола Мушинка та Мирослав Сополига. Братислава, 2005, с. 33.

<sup>3</sup> К. и Л. [КРАЛИЦЬКИЙ А., ЛИВЧАК Й.]. *Александръ Духновичъ, крылошанинъ Пряшевскій*, Золотая Грамота: Иллюстрированное письмо для поучения и забавы: Прилога до «Страхопуда», Изд. и отв. ред. Юсифъ Ливчакъ. Вѣдень: Типомъ Л. Соммера, 1865, Ч. 7, с. 55–56; КРАЛИЦЬКИЙ Анатолій. *Александръ Васильевъ Духновичъ, Крылошанинъ Пряшевскій: Биограф. нарис. Мѣсяцословъ на годъ 1866 для русскихъ угорскія краины*, Сост. А. Кралицкий, В. Кимакъ. Ужгородъ, 1865, с. 47–50.

<sup>4</sup> АРИСТОВЪ Ф. Ф. *Александръ Васильевичъ Духновичъ*, Аристовъ Ф. Ф. Карпато-русскіе писатели. Изслѣдование по неизданнымъ источникамъ: Въ трехъ томахъ, Томъ первый. Москва, 1916, с. 49–61.

<sup>5</sup> ВОЛОШИН Августин. *Памяти Александра Духновича*. Ужгородъ: Книгопечатня «Викторія», 1923. 31 с.

<sup>6</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи*. Гомстедь, Па.: Издание редакції «Американского русского вѣстника», 1934. 127 с.

А. Духновича авторства Івана Панькевича (1935)<sup>1</sup>; 6) ґрунтового нарису про життя і діяльність А. Духновича авторства Олени Рудловчак (1968)<sup>2</sup>; 7) генеологічної розвідки про А. Духновича авторства Мірослава Бурала із рідного села народного будителя Тополі (2005)<sup>3</sup>; 8) дослідження про життя і творчість А. Духновича авторства Валерія Падяка (2023)<sup>4</sup>; 9) мого скромного доробку про служителя Бога і народу А. Духновича (2023)<sup>5</sup>.

У духновичезнавців дуже суттєві «прогалини» щодо ряду важливих питань його предків і його родини: 1) хто був першим Духновичем – Петро чи Василь?; 2) хто була бабуся Александра Духновича по лінії матері Марії Гербері – Сузанна Невицька чи Юліанна Добрянська?; 3) скільки було дітей у батьків Александра – Василя та Марії Духновичів: 8, 10, 11 чи 12?; 4) чому з родичами по материній лінії Александр Духнович ніколи не підтримував зв'язків?; 5) кого з родичів згадав, а кого не згадав у заповіті (тестаменті) Александр Духнович?; 6) хто з родичів пережив Александра Дух-

<sup>1</sup> ПАНЬКЕВИЧ Іван. *Походження роду Александра Духновича*, Науковий збірник товариства «Просвіта» в Ужгороді за 1935 р. Ужгород, 1935, Рочник XI, с. 183–184.

<sup>2</sup> РУДЛОВЧАК Олена. *Олександр Духнович. Життя і діяльність*, Духнович Олександр. Твори. В 4-х томах. Том I, Редколег.: Ю. Бача, П. Бунганич, М. Грищенко, Й. Дзєндзелівський, В. Микитась, Ф. Науменко, М. Ричалка, О. Рудловчак. Братислава: Словацьке педагогічне видавництво, Відділ української літератури в Пряшеві, 1968, с. 15–168.

<sup>3</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Александра Духновича*, Науковий збірник музею українсько-руської культури у Свиднику, Випуск 23: Олександр Духнович і наша сучасність (Матеріали міжнародної наукової конференції, Пряшів, 20-21 червня 2003 р.), Гол. ред.: Мірослав Сополіга; Упоряд.: Микола Мушинка та Мірослав Сополіга. Братислава, 2005, с. 33–40.

<sup>4</sup> ПАДЯК Валерій. *Є така нація – Русини! На знамость всім і кождому первій тоті слова прорік Александр Духнович, Александр Духнович. «Моя ліра і кимвал»: поезія, проза, драматургія*, Видання вшорив і тексти транслітеровав Валерій Падяк. Будапешт, 2022, с. 11–36.

<sup>5</sup> ФЕНИЧ Володимир. *Служитель Бога і народу: формування релігійної та національної ідентичності Александра Духновича від батьківської хати до каноніка капітули Пряшівської єпархії (1803–1844)*, Олександр Духнович – письменник, педагог, священник, діяч культури та освіти (1803–1865): Матеріали симпозиуму, присвяченого 220-й річниці від дня народження Александра Духновича (22 квітня 2023 року, м. Ужгород), Під заг. наук. ред. проф. М. Токаря; відп. за вип. Ю. Герцог. Ужгород: РІК-У, 2023, с. 10–30; ФЕНИЧ Володимир. *Служитель Бога і народу: формування релігійної та національної ідентичності Александра Духновича від каноніка капітули Пряшівської єпархії до народного будителя «підгорянських русинів (1844–1865)*, Олександр Духнович – письменник, педагог, священник, діяч культури та освіти (1803–1865): Матеріали симпозиуму, присвяченого 220-й річниці від дня народження Александра Духновича (22 квітня 2023 року, м. Ужгород), Під заг. наук. ред. проф. М. Токаря; відп. за вип. Ю. Герцог. Ужгород: РІК-У, 2023, с. 99–141.



новича?; 7) що нам відомо про кров Духновичів у інших підкарпатських родинах.

На підставі церковно-парафіяльних метрик, єпархіальних описів, єпископських візитацій, переписів, каталогів та шематизмів Мукачівської єпархії (1771) і створеної з неї Пряшівської єпархії (1818), а також наукового доробку духновичезнавців про Духновичів та Герберів, спробую скласти їхній родинний колективний портрет.

### Які згадки залишив про свою родину

#### Александр Духнович (1853, перед 1865) та зробив їх публічними у своїй версії Анатолій Кралицький (1865)

Питання про родину Духновичів вперше публічно було порушено самим Александром за кілька років до смерті. Про Герберів, родину своєї матері Марії, Александр нічого не писав. Духновичезнавці пішли таким самим маскулінним шляхом: досліджували та описували лише (або лише) чоловічу гілку родини народного будителя. На жаль і тут поки що переважає та сама хвороба, що й у всіх інших історіях: вона має лише (або лише) чоловіче обличчя.

Крім парафіяльно-єпархіальної документації, яку чемні парахи та єпископські канцеляристи старанно (чи ні) вели щодня, першу інформацію від Александра Духновича про свою родину зустрічаємо в такому джерелі як «Album. Приятный Памятникъ, или Дружественная Записка Александру Духновичу, Собора Крылошанъ Пряшовскаго Сочлену 1853. Отъ Друзей»<sup>1</sup>. В цьому «его-документі» уже відомий народний будитель карпатських русинів згадує покійними вісім своїх братів і сестер: Адама (?–1809), Андрія (?–1811), Афанасія (?–1818), Марію (?–1819), Анастасію (?–1820), Антонія (?–1821), Сузанну (?–1829, померла як Невицька – за прізвищем чоловіка) і Анну (?–1850). До аналізу та оцінки цієї інформації А. Духновича я повернуся в тому місці цього тексту, де буде йтися про його братів і сестер.

Хронологічно другим джерелом про родину Духновичів ста-

<sup>1</sup> *Album. Приятный Памятникъ, или Дружественная Записка Александру Духновичу, Собора Крылошанъ Пряшовскаго Сочлену 1853. Отъ Друзей...*, с. 386–387, 435–436. Пор.: ПАДЯК Валерій. Є така нація – Русини!., с. 12.

ла його «Коротка біографія» написана ним до 1865 р., щоправда яка була вперше опублікована аж у 1963 р. в Пряшеві Степаном Добошем<sup>1</sup>. Припускаю ця сама «Коротка біографія» (або якась її частина) лягла в основу першого біографічного нарису про А. Духновича авторства Анатолія Кралицького та Йосифа Ливчака, що вийшов друком у двох варіантах у Відні та в Ужгороді ще в рік смерті народного будителя (1865)<sup>2</sup>. Тут було вперше опубліковано сімейну таємницю про походження родини Духновичів із Москви від князів Черкайських, яку восени 1816 р. (на другий день після смерті Василя Духновича) розповів 12-річному Александру його 70-річний дід Дмитро. Обставину публікації цієї інформації А. Кралицький пояснює таким чином: «*Предание тое весьма замечательное. Хотя оно хранилось до сих пор jako тайна фамилияная, то мы однакож отважались нынѣ при обстояельствѣ, что родина Духновичей з нашим Батьком Александром выгасает, уже для самой исторической цѣнности оное здѣсь обнародовити. Повѣріе тое передаем тыми же словами, которыми передал его послѣдній раз дідо внуку*»<sup>3</sup>.

Зі слів А. Кралицького, начебто опертих на слова А. Духновича, які будитель наводив по пам'яті після півстоліття з того часу, коли їх почув з вуст свого 70-річного дідуся, впливає, що йому (дідові Александра) розповіли про «*исход нашей фамилии, ибо батюшка и дядя мой мнѣ сказал, да и повелѣл под анафемой передати своѣм наследникам все, что касается нашего рода; нынѣ слыши и храни моѣ слова: предок наш походил из Москвы, и он не назывался Духновичем, но был из великой фамилии нынѣшних князей Черкайских*»<sup>4</sup>. Далі по тексту зміст його наступний: після придушення московським царем Петром І бунту стрільців їхній капітан Черкайській разом із Гербером, Бри-

<sup>1</sup> *Краткая Биография Александра Духновича, Крылошана Пряшевского, им самим написанная*, Вступ. замітка: Степана ДОБОША., с. 82–85. Пор.: *Краткая Биография Александра Духновича, Крылошана Пряшевского, им самим написанная*, Духнович Олександр. Твори. В 4-х томах, Том 3., с. 401–406.

<sup>2</sup> К. и Л. [КРАЛИЦЬКИЙ А., ЛИВЧАК Й.]. *Александръ Духновичъ, крылошанинъ Пряшевскій...*, с. 55–56; КРАЛИЦЬКИЙ Анатолій. *Александръ Васильевъ Духновичъ, Крылошанинъ Пряшевскій: Біогр. нарис...*, с. 47–50. Пор.: *Александр Духнович, крылошанин Пряшевский, КРАЛИЦЬКИЙ Анатолій*. Твори..., с. 339–342.

<sup>3</sup> Цит. за вид.: *Александр Духнович, крылошанин Пряшевский, КРАЛИЦЬКИЙ Анатолій*. Твори..., с. 339.

<sup>4</sup> Там само, с. 339–340.

люю та іншими бунтівниками врятував своє життя втечею через Польщу до Угорщини, поселившись на Бескидах в селі Тополя, де прийняв ім'я Духнович. Далі, щоб вижити, він шукав собі засобів для існування, «и принял при бывшей там деревяной церкви чин дячка, ибо о учителях тогда еще и слова не было слышати». Невдовзі про вченість тополяньського дяка розійшлася слава, «он стязался с священниками, которїи тогда мало учени были», після чого «всі священники з протопопом совітовали єму, чтоб, женившись, дал ся посвятити в попа. Так и сталось; он женился з дочерью одного священника, пойшол до Мукачева к Владиці и без всякой перепоны посвящен в єрея и сей час назначен на попа Тополяньского, гдѣ под именем Духновича поповал ревностно, родил чад, которїи наследовали єму в поповствѣ, даже до послѣднего Василія Духновича, переселившегося в Стасчин»<sup>1</sup>. Розмову з внуком дід закінчив такими словами: «Что я тебе, сын мой, говорил, то само передай и ты своїм потомкам, ибо то мнѣ – мой, а єму єго батюшка повелѣл; да так преданіе оно останется в нашем родѣ во вѣки». «Сын мой! Не забывай на Бога, молися єму и люби род свой руский; а хотя не богатый, то шастлив будеши, ибо будет тебе Бог благословити, а люди – любить...»<sup>2</sup>.

У зв'язку з вище наведеними обставинами появи сімейної таємниці Духновичів у публічному просторі та з огляду на те, що вона звертає на себе увагу майже всіх духновичезнавців донині, в цьому місці зупинюся лише на кількох обставинах, які залишилися поза увагою усіх дослідників.

По-перше. Александру Духновичу на момент похоронів свого батька було не 12, як пише А. Кралицький, а 13,5 років, а його дідові Дмитру Духновичу – не 70, як начебто розповідає або пише сам А. Духнович, а 79 років. Така неуважність з боку «К. і Л.» (А. Кралицького і Й. Ливчака) щодо датування років Александра та його діда Дмитра станом на час їхньої розмови 26 жовтня (5 листопада за

<sup>1</sup> Інші назви цього села – Стачин. Стасчин. Цит. за вид.: *Александр Духнович, крылошанин Пряшевский*, КРАЛИЦЬКЫЙ Анатолій. Твори..., с. 340.

<sup>2</sup> *Краткая Биография Александра Духновича, Крылошана Пряшевского, им самим написанная*, Вступ. замітка: С. Добоша..., с. 82; Цит. за: К. и Л. [КРАЛИЦЬКИЙ А., ЛИВЧАК Й.]. *Александръ Духновичъ, крылошанинъ Пряшевскій...*, с. 55–56. Пор.: Александр Духнович, крылошанин Пряшевский, КРАЛИЦЬКЫЙ Анатолій. Твори..., с. 339–342.

н. ст.) 1816 р., не може не насторожувати духовничезнавців. Справа в тому, що інформація про московське князівське походження народного будителя карпатських русинів пішла так би мовити «в люди» (публічний простір) саме завдяки публікації секретаря протоігумена ЧСВВ та наставника-учителя новиків-кандидатів у монашество в Мукачівському монастирі о. Анатолія Кралицького (автора оригінального тексту) і редактора літературного додатку часопису «Золота грамота» до віденського часопису «Страхопуд» Йосифа Ливчака (автора деяких коротких приміток)<sup>1</sup> одразу після смерті А. Духновича в тому ж 1865 році.

По-друге. Також належить брати до уваги той факт, що з того часу, коли дід розповів своєму онукові таємницю їхнього роду (осінь 1816 р.) і до того моменту, коли її по-пам'яті розповів Александр Духнович Анатолію Кралицькому (припускаю в 1863 р., про що мова піде трохи нижче), пройшло майже півстоліття. В обох випадках вік передачі (у 79 років) і отримання (у 13,5 років) інформації з одного боку та час її пригадання і публікації (через майже 50 років) суттєво впливають, як довів Пол Коннертон, на сприйняття, збереження та відтворення в пам'яті її достовірності<sup>2</sup>.

По-третє. Так само не може не насторожувати дослідників той факт, що сам А. Духнович ані словом не обмовився про важливу таємницю в житті своєї родини в такому его-нарративі як Автобіографія, написану на латинській мові на початку 1860-х рр. (до її тексту повернуся нижче), а бо в інших особистих документах (Записках... тощо).

По-четверте. Дід Дмитро і онук Александр Духнович у версії першого біографа народного будителя Анатолія Кралицького говорять про шляхетне походження Духновичів «из великой фамилии нынешних князей Черкайских» (виділено мною – В. Ф.). У зв'язку з цим, хочу заявити, що жодних князів Черкайських (чи у пізнішій версії духовничезнавців Черкасських) ані у 1860-х, ані в цілому ХІХ ст. в Російській імперії не було!

<sup>1</sup> Александр Духнович, крылошанин Пряшевский, КРАЛИЦЬКЫЙ Анатолій. Твори..., с. 339 (примітка 1).

<sup>2</sup> Пор.: КОННЕРТОН Пол. *Як суспільства пам'ятають*, Пер. з англ. С. Шліпченко. Київ: Ніка-Центр, 2004. 184 с.

## Московське походження Духновичів від князя Міхаїла Черкасского у версії Ніколая Бескида (1934)

Фьодор Арістов, молодий засновник Карпато-Русского Музея в Москві (1907), щойно закінчивши Московський університет (1912), у своїй успішній книзі «Карпато-руссіє писатели...», перший (і єдиний) том якої вийшов друком у Москві 1916 р.<sup>1</sup> (наступного року книга отримала премію Російської академії наук імені визначного вченого-славіста академіка Алексея Шахматова), детально «підправив» версію Духновича-Кралицького. В Арістовій версії дискутоване місце викладено в минулому, а не теперішньому часі для Духновича-Кралицького, і «князі Черкайські» стають лише «відомою родиною Черкасскими». Дослівно: «Предокъ нашъ происходилъ изъ Москвы и не назывался тогда Духновичемъ, а былъ изъ извѣстной фамилии Черкасскихъ»<sup>2</sup>.

Августин Волошин, який хронологічно наступним написав помітний в духновичезнавстві нарис присвячений пам'яті А. Духновича (1923), ані словом не згадав про його московське князівське походження.

На відміну від о. А. Волошина, автор найповнішої до сьогодні книжки про родину Духновичів, що побачила світ у 1934 р. в американському місті Гомстед (штат Пенсільванія), русофіл Ніколай Бескид, розвив концепцію щодо походження родини Духновичів від московських князів. Перше, що він зробив, це «уточнив» прізвище та ім'я прабадька Духновичів: замість безіменного в Александра Духновича і Анатолія Кралицького «князя Черкайского» та «извѣстной фамилии Черкасскихъ» у Фьодора Арістова тепер «з'явився» конкретний князь **Міхаїл Черкасскій**. У версії Н. Бескида, 1678 р. московський цар Фьодор Алексеєвіч Романов призначив князя М. Черкасского замість Томодановського (насправді Ромодановського – В. Ф.) головнокомандувачем московських військ у війні проти турків. Однак, після участі в бунті 600 стрільців 1689 р. проти нового московського царя Петра I під командуванням

<sup>1</sup> АРИСТОВЪ Ф. Ф. *Карпато-руссіє писатели. Изслѣдованіе по неизданнымъ источникамъ: Въ трехъ томахъ*, Томъ первый. Москва, 1916. 305 с.

<sup>2</sup> Там само, с. 50.

Фьодора Шакловітого князь Михайл Черкаський втік разом із Гербером і Брилою через Польщу до Угорщини, де поселився в кінці XVII ст. в с. Тополя під Бескидами<sup>1</sup>.

Н. Бескид не бачив нічого дивного в тому, що московити / росіяни тікали в Угорщину через Польщу: в такий спосіб, на його думку, тут опинилися Яніцкій, Потьомкіни, що дістали титул Егерварі, Москаль, Рязанцев, зрештою, Матезонській, деякі солдати та офіцери із гусарських та драгунських полків, які чисельністю 12 тис. розквартирувалися в 1805 р. в Токаї, щоб допомогти Габсбургам протистояти Наполеону Бонапарту<sup>2</sup>.

### Волинське (=українське) походження Духновичів від Івана Панькевича (1935)

Рік після виходу в США книги Н. Бескида український мовознавець Іван Панькевич (1935) заперечив московське князівське походження Александра Духновича на тій підставі, що його прадідом назвав о. Андрія Духновича, який у канонічних візитаціях мукачівського єпископа Михайла Мануїла Ольшавського в 1751 р. наведений як священник парафії в с. Верхньому Мірошові, тоді як на парафії в с. Тополі в той час не було священника. І. Панькевич, правда, без жодного письмового доказу твердив, що Андрій Духнович прибув до Верхнього Мірошова з околиць Луцька на Волині, *«а там рід Духновичів не був рідкий в цім часі»*. Український вчений висунув твердження, що Андрій Духнович прибув сюди «з області Волиня»: *«Дякуючи ласкавости бібліотекаря Наукового Тов. ім. Шевченка у Львові Володимира Дорошенка та дра Богдана Барвінського, можу за ними подати документарне джерело, що згадує на Волині рід Духновичів ще на початку XVII століття»*. Неподавши однак ніякого «документарного джерела», І. Панькевич наприкінці коротенької статті зазначив, що романтика історії з князівським походженням надавала усьому роду більше поваги, тому дід і розповів Александру Духновичу історію про рід князів Черкаських<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 6–13.

<sup>2</sup> Там само, с. 13–14.

<sup>3</sup> ПАНЬКЕВИЧ Іван. *Походження роду Александра Духновича...*, с. 183–184.

Дивно як такий авторитетний український мовознавець міг дійти до такого безглузкого висновку, адже сімейну тайну з 1816 р. (якщо взагалі така існувала) знав лише Александр Духнович. І. Панькевич своєю публікацією засвідчив, що не знав біографії народного будителя, який ніколи у своєму житті не користувався своїм «князівським походженням», щоб мати «більше поваги», а тим більше ним не користувався «увесь рід» Духновичів, який на момент публікації А. Кралицького і Й. Ливчака (1865) уже майже весь вимер, а ті дві молодші сестри Александра, які його пережили (Софія і Терезія, про яких йтиметься нижче), навряд чи читали у своїх підбескидських селах додаток до газети «Страхопуд» під назвою «Золотая Грамота: Иллюстрированное письмо для поучения и забавы», що виходив у Відні обмеженим накладом, щоб дізнатися про своє «шляхетське походження».

Свої висновки Іван Панькевич підкріпив свіжою публікацією частини матеріалів канонічної візитації Мукачівської єпархії єпископом М. М. Ольшавським у 1750–1752 рр., які щойно в 1935 р. опублікував на сторінках «Наукового зборника Тов. «Просвѣта» в Ужгородѣ» церковний історик о. Василь Гаджега<sup>1</sup>. Але й з цим «аргументом» І. Панькевич не вгадав. Насправді відомості про єпископську візитацію в тих селах збереглися трохи інші. В Тополі у 1749–1750 рр. парохом був о. Наймік (*parochus Naimik*)<sup>2</sup>, а у Верхньому Мірошові – першим священником був Андрій Духнович (*primus Andreas Duchnovics, ordinatus in Polonia a Leone Kissa*), якого висвятив десь у Польщі Лев Кішка (київський унійний митрополит – В. Ф.), а другим – священник Косма Гірדска, що був висвячений мукачівським єпископом Георгієм Геннадієм Бізанцієм (*alter Cosma Hirdska ordinatus ab Ep[iscopo] Bizanczio*)<sup>3</sup>. В цих візитаційних документах не має жодного натяку на походження о. Андрія Дух-

<sup>1</sup> ГАДЖЕГА Василій. Додатки къ історіѣ Русиновъ и руськихъ церквей в був. жупѣ Землинской, Науковий зборникъ Тов. «Просвѣта» в Ужгородѣ за 1935 рік. Рочникъ XI. Ужгородъ: Друкарня оо. Василянъ, 1935, с. 172.

<sup>2</sup> *Forráások a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez. Olsavszky Mihály Manuel munkácsi püspök 1750–1752. évi egyházlátogatásainak iratai*, Közreadják: VÉGHSEŐ, Tamás, TERDIK, Szilveszter, MAJCHRICS, Tiborné, FÖLDVÁRI, Katalin, VARGA, Anett, LÁGLER, Éva. Nyíregyháza, 2015, old. 55–56.

<sup>3</sup> Там само, old. 174–175.

новича з околиць Луцька, хоч цілком можливо, що так воно і було. Однак, крім «Додатків къ історіѣ Русиновъ и руськихъ церквей в бѣв. жупѣ Земплинской» В. Гаджеги, про священника Андрія Духновича не має жодної іншої письмової інформації.

У зв'язку з цим, сучасний історик-краєзнавець із Тополі Мірослав Бураль схильний думати, що о. Василь Гаджега неправильно переписав прізвище священника у Верхньому Мірошові. До такого висновку він прийшов на підставі того факту, що в документі від 1746 р., в якому в Тополі зазначений о. Василь Духнович, є запис і про священника у Верхньому Мірошові. Тоді там діяли, як і в 1751 р., два священники: першим був Косма Герчка (Cosma Hercska), а другим – Андрій Борснівич (Andreas Borsniovichs). Його якраз о. В. Гаджега, на думку М. Бураля, і міг помилково виписати з відомостей канонічної візитації єпископа М. М. Ольшавського як «Андрій Духнович». В пізніших записках парохії Верхній Мірошов наводяться вже лише відомості про священників Гірцків / Гірчків<sup>1</sup>.

Волинське (=польсько-українське) походження Александра Духновича у версії Івана Панькевича, незважаючи на всю його необґрунтованість, має свого послідовника в особі сучасного ужгородського історика-краєзнавця Йосипа Кобалья. На його думку, знаний мовознавець *«розвінчав міфи навколо біографій предків Олександра»*, він пише, що *«документи Ольшавського заслуговують на більше довір'я, ніж оповідання діда Духновича, у якому він розказує про походження з роду князів. Річ у тім, що Ольшавський особисто побував у селі Тополі і не знайшов там жодного пароха з роду Духновичів»*. Разом з тим, Й. Кобаль визнає, що інформація І. Панькевича про те, що начебто батька Александра – Андрія Духновича висвятили у Володимирі-Волинськiм, *«виглядає дещо дивним. На той час підкарпатських священників висвечували здебільшого у Перемишлi. З іншого боку, чимало священників приходили з Галичини, на що вказують самі прізвища – наприклад, Бачинські, а також з подальших епархій»*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 34–35.

<sup>2</sup> КОБАЛЬ Йосип. *Звідки насправді походять Духновичі*, <http://prozak.info/istoriya/Zvidki-naspravdi-pohodit-Duhnovich>. Останнє звернення: 26.11.2023 р.



Для фахового історика з науковим ступенем чомусь не «*виглядає децю дивним*», що батька Александра Васильовича Духновича звали Андрій (школярі 9-го класу знають «закарпатського народного будителя» звали Олександр Васильович Духнович). Ще більшою нісенітницею є твердження Й. Кобаля про висвячення підкарпатських священників у той час (по контексту мова йде про другу половину XVIII – першу половину XIX ст.) «*здебільшого в Перемишлі*». Цікаво, кого тоді висвячували мукачівські єпископи починаючи від владики Іоанна з 1491 р., а особливо єпископи Георгій Геннадій Бізанцій, Симеон та Михайло Мануїл Ольшавські, Іоанн Брадач і звісно Андрій Бачинський, ахіерейське служіння яких припало на 1716–1809 роки?

На мою думку, о. Андрій Духнович походив із тієї самої родини Духновичів, предки якої втекли із Москви до Угорщини через польську Волинь, про яку, однак, дід Александра – Дмитро Духнович, забув розповісти онукові на другий день після смерті його батька о. Василя Духновича. З його слів, як я розумію, впливає лише один переконливий висновок: Александр певно таки мав мати московське походження по лінії обох своїх батьків, але чи були Духновичі князівського походження, чи звали їхніх предків Черкайськими / Черкасськими, – моя відповідь стоїть під великим сумнівом. Додатковим аргументом вважати далеке московське походження Духновичів не вигадкою 79-річного діда Александра можуть служити імена дітей останнього подружжя Духновичів – Василя та Марії, більшість з яких мали хрещені імена не такі, які були поширеними серед місцевих карпатських русинів у XVIII–XIX століттях. Про це детальніше також йтиметься нижче.

А наразі з'ясуємо питання про стрілецькі бунти в Москві, що відомо історії про князівську родину Черкайських та яке відношення мав їхній представник князь Міхаїл до одного з стрілецьких бунтів у столиці північного царства.

### **Стрілецькі бунти в Москві та князі Черкасські**

Відомі історії стрілецькі бунти в Москві відбулися у 1682, 1689 і 1698 року. Стрільці – давнє військо Московії, складалося з відбір-

них служилих людей піхоти, так би мовити, «за прибором». В середині XVII ст., за даними Розрядного приказу, в московській армії числилося 16 стрілецьких полків загальною кількістю 16 900 осіб. У 1680 р. всіх стрільців налічувалося 20 тисяч<sup>1</sup>. Останнім бунтом стрільців у 1698 р. було повстання чотирьох московських полків загальною чисельністю близько двох тисяч учасників. Скориставшись відсутністю царя Петра I в Москві (1696–1697 рр. він перебував інкогніто на Заході у т. зв. Великому посольстві), стрільці, крім соціальних та кадрових вимог, також вимагали повернути на законний престол ув'язнену Петром його старшу сестру царівну Софію. На протязі шести тижнів, починаючи з 30 вересня 1698 р., особисто Петром I та його найближчим оточенням (В. Голіциним, О. Меншіковим, Ф. Ромодановським) у Москві на Красній площі, на т. зв. «Лобному місці», було відрубано голови сотням стрільців, а тисячі були заслані до Сибіру на вічну каторгу. У 1705 р. указом Петра I всі стрілецькі полки були ліквідовані. Посаджені на піки відрубані голови стрільців залишалися показовим видовищем для застрашення ворогів Петра I аж до після його смерті 1727 року. Описуючи останній стрілецький бунт 1698 р. та долю стрільців, польський історик Казімеж Валішевський (1911) називає прізвище лише стрільця Кондратьєва як учасника бунту<sup>2</sup>.

У версії діда Александра Духновича – Дмитра, капітаном тих стрілецьких бунтівників «*был предок наш Черкайский*», а з ним Гербер і Брила. Що відомо про ці три прізвища в московсько-російській історії? Князі Черкаські походили із кавказької Черкесії (суч. Кабардино-Балкарії): їхній родовід тягнувся з XV ст. від патріарха черкеських князівських родів Інала Світлого. Пізніше їхні нащадки «змішалися» з кабардинськими князями з дому Ідара (Ідарів). З часів царя Івана IV Грозного черкесько-кабардино-балкарські князі перебували на службі в Москві, де невдовзі стали князями Черкаскімі<sup>3</sup>, титул, що вказував на їхнє черкеське походження із Кавка-

<sup>1</sup> АНИСИМОВ Евгений. *Время петровских реформ*. Ленинград: Лениниздат, 1989, с. 96.

<sup>2</sup> ВАЛИШЕВСКИЙ Казимеж. *Петр Великий. Книга третья. Дѣло*, Полный пер. съ франц. А. Гретманъ. Санкт-Петербургъ: Кн. изд. Сфинксъ, 1911 / Репринт: изд. 1990, с. 164–174. Пор.: АНИСИМОВ Евгений. *Время петровских реформ...*, с. 102.

<sup>3</sup> Пор.: КАПШЕЛЕР Андреас. *Росія як поліетнічна імперія: Виникнення. Історія. Розпад*,

зу. В часи правління в Московському царстві та Російській імперії Петра I (1689–1725) з відомих представників цього роду згадується лише князь Алексей Михайлович Черкасский (1680–1742), який у 1719–1724 рр. обіймав посаду губернатора Сибіру, а після смерті Петра Великого, при імператриці Анні Іоанновній (1730–1740) очолював один із трьох кабінет-міністрів, а на початку правління імператриці Єлизаветти Петрової (1741–1761) у 1740–1742 рр. був канцлером Російської імперії<sup>1</sup>.

Звісно ніяких «князів Черкайських» у Московії та Росії ніколи не було. Князів з іменем і прізвиськом Михайла Черкасский відомо три: 1) Михайл Темрюкович Черкасский, до хрещення Салтанкул – хрещений кабардинський мурза, воєвода і опричник за царювання Івана IV Грозного; представник роду Черкасских, син старшого князя Великої Кабарди Темрюка Айдарова, брата цариці Марії Темрюковної. Помер в Александрові 1571 року; 2) Черкасский Михайл Алегукович (1641–1712 або 30 листопада / 11 грудня 1721), князь, боярин часів Петра I. Син кабардинського князя Алегуко Сунчалеевича Черкасского і внук служилого князя Сунчалає Канклічевіча Черкасского. Стольник (1668), воєвода у Великому Новгороді (1674–1675), боярин (1678), воєвода в Казані (1681), намісник Казанський і Ярославський (1682); 3) Черкасский Михайл Яковлевич (бл. 1648 – 28 червня 1712) – ближній боярин (1684) із роду Черкасских, воєвода у Великому Новгороді (1685) і Тобольську (1697). Старший син великого полководця князя Якова Куденетовіча Черкасского (пом. 1666 р.) і княжної Євдокії Семейоновної Прозоровской<sup>2</sup>. Жоден із них не брав участі в стрілецькому бунті!

У версії Фьодора Арістова (1916) та особливо Ніколая Бескида (1934) мова могла йти про батька Алексія – князя Михайла Черкасского. Оскільки дід Александра – Дмитро Духнович говорить про велику родину їхніх предків Черкайских в теперішньому часі (... *предок наш походив из Москвы, и он не назывался Духновичем, но был из великой фамилии нынешних князей Черкайских...*), то належить ви-

---

Пер. з нім. Христина Назаркевич; наук. ред. Микола Крикун. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2005, с. 138–139.

<sup>1</sup> Інформація із відкритих джерел Вікіпедії.

<sup>2</sup> Інформація із відкритих джерел Вікіпедії.

яснити питання про цих князів в добу Духновичів. Як впливає із добротного історичного нарису Петра В. Долгорукова «Российская родословная книга» (1854–1857) про князів Черкаських написано, що вони вели свій родовід від кабардинського володаря султана Інала, що походив від єгипетських султанів. Загалом Черкаські мали 16 колін і три гілки князів: Ахамашукові, які вигасли ще 1652 р., Єгупові, які вимерли у 1840-х рр., та, найплідючіша серед них гілка – Бековичі, що з початку XVIII ст. мала п'ять колін і згадувалася ще в 1850-х роках. Із усіх князів Черкаських лише князь Михайл Алегуковіч, що служив боярином при цареві Фьодорі Алексеевічі і при правлінні царівни Софії Алексеевной, мав необережність в день стрілецького бунту в травні 1682 р. врятувати свого особистого ворога боярина А. С. Матвеева<sup>1</sup>, за що, не виключено і поплатився.

З усіх відомих представників роду Черкаських, сучасна російська Вікіпедія видає десятки імен починаючи від їхнього родоначальника Ідара і до останніх Черкаських та Єгупових-Черкаських у 1692–1699 рр., які були стольниками цариць, царів та воєводами у Великому Новгороді, Казані і Тобольську<sup>2</sup>. Ніхто з князів Черкаських, як бачимо, не згадується серед учасників стрілецького бунту, а тим більше малоімовірно, щоб за участь у двірцевому (=державному) перевороті проти Петра I, освічений тиран нагородив князя-бунтівника посадою губернатора багатого на золото та інші корисні копалини і мінерали Сибіру.

Всі відомі історії московсько-російські князівські роди Черкаські, востаннє внесені до Загального Російського Гербовника імператором Павлом Петровичем 30 червня 1798 р., вірою і правдою служили московським царям та російським імператорам, обіймали високі державні посади в столицях Москві і Санкт-Петербурзі та різних країнах Московського царства і Російської імперії, але жодного разу за Петра I не згадувалися серед стрілецьких бунтівників. Тож, кого саме мав на увазі дід Александра – Дмитро Духнович (чи сам Александр) «из великой фамилии нынешних князей Черкайских», не зрозуміло.

<sup>1</sup> *Российская родословная книга, издаваемая князем Петром Долгоруковым: в 4-х частях.* Санкт-Петербург: Типография Карла Вингера, 1854–1857. Часть 1. 1854. 350 с.; Часть 2. 1855. 327 с.; Часть 3. 1856. 523 с.; Часть 4. 1857. 482 с.

<sup>2</sup> Інформація із відкритих джерел Вікіпедії.

Виходячи із вище викладеного матеріалу, спробую висунути таку гіпотезу: якщо прийняти за достовірний факт, що Духновичі дійсно походили від князівської родини Черкаських, то їхнім предком міг бути лише князь Михайл Черкаський з роду Алегуковичів; по-друге, якщо ніхто з Черкаських не брав ніколи участі в стрілецьких бунтах у Московії, а навпаки вірою і правдою служив московським царям та російським імператорам, то дід Александра (або він сам) помилився лише прізвищем, а не шляхетністю походження свого роду із Москви чи Московії.

Перед тим, як продовжимо далі наше розслідування (а історик дійсно є слідчим щодо своїх безпосередніх підозрюваних – джерел, свідомо написаних рукою людини), з'ясуємо, що відомо з доугорської (московсько-російської) історії про інших двох стрільців-утікачів за Карпати під далекі угорські Бескиди на прізвище Гербер і Брила.

Прізвище Гербер походить від німецько-жидівського слова «гарбар», що означає «шкіряник» або «готель». В Російській імперії це прізвище до XIX ст. не відоме<sup>1</sup>, отже, втекти за Карпати із далекої Московії Гербери (чи Гарбари) ніяк не могли. Інша справа, що за межами Російської імперії, наприклад, в Речі Посполитій та в самому Угорському королівстві люди з таким (чи схожим до нього) прізвищем могли жити.

Стосовно третього відомого у версії діда Александра Духновича (або його самого) московського втікача на прізвище Брила, то точно відомо, що як прізвище воно з'явилося не пізніше середини XVIII ст., має різне географічне та соціальне походження<sup>2</sup>, у зв'язку з чим важко піддається часовій та просторовій верифікації.

Надалі спробуємо розібратися з достовірністю родинної інформації Александра Духновича та А. Кралицького згідно з першоджерелами – церковно-парафіяльними метриками, описами, переписами, візитаціями, каталогами, єпархіальними шематизмами.

<sup>1</sup> Інформація із відкритих джерел Вікіпедії.

<sup>2</sup> САФРОНОВ Александр. *Брыла*, <https://znachenie-familii.com/bryla/>. Останнє звернення: 11 грудня 2023 р.

## Духновичі – предки Александра в Тополі

Коли прибули під Бескиди «умовний» князь Михайл Черкаський із Гербером, Брилою та іншими стрільцями-втікачами не відомо. Якщо припустити, що дід Дмитро восени 1816 р. розповів Александру Духновичу правду, відтак народний будитель через півстоліття по-пам'яті розповів правду Анатолію Кралицькому (1863 р.?), а Кралицький ту правду записав і опублікував у 1865 р., то їхня поява за Карпатами мола статися після 1689 року. З усіх відомих до сьогодні інсайдів (джерел інформації) впливає, що найраніші писемні згадки про людей із прізвищем Духнович, Гербер і Брила (або дуже схожих до них) відносяться до першої половини XVIII століття.

Перша згадка про руського (русинського) священника в Тополі відноситься до 1622 р.: ним був якийсь Лука. Друга згадка відноситься до 1657 р.: ним був Іван Поп. Дерев'яна церква св. Архангела Михайла в селі згадується або під 1650 р., або з 1700 року. Третім задокументованим священником у селі згадується Лука Баранський: він парохував у 1703–1717 рр., а четвертим – якийсь Свісланс Чушіч: під 1728 роком<sup>1</sup>. Десь в цей час (на зламі XVII–XVIII ст.) князь Черкаський мав женитися на доньці священника і стати дяком. Отже, священником, донька якого стала дружиною першого Духновича, був Лука Баранський. Моє припущення, на жаль, не можу підтвердити жодним писемним чи візуальним джерелом.

Коли князь Михайл Черкаський (уже під новим прізвищем Духнович) женився на доньці місцевого священника та коли із дяка (півцвечителя) став священником, теж не відомо. Сільське передання говорить, що першим із роду Духновичів в селі мав бути Михайл, бо саме його іменем названо стару дерев'яну церкву, яка там стоїть до нині. *«Звичайно, не можна думати, що Михайл Черкаський, у той час, як женився, був юнаком, – зауважує Н. Бескид. – Але не можна також вважати, що він у цей час був уже стариком. З огляду на те, що в 1678 р. йому було в крайньому випадку 35–50 років, а бунт, піднятий проти Петра був у 1689 р., можна припустити, що Михайл Черкаський, під час своєї втечі налічував приблизно близько 50 років»<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> *Historický schematizmus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 646–651.

<sup>2</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 27.

На підставі документів датованих з 1731 р. у версії о. Іштвана Бендаса (1999) в с. Тополі до народження Александра Духновича (1803) було шість священників: Василь Духнович 1729–, 1742 рр.; Дмитро Сайчак 1749–? рр.; Петро Духнович 1769–1795 рр.; Іван Конч 1801, – 1803 рр.; Іван Марущаніч 1796–, ? рр.; Василь Духнович 1803–1804 роки<sup>1</sup>. Так само на підставі документів у версії о. Петера Борзи та о. Юрая Градоша (2016) в с. Тополі після священника із загадковим іменем і прізвиськом Свіслан Чушчі (1728) і до народження Александра Духновича (1803) парохами були: Василь Іван Духнович 1733–1746 рр.; Андрій Ракович (обслуговував із с. Колбасова) 1750–1752 рр.; Петро Духнович 1788–1792 рр.; Василь Духнович 1800–1803 роки<sup>2</sup>.

А тепер наведемо інформацію, що відомо першоджерелам про всіх священників Духновичів до народження у 1803 р. Александра. 2 лютого 1729 р. **Василь Духнович** був висвячений у священники мукачівським єпископом Георгієм Геннадієм Бізанцієм, після чого одразу з 1729-го і до 1742 р. був парохом у с. Мала Тополя (Kistopolya) комітату Земплин. (Мірослав Бураль припускає, що Василь Духнович народився приблизно 1710 р., а помер перед 1750 р.<sup>3</sup>). Про його дружину нічого не відомо, але точно відомо, що подружжя мало сина **Петра Духновича**. Він навчався теології в Мукачівській богословській монастирській школі, 8 травня 1769 р. був висвячений мукачівським єпископом Іоанном Брадачем, а з 1769 до 1795 р. був парохом у своєму рідному селі Мала Тополя, де й помер 30 липня 1795 року<sup>4</sup>. Про дружину та дітей Петра Духновича також нічого не відомо.

Ніколай Бескид певно помилився, вважаючи першим із роду Духновичів – Петра, пароха в селі Тополя, якого висвятив у священники 8 травня 1769 р. мукачівський єпископ Іоанн Брадач. На думку дослідника, Петро Духнович народився приблизно в 1744–1752 роках<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 213.

<sup>2</sup> *Historický schematismus farnosti Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 651.

<sup>3</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 34.

<sup>4</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 218. Поп.: BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 213.

<sup>5</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 25, 29.

Таким чином, імена **перших двох Духновичів** встановлено: на мою думку, ними по черзі були **Василь (бл. 1710 – після 1742)** та **Петро (1744/1752 – 1795)**.

Крім Петра, у Василя Духновича був ще й син **Димитрій**. Мірослав Бураль пише, що у Василя Духновича було двоє синів: старший Петро (гілка якого швидше за все після його смерті 1795 р. не продовжилася) і молодший син Димитрій (1737–1829), який на протязі всього життя був кантором (дяком) у Свято-Михайлівській церкві на парохії в с. Мала Тополя, хоч помер у Стащинській Розтоці<sup>1</sup>. Згідно з сімейним переданням Дмитру, коли він 1816 р. розповідав Александру тайну роду походження Духновичів, було 70 років. На цій підставі Ніколай Бескид припустив думку, що він мав народитися в 1746 р. «і, здається, був братом Петра»<sup>2</sup>. Однак, як випливає із метрики с. Стацин за 1812–1832 рр., Димитрій Духнович помер у 1829 р. на 92-му році життя, що дає підстави вважати, що він народився 1737 року<sup>3</sup>.

Сучасний дослідник генеології Духновичів Мірослав Бураль доводить, що батьком Димитрія, а отже прадідом Александра Духновича, був Василь Духнович, про якого зберігся запис від 1746 року. Краєзнавець встановив, що прадід Александра – Василь Духнович помер у Тополі перед 1750 р., а народився приблизно 1710 року<sup>4</sup>. Насправді Василь (назвемо його для зручності Василем І-им) був прапрадідом, а не прадідом Александра Духновича.

У Василя (І-го) Духновича, як свідчать першоджерела, було двоє синів: старший син Петро Духнович згадується священником у с. Тополя 1775 р.<sup>5</sup>, 1788 і 1792 р.<sup>6</sup>, та молодший син **Дмитро Духнович (1737, с. Тополя – 1829, с. Стащинська Розтока)**, який все життя був кантором (дяковчителем) у с. Тополі<sup>7</sup>. Інформація М. Бу-

<sup>1</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 34–35.

<sup>2</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 29.

<sup>3</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 34.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> ŽEŇUCH Vavrínec. *A Munkácsi Eparchia 1775-ben készített sematizmusa / Schematismus Mukačevskej diecézy z roku 1775*. Nyíregyháza, 2022, s. 201.

<sup>6</sup> *A munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lelkészéjeinek 1792. évi katalógusa*, A bevezető tanulmányokat: BENDÁSZ István, KOI István, SZTRIPSZKY Híjador. Nyíregyháza, 1994, old. 111.

<sup>7</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 34–35.



раля, оперта на церковно-парафіяльні метрики, суттєво розширює генеологічне дерево А. Духновича, але істотно не корелює інформацію про його родину з точки зору достовірності самих джерел.

Димитрій Духнович мав дружину Євстахію (1756? – 1829, с. Стащинська Розтока), прізвище якої не відоме. Проте відомо, що подружжя мало сина Василя (с. Тополя, 1776–с. Стащин, 1816) і дочку Анастасію (1791, с. Тополя – 1831, с. Стащин), котра вийшла заміж за півцеучителя (дяка) у Стащинській Розтоці Івана Шеденця<sup>1</sup>.

Син Димитрія та Євстахії – **Василь Духнович** народився в с. Мала Тополя комітату Земплин. У метриці с. Стащин за 1812–1834 рр. записано, що він помер 25 листопада 1816 р. у віці 40 років<sup>2</sup>. Це значить, що він народився у **1776 році**. На це першим звернув увагу ще Н. Бескид, в якого Василь Духнович помер 5 листопада 1816 р. у віці 40 років, а отже народився в 1776 році<sup>3</sup>. Богословські студії він закінчив в Ужгороді 1797 року. В документах семінарії про нього міститься такий запис: Духнович Василь, володіє мовами: рутен., угор., латин.; гр.-кат.; народ. в с. Тополя, комітату Земплин; кантор (дяк); 1796 р. – не вчився рідною книгою; 1797 р. був теологом 2-го року; 1798 р. – теологом 3-го року<sup>4</sup>.

Припускаю, що у 1798 або 1799 р. Василь Духнович женився на Марії Гербері, дочці Івана Гербері (нар. 1777 р.), ще тоді не священника, та Сузанни Невицької<sup>5</sup>. Після закінчення навчання (певно це мав бути 1798 р.), Василь Духнович, у версії Ніколая Бескида, був висвячений мукачівським єпископом Андрієм Бачинським 15 березня 1800 року. Дослідник пише, що спочатку В. Духнович був співробітником на парохії в с. Каменка (Камйонка) в комітаті Спіш, потім парохом в рідній Тополі, а з 1812 р. в Стаччині<sup>6</sup>. Версія Н. Бескида не кореспондується із даними метрик та шематизмів.

Насправді єпископське рукоположення Василя Духновича

<sup>1</sup> Там само, с. 34.

<sup>2</sup> Там само, с. 33.

<sup>3</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 29.

<sup>4</sup> BODA Attila, SZÖGI László. *Az ungvári görögkatolikus szeminarium növendékei 1778–1852. Nyíregyháza–Budapest, 2023, old. 93.*

<sup>5</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>6</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 29.

сталось 25 серпня 1799 року<sup>1</sup>. У 1799–1803 рр. він був парохом в с. Уліч-Крива (Görbeczeg) комітату Земплин, що належало з 1788 р. сім'ї графа Тіеле-Вінклер (Tiele-Winkler)<sup>2</sup>. Можу припустити думку, що саме в Уліч-Кривій у подружжя Василя і Марії Духновичів народився первісток, якого назвали Адамом (пом. 1809 р.). У 1803–1804 рр. о. Василь Духнович був парохом у рідному с. Тополя, а з 1804 до 1816 р. в с. Стакчині того ж комітату Земплин. Тут він і помер 25 жовтня / 5 листопада 1816 року. Його дружиною була Марія Гербері – дочка священника Івана Гербері та Сузанни Невіцької<sup>3</sup>.

\*\*\*

На підставі вище викладеного матеріалу, опертого на інформацію з першоджерел, можемо зробити висновок, що прямими предками Александра Духновича по лінії батька були: **батько Василь (1776–1816), дід Димитрій (1737–1829) та прадід Василь (бл. 1710 – після 1742).**

Наступне питання, котре належить вивчити в контексті достовірності російського (точніше московського) сліду в походженні родини Духновичів, стосується писемних джерел про прізвища та імена інших двох утікачів із Московії – «Гербер і Брила».

### Гербері – предки Александра Духновича по лінії матері

Церковно-парафіяльні метрики, описи, переписи, каталоги та епархіальні шематизми не володіють інформацією про священників на прізвище Гербер (Herber) чи Гарбар (Harbar). Натомість збереглося достатньо інформації про подібне (схоже) прізвище: Гербері (Gerberi, а надто Gerbery)<sup>4</sup>. В українській транслітерації його часто можна зустріти у спотвореній формі – Герберій.

<sup>1</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 191; БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 218.

<sup>2</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 191; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 218.

<sup>3</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 218.

<sup>4</sup> Там само, с. 272–273.

Хронологічно перші відомості про схоже до нього прізвище **Гарбера** (Garbera) відносяться до **Теодора Гарбера (Garbera)**, який первісно мав бути Гарбера (Harbera). Про нього відомо, що був висвячений в Галичині 1739 р. єпископом Перемишльським, Самбірським і Сяноцьким Єронімом Устрицьким. У **1739–1775 рр.** Т. Гарбера / Гарбера був парохом у с. Дийчо / Дечов / Дачов (Décső) в комітаті Шаріш. Хто була його дружина – не відомо, проте відомо про трьох їхніх синів, які всі стали священниками: Якоб – висвячений 1769 р., Дмитро – висвячений 1777 р. та Іван – висвячений 1778 року<sup>1</sup>.

«Історичний шематизм парохій Пряшівської митрополії» о. Петера Борзи та о. Юрая Градоша (2016) подає таку хронологію парохування священників на прізвище Гарбера (Garbera) в с. Дачов (Дийчов): Теодор Гарбера – 1742–1769 рр., Якоб Гарбера – 1769–1772 рр. та Іван Гарбера (народ. 1747 р.) – 1772–1792 роки<sup>2</sup>. Всі наступні священники, які парохували в Мукачівській греко-католицькій єпархії, відомі лише під прізвищем **Гербері** (Gerberi / Gerbery)<sup>3</sup>.

Хронологічно найранішим священником на прізвище Гербері (Gerbery) в документах згадується священник **Дмитро Дем'ян Гербері (?–1818)**, син Теодора Гарбера-Гарбера, що народився в с. Дийча (Décsön) в комітаті Шаріш. Теологію він вивчав у Мукачівській школі. У 1773–1777 р. був парохом у с. Старина комітату Земплин. 6 серпня 1777 р. Д.-Д. Гербері був висвячений мукачівським єпископом Андрієм Бачинським. Відтак у 1777–1779 рр. він парохував у с. Стацин / Стакчин, у 1779–1814 рр. – у с. Старина, а 1816–1818 рр. – знову в с. Стацин / Стакчин, де й помер 5 жовтня 1818 року<sup>4</sup>.

Дружиною Дмитра Дем'яна Гербері була дочка священника Теодора Шемедковича, який мав галицьке походження, був висвячений 4 березня 1738 р., і з того часу до 1779 р. постійно був парохом у Старині<sup>5</sup>. В подружжя Гербері народилося багато дітей: дочка ? (народ. 1767 р.) буде дружиною священника Івана Андрійцьо; син

<sup>1</sup> Там само, с. 267.

<sup>2</sup> *Historický schematismus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 109–113.

<sup>3</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272–273.

<sup>4</sup> Там само, с. 272.

<sup>5</sup> Там само, с. 755.

Іван Гербері (1777–1838) буде священником; син Михайло (1796–1864) – буде священником; син Петро ?; дочка Ілона / Олена – буде дружиною священника Йосифа Шаламона, висвяченого 1813 року<sup>1</sup>.

Одним із найбільш заплутаних питань духовничества є питання пов'язане з ідентифікацією батьків матері Александра Духновича – Марії Гербері. З усіх першоджерел достеменно випливає тільки те, що її батька (дідуся Александра по цій лінії) звали Іван Гербері і він був священником. Але проблема полягає в тому, що із десятих священників, які мали прізвище Гербері, п'ятеро носили імена Іван<sup>2</sup>.

Батьком Марії Гербері був **Іван Гербері (1777–1838)**, що народився в сім'ї Дмитра Дем'яна Гербері та дочки священника Теодора Шемедковича в селі Старина комітату Земплин за одними даними в 1747 р.<sup>3</sup>, а за іншими (більш правдоподібними) в 1777 році<sup>4</sup>. Старина тоді була філією парохії Стащин / Стакчин. Згідно з записом Ужгородської богословської семінарії від 1799 р. випливає, що І. Гербері має 24 роки, знає рутен., утор. та латин. мови; у 1797–1798 рр. закінчив філософію в Кошціях, а теологію вивчав в Ужгороді у 1799–1802 роках<sup>5</sup>. Певно після закінчення богословських студій він женився на Сузанні Невицькій (?–1871), дочці священника Івана Невицького – довголітнього пароха в с. Ясеново (Jeszenó) в комітаті Унг (з 1774 до смерті 1819 р.)<sup>6</sup>.

Бути парохом у с. Дьордьош (суч. Дурдош) в комітаті Земплин від 1792 до 1820 р., як пишуть автори відповідної статті про село в «Історичному шаматизмі Пряшівської митрополії» П. Борза, Ю. Градош і А. Лішка (2016)<sup>7</sup>, Іван Гербері не міг, тому що він був висвячений на священника мукачівським єпископом Андрієм Бачинським 6 квітня 1803 року. З того часу (1803) і до 1820 р. він

<sup>1</sup> Там само, с. 272.

<sup>2</sup> Там само, с. 272–273.

<sup>3</sup> *Historický schematismus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 116.

<sup>4</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>5</sup> BODA Attila, SZÖGI László. *Az ungvári görögkatolikus szeminárium növendékei 1778–1852...*, old. 103.

<sup>6</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 204.

<sup>7</sup> *Historický schematismus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 114–116.

був парохом у с. Дьордьош комітату Земплин<sup>1</sup>. Далі він парохував у двох селах сусіднього комітату Унг: Ясенів в 1820–1835 рр.<sup>2</sup> (де до того парохом був батько його дружини Сузанни – о. Іван Невицький) та у Верхній Рибниці 1835–1838 роках. Тут Іван Гербері і помер 8 грудня 1838 року<sup>3</sup>.

Подружжя Іван та Сузанна Гербері (дружина пережила чоловіка на 33 роки) мали двох дітей: дочку Марію, що до 1800 р. стала дружиною о. Василя Духновича (1776–1816), та сина Георгія, про якого в одному джерелі міститься інформація, що він жив у 1827–1871 рр.<sup>4</sup>, а в іншому (правдивому), – що народився 1791 р. в с. Ясенів комітату Унг, а помер 1854 р. в с. Тур'я Ремета в тому ж комітаті<sup>5</sup>. Детальніше про нащадків родини Гербері буде мова нижче.

Про предків Марії Гербері по лінії її матері Сузанни Невицької є й інші версії вчених. Так, дослідник родини Духновичів Ніколай Бескид у 1934 р. писав, що Василь Духнович женився на дочці стакчинського півцєвчителя (а не священника!) Івана Герберія, яку звали Марія. Її матір'ю була Юліана Добрянська, сестра батька Адольфа Івановича Добрянського. Марія Духнович (Гербері) померла 13 серпня 1843 р. в Реметах у свого зятя священника Георгія Невицького<sup>6</sup>, що помре 19 травня 1854 року<sup>7</sup>.

Якщо пристати на версію Н. Бескида, що матір'ю Марії Гербері була Юліанна Добрянська, тоді її батьком мав бути той Іван Гербері, який походив від священника Теодора Гарбера-Гарбера. Він народився в с. Дячів (Décsőp) комітату Шаріш (не відомо коли), був висвячений мукачівським єпископом Андрієм Бачинським 29 березня 1778 р., у 1778–1792 рр. був парохом в рідному с. Дячеві,

<sup>1</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>2</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 204; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>3</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272. Поп.: BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 183.

<sup>4</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>5</sup> Там само, с. 601.

<sup>6</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 30, 33.

<sup>7</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 601.

від 1792 до 1803 р. був парохом в с. Дюрдьош (Györgyös) комітату Земплин, 1803–1809 рр. в с. Адьогош (Agyagos) комітату Земплин, з 1809 до 1817 р. в с. Клокочово (Hajagos) комітату Унг<sup>1</sup>, а 1818–1821 рр. в с. Стакчин комітату Земплин. 1820 р. парохія потрапила до складу Пряшівської єпархії. Отець Іван Гербері помер 21 січня 1821 року. З дружиною Юліанною Добрянською вони мали лише сина Івана Гербері (1782–1810), священника, який помер у віці 28 років<sup>2</sup>. Але ця версія Н. Бескида не вірна.

Мірослав Бураль, сучасний історик-краєзнавець із рідного села Духновичів Тополі, пише про дружину Василя Духновича Марію Іванівну Гербері, що вона напевно народилася в 1784 р. в с. Дячів (?) і померла 1843 р. в с. Тур'я Ремети<sup>3</sup>. Оскільки його цікавить генеологія Александра Духновича і його родини по лінії лише батька та доля сестер і братів народного будителя, він нічого не пише про Марію Гербері та її родину.

Взявши до уваги так би мовити всі «за» і «проти» із першоджерел про родину Гербері, можемо зробити висновок, що Марія Гербері, мати Александра і дружина священника Василя Духновича, була дочкою священника Івана Гербері (1777–1838) і Сузанни Невицької (?–1871), а не Юліани Добрянської. Однак, тут залишається питання, на яке ніхто із духновичезнавців не звернув увагу, а задовільної відповіді на нього годі отримати: якщо дати народження о. Івана Гербері (1777) та його доньки Марії Гербері (1784) є вірними, тоді дідусь Александра Духновича по материній лінії мав стати батьком у 7 років(!), а його бабуся Сузанна Невицька (†1871), яка у 1784 р. народила Марію, прожила після цього ще 87 років(!), переживши свою доньку на 28 років. Тоді, коли народилася Марія, її мати, чисто з фізіологічної точки зору, повинна була мати щонайменше 13-14 років, але як таке народження від батька-священника пояснити з морально-церковної точки зору, важко відповісти.

Крім Марії, дочки о. Івана Гербері та Сузанни Невицької, по-

<sup>1</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 192.

<sup>2</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 273.

<sup>3</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33.

дружжя мало ще сина Георгія (Юрія) – дядька Александра Духновича по лінії матері. Він народився 27 серпня 1827 р. в с. Єсенові комітату Унг, де тоді парохував його батько. Після висвячення 18 грудня 1853 р. мукачівським єпископом Василем Поповичем о. Георгій Гербері рік парохував у с. Вашаргелі комітату Земплин (1854–1855), а відтак тривалий час був парохом у с. Маркчемерне комітату Земплин (1855–1871), де й помер 4 грудня 1871 року<sup>1</sup>. На жаль більше про нього чи його сім'ю нічого не відомо.

### Брила / Брілла

Крім князя Черкайского (Міхаїла Черкаського) і Гербера, дід Александра – Дмитро Духнович (1816), сам Александр (перед 1865 р.) та Анатолій Кралицький і Йосиф Ливчак (1865) третім утікачем із Москви називають Брилу.

Аналогічно до прізвища Гербер, місцеві церковно-парафіяльні метрики, описи, переписи, каталоги та єпархіальні шематизми не володіють інформацією про священників на прізвище Брила. Схожим до нього є лише прізвище Брілла (Brilla). Хронологічно першим у документах згадується священник **Василь Брілла**, що в **1755–1782 рр.** був парохом в с. Дьордьош / Дюрдьош (Györgyös від лат. *Georgios / Giorgios*) комітату Земплин. Про його дружину не відомо нічого, проте відомо, що подружжя мало трьох дітей: дочку Марію (народ. 1751 р.), сина Івана (народ. 1757 р.) – священника та дочку Анну (померла 1809 р.)<sup>2</sup>. Іван Брілла парохував у тому самому селі, що й його батько одразу після його смерті – 1782–1792 роках<sup>3</sup>. Певно той Василь Брілла або його предок і міг бути московським утікачем, але це лише моє непідтвержене припущення.

\*\*\*

Вище наведений матеріал дає підстави зробити попередній висновок, що дід Дмитро Духнович або ж сам його внук Александр Духнович могли мати цілковиту рацію щодо легендарного походження свого роду із Московії / Росії навіть при тому, що генетич-

<sup>1</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>2</sup> Там само, с. 142.

<sup>3</sup> *Historický schematizmus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 114–116.

но прив'язати їх до князівського роду Черкаських є дуже проблематично. В дійсності прізвища Духнович, Гербер (у формі Гербері) та Брила (у формі Брілла) стають відомими і поширеними серед священників історичної Мукачівської єпархії майже цілого XVIII століття. З іншого боку, якщо припустити думку, що московсько-російське князівське походження Духновичів все ж було вигадкою (діда чи внука не важливо), але точно не з тією метою, яку виснував у 1935 р. І. Панькевич, то залишається дати відповідь на питання для чого (з якою метою) і коли це могло статися. В якості робочої гіпотези в цьому дослідженні вважатиму, що легенда про московське походження роду Духновичів могла з'явитися в самого Александра Духновича після його зустрічі в Пряшеві у травні 1849 р. з російськими (донськими) козаками. Відсутність доказів на користь іншої версії щодо походження Духновичів (волинсько-української Панькевича–Кобалю), залишає правдоподібним московський слід в їхній генеології.

### Подружжя Василь Духнович та Марія Гербері в Уліч-Кривій, Тополі і Стащині

Батьки Александра – Василь Духнович і Марія Гербері поєднали свої долі десь між закінченням Василем Ужгородської богословської семінарії (1797) і його висвяченням мукачівським єпископом Андрієм Бачинським (25 серпня 1799 р.). За 18 років їхнього спільного життя (Василь помер 25 жовтня / 5 листопада 1816 р., а Марія померла 1843 р.) на протязі 12-ти років (з 1802 до листопада 1814-го) в них народилося **одинадцятєро дітей!** Іншими словами, мати Александра Марія Гербері, що народилася 1784 р., мала 18 років, коли народила первістка Адама, і 30 років, коли народила останню дочку Терезію!

Діти народилися у трьох селах Снінського округу комітату Земплин, в яких був парохом о. Василь Духнович. Послідовно ними були: Уліч-Крива (Görbeszeg) – 1799–1803 рр., Тополя (Kistopolya) – 1803–1804 рр. і Стащин (Sztakcsin) – 1804–1816 роки<sup>1</sup>. Первісток

<sup>1</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 191; *Historický schématicismus farnosti Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 651, 556;



подружжя Духновичів – син Адам – народився в с. Уліч-Крива, другий син **Александр** – народився в с. Тополя, а **всі інші діти** – народилися в с. Стацин / Стакчин.

Що представляли собою ці три підбескидські русинські села Стринської долини на зламі XVIII–XIX століття? Перші етнографічні відомості про Старинську долину, Снінщину та ріку Цірох залишив сам Александр Духнович у творі «О народах Крайнянских или карпатороссах угорских, под Беськидом в Земплинской, Унгской, и Шарфской столицы живущих»<sup>1</sup>. До цього твору я повернуся нижче.

В селі **Уліч-Крива** перший русинський священник згадується з 1601 року. У 1622 р. тут згадується священник Ігнат Попович. Дерев'яний храм св. архангела Михаїла походив з 1718 року. У 1733–1750 рр. парохом у селі був Василь Магера, якого висвятив мукачівський єпископ Георгій Геннадій Бізанцій (1716–1733). У 1750 р. в селі жило 100 вірян готових до сповіді (яким виповнилося вісім років). У 1770 р. в селі згадується священник Іван Ріпа, а в 1788–1792 рр. – о. Василь Ярсітський. Від 1792 р. філією парохій Уліч-Крива стала колишня самостійна парохія Руський Поток<sup>2</sup>.

Село **Тополя** лежить у східній частині Буковських гір, в долині ріки Улічка, в підгір'ї Полонини на висоті 384 м. над рівнем моря. Тополя знаходиться на північний захід від містечка Великий Березний (нині Ужгородський район Закарпатської обл.). Довкола села піднімаються три гірські вершини: на півночі – Козилата (922 м. над р. м.), на сході – Буковець (936 м. над р. м.) і на захід – Настаж / Настас (723 м. над р. м.). Через с. Тополю тече річка Улічка. Тоді в

---

MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 218.

<sup>1</sup> ДУХНОВИЧЬ Александръ. *О народах Крайнянских или карпатороссах угорских, под Беськидом в Земплинской, Унгской, и Шарфской столицы живущих*, Публ. О. Рудловчак [перша публ. в повному обсязі]; пер. латин. текстів рукопису Ю. М. Сака, Науковий збірник Музею української культури у Свиднику, Випуск 9, Книга друга. Братіслава: Словацьке педагогічне видавництво, Відділ української літератури в Пряшеві, 1979, с. 37–48. Пор.: РУДЛОВЧАК Олена. *Олександр Духнович і Старинська долина*, Науковий збірник Музею української культури у Свиднику, Випуск 9, Книга друга. Братіслава: Словацьке педагогічне видавництво, Відділ української літератури в Пряшеві, 1979, с. 17–36.

<sup>2</sup> *Historický schematismus farnosti Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 667–668, 670.

одній сільській хаті могло проживати 12-15 осіб<sup>1</sup>.

Перша писемна згадка про село Тополю відноситься до бл. 1570-го або 1588 року. Відповідно до урбаріального списку за 1585 р. Тополя, разом із 11 селами комітату Земплин, належала до Гуменнської домінії (маєтку) графів Другетів<sup>2</sup>. Після смерті останнього Другета за чоловічою лінією – Сигізмунда (Жігмонда), с. Тополя дісталася його доньці Кларі Другет, яка була видана заміж за графа Петра Зічі. Після смерті Клари, Тополя перейшла у власність її доньки Терези Зічі, з рук якої перейшла у власність графів Вандернат після того як вона вийшла заміж за Йосифа Вандернат. Ніколай Бескид стверджує, що поки Духновичі жили в Тополі (до 1804 р.) село належало родині Вандернат (Ван-Дернат)<sup>3</sup>. Однак, ця інформація не відповідає дійсності.

В церковному описі за 1774 р. про Тополю міститься такий запис: «Церква із дерева, млякла, маленька, колоколів 2. Парафіяльний будинок має дві кімнати; півцеучительського будинку не має. Парох має прибуток 15 флоринів»<sup>4</sup>. В останні десятиліття перед народженням Александра Духновича с. Тополя була власністю родини графа Сірмаї. У 1787 р. в Тополі налічувалися 54 будинки, а до 1828 р. їх стало 48<sup>5</sup>. За переписом Мукачівської єпархії від 1792 р. в Тополі проживало 270 жителів<sup>6</sup>.

Перша письмова згадка про русинського священника в Тополі походить з 1622 р.: ним був якийсь Лука. У 1657 р. згадується о. Іван Поп. Дерев'яний храм св. архистратига Михаїла відноситься або до 1650 р., або до 1700 року. У 1703–1717 рр. парохом в селі був Лука Баранський. У 1728 р. парохом згадується якийсь священник Свіслакс Чушіч. У 1733–1746 рр. парохом був Василь Іван Духнович. У 1750 р., під час єпископської візитації, село не мало священника, «*бо помер*». Село обслуговував у 1750–1752 рр. священник із сусідньої парохії Колбасов Андрій Ракович. В Тополі після смерті

<sup>1</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 17–18.

<sup>2</sup> Там само, с. 20–21.

<sup>3</sup> Там само, с. 23–24, 38.

<sup>4</sup> Цит. за: БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 39.

<sup>5</sup> *Historický schematizmus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 646.

<sup>6</sup> *A munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lelkészénekeinek 1792. évi katalógusa...*, old. 105.

свого священника на фарі залишилася його дружина-вдова із сином, який був дяком. Тоді в селі жили 64 віряни готові до сповіді, з яких господарів було 20. У 1780 р. Святомихайлівський храм було перенесено на те місце, де він стоїть до тепер. У 1788–1792 рр. парохом у Тополі був о. Петро Духнович. У 1792 р. філією парохії Тополя стала колишня самостійна парохія Руніна та парохія Прислоп<sup>1</sup>.

З церковно-адміністративної точки зору Тополя належала до Гуменського округу (деканату / протопресвітеріату) комітату Земплин (архідеканату / архіпресвітеріату), що з 1787 р. належав до Кошпільського вікаріату великої Мукачівської єпархії, осідок якого з 1792 р. знаходився в Пряшеві<sup>2</sup>.

Село **Стацин / Стакчин** розташоване в долині ріки Цірох між містечком Сніною і Стариною. Перша письмова згадка про Стацин відноситься до 1317 р., а перший русинський священник там згадується з 1601 року. Село так само як і інші навколишні поселення належало спочатку графам Другетам, а на зламі XVIII–XIX ст. – родині Сірмаї з Поздішовців. У 1622 р. тут згадується священник Яцко. 1726 р. парохом в селі був Прокоп Грїневич (до 1731 р.). З 1731 до 1750 р. в Стащині парохом був Олексій Ханас. Під час єпископської візитації 1750 р. в селі налічувалося 232 вірян готових до сповіді. У 1772 р. в селі на кошти вірян та патрона графа Стефана Венцкгейма було збудовано мурований кам'яний храм Пресвятої Богородиці Діви Марії. У 1796 р. право патронату над парохією в Стащині мав граф Ладислав Сірмаї, а 1814–1815 рр. – Ондраш Дешшивфі<sup>3</sup>.

За переписом Мукачівської греко-католицької єпархії 1792 р. в парохії Стацин / Стакчин з філією Ялова, де парохом був Іван Ханас, налічувалося 871 жителів (736 в Стащині і 135 в Яловім)<sup>4</sup>. Всі вони за віросповіданням були греко-католиками, а за національністю – русинами. Із списку священників Гостовицького деканату відомо, що в 1806 р. о. Василь Духнович мав 30 років від роду, був

<sup>1</sup> *Historický schematismus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 646–647.

<sup>2</sup> CORANIČ Jarosláv. *Z děin Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku*. České Budějovice: Sdružení sv. Jana Nepomuckého při Biskupství českobudějovickém, 2014, s. 81–82.

<sup>3</sup> *Historický schematismus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 546–548.

<sup>4</sup> *A munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lelkészéjeinek 1792. évi katalógusa...*, old. 102.

сім років священником і урядував у парохії Стацино з філіями в с. Яловім та в с. Стацинська Розтока<sup>1</sup>. В його парохії, разом із філіями Стацинська Розтока та Ялове, проживало 1 005 жителів, з яких у Стацині – 608 осіб. Всі вони за віросповіданням були греко-католиками і за національністю русинами<sup>2</sup>.

Як бачимо, кожна наступна парохія, в якій парохував о. Василь Духнович, була більшою та чисельнішою, ніж попередня. Всі три парохії були чисто русинськими і греко-католицькими. У метриці села Стацин (Стакчин – Stakčín), яку від 1812 р. почав вести сам о. В. Духнович, є запис наступного священника о. Дмитра Гербері (1816–1818)<sup>3</sup> (дідуся Александра по лінії матері), датованого 25 листопада 1816 р. за н. ст. про те, що о. Василь Духнович помер у віці 40 років<sup>4</sup>.

### Народження та перші роки життя Александра в Тополі (1803–1805)

Александр Духнович народився 24 квітня 1803 року. В його «Автобіографії», написаній латинською мовою десь на початку 1860-х рр. і вперше опублікованої в Ужгороді 1928 р. в перекладі українською мовою А. Дідика<sup>5</sup>, та у своїй «Короткій біографії», вперше опублікованій у 1963 р. в Пряшеві<sup>6</sup>, народний будитель пише, що народився від батьків Василя Дмитровича Духновича, руського парафіяльного священника в селі Тополі, який саме

<sup>1</sup> БУРАЛЬ Мирослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 38.

<sup>2</sup> *A munkácsi görögkatolikus püspökség jelkészségeinek 1806. évi összeírása*, Szerkesztette: UD-VARI István. Nyiregzháza, 1990, old. 145.

<sup>3</sup> *Historický schematicus farnosti Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 556.

<sup>4</sup> БУРАЛЬ Мирослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33. Пор.: MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 218.

<sup>5</sup> DUCHNOVICS Alexander. *Autobiographia = ДУХНОВИЧЬ Александрь. Автобіографія*, Пер. укр. А. Дідика. Ужгородь: Книгопечатня «Свобода» в Ужгородь, 1928. 19 с. [Текст лат. і укр. мовами]. Пор.: DUCHNOVICS Alexander. *Autobiographia = ДУХНОВИЧЬ Александрь. Автобіографія*, Пер. укр. мовою Юрія Сака, Духнович Олександр. Твори. В 4-х томах. Том 3., с. 383–391, 391–400; ДУХНОВИЧ Олександр. *Автобіографія*, Духнович О. В. Вибрані твори, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 512–522.

<sup>6</sup> *Краткая Биография Александра Духновича, Крылошана Пряшевского, им самим написанная*, Вступ. замітка: Степана Добоша..., с. 82–85. Пор.: *Краткая Биография Александра Духновича, Крылошана Пряшевского, им самим написанная*, Духнович Олександр. Твори. В 4-х томах. Том 3. Вид. перше..., с. 401–406.

в той час був переведений на парафію в село Стащин / Стакчин, та матері Марії Іванівної Герберій / Герберовій, яка була дочкою Івана Герберія, тодішнього священника в селі Дюрдьош. Обряд хрещення новонародженого Александра здійснив 1 травня 1803 р. Михайло Пуза, тодішній священник із сусіднього села Крива, який пізніше був переведений до села Кленова. Його хрещеними батьками були Александр (Шандор) Сірмаї та Клара Беллович. Батько дуже піклувався, щоб син, який народився другим, був вихований в руському національному дусі, тому початкову освіту дав йому сам (у Стащині – В. Ф.), а потім відправив на навчання до дядька по матері Дмитра Герберія в Старину, а після – до діда Івана Герберія, який в той час вже був священником у Клокочові, де він закінчив, як пише, «*absolutis ruthenicis elementaribus notitiis*»<sup>1</sup>.

З огляду на те, що народний будитель пише про свої обставини появи на світ Божий аж через 60 років, його інформацію належить перевірити та верифікувати (співставити) на достовірність з іншими джерелами.

Стосовно священника Михайла Пузи (?–1829?), який здійснив обряд хрещення новонародженого Александра, то він парохував у с. Крива комітату Земплин 1801–1803 рр., після чого аж до смерті був парохом в с. Кленова того ж комітату (1803–1829)<sup>2</sup>. Хрещеними батьками Александра Духновича стали графський син Шандор Сірмаї та Клара Беллович<sup>3</sup>. Іншу версію щодо ймовірної хресної мами Александра пропонує дослідник родини Духновичів Ніколай Бескид. Він пише, що «тримала його над водою» дружина о. Михайла Пузи – Марія Пуза<sup>4</sup>. Клара Беллович, припускаю, могла походити із священницької родини Белловичів із Верхньої Яблінки комітату Земплин.

Після народження Александра його батьки переїхали через гору в село Стащин (Стакчин). Як впливає з деяких документів,

<sup>1</sup> ДУХНОВИЧ Олександр. *Автобіографія*, Духнович О. В. Вибрані твори, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 512.

<sup>2</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, р. 715.

<sup>3</sup> ВОЛОШИН Августин. *Памяти Александра Духновича...*, с. 6.

<sup>4</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 42.

переїзд о. Василя Духновича із с. Тополя до с. Стащина відбувся між 13 грудням 1804 р., коли граф Ладислав Сірмаї просив мукачівського єпископа Андрія Бачинського перемістити священника В. Духновича з парохії Тополя на вакантну парохію Стащин, і 8 березням 1805 р., коли датується список Гостовицького деканату за 1804 р., в якому гостовицький священник Павло Данілович (парохував тут з 1791 до 1806 р.)<sup>1</sup> зазначає, що до парохії Стащин прибув новий священник Василь Духнович із Занастаського деканату, про якого він ще не має детальної інформації<sup>2</sup>.

Переїзд із Тополі в Стащин для Духновичів (чи будь-кого іншого) видався не легким. На свята Покрови Пресв. Богородиці Діви Марії (14 жовтня за т. зв. «старим», юліанським календарем) майже завжди вершини гір покривалися снігом, який лежав тут щороку до червня<sup>3</sup>. З вище наведеного матеріалу сучасний топольнянський краєзнавець Мірослав Бураль робить висновок, що Василь Духнович перейшов з Топольської в Стащинську парохію, коли його син Александр мав один рік і вісім місяців<sup>4</sup>.

Александр Духнович помилився у своїй Автобіографії, де писав, що, коли його батьки переїхали в Стакчин, йому було всього півроку. Правда полягає в тому, що його залишили на якийсь час (до весни, а може й до літа 1805 р.) в Тополі під доглядом «старухи Гарайдихи», «когда меня стара Гарайдиха на спинь перенесла через Настас, в сопровожденіи любезной матери, и принесла в Стакчин»<sup>5</sup>. Услід за народним будителем помилилася і Олена Рудловчак, найкраща дослідниця життя і творчості Александра Духновича, яка писала, що «баба Гарайдиха» віддала Александра батькам влітку 1804 року<sup>6</sup>.

Зі своїм переїздом із Тополі в Стащин Александр Духнович помилився в Автобіографії лише роками, але все інше повідомле-

<sup>1</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 195.

<sup>2</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 36.

<sup>3</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 43.

<sup>4</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 36–37.

<sup>5</sup> *Краткая Биография Александра Духновича, Крылошана Пряшевского, им самим написанная*, Вступ. замітка: С. Добоша..., с. 82; Цит. за: БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 35.

<sup>6</sup> РУДЛОВЧАК Олена. *Олександр Духнович і Старинська долина...*, с. 18.

не ним відповідає дійсності. Швидше за все батька Адама і Александра о. Василь Духнович здійснив перехід через гору Настас в грудні 1804 р. без дружини і дітей, бо пішки з Тополі до Стащина треба було пройти дорогою з Улицької долини гірський перевал через гору Панькову (555 м. над р. м.) в село Прислоп, а звідти через гірський хребет Настас висотою 780-800 м. над р. м. в село Стащинська Розтока і далі в Стащин. Довжина цього шляху (особливо складного зимою) мала майже 12 км. Тож дружина Марія, діти, Адам і Александр з дідусем Дмитром і бабусею Євстахією Духновичами та нянькою-годувальницею «бабою Гарайдихою» залишилися до пізньої весни 1805 р. в Тополі і лише на зламі квітня-травня, коли зійшов великий сніг, прибули в Стащин<sup>1</sup>. Отже в Тополі, як він напише в 1851 р., «Я свѣтъ узрѣлъ подь Бескыдомъ, Першыѣ въздуъ руськый ссаѣ...»<sup>2</sup>, Александр Духнович прожив майже цілі два перші роки свого життя.

### Діти Василя Духновича та Марії Гербері

Першу інформацію від Александра Духновича про свою велику родину знаходимо аж у 1853 р. в «Album. Приятный Памятникъ, или Дружественная Записка Александру Духновичу, Собора Крылошанъ Пряшовскаго Сочлену 1853. Отъ Друзей»<sup>3</sup>. Відтак певна інформація міститься в його заповіті (тестаменті) від 1857 р. «Во им'я триединного Бога. Аминь» та додатку до нього, укладеного 23 лютого 1862 р., і малого додатку до заповіту, укладеного 23 листопада 1864 року<sup>4</sup>. Із змісту цих «его-документів» випливає наступна інформація.

У 1853 р. уже відомий русинський народний будитель згадує покійними вісім своїх братів і сестер: **Адама** (?–†1809), **Андрія** (?–†1811), **Афанасія** (?–†1818), **Марію** (?–†1819), **Анастасію** (?–†1820), **Антонія** (?–†1821), **Сузанну** (?–†1829, померла як Невицька – за

<sup>1</sup> БУРАЛЬ Мирослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 36–37.

<sup>2</sup> ДУХНОВИЧЪ Александръ. *Вручаніе, Поздравленіе Русинѣвъ на годъ 1851 отъ Литературнаго заведеніе Пряшевскаго. Вѣна, 1851*, с. 69.

<sup>3</sup> *Album. Приятный Памятникъ, или Дружественная Записка Александру Духновичу, Собора Крылошанъ Пряшовскаго Сочлену 1853. Отъ Друзей...*, с. 386–387, 435–436.

<sup>4</sup> *Заповіт Олександра Духновича*, Вст. ст. Олени РУДЛЮВЧАК..., с. 49–51. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триединого Бога. Аминь*, ДУХНОВИЧ О. В. Вибрані твори..., с. 523–529.

прізвищем чоловіка) і **Анну** (?–1850)<sup>1</sup>. Наскільки ми вже знаємо, усі брати і сестри крім Адама і Александра, народилися в Стащині в період з 1805 до 1814 року.

В заповіті (тестаменті), складеному Александром Духновичем у 1857 р., додатку до нього від 1862 р. та малому додатку до нього від 1864 р., він згадує двох живих на той час рідних сестер: **Софію** (1812–1882), одружену за о. Теодора Баранковича, і двох їхніх дочок (племінниць А. Духновича) – Марію і Анну Баранковичів, та **Терезію** (1814–1865), одружену за Мірошшая, і їхнього сина Михайла (племінника А. Духновича)<sup>2</sup>. В малому додатку до заповіту від 1864 р. Александр Духнович згадує ще про свого племінника Александра Невицького, сина Георгія Невицького. Про останнього він пише в теперішньому часі («тепер») як про «суддю знаті в Собранцях»<sup>3</sup>. Отже, згідно з его-документами Александра Духновича, **всіх дітей** у його батьків о. Василя Духновича та Марії Гербері, разом із ним, було **11**.

З наведеної вище інформації А. Духновича не узгоджуються між собою дві «деталі». По-перше, Георгій (Дьордь) Невицький, який був жонатий на рідній сестрі Александра – Сузанні Духнович – дочці Василя Духновича і Марії Гербері, що померла 1829 р., насправді був греко-католицьким священником, а не суддею в 1864 р., жив у 1791–1854 рр., а отже помер на десять років раніше за складання А. Духновичем додатку до заповіту (тестаменту). Із дітей подружжя Невицьких мало доньку Терезію (1827–1905), що була заміжня за священника Михайла Натолія (1827–1879)<sup>4</sup>. Про сина Александра Невицького, якого згадує А. Духнович, нічого не відомо. По-друге, греко-католицького священника, за якого була одружена інша сестра Александра – Софія Духнович, звали не Теодор, як згадує у заповіті (тестаменті) 1857 р. А. Духнович, а Михайл-

<sup>1</sup> Цит. за вид.: ПАДЯК Валерій. *Є така нація – Русини!...*, с. 12.

<sup>2</sup> *Заповіт Олександра Духновича*, Вст. ст. Олени РУДЛОВЧАК..., с. 49–51. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь*, ДУХНОВИЧ О. В. Вибрані твори..., с. 523–529. Пор.: ПАДЯК Валерій. *Є така нація – Русини!...*, с. 12.

<sup>3</sup> *Заповіт Олександра Духновича*, Вст. ст. Олени РУДЛОВЧАК..., с. 49–51. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь*, ДУХНОВИЧ О. В. Вибрані твори..., с. 528.

<sup>4</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 601.



ло Баранкович (1787–?), що востаннє згадується в документах 1823 р. як парох в с. Руська Гадна в комітаті Абайу-Торна та декан Черегатського деканату (округу)<sup>1</sup>.

Тепер вияснимо, що згадується про братів і сестер Александра Духновича в інших джерелах та працях духновичезнавців.

Шематизми Мукачівської (з 1816 р.) та Пряшівської (з 1821 р.) греко-католицької єпархій повідомляють тільки про трьох дочок подружжя Духновичів – рідних сестер Александра, які стали дружинами священників: Софію – жінку о. Михайла Баранковича (1787–1823?); Сузанну – жінку о. Георгія Невицького (1791–1854); і Юліанну (1808–1876) – дружину о. Йосифа Даніловича (1800–1880)<sup>2</sup>.

Николай Бескид, автор першої та єдиної до сьогодні праці про всіх Духновичів, у 1934 р. писав, що від шлюбу о. Василя Духновича та Марії Герберій народилося **десять дітей** – п'ять синів і п'ять дочок в такій послідовності: Адам, Александр, Андрій, Афанасій, Марія, Анастасія, Антоній, Сузанна, Анна і Терезія. Н. Бескид помилково вважає, що всі крім Терезії, народилися в Тополі. Однак, у зв'язку з тим, що давніші метричні записи загинули під час пожежі (правда, не пише, коли саме це сталося і де – В. Ф.), точні дати народження дітей відомі тільки в двох: Александра – 24 квітня 1803 р. в с. Тополі і Терезії – 1 вересня 1814 р. в с. Стащині. Чоловіча лінія цієї родини, за винятком Александра Духновича, швидко припинилася: Адам помер у 1809 р., Андрій – 1811 р., Афанасій – 1818 р., а Антоній – 1821 року. Всі померли в дитячому віці. Жіноче покоління виявилось сильнішим. У дитячому віці померли лише двоє: Марія – 1819 р. та Анастасія – 1820 року<sup>3</sup>.

Далі Н. Бескид пише про долю трьох дочок: Сузанну, Анну і Терезію. Сузанна Духнович вийшла заміж за Георгія Невицького, пароха с. Ремети. При них жила вдова о. Василя Духновича, теща о. Невицького (мати Александра – Марія Духнович / Гербері). Її перебування в цьому домі виявилось досить потрібним, оскільки її дочка Сузанна померла в 1829 році. Отець Георгій Невицький

<sup>1</sup> Там само с. 100.

<sup>2</sup> Там само, с. 100, 194, 218, 601.

<sup>3</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 30.

помер у 1854 році. Від шлюбу Сузанни Духнович і Георгія Невицького народився син Георгій (молодший), якого після смерті матері (1829) виховувала бабуся. Александр Духнович любив цю сім'ю: ради своєї матері він часто гостював у них<sup>1</sup>, принаймні до її смерті, яка настала у 1843 році.

Про другу сестру Александра Духновича – Анну, Ніколай Бескид пише дуже мало. Вона вийшла заміж за Йосифа Даніловича, пізніше священника Янячевського. Тут, при постарілому та осліпшому чоловікові, вона померла 17 жовтня 1876 року<sup>2</sup>.

Терезія, найменша сестра Александра Духновича, як інформує Н. Бескид, вийшла заміж за Теодора Баранковича, сина Йосифа, комлошського священника. Він був церковнослужителем у Пряшівській єпархії, парохував раніше в с. Матяшка, а потім в с. Андрейкові, де й помер у 1883 році. Терезія померла раніше за нього на один рік (1882). Від їхнього шлюбу народилися дві дочки: Марія і Анна<sup>3</sup>.

Наступним дослідником, який після Н. Бескида взявся вивчити генеологію Александра Духновича, став Мірослав Бураль (2005). На його думку, о. Василь Духнович зі своєю дружиною Марією Гербері (1784 р., с. Дячів ? – 1843 р., с. Тур'я Ремети) мали вісім дітей: чотирьох хлопців і чотирьох дівчат. Двоє з них народилися в с. Тополі, а шестеро – в с. Стащині. У Тополі народилися два сини: Адам (1801 р., або 1802 р. ?) і Александр (24 квітня 1803 р.). Адам скоро помер, бо 1806 р. вже згадується лише один Александр. Два наступні сини народилися в с. Стащині, але теж скоро померли: Антон – 1814 р. і Андрій – 1820 року<sup>4</sup>. Тож із братів Духновичів вижив і дожив до старості (62-х років) лише один Александр.

Із чотирьох дочок Духновичів, пише М. Бураль, найстарша Юліана (1806 р., с. Стащин – 6.10.1876 р., с. Іначівці) вийшла заміж за священника Йосифа Даниловича; друга дочка Сузанна прожила двадцять років (1807 р., с. Стащин – 31.12.1827 р., с. Вишня Рибниця), але встигла стати дружиною священника Георгія Невицького; третя дочка Софія (1812 р., с. Стащин – 1882 р., можливо померла в

<sup>1</sup> Там само, с. 30.

<sup>2</sup> Там само, с. 32.

<sup>3</sup> Там само, с. 32.

<sup>4</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33.

доньки Марії в с. Лотиську?), стала дружиною священника Федора Баранковича; наймолодша дочка Терезія (3.11.1814 р., с. Стащин – після 1865 р., с. Вишній Мирошів?) вийшла заміж за півцеучителя Андрія Купка-Мирошай в с. Біловежі<sup>1</sup>.

До питання про кількість дітей у подружжя Василя Духновича (1776–1816) та Марії Гербері (1784–1843) нещодавно звернувся і ужгородсько-пряшівський вчений Валерій Падяк (2023). Плідний дослідник літератури карпатських русинів пише, що в цій родині *«загалом народилося одинадцятєро (чи дванадцятєро?) дітей. Щоправда, многи із дітей досить скоро померли. Метрики дітей о. Василя Духновича згоріли під час пожежі; маємо лише короткі відомості про Александрових сестер і братів»*<sup>2</sup>. В. Падяк звернув увагу на сестру А. Духновича – Юліанну. Згадавши спочатку згідно з «Album-мом – дружньої Записки А. Духновичу від друзів собору-крилошан Пряшівської єпархії 1853 р.» датування смерті Анни (?–1850), дослідник припустив думку мовляв *«може бути, що скорочено її знали називати Анною; в одруженні – Данилович, 1806–1876»*<sup>3</sup>.

Як можна переконатися із вище наведеної інформації до сьогодні не має єдності між духновичезнавцями у двох, найбільш ключових, на мою думку, питаннях: 1) про кількість дітей в подружжя Духновичів та 2) про їхню долю. Навіть попри те, що мова йде про класичну багатодітну священницьку родину, про які зазвичай збереглося значно більше писемних джерел, ніж про звичайні сільські родини вірян, складно звести всіх Духновичів до спільного знаменника. На підставі церковно-парафіяльних метрик та єпархіальних шематизмів, підсумованих у книгах о. Іштвана Бендаса (1999), о. Петера Борзи і о. Юрая Градоша (2016), о. Іштвана Мароші та Аніти Мароші (2023), а також еґо-наративів самого Александра Духновича та досліджень о. А. Кралицького і Й. Ливчака (1865), А. Волошина (1923), Н. Бескида (1934), О. Рудловчак (1968) та М. Буралія (2005), спробую представити власне бачення генеології дітей Духновичів.

Враховавши всі доступні джерела та дослідження, моя від-

<sup>1</sup> Там само, с. 33–34.

<sup>2</sup> ПАДЯК Валерій. *Є така нація – Русини!...*, с. 11.

<sup>3</sup> Там само, с. 12.

повідь на питання про кількість дітей у подружжя о. Василя Духновича (1776–1816) та Марії Гербері (1784–1843) – **одинадцять: п'ять хлопців і шестеро дівчат**. Вони народилися в період з 1802 до 1814 р.: **Адам** (?–†1806/1809?), **Александр** (1803–1864), **Андрій** (?–†1811/1820?), **Афанасій** (?–†1818), **Марія** (?–†1819), **Анастасія** (?–†1820), **Антоній** (?–†1821), **Сузанна** (?–†1829), **Анна / Юліанна** (1808–1876), **Софія** (1812–1882), **Терезія** (1814–1865). Діти народилися в трьох селах Снінського округу комітату Земплин: Улич-Кривій, Тополі і Стащині.

В Улич-Кривій народився лише **первісток Адам**. Мірослав Бураль помиляється, коли пише, що в Тополі народилися два сини<sup>1</sup>. Про Адама відомо дуже мало: він мав народитися найпізніше на початку 1802 р.; за джерелами він мав померти у 1806 р. (або ще до 1806) в Стащині (архівний документ того року згадує лише одного сина Александра)<sup>2</sup>, хоч сам Александр Духнович вважав роком смерті свого старшого брата 1809 рік<sup>3</sup>.

В Тополі народилася **друга** дитина подружжя Духновичів син **Александр** (1803–1864). Він народився 24 квітня 1803, а помер 29 березня 1865 року. Про нього збереглося багато джерел, а ще більше написано різних праць.

В Стащині **третьою** дитиною в сім'ї Духновичів народився **Андрій**. Коли це сталося не відомо. З огляду на те, коли батьки Адама і Александра переїхали з Тополі в Стащин, він міг народитися в 1805 або 1806 році. Так само не має точності в тому, коли він помер: за одними джерелами його смерть настала у 1811 р.<sup>4</sup>, а за іншими – у 1820 році<sup>5</sup>.

Ще менше відомо про сина **Афанасія**, який помер у 1818 р.<sup>6</sup>, та сина **Антоня (Антонія)**, який за одними джерелами помер

<sup>1</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33.

<sup>2</sup> Там само, с. 33.

<sup>3</sup> *Алвит. Пріятный Памятникъ, или Дружественная Записка Александру Духновичу, Собора Крылошанъ Пряшовскаго Сочлену 1853. Отъ Друзей...*, с. 386–387, 435–436.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33.

<sup>6</sup> *Алвит. Пріятный Памятникъ, или Дружественная Записка Александру Духновичу, Собора Крылошанъ Пряшовскаго Сочлену 1853. Отъ Друзей...*, с. 386–387, 435–436.

1814 р.<sup>1</sup>, а за іншими 1821 року<sup>2</sup>. Обидва вони народилися і якийсь час жили в Стащині.

Це є вся інформація, якою володіють на нинішній день духовничезнавці про всіх синів Василя Духновича та Марії Гербері, за винятком Александра Духновича.

Значно більше зберелося відомостей про їхніх шістьох дочок – рідних сестер народного будителя. Пояснення цьому просте: крім трьох (Марії, Анастасії і Терезії), інші троє стали дружинами священників і в цьому соціальному статусі потрапили до шематизмів Мукачівської та Пряшівської єпархій.

Про дочок **Марію** та **Анастасію** відомо тільки те, що вони померли одна за одною в підлітковому віці – відповідно в 1819 і 1820 роках<sup>3</sup>. Якщо взяти до уваги, що Александр Духнович у 1853 р. згадує про покійних своїх братів і сестер в хронологічній послідовності їхнього народження, тоді Марія і Анастасія мали народитися або в 1806–1807 рр., або в 1809–1811 роках. Таким чином, молодші сестри Александра могли прожити максимально 13, а мінімально 9-10 років.

Із дочок подружжя Духновичів, які вирости, вийшли заміж і народили дітей, троє стали дружинами священників. Найстаршою із усіх шести дочок джерела згадують **Сузанну**. Сузанна народилася в Стащині 1807 р. і стала дружиною священника Георгія (Юрія) Невицького (1791–1854). За архівним документом вона померла в с. Верхня Рибниця 31 грудня 1827 р.<sup>4</sup>, а за версією її брата Александра Духновича – у 1829 році<sup>5</sup>. Припускаю, що Сузанна Невицька померла або під час пологів (1827), або в результаті хвороби через два роки (1829). Відомо, що в подружжя Невицьких у 1827 р. народилася дочка Терезія (1827–1905), яка стала дружиною

<sup>1</sup> БУРАЛЬ Мирослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33.

<sup>2</sup> *Албит. Приятный Памятникъ, или Дружественная Записка Александру Духновичу, Собора Крылошанъ Пряшовскаго Сочлену 1853. Отъ Друзей...*, с. 386–387, 435–436.

<sup>3</sup> Там само.

*Заповіт Олександра Духновича*, Вст. ст. Олени РУДЛОВЧАК..., с. 49–51. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь*, ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори...*, с. 523–529.

<sup>4</sup> БУРАЛЬ Мирослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33.

<sup>5</sup> *Албит. Приятный Памятникъ, или Дружественная Записка Александру Духновичу, Собора Крылошанъ Пряшовскаго Сочлену 1853. Отъ Друзей...*, с. 386–387, 435–436.

священника Михайла Натоля (1827–1879)<sup>1</sup>. Про дітей о. Михайла та Сузанни Натолів мова піде трохи нижче.

**Юліанна** (скорочено її називали **Анна**, але ніде не зустрічається, щоб називали Юлія) народилася 1806 або 1808 р. в Стащині, а померла 1850 або 1876 року. В шематизмі зазначено, що вона була дочкою священника Василя Духновича та Юліанни Гербері<sup>2</sup> (певно тут описка: має бути Марії Гербері). Вона вийшла заміж за священника Йосифа Даниловича (1800–1880), який з 1835 р. і до смерті був парохом у с. Янчовці (Solymos) комітату Унг<sup>3</sup>.

Анна / Юліанна є «найпроблематичнішою» дочкою Духновичів з точки зору датування її смерті. Сам Александр Духнович у 1853 р. датував рік смерті своєї рідної сестри Анни 1850-им<sup>4</sup>. Це була очевидна помилка. Ніколай Бескид пише, що Анна була дружиною священника Йосифа Даниловича і померла 17 жовтня 1876 року<sup>5</sup>. Мірослав Бураль пише, що одруженою за священника Йосифа Даниловича була Юліанна, яка народилася 1806 р. і померла 6 жовтня 1876 р. в с. Іначовцях<sup>6</sup>. Майже так само пише і єпархіальний шематизм: вона народилася 1808 р., померла 1876 р. в с. Янчовці (Solymos), і була дружиною священника Йосифа Даниловича<sup>7</sup>.

Однозначно, що мова йде про одну особу – Анну / Юліанну, що була одруженою за о. Й. Даниловича. Не зрозуміло тільки одне: як міг її рідний освічений брат, на той час відомий священник-канонік Пряшівської єпархії, не знати точного імені своєї сестри та дати її смерті. Більш того, Александр Духнович поховав її на 26 років раніше (1850), ніж вона насправді померла (1876).

<sup>1</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 601.

<sup>2</sup> Там само, с. 194.

<sup>3</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 261; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, с. 194.

<sup>4</sup> *Album. Приятный Памятникъ, или Дружественная Записка Александру Духновичу, Собора Крылошанъ Пряшовскаго Сочлену 1853. Отъ Друзей...*, с. 386–387, 435–436.

<sup>5</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 32.

<sup>6</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, с. 194.

<sup>7</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 194.

У 1812 р. в Стащині в сім'ї Духновичів народилася дочка **Софія** (1812–1882). Метрика греко-католицької парохії Андрейова, яку використовує Мірослав Бураль, каже, що вона вийшла заміж за священника Федора Баранковича і померла 1882 р. можливо в доньки Марії в Лотиську?<sup>1</sup>. Як свідчать шематизми Пряшівської єпархії священник на ім'я Теодор (Федор) Баранкович (народ. 1821 р.) згадується серед парохів села Андрейова, розташованого в Нижніх Бескидах, в долині Андрейовської річки, поблизу міста Бардійов, де він парохував з 1863 до 1884 року<sup>2</sup>. Звісно теоретично можна припустити, що чоловік-священник був молодшим за свою дружину на дев'ять років, але версія М. Буралья хибна.

Шематизми Мукачівської і Пряшівської єпархій згадують ім'я о. Михайла Баранковича (1787–?), який мав дружину Софію – дочку священника Василя Духновича та Марії Гербері<sup>3</sup>. До 1823 р., останнього року, в якому його згадують єпархіяльні документи, о. М. Баранкович парохував у селах Руський Пеклін (1811–1817) комітату Шаріш і Руська-Гадна комітату Абайу-Торна (1817–1823). У 1820–1823 рр. був деканом Черегатського округу<sup>4</sup> архідияконату (=комітату) Абауй-Торна Пряшівської греко-католицької єпархії. Якою була його подальша доля, не відомо.

Наймолодшою дитиною в сім'ї Духновичів-Герберів та наймолодшою сестрою Александра була **Терезія** (1814 – після 1865). Александр Духнович у 1857–1864 рр. згадує про неї та її синів у своєму заповіті як дружину півцєвчителя Андрія Купки-Мірошшаша<sup>5</sup>. Згідно з метрикою греко-католицької парохії Біловежа, відомості з якої наводить Мірослав Бураль (2005), Терезія народилася в Стащині 3 серпня 1814 року<sup>6</sup>. Про неї відомо, що вона була єдиною із дочок подружжя о. Василя Духновича і Марії Гербері, яка не вийшла заміж за священника, а стала дружиною півцєвчителя

<sup>1</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33.

<sup>2</sup> *Historický šematizmus farnosti Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 13–16.

<sup>3</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 100.

<sup>4</sup> Там само, с. 100.

<sup>5</sup> *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь [Заповіт]*, Пер. з лат. Ю. САКА..., с. 51–53. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь*, ДУХНОВИЧ О. В. Вибрані твори..., с. 524, 526–527.

<sup>6</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33, 40.

Андрія Купки-Мірошшя в с. Біловежі. Відомо також, що вона померла після 1865 р. в с. Вишній Мирошів<sup>1</sup>.

В історії з Терезією Духнович не зрозуміло, на яких джерельних підставах дослідник Духновичів Ніколай Бескид (1934) хибно написав, що Терезія вийшла заміж за Теодора Баранковича, сина Йосифа, комлошського священника<sup>2</sup>. Насправді в с. Комлош, що знаходиться біля Бардійова (з 1920 р. – с. Комлоша, з 1948 р. с. Хмельова в Словаччині), у списках парохів священника з прізвиськом Баранкович не має<sup>3</sup>. Далі Н. Бескид пише, що Т. Баранкович був церковнослужителем у Пряшівській єпархії, раніше парохував у Матяшці, а потім служив в Андрейкові, де й помер у 1883 році<sup>4</sup>. Як засвідчують Пряшівські єпархіальні шематизми на парохії Матяшка, що лежить ближче до Ганушовців над Топлою, у списку парохів теж не має ніякого Баранковича<sup>5</sup>. Стосовно ж служіння Т. Баранковича на парохії в Андрейкові, то, як свідчать шематизми Пряшівської єпархії священник на ім'я Теодор Баранкович (народ. 1821 р.) згадується серед парохів села Андрейова, розташованого в Нижніх Бескидах, в долині Андрейовської річки, поблизу міста Бардійов. Тут він парохував з 1863 до 1884 року<sup>6</sup>. На думку Н. Бескида, Терезія померла раніше за свого чоловіка на один рік (1882-го). Від їхнього шлюбу народилися дві дочки: Марія і Анна<sup>7</sup>.

Тепер можна із стовідсотковою впевненістю ствердити, що Ніколай Бескид помилився: дружиною о. Баранковича була не Терезія, а Софія, а священника звали не Теодор, а Михайло.

Якщо припустити думку, що церковно-парафіяльні метрики могли згоріти під час пожеж, що часто траплялося з дерев'яними сільськими храмами або фарами, її варто підкріпити писемними доказами. Де саме згоріли ці метрики – в Улич-Кривій, Тополі чи в Стащині, селах, в яких народилися всі діти подружжя В. Духновича і М. Гербері. В Тополі, збудований 1796 р. дерев'яний Храм

<sup>1</sup> Там само, с. 33–34, 40.

<sup>2</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 32.

<sup>3</sup> *Historický schematizmus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 194.

<sup>4</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 32.

<sup>5</sup> *Historický schematizmus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 342.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 13–16.

<sup>7</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 32.



Пресвятої Богородиці в Рунині, де могли зберігатися церковно-парафіяльні метрики, був сильно пошкоджений аж під час Першої світової війни<sup>1</sup>. В с. Стащині, де з 1772 р. стояв кам'яний Храм Пресвятої Богородиці без вежі (її добудували на початку ХІХ ст.), а фара для священника була збудована з дерева 1782 р.<sup>2</sup>, жодного разу не згадується про пожежу чи якийсь інше лихо, в результаті якого могли згоріти метрики.

### Хрещені імена дітей Василя та Марії Духновичів

Ще одне питання, на котре слід дати відповідь, це імена братів і сестер Александра та його самого. Імена більшості дітей подружжя о. Василя і Марії Духновичів для русинського середовища Сніни та взагалі цілої Угорської Русі (8 із 13 комітатів історичної Мукачівської греко-католицької єпархії площею 34 689 кв. км.) були не звичними. Професор Іштван Удварі, сучасний найкращий знавець повсякденного життя карпатських русинів Угорщини ХVІІІ ст., вважає, що найбільш поширеними русинськими чоловічими хрещеними іменами в комітаті Земплин були по-черзі Іван, Андрій, Василь, Франциск та Михайло, а в комітаті Берег, наприклад, – Іван, Теодор, Грегорій, Якоб і Василь. Дослідження дали підстави І. Удварі прийти до висновку, що незалежно від етносу (русинів, угорців, волохів, словаків, німців) цілого північно-східного Угорського королівства (13-ти комітатів загальною площею понад 49 тис. кв. км. – В. Ф.) найбільш поширеним хрещеним іменем було ім'я Іван (Joannes)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Historický schematismus farnosti Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 647.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 548.

<sup>3</sup> UDVARI Istvan. *A Mária Terézia korabeli úrbérrendezés szlovák nyelvű kéziratok forrásai. Szepes és Zemplén vármegyék*. Nyíregyháza, 1996, p. 45–118; UDVARI Іштван. *Імена русинів комітату Земплин за часів Марії Терезії (1773–1774 pp.)*, *Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregyháziensia* 5. Nyíregyháza, 1997, p. 185–194; UDVARI Istvan. *Bereg vármegyei magyar férfi keresztnévek Mária Terézia korában*, *Néprajzi Látóhatár*, IV. Miskolc, 1995, 3-4 sz., p. 13–23; UDVARI Іштван. *Імена переднякув русинських сел жупы Берег за Марії Терезії*, UDVARI Іштван. *Русинські жерела урбарської реформи Марії Терезії*, *Studia Ukrainica et Rusinica*. Nyíregyháziensia, 6. Nyíregyháza, 1999, s. 47–66; UDVARI Іштван. *Імена переднякув русинських сел жупы Берег за Марії Терезії*, Удварі Іштван. *Образчики з історії пудкарпатських Русинув ХVІІІ століття: Изглядюваня з історії культури и языка, Вступ І. Керчі; Спеределово Дюлы Вігы; Мапы Жолта Ботлика. Ужгород : Удавательство Валерія Падыака, 2000, с. 293–308.*

Добрі дослідники повсякденного життя карпатських русинів в Угорщині XIX – початку XX ст. отець Юрій-Калман Жаткович (1896) та д-р Орест Сабов (1913) пишуть, що найпоширенішими іменами серед хлопців були Іван (Іван), Василь, Михаль (Михайло), Юрко (Юрій), Андрій (Андрій), а серед дівчат – Марія, Анця (Анна), Гафія (Софія), Олена<sup>1</sup>.

Тож «стандартними» хрещеними іменами серед п'яти синів Духновичів було лише ім'я Андрія, який помер дуже рано, а серед шести дочок – імена трьох: Марії, Анни / Юліанни і Софії. Імена ж чотирьох синів (Адама, Александра, Афанасія, Антонія) та трьох дочок (Анастасії, Сузанни, Терезії) – мали карпаторусинське походження. Нікого із синів Духновичів-Герберів не звали Іваном – найбільш поширеним хрещеним іменем на цілому просторі Угорської Русі – головним маркером національної ідентичності та ментальної географії співплемінників народного будителя карпатських русинів Александра Духновича.

### Доля родини Духновичів після смерті отця Василя

Села, в яких Александр Духнович народився і виріс, належали до Занастаського деканату Кошіцького (Пряшівського) вікаріату Мукачівської єпархії. Поки багатодітна сім'я Духновичів звикала жити без свого годувальника, в житті великої Мукачівської єпархії сталася епохальна зміна: 23 вересня 1818 р. папа римський канонічно заснував із її парохій та вірян нову Пряшівську греко-католицьку русинську єпархію. Її першим єпископом став уродженець с. Пасіка, що біля Сваляви (комітат Берег), багатолітній цензор слов'янських книг в Буді, пряшівський вікарій та генеральний вікарій Мукачівської єпархії Григорій Таркович (1754–1841)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ЖАТКОВИЧ Юрій. *Етнографический очерк угро-русских*, Мазурок О. С. Юрій Жаткович як історик та етнограф. Ужгород: УжНУ, 2001, с. 213. Пор.: ЖАТКОВИЧ Юрій. *Етнографический очерк угро-русских: Комплексне видання*, Упоряд. і передм. О. С. Мазурка. Ужгород: Мистецька лінія, 2007, с. 111; SZABÓ Orest. *A magyar oroszokról. (Ruthének.)*. Budapest: Nemzetiségi ismertető könyvtár, 1913, old. 150. Пор.: САБОВ Орест. Про угорських русинів (Реферат книги), Мазурок Олег. Орест Сабов та його книга про угорських русинів: Монографія. Ужгород: Карпатська Вежа, 2010, с. 132; SZABÓ Orest. *O uhorských Rusoch (Rusini) v preklade a historickom komentári*, Eds. Lýdia Budayová, Peter Buday, Peter Švorc. Prešov: UNIVERSUM, 2022, s. 142.

<sup>2</sup> CORANIĆ Jaroslav. *Bishops of the Prešov Greek Catholic Eparchy during the Reign of the Habsburgs, 1818–1918*. Uzhhorod–Prešov, 2021, p. 43–67.

Після адміністративного поділу історичної Церкви-матері, рідне село А. Духновича Тополя, разом із меншою частиною розколотого архідеканату Земплин, залишилося в складі старої Мукачівської єпархії аж до 1946 року<sup>1</sup>. Проте парохія с. Стащин Гостовицького деканату, де жила вся родина Духновичів з весни 1805 р., після 1818 р. опинилася в складі новоствореної Пряшівської єпархії<sup>2</sup>.

За церковним звичаєм та існуючим порядком у старій Мукачівській і новій Пряшівській єпархія вдова священника після смерті свого чоловіка могла залишатися з дітьми на фарі ще 1-2 роки, навіть отримувати з парафії прибутки<sup>3</sup>. З дозволу власника села та патрона парохії Стащина графа Ладислава Сірмаї сім'я вдови Марії Духнович могла залишитися якийсь час на фарі<sup>4</sup>.

Відома дослідниця творчості Духновича Олена Рудловчак пише, що мати Александра з його сестрами на певний час поселилася в її брата о. Івана Гербері в Старині. На її думку, це могло бути з 1818-го до початку 1820-х років. До матері в Старину на береги ріки Цірохи А. Духнович приїздив на канікули з Ужгорода і Кошиць<sup>5</sup>. Це не вірна версія: жодний Іван Гербері ніколи не був парохом у Старині. Єдиним священником із Герберів, який парохував у Старині в 1799–1816 рр., був Дмитро Дем'ян Гербері<sup>6</sup>.

Припускаю, що вдова з дітьми не покидали Стащин / Стакчин до 1821 р., тому що священниками в цьому селі в ті роки були сватове – родичі Духновичів по материній лінії Марії Гербері. У 1816–1818 рр. священником у Стащині був священник-емерит (пенсіонер) Дмитро Дем'ян Гербері із Старини, який помер 5 жовтня 1818 р. в с. Дьордьош комітату Земплин<sup>7</sup>. Після нього парохом у Стащині 1818–1821 рр. був їхній далекий родак о. Іван Гербері (1778–1821), син

<sup>1</sup> *Historický schematismus farnosti Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 648.

<sup>2</sup> CORANIČ Jaroslav. *Bishops of the Prešov Greek Catholic Eparchy during the Reign of the Habsburgs, 1818–1918...*, p. 40 (mapa).

<sup>3</sup> ПЕКАР Атанасій В. *Нариси історії Церкви Закарпаття*, Том II: Внутрішня історія. Рим–Львів: Місіонер, 1997, с. 153–163.

<sup>4</sup> БУРАЛЬ Мирослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 38.

<sup>5</sup> РУДЛОВЧАК Олена. *Олександр Духнович і Старинська долина...*, с. 19.

<sup>6</sup> *Historický schematismus farnosti Prešovskej metropolie...*, s. 557; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>7</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

о. Теодора Гарбера-Гарбера, рідний брат Дмитра-Дем'яна Гарбера (1777–1818), батька Івана Гербері (1777–1838), що був дідом Александра Духновича по матері Марії Гербері<sup>1</sup>. А той Іван Гербері, що був парохом у Стащині 1818–1821 рр., не був рідним братом о. Дмитрія Гербері та дідусем Александра Духновича, як про це помилково пише Олена Рудловчак та повторює за нею Мірослав Бураль<sup>2</sup>.

Після смерті о. Івана Гербері 21 січня 1821 р. на стащинській фарі, на думку М. Буралья, залишаються дві вдовиці: Юліана Гербері, що мала дівоче прізвище Добрянська, син якої Віктор в той час вивчав четвертий рік богослов'я в Ужгороді, та її дочка Марія Духнович, з дівочим прізвищем Гербері з сімома? дітьми. З цих дітей її найстарший син (Александр) відвідував другий гуманітарний клас гімназії в Ужгороді, другий її син – помер, а п'ять дочок були вдома і виховувалися біля матері<sup>3</sup>. Ця інформація тополянського духновичезнавця теж потребує уточнення.

Поправді короткий час після смерті о. Василя Духновича (1816) в сім'ї Духновичів у Стащині сталися чотири втрати: 1818 р. помер син Афанасій, 1819-го – дочка Марія, 1820-го – дочка Анастасія, а 1821 р. – син Антоній. Після цих втрат в сім'ї залишилися живими син Александр (єдиний з усіх хлопців!) та четверо сестер – Сузанна (+1829), Анна / Юліанна (+1850?), Софія (1812–1882) і Терезія (1814–1865). Наприкінці 1821 р. «залишки» великої донедавна сім'ї Духновичів покидають Стащин і розходяться хто куди.

На думку Ніколая Бескида (1934), із двох сестер, що досягли дорослого віку, Сузанна вийшла заміж за о. Георгія Невицького, пароха с. Тур'я Ремети. Саме з ними жила вдова о. Василя Духновича, теща Невицького Марія Гербері, мати Александра Духновича. Після смерті Сузанни (1829) вона керувала будинком у свого зятя. Сюди, через Ужоцький перевал, часто любив приходити А. Духнович. Від шлюбу Сузанни Духнович і Георгія Невицького народився Георгій-молодший Невицький, якого виховала бабуся. Він вивчав право, був судовим ад'юнктом у Вранові, потім у Пряшеві, а пізні-

<sup>1</sup> Там само, с. 272–273.

<sup>2</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 38.

<sup>3</sup> Там само.

ше судовим радником в Пешті. Георгій Невицький-молодший женився 7 листопада 1859 р. на Марії Темничко з латинського обряду, що була дочкою Йосифа Темничка, судового радника в Кошіцях<sup>1</sup>.

Друга сестра Александра Духновича – Анна, стверджує Н. Бескид, вийшла заміж за Йосифа Даніловича, пізніше священника Янічевського. Тут при старому та осліпшому чоловікові, вона померла 17 жовтня 1876 року<sup>2</sup>.

Терезія, наймолодша сестра А. Духновича (між ними була різниця в 11 років), на думку Н. Бескида, вийшла заміж за Федора Баранковича, сина Йосифа, священника Комлошського. Він служив в с. Матяшці, потім в резиденції єпископа Пряшівської єпархії, а пізніше в с. Андрейкові, де й помер у 1883 році. Терезія померла роком раніше (1882). Від їхнього шлюбу народилися дві доньки: Марія і Анна Баранковичі<sup>3</sup>.

У спеціальній праці про взаємини Александра Духновича зі своєю маленькою батьківщиною – Старинською долиною, відома дослідниця життя і творчості народного будителя карпатських русинів Олена Рудловчак пише, що після того, коли старша дочка Духновичів Сузанна вийшла заміж, мати переселися до неї. Це були села Вишня (Верхня) Рибниця і Вишні (Верхні) Ремети, що лежали в кількох кілометрах на схід від села Клокочова, теж на території Ужанської долини<sup>4</sup>. Чоловік Сузанни Духнович і зять Марії Духнович (Гербері) о. Юрій Невицький, після висвячення мукачівським єпископом Олексієм Повчієм 16 грудня 1821 р. отримав уряд пароха в с. Верхня Рибниця, де парохував з 1822 до 1830 р., а після – на парохії в с. Тур'я Ремета, в якій парохував з 1830 до 1854 р., де й помер 19 травня 1854 року<sup>5</sup>.

В Тур'я Реметі Александр Духнович точно перебував на весняних канікулах 1827 р., про що він написав у своїй етнографічній роботі «О народах Крайнянских, или Карпатороссах угорских, под Бескидом в Земплинской, Унгской и Шарфской Столицы живущих». Відпові-

<sup>1</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 30–31.

<sup>2</sup> Там само, с. 32.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> РУДЛОВЧАК Олена. *Олександр Духнович і Старинська долина...*, с. 19–20.

<sup>5</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 183, 280; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 601.

даючи на питання, хто такі «крайнянські карпаторосси», Духнович пише: це «Часть земли угорскія, под самою границею суцця называється Крайня, то есть Земля на Краю Царства... И сія не так долгая, як широкая часть распространяется от Спишской Столицы, под горы, аж ко границам Буковинским, Молдавским, и Волоским, чрез Списку, Шариску, Земплинску, Унгарску, Берегску, и Марамороску Столицу, як сирич ведут горы Карпатскія». В кожному комітаті (столиці) Крайню інколи називають по-різному: в Шарішському – Маковиця, в Земплінському та Унгському – Крайня, в Берегському та Мараморошському – Верховина. В цій студії автор (А. Духнович) обіцяє писати лише про Земплінську Крайню, яка починається від замку Гуменного і тягнеться на північний схід до Галичини, а далі на південний захід аж до Сніни під гору Настас<sup>1</sup>. Цей твір був написаний між 1844 і 1848 р., часі, коли, за словами Олени Рудловчак, Александр Духнович «сформується як національно-відродженецький діяч»<sup>2</sup>. Канікули весною 1827 р. були останніми в житті випускника Ужгородської богословської семінарії, після чого він пішов на службу до єпископської канцелярії в Пряшево.

З Пряшева набагато важче було дістатися через Карпати до ужанського села, де жила мати. Припускаю, що Александр Духнович міг відвідати матір лише між 1830 і 1832 р., коли жив під Ужгородом у селі Часлівці в Стефана Петрова, та в 1838–1843 рр., коли працював в єпископській канцелярії в Ужгороді. Зв'язки з Тур'я Реметою в А. Духновича обірвалися після смерті матері, яка настала 13 липня 1843 року. Син та три його сестри Юліанна, Софія і Терезія поховали свою матір в Тур'я Реметі<sup>3</sup>. Чин поховання виконав зять покійної о. Юрій Невицький.

Свою версію історії матері та сестер Александра Духновича після 1821 р. подає Мірослав Бураль (2005). На його думку, Марія Духнович переходить з дітьми до найстаршої доньки Сузанни на фару в с. Вишню Рибницю, яка вийшла заміж за священника Георгія Невицького, а її мати Юліана Гербері – переходить до другої

<sup>1</sup> ДУХНОВИЧ Александр. *О народах крайнянских, или карпатороссах угорских, под Беськидом в Земплинской, Унеской, и Шарьской столици живущих*, Публ. Олени Рудловчак., с. 38.

<sup>2</sup> РУДЛОВЧАК Олена. *Олександр Духнович і Старинська долина*., с. 21 та наст.

<sup>3</sup> Там само, с. 20.

дочки Катерини Павлович на фару в с. Пусте Чемерне<sup>1</sup>. Останньою прямою родичкою А. Духновича була його тітка Анастасія (Наця-Алексія) Духнович, яка померла 1830 р., і яку знали й називали при житті дома та в околиці «Дмитрівна».

Суттєві розбіжності в дослідженнях Ніколая Бескида, Олени Рудловчак та Мірослава Бурала про долю п'ятьох сестер Александра Духновича після 1821 р. дають підстави для додаткового аналізу.

Сузанна вийшла заміж за о. Георгія Невицького (1791–1854). Після здобуття гімназійної та богословської освіти в Ужгороді і Кошицях, 16 грудня 1821 р. він був висвячений мукачівським єпископом Олексієм Повчієм. У 1822–1830 рр. о. Г. Невицький був парохом у с. Верхня Рибиця в комітаті Унг, а у 1830–1854 рр. – в с. Тур'я Ремета того ж комітату. З його дружиною Сузанною Духнович, дочкою Василя Духновича та Марії Гербері, вони мали дочку Терезію (1827–1905), що була дружиною священника Михайла Натоя (1827–1879)<sup>2</sup>.

Сестра Александра Духновича Сузанна Невицька померла дуже рано: 1829 року. Як відомо з 1821 р. в будинку о. Георгія Невицького жила Марія Гербері, мати Александра. Після смерті доньки Сузанни (1829) вона керувала будинком у свого зятя. Марія Духнович (Гербері) жила тут до смерті, яка настала 1843 року<sup>3</sup>. Поки жили у Верхній Рибиці (1822–1830) та в Тур'я Реметі (1830–1854) сестра (до 1829 р.) і мати (до 1843 р.) А. Духнович мав їх навідувати. Це було не важко, адже з квітня 1838 до грудня 1843 р. він працював нотарем у єпископській канцелярії в Ужгороді<sup>4</sup>. На могилі матері (Марія Іванівна Гербері померла 13 липня 1843 р. в с. Тур'я Ремета), деякі вчені припускають, що Александр Духнович зачитав вірш «На похорон матері»<sup>5</sup>.

### Александр Духнович і «його жінки»

Під час навчання в Ужгородській королівській гімназії (1816–1821)<sup>6</sup> Александр Духнович втратив половину своєї рідні: батька –

<sup>1</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 38–39.

<sup>2</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, р. 601.

<sup>3</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33.

<sup>4</sup> ДУХНОВИЧ Олександр. *Автобіографія*, Пер. з латин. Юрія Сака, Духнович О. В. *Вибрані твори...*, с. 516–517. Пор.: ВОЛОШИН Августин. *Памяти Александра Духновича...*, с. 10.

<sup>5</sup> ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 546.

<sup>6</sup> К. и Л. [КРАЛИЦЬКИЙ А., ЛИВЧАК Й.]. *Александръ Духновичъ, крылошанинъ*

1816 р., трьох братів – Андрія – 1811/1820 р., Афанасія – 1818 р., Антонія – 1814/1821 р. та двох сестер – Марію – 1819 р. і Анастасію – 1820 року. На руках у матері-удови залишилися четверо малолітніх сестер Александра: Сузанна – народ. 1807, Юліанна / Анна – народ. 1806/1808, Софія – народ. 1812 і Терезія – народ. 1814 року.

Після смерті чоловіка, мати, як згадає пізніше Александр Духнович, залишилася з шістьма дітьми<sup>1</sup>. Інформація з Автобіографії народного будителя не вірна навіть, якщо припустити думку, що його два брати померли ще до смерті батька: Андрій – 1811 р., а Антоній – 1814 року. Все рівно, разом з ним, на руках у вдови Марії Духнович (Гербері) після смерті чоловіка залишилося вісім дітей, а якщо пристати на думку, що Андрій і Антоній померли відповідно у 1820 та 1821 р., то всіх їх буде 10.

Так чи сяк, але за наполяганням матері, Александр, який під час навчання в Ужгородській гімназії виявляв більший нахил до геометрії, змушений був забути про бажання стати землеміром<sup>2</sup> і почав готуватися стати священником. Коли таке рішення було прийнято матір'ю та сином Александром, сказати важко. Ніколай Бескид до цього ребусу додає ще те, що, крім живої матері, в А. Духновича «на плечах» були ще дві малолітні сестри-сироти<sup>3</sup>. Певно це мали бути Софія і Терезія.

Для того аби стати в майбутньому священником, 1821 р. пряшівський єпископ Григорій Таркович зараховує Александра Духновича до білого кліру і виділяє йому 150 флоринів на рік на дворічне навчання філософії в Кошціцькій королівській гімназії (1821–1823), а відтак на чотирирічне навчання теології в Ужгородській королівській єпископській семінарії (1823–1827)<sup>4</sup>.

*Пряшевській...*, с. 55–56.

<sup>1</sup> DUCHNOVICS Alexander. *Autobiographia* = ДУХНОВИЧЬ Александрь. *Автобіографія*, Пер. укр. А. Дідика..., с. 3. [Текст лат. і укр. мовами]. Пор.: DUCHNOVICS Alexander. *Autobiographia* = ДУХНОВИЧЬ Александрь. *Автобіографія*, Пер. укр. мовою Юрія Сака, Духнович Олександр. Твори. В 4-х томах. Том 3..., с. 383; Цит. за вид.: ДУХНОВИЧ Олександр. *Автобіографія*, Духнович О. В. Вибрані твори..., с. 512.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 51.

<sup>4</sup> DUCHNOVICS Alexander. *Autobiographia* = ДУХНОВИЧЬ Александрь. *Автобіографія*, Пер. укр. А. Дідика..., с. 3. [Текст лат. і укр. мовами]. Пор.: DUCHNOVICS Alexander. *Autobiographia* = ДУХНОВИЧЬ Александрь. *Автобіографія*, Пер. укр. мовою Юрія Сака,



Під завершення навчання в богословській семінарії перед Александром Духновичем постало не просте питання: женитися, або висвятитися без одруження, а отже, залишитися назавжди цілбатником з власної волі. У 1826 р., як пише Ніколай Бескид, пряшівський єпископ Григорій Таркович призначає Александра Духновича читальником<sup>1</sup>.

В той час в єпархіях існував звичай, коли під час канікул семінаристи часто гостювали від парохії до парохії, або як казали тоді – «по кермешам». Інтерес до семінаристів (майбутніх священників, а отже забезпечених людей) зростав особливо в тих вірян на селі, які мали дівчат на віддання. Семінаристів-четверторічників господарі зазвичай запрошували до хати, за стіл, де їх пригощали дівчата. Батьки зазвичай хвалилися перед гостем своїми статками, що було особливо важливо для семінаристів із бідних сімей<sup>2</sup>. Александр Духнович якраз належав до такої.

Після закінчення навчання в богословській семінарії в Ужгороді (1827) 24-річного неодруженого клірика А. Духновича покликав на службу до єпархіальної канцелярії в Пряшеві єпископ Григорій Таркович. Духнович був призначений на посаду писара (актуара) при консисторіальному нотарі та секретареві єпископа Василі Поповичу (1796–1864). Тогочасна канцелярія єпископа Г. Тарковича складалася з чотирьох осіб: секретаря о. В. Поповича, архіваріуса Атанасія Яроміса, актуара (писаря) Александра Духновича та канцлера (коректора і бібліотекара) Александра Петрашовича<sup>3</sup>.

Питання, на яке слід дати відповідь, зводиться до того, чи мав А. Духнович дівчину, чи любив, чи мав намір на ній женитися? У 1825 р. він пише угорською мовою вірш «До тебе злинули зітхан-ня», в якому дає зрозуміти, що «Тебе кохаю я без краю», але «навік

---

Духнович Олександр. Твори. В 4-х томах. Том 3..., с. 383; Цит. за вид.: ДУХНОВИЧ Олександр. *Автобіографія*, Духнович О. В. Вибрані твори..., с. 512–513.

<sup>1</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 49.

<sup>2</sup> Там само, с. 50.

<sup>3</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 57; KRAJŇÁK Peter. *Životné etapy kanonika Alexandra Duchnoviča (1803–1865) a jeho spolupráca s prvým biskupom Prešovskej eparchie Gregorom Tarkovičom (1754–1841)*, Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí VI, Ed.: Jaroslav Coranič. Prešov, 2022, s. 47.

її забрали в мене», тому «Здорова будь! Прости, моє кохання!»<sup>1</sup>. Якщо він мав намір женитися, то це мало відбутися до того як він стане священником. Хто була та перша особою, в яку він був закоханий, нам не відомо.

В документах ніде не збереглося точної дати висвячення Александра Духновича на священника: Н. Бескид пише, що це сталося у 1828 р.<sup>2</sup>, натомість в єпархіальному шематизмі вказаний 1829 рік<sup>3</sup>.

29 жовтня 1829 р. А. Духнович пише дуже короткий вірш «Юлія», в якому чітко заявляє, що «І самъ тобою покинутъ былъ», тому «Въ послѣдній разъ съ тобою прощаюсь, Прости, забудь, что я любилъ»<sup>4</sup>. Ким була ота загадка Юлія, яка залишила Александра, Ніколай Бескид пише, що не відомо<sup>5</sup>, хоча трохи згодом дає відповідь на це питання. Отож Юлія, схоже, була другою дівчиною, в яку був закоханий А. Духнович.

Задля справедливості слід сказати, що у 1828 р., а тим більше в 1829 р., коли вже всі живі сестри Александра Духновича вийшли заміж здебільшого за священників, а мати жила в однієї із дочок в с. Тур'я Реметі, в 26-річного Александра не було жодної необхідності матеріально піклуватися про них. Саме ця причина найчастіше наводиться духновичезнавцями як головний аргумент чому він мусів стати священником, а не землеміром, як того хотів. Більш того, як відомо з його слів, у 1827–1830 рр. він сам не мав за що жити: «...не підтриманий ані одним динарієм, я змушений був переносити велике випробування сумних злиднів, коли вже навіть одяг обідрався; я інколи (щиро кажу правду), сидячи дома босий, дуже старанно писав, але ніякої допомоги, ніякого співчуття до мене не було, бо, навпаки, єпископ, людина дивної вдачі (*curioze indolis homo*), внаслідок справжньої

<sup>1</sup> Вперше опубл. Оленою Рудловчак в перекладі українською мовою Юрія Шкробинця: Дукля. Пряшів, 1974, № 6, с. 59. Пор.: ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 18 (комент. с. 545).

<sup>2</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 49.

<sup>3</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, р. 219.

<sup>4</sup> Вперше опубл.: ДУХНОВИЧЪ Александръ. *Избранные стихи и прозы*. Ужгородь, 1930, с. 54. Пор.: ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 18 (комент. с. 546).

<sup>5</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 51.

скупості відмовив мені в харчуванні та помешканні...»<sup>1</sup>.

Так чи інакше, але драма сім'ї Духновичів визначила майбутнє сімейне життя самого Александра – залишитися без дружини і дітей. Проте це зовсім не означає, що він нікого далі не кохав.

Лірична поезія 1830-х рр. – найкращий доказ тому, що священник Александр Духнович продовжував любити. Йї (чи їм?) він присвячує багато віршів. Ось деякі з них: «Молитвами-голосами» (20 квітня 1833 р.), в якому пише: «Через мене Батьківщину, Добру матір і дитину Кинула, лишила ти, щоб могилу тут знайти»; «Всі лягли о цій годині» (20 квітня 1833 р.), в якому пише: «Плаче серце в самотині, Кров'ю плаче по тобі»; «Гейби ружа, в'яну я» (29 квітня 1833 р.); «Все змінилося навкруг» (між 29 квітнем і 21 липнем 1833 р.), в якому пише: «Я ж любов'ю скрізь горю, Образ твої боготворю. Хай тебе хто й зневажа, Все ж мені ти не чужа. Знаю я: одна си, Спокій серцю ти даси»; «Мила квітко, незабудко!..» (21 липня 1833 р.); «Марі, втішся!..» (24 серпня 1833 р.), в якому пише: «У твоїй жадній любові Танув би всім серцем я»; «Пѣснь к любезнѣй» (6 липня 1834 р.), в якому пише: «Єдину желяю тебе, Сужу себе!», «Тебе єдину з серця люблю, Чрез тебе сам себе гублю», «З тобою все желяю быти, Аж до гроба тя любити». Логічно ці почуття А. Духновича завершуються віршами «Пѣснь обѣ отходѣ любезнѣй» та «Самотность»<sup>2</sup>.

Весь цей цикл ліричної поезії до коханої (Марі?) був написаний тридцятирічним священником Александром Духновичем під час його роботи адміністратором на парохії в с. Комлош / Хмельова (біля Бардйова) комітату Шаріш (з 1833 до березня 1834 р.)<sup>3</sup>. Так сталося, що не тільки він залишив Пряшево у 1833 р., але й вона...

Пізніше, будучи каноніком Капітули Пряшівської єпархії

<sup>1</sup> DUCHNOVICS Alexander. *Autobiographia* = ДУХНОВИЧЬ Александръ. *Автобіографія*, Пер. укр. А. Дідика..., с. 7, 9; ДУХНОВИЧ Олександр. *Автобіографія*, Пер. з латин. Юрія Сака, Духнович О. В. *Вибрані твори...*, с. 513.

<sup>2</sup> ДУХНОВИЧ Олександр. *Твори*. В 4-х томах. Том 1, Редколег.: Ю. Бача, П. Бунганич, М. Грищенко, Й. Дзендзелівський, В. Микитась, Ф. Науменко, М. Ричалка, О. Рудловчак. Братіслава: Словацьке педагогічне видавництво, Відділ української літератури в Пряшеві, 1968, с. 177–182; ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 18–24 (комент. с. 545–546).

<sup>3</sup> DUCHNOVICS Alexander. *Autobiographia* = ДУХНОВИЧЬ Александръ. *Автобіографія*, Пер. укр. А. Дідика..., с. 9; К. и Л. [КРАЛИЦЬКИЙ А., ЛИВЧАК Й.]. *Александръ Духновичъ, крылошанинъ Пряшевскій...*, с. 55–56.

(1843–1865), до функцій Александра Духновича належало наглядати за єпископськими та капітульними маєтками. Одним із них був курорт в Смержонці / Сморжонці на Спіші. Колись давно тут знаходився Червоний монастир. У 1699 р. будівлю зайняли камальдульські монахи. У 1792 р. імператор Йосиф II забрав цей монастир в державну скарбницю. У 1820 р. імператор Франц I подарував будівлю монастиря новоствореній Пряшівській єпархії (1818), яка володіла ним до 1905 року<sup>1</sup>. Сморжонка лежить на р. Дунаєць в північно-західній частині комітату Спіш поблизу будівлі колишнього Червоного монастиря<sup>2</sup>.

Курорт Сморжонка часто відвідував Александр Духнович, де приймав лікувальні ванни. Але була ще одна причина, чому канонік любив тут часто бувати: нею була вона... Цей курорт славився своїми водами для лікування різних ревматичних захворювань, що були якіснішими за води відомого німецького курорта Вейльбаха. Сюди частіше приїздили на лікування із сусідньої Австрії, ніж із рідної Угорщини, де подібних курортів було багато. Крім того, Сморжонка для пряшівчан та спішчан в часи Духновича славилася тим самим, чим славився Щавник для маковичан: тут на свято Анни (22 грудня) збиралася на канікулах молодь із різних країв, щоб познайомитися<sup>3</sup>.

Із Пряшева до Смержанки до 1870-х рр. дорога лежала через Люботин (поки не запустили залізну дорогу до Орлова). Тут мінялися втомлені коні, і тут завжди Александра Духновича чекав його давній приятель, можна сказати друг його юності, о. Атаназій Яроміс. З ним вони у 1827–1830 рр. служили в єпископській канцелярії в Пряшеві<sup>4</sup>. Ті взаємини мали бути дуже теплими, адже, як відомо, «...позичивши собі гроші (один флорин) від Атаназія Яроміса, адміністратора парохії, обдертий і напівбосий, як утікач, прийшов я до Ужгорода», – згадував у Автобіографії А. Духнович<sup>5</sup>. Атаназій Яроміс,

<sup>1</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 52–53.

<sup>2</sup> Там само, с. 51.

<sup>3</sup> Там само, с. 52.

<sup>4</sup> Там само, с. 53.

<sup>5</sup> DUCHNOVICS Alexander. *Autobiographia* = ДУХНОВИЧЬ Александръ. *Автобіографія*, Пер. укр. А. Дідика., с. 9; ДУХНОВИЧ Олександр. *Автобіографія*, Пер. з латин. Юрія Сака, Духнович О. В. *Вибрані твори...*, с. 513.

після служби архіваріусом в єпископській канцелярії, був Пряшівським (1829–1832)<sup>1</sup>, Луківським (з травня 1832 до 1846 р.)<sup>2</sup>, Грабовським (1846–1848) парохом<sup>3</sup>. У 1848 р. він переселився з сім'єю на парохію в с. Великий Ліпник (1848–1858)<sup>4</sup>, де й помер у 1859 році<sup>5</sup>.

Як пише Ніколай Бескид, попри свої службові обов'язки та лікування і відпочинок, «злі язики говорили ще і про другу причину, яка спонукала його [Александра Духновича] бувати там [у Смержонці] хоча б один раз на рік ... Дружина Яроміса була – «вона», ідеал його молодості!»<sup>6</sup>. Судячи з деяких віршів початку 1850-х рр. до п'ятидесятирічного народного будителя повернулися ліричні почуття до коханої людини, яка давно вже була дружиною його друга.

У 1852 р. Александр Духнович написав два вірші, які були опубліковані в календарі-альманасі «Поздравление Русиновъ на годъ 1852»<sup>7</sup>. У вірші «Любов милой и отечества» він дає зрозуміти своєму «любезному другу», що «Мнѣ невольнo уж любить», а їй дає зрозуміти, щоб не карала себе за своє нещастя, бо доля «Отдѣла сего причина... Она то опредѣлила, Чтобы ты моя не была I чтоб наш жар безплоден», тому він пішов за покликом природньої сили, яка дала йому народну любов і – «Я ей пожертвовался в дар»<sup>8</sup>. Вірш «Тоска на гробі милой» закінчується словами: «Се тут лежитъ любов»<sup>9</sup>. З них ясно випливає, що ту, яку любив А. Духнович, він втратив. Але про кого саме йдеться – не відомо.

Ніколай Бескид повертає нас до Смержонки, де особливо було весело «на Анну» в 1854 році. «Там була, здається, і Вона!». У Смержонці народився вірш Александра Духновича «Помяникъ»,

<sup>1</sup> *Historický schematismus farnosti Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 464.

<sup>2</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 53.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> *Historický schematismus farnosti Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 679.

<sup>5</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 53. На с. 57 помилково написано, що помер в 1854 році.

<sup>6</sup> Там само, с. 53.

<sup>7</sup> ДУХНОВИЧЪ Александръ. *Поздравление Русиновъ на годъ 1852 отъ Литературного заведѣнія Пряшевскаго*. Будинь: Писменами Царск. Всеучил. Печтянскаго, 1851. 146 с.

<sup>8</sup> ДУХНОВИЧ Олександр. *Твори*. В 4-х томах. Том 1..., с. 279–281; ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 58–60 (комент. с. 545–546).

<sup>9</sup> ДУХНОВИЧ Олександр. *Твори*. В 4-х томах. Том 1..., с. 281–284; ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 60–62 (комент. с. 548).

записаний в альбомі від 1 серпня 1854 року<sup>1</sup>. З усіх ліричних віршів, які коли-небудь написав А. Духнович, цей вірш є найбільш відвертим. Він містить такі слова:

*«Ой было то, тай было  
Шкода, что ся избыло,  
Коль я мыслями блудиль,  
И дѣвушку полюбилъ»,  
«Я тя люблю, любѣ меня,  
Я ужъ твой, ты будь моя»,  
«Я дѣвушку за личко,  
Люби меня горличко!»,  
«Я дѣвушку за губку,  
дай поцѣлуй голубку!»,  
«Посмотри на меня хотъ разъ,  
Люби меня хотъ на часъ»,  
«О дѣвушко что робишь?  
Чему ты мя нелюбишь?  
Я тя люблю едину  
И за тобой загину».*

Але на всі умоляння закоханого страждальця дівчина у відповідь тільки сміялася «ха, ха, ха», після чого йому нічого не залишалося як її залишити: «Теперь ужъ я: ха, ха, ха, А дѣвушка старуха. Ха, ха, ха, ха, ха, ха, И ты баба старуха»<sup>2</sup>. З цього вірша Ніколай Бескид робить висновок, що «Вона», кохана, в 1856 р. (має бути 1854 р.) була ще жива<sup>3</sup>. З вище наведеного випливає, що під «Нею» слід розуміти дружину о. Атаназія Яроміса (†1859 р.) – Юлію Яроміс.

На середину 1850-х рр. Ніколай Бескид відносить ще два факти із життя Александра Духновича та «його жінок». Мова йде про шляхетну сім'ю Кіш: матір Аполонію, її доньку Клотільду та її племінницю Терезію. Матері і дочці він присвятив такий короткий вірш:

*«Люблю доньку для матери,  
Мамку помню на дочери,*

<sup>1</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 53.

<sup>2</sup> Цит. за: БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 54–55.

<sup>3</sup> Там само, с. 55.

*Мамка знала, перестала,  
Донька любить теперь стала.  
Я мамушку не забуду,  
Но дьвушку любить буду»<sup>1</sup>.*

26 листопада 1855 р. померла Терезія Станкай, племінниця Апполонії Кіш. В пам'ять про неї А. Духнович присвятив такі слова:

*«Взоръ твой здѣсь изъ мыслей  
Не выходитъ никогда;  
Имя мнѣ твое любезно  
Во устахъ моихъ всегда...»<sup>2</sup>.*

\*\*\*

З вище наведеного фактичного матеріалу можна зробити кілька висновків: по-перше, Александр Духнович, як і більшість хлопців у його юному віці подобалися дівчата, першою з яких була невідома особа в 1825 р.; відтак у 1827–1828 рр. нею була загадкова «Вона» (Юлія), котра стала не його, а о. Атаназія Яроміса дружиною. У 1832 р. подружжя залишило Пряшів, а у 1833 р. Пряшів залишив і А. Духнович. Їхню розлуку він описав у віршах 1833 року. До «Неї» в Александра залишилися дуже глибокі ліричні, ба навіть любовні почуття аж до її смерті (1854 р.?); по-друге, не зрозумілим є рішення Александра перед висвяченням на священника залишитися назавжди нежонатим, адже на той час, коли він був висвячений (1829), всі живі його сестри вже вийшли заміж здебільшого за священників, а мати жила в дочки Сузанни в с. Тур'я Ремета, тож у 26-річного Александра не було жодної необхідності матеріально піклуватися про них, тим більше, що у 1827–1830 рр. у нього такої можливості не було взагалі, бо сам жив тоді у великих злиднях; по-третє, у 1833–1833 рр. рр., коли Александр Духнович перебував адміністратором на парохії в с. Комлоша в комітаці Шаріш, він на мить захопився любовними почуттями до якоїсь «Марі» (Марії); по-четверте, у 1852–1854 рр., коли він часто за своїми обов'язками та за станом здоров'я відвідував курорт Смерженка в комітаці Спіш, він знову зустрів «її» – любов своєї молодості «Юлію»,

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само, с. 56.

– дружину свого старого приятеля о. Атаназія Яроміса; по-п'яте, після смерті Юлії Яроміс Александр Духнович виявляв певні ліричні почуття до шляхтянки Аполонії Кіш, її доньки Клотільди та її племінниці Терезії Станкай, яка померла восени 1855 року.

### Сестри та племінники Александра Духновича в заповіті (тестаменті) (1857) та додатках до нього (1862, 1864)

Анатолій Кралицький у своїх спогадах про 1850-ті рр. залишив таку характеристику про Александра Духновича: «*Це був насправді чоловік невтомний, працелюбний і безкорисний*». Він мав усього 600-700 гульденів крилошанського жалування в рік, але «*благо, що не було в нього вбогих родичів, а сам небагато вимагав*». Він тримав в аренді під Кальварією в Пряшеві малий город, де садив фіалки і скіпив троянди. «*Взимку вечорами він збирав довколо себе молодих пряшівських священників і мирян*», яких заохочував до вивчення руської мови і літератури, «*мов був у тісному колі апостолом пробудженої руської народності*»<sup>1</sup> (виділено мною – В. Ф.).

У 1855 р. Александр Духнович, що з 1 січня 1844 р. жив у Пряшеві, змушений був з'їхати з попередньої квартири та переселитися в будинок Християна Петрика на другий поверх<sup>2</sup>. Тут він жив до смерті.

У 1857 р. А. Духнович вирішив укласти заповіт (тестамент)<sup>3</sup>. 23 лютого 1862 р. він уклав додаток до заповіту, а 23 листопада 1864 р. – уклав малий додаток до основного заповіту 1857 р. та додатку до нього від 1862 року<sup>4</sup>. У заповіті (тестаменті) від 1857 р. Александр Духнович назвав із живих прямих родичів спадкоємцями його скромної власності наступних осіб: а) у рівних долях – Марію та Анну Баранковичів, дочок Александрової рідної сестри Софії, заміжньої за Федором Баранковичем, або їх самих; б) Михайла Мірошшая,

<sup>1</sup> КРАЛИЦЬКИЙ А. *Из воспоминаний 50-х годов Угрюмрусса*, Тиса: Літературно-мистецький, громадсько-політичний журнал. Ужгород, 1995, № 1-2, с. 133–135.

<sup>2</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 113.

<sup>3</sup> [ДУХНОВИЧ А.]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь [Заповіт]*, Пер. з лат. Ю. Сака..., с. 51–53. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь*, ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 523–526.

<sup>4</sup> Заповіт Олександра Духновича, Вст. ст. Олени РУДЛОВЧАК..., с. 49–51. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь*, ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори...*, с. 526–529.



сина рідної сестри Александра – Терезії, або його батька чи матір<sup>1</sup>.

Навіть якщо Александр Духнович помилився з іменем о. Баранковича (шематизм, як ми вияснили, згадує Михайла Баранковича як чоловіка Софії Духнович), то слова народного будителя в теперішньому часі означають, що в 1857 р. були живими його сестра з чоловіком. Проте згідно з шематизмами Пряшівської греко-католицької єпархії чоловік Софії Духнович о. Михайло Баранкович після 1823 р. не згадується як живий. Незважаючи на те, що ці джерела нічого не згадують про дочок подружжя Баранковичів – Марію та Анну<sup>2</sup>, – це зовсім не означає, що їх не було серед живих. Припускаю, що вони не були дружинами священників, тому про них і не збереглася жодна інформація в єпархіальних документах. Софія Баранкович, рідна сестра Александра Духновича та мати Марії і Анни дожила до 70-річного віку і померла в 1882 році. Як припускає Мірослав Бураль, на підставі метрики греко-католицької парохії Андрейова, вона померла можливо в доньки Марії в Лотиську<sup>3</sup>. Встановити, що було спільного між Лотиськом і парохією Андрейова, мені не вдалося.

Із усіх живих родичів Александр Духнович, як справедливо підкреслює Ніколай Бескид, дуже любив сім'ю своєї покійної сестри Сузання (+1829) та о. Георгія Невицького (+1854)<sup>4</sup>. 6 листопада 1859 р. за новим стилем Александр Духнович прибув на весілля до Кошиць до свого сестринця (племінника) Георгія Невицького, тодішнього судового ад'юнкта у Вранові над Топлею, який женився з Марією Темничковою<sup>5</sup>.

Ніколай Бескид трохи інакше і більш детально пише про цей факт із життя родини Александра Духновича. Георгій (молод-

<sup>1</sup> [ДУХНОВИЧ А.]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь [Заповіт]*, Пер. з лат. Ю. Сака..., с. 51–53. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь*, ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори...*, с. 524–525.

<sup>2</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, с. 100.

<sup>3</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33.

<sup>4</sup> БЕСКИД Н. А. *Духновичи...*, с. 30.

<sup>5</sup> *Записка Александра Духновича 1858*, Збірки-щоденники Олександра Духновича 1858 та 1863 років – важливі пам'ятки мемуарної закарпатоукраїнської літератури другої половини ХІХ століття, Упоряд. Степан Гостиняк, Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику, Випуск 21. Пряшів, 1998, с. 328.

ший) Невицький, син покійної сестри Александра – Сузанни та покійного його швагра о. Георгія Невицького, після студювання права, був ад'юнктом не лише у Вранові, але й у Пряшеві, а пізніше судовим радником у Пешті<sup>1</sup>. В серпні 1859 р. Александр Духнович прибув до Кошціць до свого сестринця Юрія Невицького на оглядини. Заручини між Георгієм Невицьким і Марією Темничковою відбулося 13/25 серпня 1859 року<sup>2</sup>. Шлюб Георгія Невицького з Марією Темничковою, дочкою Йосифа Темничка, судового радника в Кошціцях, латинського віросповідання, був укладений в Кошціцях 4-6 листопада 1859 р. за н. ст. Свідками укладення шлюбу були судовий радник Шуллер та голова суду Вільгельм Швейдлер<sup>3</sup>.

Здоров'я народного будителя погіршувалося і він все частіше думав про вічне. У 1859 р. пряшівський канонік написав вірш «Надгробное Александра Духновича», в якому є такі слова про його життя:

«Тополя – колыбель,  
 А Стакчинъ – кормытель,  
 Ужгородъ – учитель,  
 Пряшовъ – мнѣ погыбель.  
 Іерей и учитель,  
 И письмоводытель,  
 Да стихотворытель,  
 Училь добродѣтель,  
 Позваль мя Спасытель,  
 Во вѣчну обытель,  
 Упокойся льстытель,  
 Мой бѣднѣй гонытель»<sup>4</sup>.

15 квітня 1860 р., в день Пасхи, в Кошціцях померла Йосефіна

<sup>1</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 31.

<sup>2</sup> *Записка Александра Духновича 1858*, Збірки-щоденники Олександра Духновича 1858 та 1863 років..., с. 325–326.

<sup>3</sup> БЕСКИДЬ Н. А. *Духновичи...*, с. 31. Пор.: *Записка Александра Духновича 1858*, Збірки-щоденники Олександра Духновича 1858 та 1863 років..., с. 328.

<sup>4</sup> Цит. за українізованим текстом: ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 72–73 та за русинізованим текстом: *Александр Духнович. «Моя ліра и кимвал»: поезія, проза, драматургія*, Выдання вшорив и тексты транслітеровав Валерій ПАДЯК. Будапешт, 2023, с. 86.

Темничкова теща племінника народного будителя А. Духновича Георгія Невицького<sup>1</sup>. Чи був на її похоронах сам Александр Духнович, він у своїх Записках (щоденникові) нічого не пише.

3 жовтня 1860 р. за н. ст. у небожа (сестринця) Александра Духновича Георгія Невицького та його дружини Марії Темничковій народився первісток, якого назвали Александром-Йосифом<sup>2</sup>. Певно це був останній близький родич Александра Духновича, про народження та дитинство якого знав літній народний будитель, і якого, ймовірно, назвали на його честь.

10 травня 1861 р. за н. ст. Александр Духнович зробив запис про те, що із Пряшева до Пешта виїхав його родак, колишній комітатський секретар Георгій Невицький, який напередодні відправив дружину Марію з сином Александром-Йосифом до Княгинини, до своєї сестри Терезії Натолі<sup>3</sup>.

23 лютого 1862 р. в додатку до заповіту Александр Духнович згадує ще одного свого родича – Андрія Мірошшай, що тоді був дяком у Біловежі, та його дружину<sup>4</sup>. Андрій Мірошшай мабуть був братом Михайла Мірошшай, другого сина рідної сестри Александра Духновича – Терезії Купки-Мірошшай (3 серпня 1814 – після 1865), яка, як припускає Мірослав Бураль на підставі метрики парохії Беловежі, померла у Вишньому Мирошові<sup>5</sup>.

6 березня 1862 р. будитель пише вірш під назвою: «Послѣдняя Пѣснь Духновича»<sup>6</sup>, яка є ще відомою під назвою «Послідная моя піснь». Незважаючи на те, що після нього він напише ще багато текстів, саме в цьому вірші пряшівський канонік висловлюється чітко, де хоче бути похованим після смерті:

*«На Бескидѣ въ родномъ краю,*

<sup>1</sup> *Записка Александра Духновича 1858*, Збірки-щоденники Олександра Духновича 1858 та 1863 років..., с. 349.

<sup>2</sup> Там само, с. 356.

<sup>3</sup> Там само, с. 364.

<sup>4</sup> *Заповіт Олександра Духновича*, Вст. ст. Олени РУДЛОВЧАК..., с. 49–51. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь*, ДУХНОВИЧ О. В. Вибрані твори..., с. 526.

<sup>5</sup> БУРАЛЬ Мірослав. *До генеології Олександра Духновича...*, с. 33, 40.

<sup>6</sup> *Записка Александра Духновича. Отъ года 1861*, Збірка-щоденник Олександра Духновича від 1861 року – важлива пам'ятка мемуарної закарпатоукраїнської літератури другої половини XIX століття Упоряд. Степан Гостиняк, Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику, Випуск 20. Пряшів, 1995, с. 544–546.

Въ этомъ чистомъ русскомъ раю,  
Гдѣ свѣтъ узрѣлъ, тамъ лежати,  
Хочу вѣчно спочивати.  
Схороните мя в дубравѣ,  
Въ пещерѣ на сивой скаль,  
Сами здоровы льтайте,  
А на Батька памятайте»<sup>1</sup>.

У 1862 р. Александру Духновичу нездоровилося. 22 травня 1862 р. за н. с. він приїхав до Бардійовських купелей «для исцѣлення отъ ломоты»<sup>2</sup>.

Влітку 1863 р. до Пряшева із Мукачівського монастиря прибув о. Анатолій Кралицький, який разом з іншими монахами-василіянами прямував до угорських словаків у пониззя р. Ваг, неподалік від Нітри, де мало відбутися святкування тисячоліття пам'яті слов'янських апостолів св. Кирила і Мефодія<sup>3</sup>. Припускаю, що саме під час цієї зустрічі Александр Духнович розповів А. Кралицькому сімейну тайну про московське походження його родини.

29 серпня – 1 вересня 1863 р. в А. Духновича гостював його давній друг із Ужгорода о. Александр Шерегельї. Колись із ним вони разом навчалися в Ужгородській гімназії, а відтак працювали в канцелярії мукачівського єпископа Василя Поповича (1838–1843). Тепер о. А. Шерегельї був парохом і намісником у Великому Бичкові на Мараморощині<sup>4</sup>. Народний будитель як завжди у своїх

<sup>1</sup> *Записка Александра Духновича. Отъ года 1861*, Збірка-щоденник Олександра Духновича від 1861 року., с. 546. Пор.: за українізованим текстом: ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки., с. 90–93 та за русинізованим текстом: *Александр Духнович. «Моя ліра и кимвал»: поезія, проза, драматургія*, Выдана вшорив и тексты транслітеровав Валерій ПАДЯК., с. 130–131.

<sup>2</sup> *Записка Александра Духновича. Отъ года 1861*, Збірка-щоденник Олександра Духновича від 1861 року., с. 549.

<sup>3</sup> КРАЛИЦЬКИЙ А. *Изъ впечатлѣній, вынесенныхъ случаемъ двухнедельнаго побытія между Угорскими Словаками 1863-го года*, Свѣтъ: Литературная газета, издаваемая Обществомъ св. Василия Великаго. Унгарь, 1869, Чис. 1, с. 2–3.

<sup>4</sup> *Записка Александра Духновича 1863*, Збірки-щоденники Олександра Духновича 1858 та 1863 років – важливі пам'ятки мемуарної закарпатоукраїнської літератури другої половини ХІХ століття, Упоряд. Степан Гостиняк, Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику, Випуск 21. Пряшів, 1998, с. 401. Пор.: *Записка Александра Духновича 1863* (Фрагмент), ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки., с. 460.

его-наративах трохи переплутав. Александр Шерегельї (1805–1875), крім інших своїх посад, у 1842–1867 рр. був парохом у Великому Бичкові, а в 1842–1856 рр. – Великобичківським намісником (деканом). У той час, коли про нього залишив запис у своїй Записці 1863 р. А. Духнович, о. А. Шерегельї насправді був Сігетським намісником (деканом) (1856–1868)<sup>1</sup>.

23 листопада 1864 р. в малому додатку до заповіту від 1857 та 1862 рр., Александр Духнович згадав ще одного спадкоємця: племянника Александра Невицького, сина Георгія Невицького, теперішнього суддю в Собранцях<sup>2</sup>.

Добрим свідченням про повсякденне життя Александра Духновича в останні його роки є спогади львівського студента Василя Чернецького, опубліковані в львівському часописі «Діло» 1881 року<sup>3</sup>. Під час свого перебування в Пряшеві В. Чернецький два місяці жив у народного будителя. Спостерігаючи скромне життя каноніка, львівський студент зауважив, що А. Духновича всі знали в Пряшеві, він був відомий своєю допомогою бідним і нужденним. Він жив на першому поверсі кам'яного будинку. Його оселя складалася з чотирьох кімнат. Згідно з описом, в першій кімнаті жили маленькі дівчата-сироти, які ходили до початкової школи. В другій кімнаті жила господарка та вихователька Катерина, яка була німкою і вчила дітей німецьку мову. Третя кімната була підготовлена для прийняття гостей, яка постійно була кимось зайнята. В четвертій кімнаті знаходилася канцелярія та спальня отця-каноніка. Духнович вставав дуже рано і працював за столом до пізньої ночі. На кожному обіді з Духновичем їли по 10, 14, 16 і більше дітей. За столом всі говорили по-русинськи. Обід був скромним, але ситним, причому завжди на столі були вино і квасна (мінеральна) вода. Свої спогади Василь Чернецький закінчує словами: «*Духнович був чоловіком доступним, любимим, скромним і радий кожному допомогти*».

<sup>1</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, с. 758.

<sup>2</sup> Заповіт Олександра Духновича, Вст. ст. Олени РУДЛОВЧАК..., с. 49–51. Пор.: [Заповіт]. *Во ім'я триєдиного Бога. Амінь*, ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 528.

<sup>3</sup> [ЧЕРНЕЦЬКИЙ Василь]. *Спогади про О. Духновича В. з С.*, Діло. Львів, 1881. Цит. за: *Згадки з студентського життя в Пряшеві на Уграх*, О. В. Духнович. В 4-х томах. Том 3..., с. 523–525.

## Герberi і Добрянські(?) – родичі Александра Духновича по лінії матері

Крім рідних сестер та племінників, про яких Александр Духнович скромно подбав у своєму заповіті (тестаменті), були ще й родичі по лінії матері – Марії Гербері (дідусь і бабуся та двоюрідні брати і сестри), про яких знані духновичезнавці не писали нічого.

Дідусь Александра Духновича священник Іван Гарбера (1747–1838) / Іван Гербері (1777–1838), уродженець с. Старини, після висвячення мукачівським єпископом Андрієм Бачинським 6 квітня 1803 р. парохував у с. Дьордьош комітату Земплин (1792–1820<sup>1</sup>, або 1803–1820)<sup>2</sup>, с. Ясенів (1820–1835)<sup>3</sup> і с. Верхня Рибниця (1835–1838) комітату Унг<sup>4</sup>, де й помер 8 грудня 1838 року<sup>5</sup>. Якими були стосунки молодого Александра Духновича зі своїм дідусем, не відомо.

Дружиною о. Івана Гербері (бабусею Александра Духновича по лінії матері) була Сузанна Невицька. Вона прожила довге життя: матір Александра Марію народила 1784 р. і померла у 1871 р.<sup>6</sup>, переживши свою доньку (†1843) на 28 років, а онука Александра (†1865) – на шість років. Якими були відносини внука з бабусею після смерті дідуся (1838), так само не відомо.

У батьків матері Александра Духновича о. Івана Гербері та Сузанни Невицької, крім дочки Марії, був пізній син Георгій (Юрій), молодший за свою рідну сестру на 43 роки (!). Георгій Гербері народився 27 серпня 1827 р. в с. Ясенів комітату Унг, де тоді парохував його батько о. І. Гербері<sup>7</sup>. Дядя Георгій Гербері був молодшим за свого племінника Александра Духновича на 24 роки (!). Після

<sup>1</sup> *Historický schematismus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 116.

<sup>2</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, c. 272.

<sup>3</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 204; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, c. 272.

<sup>4</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 183; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>5</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>6</sup> Там само.

<sup>7</sup> Там само.

висвячення 18 грудня 1853 р. мукачівським єпископом Василем Поповичем о. Г. Гербері рік був почічником пароха в с. Вашаргелі (Тарковичах) в комітаті Земплин (1854–1855)<sup>1</sup>, а після весь час був парохом у с. Маркчемерне в комітаті Земплин (1855–1871)<sup>2</sup>, де й помер 4 грудня 1871 року<sup>3</sup>. Яким були стосунки між Александром Духновичем і молодшим за себе на майже чверть століття дядею, також нічого не відомо.

21 січня 1864 р. помер канонік (1843–1864), черегатський окружний намісник (декан) (1843–1864), уродженець Старини (1796) комітату Земплин, протоієрей Михайло Гербері (1796–1864)<sup>4</sup>, рідний брат діда Александра по лінії матері о. Івана Гербері. Про відносини між ним та Александром Духновичем також нічого не відомо.

Натомість достеменно ясно, що нікого із родичів по лінії покійної матері Александр Духнович не згадав у своєму заповіті (тестаменті) та двох додатках до нього, хоч коли вони уклалися (1857, 1862 і 1864) ще живими були його бабуся Сузанна Невицька та його рідний дядя по матері – о. Георгій Гербері. Бабуся Александра Духновича та її небіж о. Георгій Гербері пережили народного будителя і померли в один рік – 1871-й.

Про предків Марії Гербері по лінії її матері Сузанни Невицької існує й інша версія. Дослідник родини Духновичів Ніколай Бескид у 1934 р. писав, що Василь Духнович женився на дочці стакчинського півцєвчителя Івана Герберія, яку звали Марія. Її матір'ю була Юліана Добрянська, сестра батька Адольфа Івановича Добрянського<sup>5</sup>. Однак версія про стакчинського півцєвчителя Івана Герберія як батька матері Александра Духновича Марії Гербері є хибною.

<sup>1</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 291; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>2</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 227; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>3</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 272.

<sup>4</sup> Там само, с. 272, 273.

<sup>5</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 30.

Якщо пристати на версію, що матір'ю Марії Гербері була Юліанна Добрянська, тоді її батьком мав бути той Іван Гербері, який походив від священника Теодора Гарбера-Гарбера. Він народився в с. Дячів (Décsö) комітату Шаріш (не відомо коли), був висвячений мукачівським єпископом Андрієм Бачинським 29 березня 1778 р., у 1778–1792 рр. був парохом в рідному с. Дячові, від 1792 до 1803 р. – парохом в с. Дюрдьош (Györgyös) комітату Земплин, 1803–1809 рр. – в с. Адьогош (Agyagos) комітату Земплин, з 1809 до 1817 р. – в с. Клоочово (Hajagos) комітату Унг, а 1818–1821 рр. – парохом в с. Стакчин комітату Земплин. 1820 р. парохія потрапила до складу Пряшівської єпархії. Отець Іван Гербері помер 21 січня 1821 року. З дружиною Юліанною Добрянською вони мали сина Івана Гербері (1782–1810), священника, який помер у віці 28 років<sup>1</sup>.

Як відомо Адольф Добрянський народився 6 (18) грудня 1817 р. в с. Рудльов в комітаті Земплин, де його батько Іван Іванович Добрянський був греко-католицьким парохом<sup>2</sup>. Батько Адольфа о. Іван Добрянський (1780–1855?) був парохом у Рудльові в 1817–1823 роках. Його дружиною була Шарлота Кароліна Сепешгазі. Подружжя мало дочку Анну (?–1867)<sup>3</sup> і сина Адольфа (1817–1901). Яким чином Александр Духнович і Адольф Добрянський перебували в родинних зв'язках, важко сказати.

Духновичезнавцям належить дати відповідь на ряд питань, пов'язаних із відносинами Александра Духновича зі своїми родичами як по лінії батька (його рідними сестрами Сузанною Невицькою, Терезією Купкою-Мірошшай, Анною / Юліанною Данилович, Софією Баранкович та їхніми дітьми), так по лінії матері (його рідними дідусям о. Іваном Гербері і бабусею Сузанною Невицькою та дядьком о. Георгієм Гербері). Аналогічно слід дати відповідь і на питання про родинні взаємини між Александром Духновичем та Адольфом Добрянським.

<sup>1</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, с. 273.

<sup>2</sup> АРИСТОВЪ Ф. Ф. *Адольфъ Ивановичъ Добрянскій-Сачуровъ*, Аристовъ Ф. Ф. Карпаторусские писатели..., с. 145.

<sup>3</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, р. 209. Поп.: *Historický schematismus farností Prešovskej metropolie. Prešovská archieparchia...*, s. 508.



## Хвороба, смерть та поховання Александра Духновича

Останні сім місяців свого життя народний будитель карпатських русинів тяжко хворів. У недатованому листі за 1864 р., правдоподібно адресованому до протоігумена Мукачівського монастиря Александра Галечковича, Александр Духнович писав: «Я уже шість місяці стражду на воднячку, і чотири місяць не схожу з постели». Пряшівський канонік просить «любезного брата» прислати йому сливи, лимони, щоб робити собі лимонад, а для Алумнея (гуртожитку для семінаристів) просив прислати кукурудзяної муки для токану<sup>1</sup>. Як і кожна людина Александр Духнович боровся за життя до останньої хвилини, але, яка казав Екклезіаст, «людина на знає свого дня» (Еккл. 9).

Передсмертну тайну сповіді Александру Духновичу уділив пряшівський єпископ Йосиф Гаганець. Смерть настала о 23-й годині 29 березня 1865 р. за григоріанським календарем. Причиною смерті була водянка. 2 квітня 1865 р. Александр Духнович був похований в крипті Катедрального собору св. Йоанна Хрестителя в Пряшеві. На стіні його гробу до нині зберігся надпис: «*Alexander Duchnovics. Can Lector †1865*»<sup>2</sup>.

Поховання народного будителя відбулося всупереч його волі висловленій у вірші «Послѣдняя Пѣснь Духновича» від 6 березня 1862 р. бути похованим в рідному краї на Снінщині в с. Тополі<sup>3</sup>. Довголітнього каноніка Капутіли Пряшівської греко-католицької єпархії (з літа 1843 р. і до смерті) поховали біля крипти першого пряшівського єпископа Григорія Тарковича.

18/30 березня 1865 р. близький друг Александра Духновича о. Віктор Ладомирський записав у «Записці Александра Духновича. 1858»: «*Кончился записавший сіе Альбумъ Крыло-*

<sup>1</sup> ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 484–485.

<sup>2</sup> БЕСКИДЬ Міхаиль. *Некрологъ, Въстникъ для Русиновъ австрійскои державы*, Чис. 23. Вѣна, 1865, 5 апреля.

<sup>3</sup> *Записка Александра Духновича. Отъ года 1861*, Збірка-щоденник Олександра Духновича від 1861 року..., с. 544–546. Пор.: за українізованим текстом: ДУХНОВИЧ О. В. *Вибрані твори*, Упоряд., вст. ст., підгот. текстів та прим. Д. М. Федаки..., с. 90–93 та за русинізованим текстом: *Александр Духнович. «Моя ліра и кимвал»: поезія, проза, драматургія*, Выдання вшпорив и тексты транслітеровал Валерій ПАДЯК..., с. 130–131.

шанинъ Батюшка Александръ Васильевичъ Духновичъ, русскаго народа самый вѣрнѣйшій Сынъ, воскреситель, и трудолюбимый писатель языкословія, и писменности народа русскаго-венгерско-подкарпатскаго, [...] многоважный членъ Собора Крылошанъ, Владыки въ многихъ Епарх. дѣлахъ десная рука, благодать – Отець – Другъ – Братъ...»<sup>1</sup>.

Першим некролог про Александра Духновича написав того ж 18 (30) березня 1865 р. його вихованець і близький друг о. Михайло Бескид. Некролог був опублікований у Відні 5 квітня 1865 р. у «Вѣстнику для Русиновъ австрійскои державы» (Чис. 23)<sup>2</sup>.

### Замість висновку:

#### родичі Александра Духновича після його смерті

На канонікові-лекторові Пряшівської греко-католицької єпархії Александрові Духновичу закінчився чоловічий рід Духновичів. Після його смерті рідню народного будителя русинів слід шукати в родинах Герберів (материнській гілці) та Мірошшаїв, Даніловичів і Баранковичів (батьківській гілці).

Із близьких родичів, які пережили Александра Духновича, троє були його рідними сестрами – Терезія Купка-Мірошшай († після 1865 р.), Анна / Юліанна Данілович († 6/17 жовтня 1876 р.) і Софія Баранкович (†1882 р.), бабуся по матері – Сузанна Невицька († 1871 р.) та його дядя по матері о. Георгій Гербері († 1871 р.). Хто з них, або їхніх дітей був на похоронах народного будителя карпатських русинів, не відомо.

Із усієї рідні, яка пережила Александра Духновича, найбільше відомо про нащадків його племінниці – дочки рідної сестри Сузанни († 1827 або 1829 р.) – Терезії Невицької (1827–1905), що була дружиною священника Михайла Натоля (1827–1879)<sup>3</sup>. Михайло Натоля народився 13 грудня 1827 р. у верховинському селі Верхній Студений (Hidegpatak) комітату Мараморош в сім'ї священника Василя Натоля та Марії Стецович<sup>4</sup>. Як впливає із за-

<sup>1</sup> *Записка Александра Духновича 1858*, Збірки-щоденники Олександра Духновича 1858 та 1863 років..., с. 376.

<sup>2</sup> БЕСКИДЪ Н. А. *Духновичи...*, с. 126.

<sup>3</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, р. 601.

<sup>4</sup> Там само, с. 596.

писів Ужгородської греко-католицької богословської семінарії за 1849 р. Михайло Натолія перший рік філософію вивчав в Сатмарі (1844), а другий (1846) – в Кошціях. У 1849 і 1850 рр. він закінчив перші два роки теології в Ужгороді<sup>1</sup>. Повний курс навчання теології, отже, мав закінчити у 1853 році.

До серпня 1853 р. Михайло Натолія женився на племіниці Александра Духновича Терезії Невицькій. 31 серпня 1853 р. він був висвячений мукачівським єпископом Василем Поповичем. Подружжя Натолів жило у трьох селах комітату Унг, де парохував о. Михайло: Стужиці (1853/1855–1857)<sup>2</sup>, Княгинині (1857–1863)<sup>3</sup> і Тур'я Реметах (1863–1879)<sup>4</sup>. У 1874–1879 рр. він був деканом Тур'янського деканату (округу). Помер о. Михайло Натолія 6 серпня 1870 року<sup>5</sup>. Рік смерті о. М. Натолія в документах різний: 1870, або 1879-й (певно десь сталася описка).

Подружжя **о. Михайло і Терезія Натолі** мали чотирьох дітей<sup>6</sup>: дочку Лону (?–1956), яка стала дружиною священника Еміла Меллеша (1857–1932)<sup>7</sup>; сина Михайла (1857–1934), який став священником і мав за дружину Марію Ріклі (1861–1917)<sup>8</sup>; дочку Алоїзу (1860–1890), яка була дружиною священника Ондраша Моока (1848–1913)<sup>9</sup>; дочку Марію, що мала сина священника Івана Муранія (1881–1945), котрий був жонатий на Лаурі Сільваї (1883–1979)<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> BODA Attila, SZÖGI László. *Az ungvári görögkatolikus szeminarium növendékei 1778–1852...*, old. 250.

<sup>2</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 251; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 596.

<sup>3</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 173; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 596.

<sup>4</sup> BENDÁSZ István. *Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből...*, old. 280; MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 596.

<sup>5</sup> MOROSI István – MOROSI Anita. *A történeti Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye papi névtára...*, p. 596.

<sup>6</sup> Там само, с. 596–597.

<sup>7</sup> Там само, с. 552–553.

<sup>8</sup> Там само, с. 597.

<sup>9</sup> Там само, с. 584.

<sup>10</sup> Там само, с. 588.

В родинях Еміла і Ілони **Меллешів**, Михайла і Марії **Натолі**, Андраша і Алоїзи **Мооків**, Івана і Лаури **Мураніїв** та їхніх дітей, внуків і правнуків текла і тече донині кров Духновичів та Герберів, але ні в кого не текла кров народного будителя Александра Духновича.

На жаль, ніхто з етнархів карпатських русинів, – єпископ Андрій Бачинський, о. Александр Духнович, о. Августин Волошин, – не залишили своїх нащадків, хоч усі мали великі розгалужені родини. Це є одна з особливостей історії землі з багатьма іменами під Карпатами.

## ДОДАТКИ

### Додаток 1.

**Згадка Александра Духновича про вісім покійних братів і сестер (1853)**

Адам (?+1809)

Андрей (?+1811)

Афанасій (?+1818)

Марія (?+1819)

Анастасія (?+1820)

Антоній (?+1821)

Сусанна (в одруженні Невицька, ?+1829)

Анна (?+1850)

Джерело: *Албит. Приятный Памятникъ, или Дружественная Записка Александру Духновичу, Собора Крылошанъ Пряшовскаго Со-члену 1853. Отъ Друзей, ДУХНОВИЧ Олександр. Твори, В 4-х томах, Том 4, Упоряд.: О. Рудловчак. Ужгород: Гражда, 2019, с. 386–387, 435–436.*

### Додаток 2.

**Родовідне дерево Духновичів від д-ра Ніколая Бескида (1934) Михайль Духновичъ (Черкаскій)**

↓

?

↓

Петръ Димитрій † 1827

Станиславъ † 1827



2003 р.), Гол. ред.: Мирослав Сополіга; Упоряд.: Микола Мушинка та Мирослав Сополіга. Братислава, 2005, с. 33–40.

#### Додаток 4

**Дати та місця народження і смерті (поховання) Духновичів**

**Міхаїл Черкаський / Духнович? – ?, похований у с. Тополя комітату Земплин;**

**Василь Михайлович? Духнович – бл. 1710 р., с. Тополя (?) комітат Земплин – перед 1750 р., с. Тополя комітат Земплин;**

**Петро Васильович Духнович – приблизно 1744–1752 р.?, с. Тополя комітат Земплин – 30 липня 1795 р., с. Тополя комітат Земплин;**

**Дмитро Васильович? Духнович – 1737 р., с. Тополя комітат Земплин – 1829 р., с. Стацинська (Стакчинська) Розтока комітат Земплин;**

**Василь Дмитрович Духнович – 1776 р., с. Тополя комітат Земплин – 25 жовтня / 5 листопада 1816 р. с. Стацин / Стакчин комітат Земплин;**

**Марія Іванівна Духнович (дівоче Гербері) – 1784 р., с. Стари-на комітат Земплин – 13 липня 1843 р. с. Тур'я Ремета комітат Унг;**

**Адам Васильович Духнович – 1799/1802 р.?, с. Уліч Крива комітат Земплин – 1806/1809?, с. Стацин / Стакчин комітат Земплин;**

**Александр Васильович Духнович – 24 квітня 1803 р., с. Тополя комітат Земплин – 29 березня 1865 р. м. Пряшів комітат Шаріш; 2 квітня 1865 р. похований в крипті Катедрального собору св. Йоанна Хрестителя в Пряшеві;**

**Андрій Васильович Духнович – ?, с. Стацин / Стакчин – 1811/1820 р.?, с. Стацин / Стакчин;**

**Афанасій Васильович Духнович – ?, Стацин / Стакчин – 1818 р., с. Стацин / Стакчин);**

**Марія Василівна Духнович – ? с., Стацин / Стакчин – 1819 р., с. Стацин / Стакчин;**

**Анастасія Василівна Духнович – ?, Стацин / Стакчин – 1820 р., с. Стацин / Стакчин;**

**Антоній Васильович Духнович – ?, Стацин / Стакчин – 1821 р., Стацин / Стакчин;**

**Сузанна Василівна Духнович** (одружена **Невицька**) – 1807 р., Стацин / Стакчин – 1829 р., с. Тур'я Ремета комітат Унг;

**Анна / Юліанна Василівна Духнович** (одружена **Данілович**) – 1806/1808 р., Стацин / Стакчин – 6 жовтня 1876 р., с. Іначовці?;

**Софія Василівна Духнович** (одружена **Баранкович**) – 1812 р., Стацин / Стакчин – 1882 р., с. Лотиськ?;

**Терезія Василівна Духнович** (одружена **Купка-Мірошай**) – 3 серпня 1814 р., Стацин / Стакчин – після 1865 р., с. Вишній Мірошів?

## РЕЗЮМЕ

При незліченному числові праць про життєвий і творчий шлях різних відомих, визначних та видатних діячів минулого всі вони насамперед були чиймись дітьми і онуками, братами і сестрами, чоловіками і дружинами, батьками, дідусями і бабусями, близькими і далекими родичами... Таким був і залишається **Александр Духнович (1803–1865)** – один із трьох найвизначніших карпатських русинів (інші двоє – мукачівський єпископ **Андрій Бачинський** та прем'єр-міністр **Підкарпатської Русі** і президент одноденної республіки **Карпатської України о. Августин Волошин**). Дане дослідження присвячено походженню та історії двох родин народного будителя – **Духновичам** по лінії батька **Василя** і **Герберам** по лінії матері **Марії**. Також у нарисі розглядається московське походження предків **Александра Духновича** від «князя **Міхаїла Черкаського**», з'ясовано обставини появи за **Карпатами** в **Старинській долині** інших двох московських утікачів – **Гербера** і **Брили**. Автор описує всі місця, де жили батьки народного будителя **Василь Духнович** і **Марія Гербері** (села **Уліч Крива**, **Тополя** і **Стацин**), подає максимальну інформацію про історію братів і сестер **Александра** (всіх їх разом із ним було 11), народження і перші роки його життя в **Тополі**, розповідає про обставини смерті батька (1816) та матері (1843). В роботі простежено життєві долі чотирьох сестер **Александра**, які вижили в дитинстві, вийшли заміж, створили свої сім'ї та продовжили рід **Духновичів** у інших родах – **Невицьких**, **Даніловичів**, **Баранковичів** і **Купків-Мірошайів**, а відтак в родині **Натолі**. Окремо автор зупиняє увагу на приватному житті **Александра**, зокрема, його ліричних віршах до коханих

дівчат чи жінок, серед яких були Юлія (одружена Яроміс), якась Марі? та шляхтянки Аполонія Кіш, її донька Клотільда і племінниця Терезія Станкай. До всіх них серце молодого та літнього Духновича билося по-особливому. На завершення у даній статті проаналізовано місце живих сестер та їхніх дітей у заповіті (тестаменті) Александра Духновича, його останні роки життя, обставини смерті та поховання в крипті Катедрального собору Йоанна Хрестителя в Пряшеві (1865). Автор упевнений, що питання, які порушено або висвітлено в даному дослідженні, істотно доповнять велику скарбницю духовничезнавства та спонукатиме інших до нових студій з історії невичерпного карпатознавства.

**Ключові слова:** Духновичі, Гербери, Тополя, Старинська долина, Александр Духнович, батьки, брати, сестри, сім'я, родина, карпатські русини, церковно-парафіяльні метрики, єпархіяльні шематизми, Мукачівська єпархія, Пряшівська єпархія.

## SUMMARY

### DUKHOVNYCHS AND GERBERS: THE ORIGIN AND HISTORY OF THE PEOPLE'S AWAKENER OF THE CARPATHIAN RUTHENIANS ALEKSANDR DUKHOVNYCH'S FAMILIES

Despite innumerable number of works on the life and creative path of various famous, prominent and outstanding figures of the past, all of them were, first of all, someone's children and grandchildren, brothers and sisters, husbands and wives, parents, grandparents, close and distant relatives. Alexander Dukhovnych (1803–1865) was and still is one of the three most prominent Carpathian Ruthenians (the other two are bishop of the Mukachevo Diocese Andriy Bachynskyi and the Prime Minister of Subcarpathian Rus' and the President of the one-day republic of Carpathian Ukraine Fr. Augustyn Voloshyn). This study is devoted to the origin and history of two families of the folk revivalist – the Dukhovnychs on the his father's line Vasyl and the Gerbers on the mother's line Maria. The essay also examines the Moscow origin of Alexander Dukhovnych's ancestors from "Prince Mikhail of Cherkaskyi", are clarified the circumstances of their appearance in Starynska Dolina beyond the Carpathians other two Moscow fugitives – Gerber and Bryla. The author describes all the places where the parents of the people's awakener Vasyl



*Dukhnovych and Maria Gerber lived (the villages of Ulich Kryva, Topolya and Stashchyn), provides maximum information about the history of Alexander's brothers and sisters (all together, including him, there were 11), his birth and the first years of his life in Topolya, tells about the circumstances of the death of his father (1816) and mother (1843). The work traces the life destinies of Alexander's four sisters, who survived childhood, got married, created their own families and continued the Dukhnovych family in other families – Nevytskyi, Danilo vych, Barankovych and Kupka-Miroshshai, and therefore in Natola's family. Separately the author draws attention to Alexander's private life, in particular, his lyrical poems to beloved girls or women, among whom were Julia (married to Jaromis), some Marie? and noblewomen Apolonia Kish, her daughter Clotilda and niece Theresia Stankai. To all of them, the heart of young and old Dukhnovych beat in a special way. In conclusion in this article analyzes the place of the living sisters and their children in the testament of Alexander Dukhnovych, his last years of life, the circumstances of his death and burial in the crypt of the Cathedral of John the Baptist in Preshov (1865). The author sure, of the issues raised that was illuminated in this research a perfect addition to the great treasury of knowledge about Dukhnovych and will encourage others to new studies on the history of inexhaustible Carpathian studies.*

**Keywords:** *Dukhnovychs, Gerbers, Topolya, Starynska dolina, Alexander Dukhnovych, parents, brothers, sisters, family, clan, Carpathian Ruthenians, church and parish metrics, diocesan schematics, eparchy, Mukachevo Diocese, Preshov Diocese.*

**ПРОТИШТУНДІВСЬКА ПРАВОСЛАВНА МІСІЯ НА ВОЛИНІ:  
НА ПРИКЛАДІ ЧЕСЬКИХ КОЛОНІСТІВ  
СЕЛА КОБЧЕ ЛУЦЬКОГО ПОВІТУ**

**Феофан (Кирилюк),**

*архімандрит, проректор з навчальної роботи*

*Волинської духовної семінарії,*

*кандидат богослов'я, Луцьк, Україна*

*E-mail: feofan\_kirilyuk@ukr.net*

*<https://orcid.org/0009-0007-3309-7995>*

Перші чеські поселенці з'явилися на Волині в 1859 р., а наприкінці 1860-х рр. розпочалася масова еміграція чехів до Волинської губернії, де їх приваблювали умови отримання землі, що коштувала тут удесятеро дешевше, ніж у Богемії<sup>1</sup>. У 1870 р. імператор Олександр II затвердив постанову Комітету міністрів «Про оселення чехів на Волині», згідно з якою їм надавали право приймати російське громадянство без підтвердження благонадійності від поліції і раніше встановленого п'ятирічного часу проживання в імперії. Також чеські поселенці на п'ять років звільнялися від казенних податей і військової повинності, отримували свободу віри. Такі умови стимулювали переїзд чехів на Волинь, яких у 1870 р. тут було вже 10062, в 1878 р. – 13255, в 1884 р. – 19304, а в 1897 р. – 27670 осіб (майже 1% населення Волині та 55% усіх чехів Російської імперії)<sup>2</sup>.

Більшість чехів, які приїхали на Волинь, були гуситами або старокатоликами. Духовенство Волинської єпархії спрямувало на місцевих чехів значні місіонерські зусилля, що мало дуже позитивні наслідки: до кінця XIX століття більшість чеських колоністів на Волині були вже православними. Однак не можна обійти увагою

<sup>1</sup> Шульга С. Чехи в Західній Волині: етносоціокультурні трансформації (60-і роки XIX – середина XX століть). Дис. здоб. наук. ступ. докт. іст. наук. Львів, 2018. С. 427.

<sup>2</sup> Там само. С. 94–106, 120–123.

те, що світські вчені інколи скептично оцінюють такі успіхи православної місії. Зокрема С. Жилюк переконаний, що чехи змінювали сповідання «в силу обставин» і не чинили опору, «пов'язуючи своє життя з країною, де православ'я було державною релігією і забезпечувало певні привілеї»<sup>1</sup>. Повністю погоджується з таким твердженням і znana дослідниця чеського населення Західної Волині С. Шульга, яка причинами масового руху чеських колоністів до Православ'я називала «потребу адаптуватися/приспосуватися до нових умов імміграції»<sup>2</sup>.

Позиція вищевказаних науковців заслуговує на увагу, однак, на нашу думку, процес возз'єднання волинських чехів із Православ'ям не можна спрощувати лише до меркантильних розрахунків приєднаних, як і не можна заперечувати щирого ставлення до православної віри більшості з них. Досить багато прикладів відданості чеських колоністів Православ'ю можна знайти у публікаціях «Волинських єпархіальних відомостей»<sup>3</sup>.

Як і будь-яка неправославна спільнота, чеські колоністи були цілком логічним об'єктом місіонерської уваги православного духовенства. Однак таку ж увагу чехам приділяли і проповідники штундо-баптизму, котрі сподівалися притягнути їх на свій бік. У такому разі перед Православною Церквою поставало завдання захисту молодій православної громади від впливу небажаних чинників. Проілюструвати це, на прикладі однієї з колоній, маємо на меті у даному дослідженні.

На початку 1898 р. з клопотанням про допомогу до керуючого Волинською єпархією архієпископа Модеста (Стрельбицького) звернулася громада православних чехів с. Кобче Луцького повіту. Прохачі пояснили, що в середовищі православних чехів

<sup>1</sup> Жилюк С. Російська церква на Волині. Житомир, 1996. С. 142.

<sup>2</sup> Шульга С. Чехи в Західній Волині: етносоціокультурні трансформації... С. 117.

<sup>3</sup> Наприклад: Первый чешский православный храм в России (в С. Гульче, Острожского у.). Вольские епархиальные ведомости. 1888. № 33 (ч. неоф.). С. 1262–1265; Присоединение чехов к православию. Вольские епархиальные ведомости. 1889. № 13 (ч. неоф.). С. 314; Присоединение чехов к православию в С. Глинске, Вольской губернии. Ф. Кудринский. Вольские епархиальные ведомости. 1894. № 10 (ч. неоф.). С. 287–295; Посещение Высокопресвященнейшим Палладием, Архиепископом Вольским, чешской колонии Квасилова. Вольские епархиальные ведомости. 1888. № 18 (ч. неоф.). С. 653–656.

займається агітацією група штундистів, які насміхаються з православної віри. Пропаганда сектантів уже принесла певні результати, бо зафіксовані перші випадки переходу православних чехів у штундизм. Свою ревність і вірність Православній Церкві автори прохання засвідчували такими словами: «Не для того ми приймали святу Православну віру, щоб бути безчасними свідками відпадиння у баптизм близьких нам чехів. Ми дорожимо святим Православ'ям, свято шануємо устами Святої Православної Церкви»<sup>1</sup>.

Православні чехи, зокрема, обурювалися тим, що пропагандистам у Кобчі не чинилися перепони ні з боку православної місії, ні з боку цивільної влади, хоча штундо-баптизм вважався сектою і на той час його пропаганда переслідувалася законом. Образливим було й те, що чехи, які підпали під вплив штундистів, і самі насміхалися з церковних Таїнств та обрядів Православної Церкви.

Втім, у чехів не було підстав стверджувати, що православні місіонери забулися про Кобче. З ситуацією в цьому селі був добре обізнаний єпархіальний місіонер священник Мануїл Немечек, який переважно й займався питанням приєднання до Православ'я чеських переселенців на Волині. Він знав, що баптизм почав розповсюджуватися в цій місцевості після приїзду сюди німецьких колоністів. Одна з німецьких родин оселилася серед чехів, заволодівши тут вітряним млином<sup>2</sup>. Під час своїх поїздок у Кобче протягом 1891–1898 рр. о. Мануїл неодноразово чув нарікання православних чехів на баптистського проповідника Франца Нехуту. В одному зі своїх рапортів єпархіальний місіонер характеризував його як «найзлішого ворога і хулителя Православ'я». Окрім цього, о. Мануїл свідчив: «Під час моїх візитів у с. Кобче мені кожного разу вдавалося переконати і привести до покаяння жінок, котрі таємно відвідували дім Нехути, але він сам, Нехута, ніколи не виконував моє прохання з'явитися в місцеву школу на бесіду, яку я влаштував. Тоді я листом виклав йому пагубність його поведінки і прислав лист старості з проханням прочитати його Нехуті у присутності двох свідків. Староста виконав моє прохання і Франц

<sup>1</sup> ДАЖО. Ф. 1. Оп. 26. Спр. 113. Арк. 1 звор

<sup>2</sup> ДАЖО. Ф. 1. Оп. 27. Спр. 487. Арк. 3.

Нехута розписався в тому, що прослухав моє письмове попередження»<sup>1</sup>.

Розслідувати справу про штундівську пропаганду в Кобчі єпархіальне начальство доручило протоіерею Ананії Бродовичу, котрий був настоятелем Луцького Свято-Троїцького собору і благочинним. Він з'ясував, що вищезгаданий проповідник раніше сповідував лютеранство, а баптистом став після знайомства з Адамом Етнером, якого, за пропаганду сектантського вчення, у свій час адміністративним шляхом було виселено з Кобча<sup>2</sup>. Оскільки Франц Нехута також належав до чеських переселенців, йому було порівняно легко готувати ґрунт для сприйняття своєї проповіді серед знайомих чехів. Так, до прикладу, було з сім'єю Василя і Марії Веєрів, яких Нехута відвідував протягом двох років, навчаючи не ходити сповідатися до православного священника і рекомендуючи лише жити за законом і самостійно молитися.

На організовані Нехутою молитовні зібрання, які проводились, переважно, в неділю вночі, приходило до тридцяти відвідувачів. Час від часу вони їздили в с. Михайлівка Рівненського повіту, де, згідно рапорту о. Ананії, мали окремого наставника. В ході проведення розслідування також стало відомо, що до послідовників штундо-баптизму, які контактують із Нехутою, належить також чех із с. Боратин Луцького повіту Йосиф Зайчик. Це засвідчувало, що сектантські переконання, у перспективі, могли розповсюдитися з Кобча й на інші чеські колонії<sup>3</sup>.

Ситуація у Кобчому перебувала на контролі в Святішому Синоді, адже чеська громада цього села звернулася не лише у Волинську духовну консисторію, але й туди. Товариш обер-прокурора Синоду Володимир Саблер написав керуючому Волинською єпархією про необхідність вжити відповідних заходів, відтак владика ініціював повторне розслідування, проведення якого знову покладалося на отця Ананію Бродовича, який, до слова, мав досвід місіонерської роботи серед чехів. Хоча в консисторії вважали, що

<sup>1</sup> ДАЖО. Ф. 1. Оп. 26. Спр. 113. Арк. 4.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 9.

<sup>3</sup> Там само.

зібраних раніше матеріалів достатньо для вирішення проблеми<sup>1</sup>, повторне вивчення питання все ж відбулося.

На відміну від слідства, проведеного в лютому 1898 р., 6 липня наступного року вдалося особисто допитати головних активістів кобченських сектантів. Сам Франц Нехута визнав себе баптистом і відмовився погодитися з помилковістю вчення, яке проповідував. Його помічники Йосиф Міллер і Василь Веєр виявилися ще активнішими у відстоюванні своїх релігійних переконань.

Звітуючись єпархіальному архієрею про проведення нового слідства, протоієрей Бродович вважав за потрібне заборонити сектантські зібрання у Кобчі, а православному духовенству рекомендував проводити з тамтешніми чехами регулярні бесіди на релігійні теми. Також отець Ананія зауважив на необхідності відродження древнього Жидичинського монастиря, який мав би стати місіонерським духовним центром округи<sup>2</sup>.

В окремому рапорті на ім'я Волинського Преосвященного протоієрей висловив ще деякі думки з приводу ситуацію в Кобчі. Зокрема, він був переконаний, зважаючи на кількість переселенців, у необхідності призначення окремого місіонера для Луцького повіту. Священники парафій, у яких проживають чехи або німці, обов'язково мали б проводити катехізичні бесіди мовою переселенців. Контроль ситуації слід було б покласти на благочинних, яких потрібно, враховуючи важливість ситуації, звільнити з посади за невиконання обов'язків контролю. Недбайливе парафіяльне духовенство, відповідно, слід переводити туди, де немає чехів або німців, призначаючи на їх місця дієвих, енергійних і красномовних пастирів<sup>3</sup>.

Про результати розслідування єпархіальне начальство повідомило як синодальному обер-прокурору, так і Волинському губернатору, яким було детально викладено суть справи. Втім, ніяких практичних дій по відношенню до вищезгаданих проповідників тоді не вчинено<sup>4</sup>. Матеріали розслідування надійшли також

<sup>1</sup> Там само. Арк. 12, 14.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 17, 23.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 16.

<sup>4</sup> Там само. Арк. 19–22.

у Луцький окружний суд, але там припинили розгляд справи через недоведеність злочину<sup>1</sup>.

Навесні 1900 р. у Кобче черговий раз приїхав єпархіальний місіонер, якому знову довелося переконатися в тому, як на населення впливає сектантська пропаганда. Цього разу о. Мануїл провів бесіду з одним із активних помічників Нехути Йосифом Міллером, який раніше був ревним православним християнином. Дискусія відбувалася навколо шанування ікон, але Міллер наполегливо стверджував свою правоту і в інших аспектах віровчення, висловлюючи навіть готовність бути висланим за «нову віру», як висловлювалися кобченські баптисти, до Сибіру.

На формування переконань місцевих баптистів впливали чеськомовні журнали «Nabozne rozjiman» та «Posel pokoje», які отримувалися з-за кордону. Там висміювалися православні Таїнства та богослужіння, а штундисти ставилися у приклад релігійного життя. Один із номерів журналу «Nabozne rozjiman» о. Мануїл додав до свого рапорту, в якому констатував факт великої небезпеки для православних з боку сектантських активістів. Для прикладу він згадав подібну пропаганду, від якої страждали чехи містечка Малин<sup>2</sup>.

Керівництво єпархії продовжувало звертатися до органів адміністративної влади й наполягати на покаранні проповідників баптистського вчення Франца Нехути та його помічників. Архієрей посилався на зауважені в розслідуваннях факти та нагадував про неприйнятний вирок Луцького окружного суду. Втім, навіть Київський генерал-губернатор, який був головним начальником Волині, відмовився брати на себе відповідальність, зазначивши у відповіді архієпископу Модесту, що питання перебуває на розгляді в Міністерстві внутрішніх справ<sup>3</sup>.

Окрім бездіяльності світської влади, як це виглядало в очах православних чехів-переселенців, виділялася ще одна серйозна проблема – відсутність у місцевій школі літератури релігійно-морального та місіонерського характеру. Про це рапортував священ-

<sup>1</sup> Там само. Арк. 14–15.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 44–46.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 47–50.

ник с. Романів Феодот Червинський, котрий тимчасово опікувався церквою с. Звірів, де в перспективі планувалося організувати самостійну парафію. Саме сюди мали бути приписані й кобченські чехи, оскільки священник Борохівської парафії, куди вони належали, був фізично нездатним опікуватися такою кількістю прихожан, тоді як від Звірова до Кобча було набагато ближче<sup>1</sup>.

Бездіяльність влади штундисти використовували на свою користь, переконуючи, що розповсюджують своє вчення безкарно на тій підставі, що його ж сповідує вся влада, включно з вінченосними імператором та його дружиною. Нахабність проповідників добре ілюструє випадок, коли на вулиці силою було схоплено і відведено на штундівське зібрання православного чеха Йосифа Митню, дружина якого зі сльозами і криком прибігла за допомогою до о. Феодота. Ватажок кобченських баптистів не бачив у такій діяльності нічого поганого, маючи намір чинити так і надалі<sup>2</sup>.

Слід зауважити, що в Синоді до єпархіальної ініціативи з організації у Звіріві самостійної парафії віднесли без розуміння, вважаючи, що можна обійтися заміною парафіяльного настоятеля в Борохові. У своєму відгуку обер-прокурор просив Волинського архієрея надати йому відомості про можливі дисциплінарні порушення цього священнослужителя<sup>3</sup>.

Місцевий священник Владимир Лотоцький був зразковим пастирем, але вже похилого віку (80 років), тому не дивно, що він не міг займатися повноцінним місіонерством серед своєї пастви. Також необхідно ще раз підкреслити відстань між Бороховом та Кобчем, між якими, до того ж, весною і восени, через заболоченість, не було ніякого сполучення. Якраз враховуючи вищевказане, протоієрей Ананія Бродович і єпархіальний місіонер рекомендували приписати кобченських чехів до парафії с. Романів з відносно молодим і енергійним священником Феодотом Червинським, який уже був знайомий чехам. Тим паче, добиратися в Романів із Кобча було ближче і краще. Цікаво відзначити, що звірівські селяни захо-

<sup>1</sup> Там само. Арк. 51–52.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 55–56.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 61.



тіли бути приписаними до Романова разом зі своїми чеськими сусідами, з якими, за їх словами, у них були теплі і дружні відносини<sup>1</sup>.

Благочинний протоієрей Ананія Бродович позитивно характеризував священника Феодота Червінського, особисто впевнившись у його місіонерських трудах. Зокрема, він сприяв поверненню до Православ'я згадуваного Йосифа Митні, про що протоієрею детально розповів кобчеський староста. Ще два випадки особистих бесід о. Феодота не принесли позитивних результатів, але, зважаючи на складність міжконфесійної ситуації у селі, цінувалося те, що місіонерська робота тут взагалі почала проводитись. Отець Ананія Бродович із цього приводу стверджував: «Взагалі становище штунди в с. Кобче майже не змінилася на краще, хоча не можна не сподіватися, що з часом, при старанній діяльності такого здібного священника, як Червінський, штунда в Кобчі якщо не зовсім пропаде, то хоча б ослабне»<sup>2</sup>.

В жовтні 1900 р. з канцелярії обер-прокурора на ім'я Волинського архієпископа Модеста надійшло сповіщення про прийняте вищою цивільною владою рішення відносно баптистських проповідників. У Міністерстві внутрішніх справ погодилися з висновком Київського генерал-губернатора генерал-ад'ютанта Михайла Драгомирова про те, що Франц Нехута, Франц Богатець та інші є не стільки розповсюджувачами баптизму, як його прихильниками, а тому достатніх підстав для виселення їх із Волинської губернії немає. А тому у міністерстві не вважали можливим вживати будь-які адміністративні дії по відношенню до зазначених сектантів<sup>3</sup>.

Більш рішучим, у межах своєї компетенції, виявилось волинське цивільне начальство. Майже водночас із листом із синодальної канцелярії керуючий епархією отримав ще один – із канцелярії Волинського губернатора. Тут йшлося, що молитовні зібрання штундо-баптистів у Кобчому віднині допускатися не будуть, за чим встановлено суворий нагляд, а винуваті в їх проведенні притягнуті до відповідальності. Зокрема, 12 вересня рішенням мирового судді 1-ї дільниці Луцької округи Франц Нехута та В'ячеслав Веєр були

<sup>1</sup> Там само. Арк. 58–66.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 77 звор.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 85.

оштрафовані на 50 рублів кожен, а Осип Прохаска, Осип Мазанець, Володимир Прохаска та Йосиф Міллер – на 25 рублів<sup>1</sup>.

Водночас, губернатор просив архієрея процензувати відібрану в зваблених чехів літературу – 28 книг, два календарі й рукопис. За розпорядженням єпархіального начальства, цим зайнявся єпархіальний місіонер. До рецензійної роботи також були запрошені насельники Почаївської лаври архімандрит Софроній та ієромонах Евсевій. Але вони нічим не змогли допомогти єпархіальному місіонеру, оскільки не знали чеської мови, а майже всі книги, запропоновані для перевірки, були написані нею, за винятком однієї брошури німецькою і однієї єврейською мовами<sup>2</sup>.

Серед вилучених у кобченських чехів-баптистів книг були виявлені книги Священного Писання чеською мовою, які не несли абсолютно ніякої загрози і належали обов'язковому поверненню власникам. Однак більшість друкованих матеріалів визнано неприйнятними для розповсюдження. Волинський губернатор Йосип Дунін-Барковський підтримав ініціативу архієрея заборонити виписування та розповсюдження журналів «Віфанія», «Благочестиві роздуми» і «Посол миру», в яких пропагувалося вченням адвентистів<sup>3</sup>.

Тим часом, у Кобчому продовжувалася місіонерська робота серед чехів. Спланував і втілював її у життя священник Феодот Червінський. Серед місіонерських заходів було створення церковного хору, до якого з часом почали долучатися й неправославні чешки і навіть дочка самого Франца Нехути<sup>4</sup>.

Цікавим епізодом полемічної боротьби між православними й баптистами в Кобчому є складений православним населенням вірш, в якому йшлося про релігійних опонентів. Отець Феодот підтримував намір парафіян опублікувати його, але єпархіальний місіонер о. Мануїл, якому місцевий священник мав підпорядковуватися у місіонерській діяльності, виступив проти, вважаючи появу такої публікації шкідливою<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Там само. Арк. 86.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 120.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 99.

<sup>4</sup> Там само. Арк. 93–96.

<sup>5</sup> Там само. Арк. 103.

Нарешті, на початку 1901 р. 23 кобченських чехи-баптисти виїхали в Америку. За свідченням протоієрея Бродовича, серед них були Франц Нехута та його активні помічники. На думку благочинного, це мало позитивно вплинути на успіхи православної місії в Кобчі<sup>1</sup>.

І дійсно, вже через півроку священник Червінський рапортував, що його місія з ослаблення штундівської пропаганди виконана. Отець Феодот був переконаний, що це – його заслуга<sup>2</sup>. Діяльність Романівського священника справді заслуговує на пошану, але варто визнати, що не всі його місіонерські ініціативи були доцільними. Наприклад, в одному зі своїх рапортів о. Феодот пропонував відібрати дітей двох закоренілих штундистів і, посилаючись на певні статті діючого законодавства, віддати їх, для православного виховання, під опіку інших осіб. Священник Василь Левицький, який зайняв посаду єпархіального місіонера після о. Мануїла Немечека, це категорично відкидав, не вбачаючи ніякої користі для Православ'я. Цей же місіонер помітив розбіжність у свідченнях, що інколи допускав у своїх рапортах о. Феодот. Так, в одному і тому ж рапорті він спершу писав про абсолютну неприязнь до Православної Церкви Йосифа Мазанця і Володимира Прохаски, а нижче запевняв єпархіальне керівництво в їх шанобливому ставленні до церковних Таїнств. На думку священника Левицького, о. Феодоту краще було б продовжувати втілювати ті пастирські заходи, якими йому вже вдалося, без радикальних дій, повернути до Православ'я 56 штундистів<sup>3</sup>.

Події в Кобчі ще раз переконали єпархіальне духовенство, що однією з основних причин переходу православного населення в штундо-баптизм була відсутність вчасного пастирського слова і загалом пастирської опіки. Про це яскраво свідчив особистий приклад одного з кобченських чехів – Йосифа Міллера, з історією життя якого з часом познайомилися православні місіонери. Його зваблення було викладене в чеському баптистському журналі «Betanie». Чоловік переїхав на Волинь ще 12-річною дитиною ра-

<sup>1</sup> Там само. Арк. 104.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 130.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 153–154.

зом із батьками. Сім'я сповідувала католицизм. З часом Міллери стали православними, а Йосиф одружився. На жаль, його дружина рано померла від сухот, і чоловік залишився сам із 10-річною дочкою. Маючи необхідність в помічниці по господарству, Міллер найняв молоду служанку, яка виявилася баптисткою. Згодом Йосип одружився з цією дівчиною і сам став баптистом. Почуття релігійних перемін для «Betanie» чоловік описував доволі емоційно, ні слова не згадавши про свій православний досвід<sup>1</sup>.

Детальний аналіз локальної проблеми релігійного життя чеських колоністів у с. Кобче дозволяє зробити висновки, що пропаганда штундо-баптизму була наносним явищем у чеському середовищі, ставши наслідком німецького впливу. Однак подальше пропагування сектантства вже задля ширших кіл було справою рук самих зваблених чеських активістів. Здебільшого, чехи не були індиферентними у своїй вірі, оскільки самі ініціювали розслідування штундо-баптистської пропаганди у своєму селі. Єпархіальне начальство живо відгукнулося на їх заклик про допомогу, доручивши розслідування досвідченому пастирю Ананії Бродовичу, котрий мав досвід місіонерського служіння. Не залишався осторонь проблем чеських поселенців і єпархіальний місіонер о. Мануїл Немечек. Важливу роль зіграло включення у місіонерську роботу парафіяльного священника. Роль світської влади у вирішенні проблеми неоднозначна. Хоча агітатори штундо-баптизму й були покарані, у межах діючого законодавства, все ж зволікання в цьому дало їм змогу довше займатися звабленням православного населення. У вищих органах влади відмовилися впливати на ситуацію. В результаті, майбутнє православної громади цілком залежало від самих пастирів та віруючих, які відстоювали свої релігійні переконання на всіх можливих рівнях.

#### Джерела та література:

Державний архів Житомирської області (ДАЖО). Ф. 1. Оп. 26. Спр. 113. Про шкідливі дії на православних чехів с. Кобче Луцького п. баптистів, що проживають там. 169 арк.

<sup>1</sup> ДАЖО. Ф. 1. Оп. 27. Спр. 487. Арк. 1–28.

ДАЖО. Ф. 1. Оп. 27. Спр. 487. Про розповсюдження штунди в с. Кобче Луцького повіту. 28 арк.

Жилюк С. Російська церква на Волині. Житомир, 1996. 174 с.

Кудринский Ф. Присоединение чехов к православию в С. Глинске, Волынской губернии. Волынские епархиальные ведомости. 1894. № 10 (ч. неоф.). С. 287–295.

Первый чешский православный храм в России (в С. Гульче, Острожского у.). Волынские епархиальные ведомости. 1888. № 33 (ч. неоф.). С. 1262–1265.

Посещение Высокопреосвященнейшим Палладием, Архиепископом Волынским, чешской колонии Квасилова. Волынские епархиальные ведомости. 1888. № 18 (ч. неоф.). С. 653–656.

Присоединение чехов к православию. Волынские епархиальные ведомости. 1889. № 13 (ч. неоф.). С. 314.

Шульга С. Чехи в Західній Волині: етносоціокультурні трансформації (60-і роки ХІХ – середина ХХ століть). Дис. здоб. наук. ступ. докт. іст. наук. Львів, 2018. Рукопис. 565 с.

## РЕЗЮМЕ

*Статтю присвячено місіонерській діяльності духовенства Православної Церкви у середовищі чеських колоністів на Волині. Автор проаналізував один із показових прикладів такого місіонерства у селі Кобче, де серед вже приєднаних до Православ'я чехів розпочалася штундівська агітація. Захистом православних чехів займалися як епархіальні місіонери, так і місцевий парафіяльний священник. В дослідженні показано, що припинення у Кобчому штундівської пропаганди і виїзд головних агітаторів за океан – передусім заслуга активної протидії з боку православного духовенства. Натомість, хоча до 1905 р. у Російській імперії діяв закон, яким серед православного населення заборонялося пропагувати інші релігійні вчення, органи влади реагували на такі порушення доволі кволо.*

**Ключові слова:** Православна Церква, Волинь, чехи, штундизм, місіонерство.

## SUMMARY

ANTI-STUNDISM ORTHODOX MISSION  
IN VOLHYNIA: THE CASE OF THE CZECH COLONISTS  
OF THE KOBCHE VILLAGE IN THE LUTSK DISTRICT

*The article is devoted to the study of the Orthodox Church clergy missionary activities among Czech colonists in Volhynia. The author has analyzed one of the most vivid examples of such missionary work in the Kobche village, where the Stundist agitation began among Czechs who had already joined Orthodoxy. Both diocesan missionaries and the local parish priest were engaged in the defense of Orthodox Czechs. The study shows that the cessation of Stundist propaganda in Kobche and the departure of the main agitators abroad is primarily due to the active opposition of the Orthodox clergy. Instead, although until 1905 the Russian Empire had a law prohibiting the propaganda of other religious doctrines among the Orthodox population, the authorities rarely reacted to such violations.*

**Keywords:** *Orthodox Church, Volhynia, Czechs, Stundism, missionary work.*

K HISTORII ČESKOSLOVENSKÉHO KATECHISMU.  
FARSKÉHO TEOLOGICKÝ MODERNISMUS VE SVĚTLE  
KRITIKY ČESKÉHO PRAVOSLAVNÉHO  
BISKUPA GORAZDA (PAVLÍK)

*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*

*Scopus Author ID: 35178301400*

*<https://orcid.org/0000-0001-7578-0783>*

### Úvod

Jedním ze zlomových bodů zápasu o teologickou orientaci Církve československé, který se zapsal do českých církevních dějin a historie českého pravoslavlí jako tzv. pravoslavná krize Církve československé,<sup>1</sup> se stalo trochu paradoxně vydání rozsahově poměrně nevelké brožurky, navíc učebnicového charakteru pro vzdělávání a výchovu dětí, nazvané *Československý katechismus* (1922).<sup>2</sup> Jejimi autory byli reprezentanti teologického modernismu v církvi, zakladatelská osobnost a vůdce Církve československé (husitské) ThDr. Karel Farský (1880–1927),<sup>3</sup> a středoškolský profesor, nedávno vysvěcený duchovní tohoto

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> FARSKÝ, Karel – KALOUS, František: *Československý katechismus*. Učebnice pro mládež i věřící církve československé. 1. vyd. Příbram, vl. n. K. Farského 1922, 24 s.

<sup>3</sup> K jeho životu a dílu srov. např. KAŇÁK, Miloslav: *Dr Karel Farský: o životě a díle prvního patriarchy církve československé*. Praha, Blahoslav 1951, 123 s.; BUTTA, Tomáš a kol.: *Karel Farský*. Sborník věnovaný 90. výročí modernistického kněze, učitele a patriarchy Církve československé husitské. Praha, Církev československá husitská 2017, 176 s.; CHADIMA, Martin: *Dr. Karel Farský – první patriarcha Církve československé (husitské)*. Hradec Králové, Královéhradecká diecéze Církve československé husitské, 2017, 204 s.; MAREK, Pavel: *Orthodox Church on Karel Farský. On the Battle of Theological Orientation of the Czechoslovak Church (Hussite) in the 1920s*. In: *Науковий вісник Ужгородського університету, серія Історія*, вип. 1 (42), 2020, c. 186–193.

společenství František Kalous (1881–1965).<sup>1</sup> V našem příspěvku chceme ukázat, jak na vydání katechismu reagovala soupeřící a konkurující tradicionalistická frakce, jmenovitě její vůdčí postava biskup Gorazd (Pavlík, 1879–1942),<sup>2</sup> kterému biskupskou hodnost posvětila chirotonií Srbská pravoslavná církev. Biskupův postoj totiž sehrál důležitou roli nejen v dějinách Církve československé, ale měl zásadní dopady na procesy související s formováním pravoslavné církve v českých zemích. Gorazdovo stanovisko je sice v obecné rovině dobře známo, avšak na druhé straně jsme dosud postrádali detailní analýzu stojící za jeho odmítavým postojem. Naším cílem je toto bílé místo smazat prostřednictvím zveřejnění části dosud nepublikovaného dokumentu, který biskupovy názory precizuje. Jedná se o jeho tzv. traktát Československá národní církev z roku 1923. Veřejnosti předkládáme jeho část týkající se Československého katechismu a Farského teologických názorů publikovaných na jiných místech. V úvodní části příspěvku chceme vznik dokumentu zařadit do širších souvislostí.

Ustavení a počáteční období existence Československé republiky ve 20. letech 20. století provázela kromě řešení problému zajištění vnitřní stability státu po jeho odtržení od habsburské říše a potřebě ukotvit jej ve středoevropském geopolitickém prostoru nutnost vypořádat se s relativně hlubokou církevní a náboženské krizí.<sup>3</sup> Její vznik je v české historiografii interpretována jako reakce na tzv. austrokatolicismus,

<sup>1</sup> *František Kalous*. In: JINDRA, Martin – SLADKOWSKI, Marcel (eds.): *Biografický slovník Církve československé husitské*. Praha, ČČSH 2020, s. 207–209.

<sup>2</sup> K osobnosti biskupa Gorazda srov. např. ŠUVARSKÝ, Jaroslav: *Biskup Gorazd*. Praha, Ústřední církevní nakladatelství 1979), 257 s.; ŠUVARSKÝ, Jaroslav – ŠUVARSKÁ, Eva: *Svatý Gorazd, první pravoslavný biskup český a moravsko-slezský (Matěj Pavlík 1879–1942)*. Praha, Katedrální chrám sv. Cyrila a Metoděje 2012, 64 s.; JEDLINSKI, Radomir: *Gorazd, episkop českomoravský (1879–1942)*. Kragujevac, Kalenić 1991, 99 s.; ALEŠ, Pavel (ed.): *Biskup Gorazd: Z díla*. Praha, Ústřední církevní nakladatelství 1988, 314 s.; ALEŠ, Pavel (ed.): *Pastýř a martyr*. Olomouc, Detašované pracoviště PBF, 1992–1995, 172 s.; ALEŠ, Pavel (ed.): *Směřování*. Olomouc, pravoslavná církev 2002, 135 s.; CYRIL (POSPÍŠIL): *Život a dílo sv. Gorazda, biskupa českého a moravkoslezského, nového mučedníka*, <http://download.pravoslavi.cz/knihy/gorazd-zitije.pdf> - cit. 6. 12. 2022; MAREK, Pavel: *Biskup Gorazd (Pavlík)*. Životní příběh hledání ideální církve po 20. století. Olomouc, Univerzita Palackého 2019, 698 s.

<sup>3</sup> Srov. např. MAREK, Pavel: *Послевоенный церковный и религиозный кризис в Чехословакии и попытку его решения*. In: *Наукові записки Богословсько-історичного науководослідного центру ім. архимандрита Василя (Проніна)*. Ужгород, Всеукраїнське державне видавництво Карпати, 2014, č. 3, s. 182–201. – Tam je i obsáhlý výčet další literatury k tématu.



tj. těsné sepětí státu s katolickou církví<sup>1</sup> svázanou rigidním církevním zákonodárstvím habsburské monarchie, nařízeními a správnými zásahy, které zakonzervovaly řešení mnohých vnitrocírkevních problémů i otázek souvisejících s adaptací katolické církve na moderní industriální společnost. Svou roli přitom sehrála i papežská politika ultramontanismu.<sup>2</sup> Projevem těchto těžkostí bylo nejen obrazoborectví, masové výstupy z katolické církve a přestupy do jiných církví, krize v československo-vatikánských vztazích, ale také četné organizační pohyby týkající se nekatolických církví.<sup>3</sup> Samotnou katolickou církev destabilizovalo reformní hnutí katolického duchovenstva, které vystoupilo s řadou reformních požadavků týkajících se jak postavení církve ve společnosti, tak života kněží a věřících. Za vrchol zmíněné krize je možné považovat ustavení Církve československé, která se v roce 1920 odštěpila od římskokatolické církve a během relativně krátké doby se jí podařilo organizačně podchytit více než jeden milion věřících. Tento počet není sice nijak závratný v kontextu katolicity celého národa, ale určitě byl výrazem nespokojenosti s poměry v katolické církvi a také sílící sekularizace české společnosti.<sup>4</sup>

Vznik nové církve rozbouřené společenské poměry neuklidnil. Objektivně a bez zaujetí řečeno, radikální frakce kněžského reformního hnutí tímto krokem celkovou situaci na církevní scéně spíše kom-

<sup>1</sup> Srov. např. KRYŠTŮFEK, František Xaver: *Dějiny církve katolické ve státech Rakousko-Uherských s obzvláštním zřetelem k zemím Koruny České*. Od doby slavného panování císařovny Marie Terezie až do času J. V. císaře a krále Františka Josefa I. (1740-1898). Sv. 1 a 2. Praha, V. Kotrba, 1898–1899, 538 + 1053 s.; URBANITSCH, Peter – WANDRUSZKA, Adam (eds.): *Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Die Konfessionen*. Wien, ÖAW 1995, 866 s.; ZLÁMAL, Bohumil: *Příručka českých církevních dějin*, 9. Doba probuzeneckého katolicismu, 1. Olomouc, CMBF 1970, 126 s.

<sup>2</sup> HANUŠ, Jiří: *Ultramontanismus v českém jazykovém prostředí*. In: FASORA, Lukáš et al.: *Papežství a fenomén ultramontanismu v českých zemích*. Praha, Academia 2018, s. 89–112.

<sup>3</sup> Srov. např. MAREK, Pavel: *Das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen*. In: *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Martin Schulze Wessel und Martin Zückert. München, Oldenbourg Wissenschaftsverlag 2009, s. 3–46; MAREK, Pavel: *Vztah státu a církve v první Československé republice*. In: BOROVSÝ, Tomáš – HANUŠ, Jiří – ŘEPA, Milan (eds.): *Kultura jako téma a problém dějepisců*. Matice moravská a Akademie věd ČR 2006, s. 185–196.

<sup>4</sup> MAREK, Pavel: *K problematice církevního rozkolu v Československu v roce 1920*. Český časopis historický, 99, 2001, č. 1, s. 85–120; MAREK, Pavel: *Příspěvek k problematice zápasu o teologickou orientaci Církve československé*. *Historica Olomucensia*, 47, 2014, Sborník historických prací 36, s. 161–187.

plikovala než stabilizovala. V mnohém ji vyhrotila. Budování Církve československé otevřelo nové problémy, které poznamenaly vzájemné vztahy mezi stávajícími církevními komunitami.<sup>1</sup> Samotná Církev československá začala hned po ustavení procházet poměrně bouřlivým vnitřním vývojem. Jistá překotnost, nepřipravenost a neujasněnost, které vznik reformní církve provázely, způsobila, že elity církve začaly řešit kardinální problém její spirituality, jejího teologického profilu a budoucího věroučného směřování, teprve po jejím oficiálním konstituování, tedy pozdě. Lidé v čele nové církve si uvědomili, že původní záměr vytvořit v Československu národní katolickou církev, autonomní, separátní, s autokefálním statutem bez vazby na Řím, není tím, oč radikální proud reformního hnutí katolického duchovenstva usiloval, a že je nutno se vymezit vůči katolické církvi nejen organizačně, ale především v teologické rovině.<sup>2</sup> Proto ještě v roce 1920 se začaly v Církvi československé formovat dva teologické proudy. Oba viděly perspektivu věroučné orientace Církve československé odlišně. Zatímco konzervativně orientovaná frakce v letech 1920–1921 prosadila koncept recepce pravoslavné věrouky a transformace Církve československé v Církev československou pravoslavnou, jejich oponenti, radikální modernisté, vystoupili s projektem vytvoření moderní, racionalisticky orientované národní církve, která měla organizačně i teologicky odpovídat duchu pokroku 20. století. Její vůdčí postavy disponovaly ambicemi vytvořit věrouku v souladu s poznáním, k němuž dospělo lidstvo na prahu 20. století a tuto moderní teologii nabídnout všem věřícím lidem bez ohledu na hranice států a civilizací.

Církev československá se v důsledku těchto skutečností stala

<sup>1</sup> MAREK, Pavel: „*Italská domácnost*“. *K vzájemným vztahům mezi křesťanskými církvemi na počátku první Československé republiky*. In: Наукові Записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архимандрита Василя (Пронина). Матеріали Міжнародної наукової конференції Матеріали Міжнародної наукової конференції: „Життя та благословенні труди преподобного Олексія (Кабалюка)“, о 140-річчя від дня народження та 70-річчя від дня смерті православного святого Закарпаття. Ужгород, Всеукраїнське державне видавництво Карпати, 2018, č. 5, s. 114–137.

<sup>2</sup> MAREK, Pavel: *Vznik „národních církví“ na počátku Československé republiky*. In: KOBER, Jan (ed.): *Republika mezi rovností, růzností a jednotou*. Praha, Academia 2023, s. 261–291; MAREK, Pavel: *Za lepší církví? K úsilí českého duchovenstva v 19. a na počátku 20. století modernizovat náboženských a církevní život*. In: VAŘEKA, Marek – ZÁŘICKÝ, Aleš: *Modernizace církve. Od zrušení jezuitského řádu do 2. vatikánského koncil*. Ostrava, FF OU 2018, s. 123–137.

v první polovině 20. let 20. století prostorem, v němž docházelo k ideově srážce křesťanského učení s teologickým modernismem. Zatímco nositelem idejí křesťanství se stala východní pravoslavná víra, náboženství a spiritualita, teologický modernismus na půdě Církve československé působil v dané chvíli především jako agitační, málo určité, líbivé heslo, jehož obsah se konkretizoval teprve postupně. Bez ohledu na vágnost konceptu moderní církve 20. století je však skutečností, že zmíněných téměř pět let je v dějinách tohoto společenství naplněno konfrontacemi ideologií a jejich stoupců a úporným zápasem o prosazení jedné z těchto věroučných soustav jako jednotné a společné věrouky příslušníků Církve československé.

Vydání Československého katechismu vzbudilo mezi věřícími Církve československé,<sup>1</sup> jimž byla určena, ale nejen mezi nimi, velkou pozornost; proto bezprostředně po prvním vydání za pár měsíců následovalo i vydání druhé. Čtenářský zájem přitáhla skutečnost, že kniha lapidárně a v relativně širší míře vlastně poprvé seznámila zájemce s modernistickou věroukou protagonistů modernistické frakce a v kontextu s dalšími Farského výklady<sup>2</sup> ukázala, kam vůdčí osobnosti církev směřují.

Reakce veřejnosti na vydání katechismu byla nečekaně bouřlivá a zainteresované kruhy rozdělila v podstatě do dvou táborů. Modernisté jásali: konečně jsme ukončili etapu tápání a hledání a dospěli jsme do stadia, kdy se můžeme věnovat rozvíjení své vlastní originální spirituality a „*učinit život na zemi královstvím božím*“.<sup>3</sup> Tradicionalisté pravoslavného i katolického vyznání viděli realitu katechismu diametrálně odlišně: modernisté ve svém teologickém myšlení zašli příliš daleko. To, co vložili do obsahu katechismu, je už za hranicí křesťanství.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> K založení Církve československé existuje poměrně rozsáhlá literatura. Reflektuje ji např. MAREK, Pavel: *Přípravy k založení Církve československé (husitské) v letech 1918–1920*. In: ZMÁTLO, Peter – POVAŽAN, Juraj (eds.): *Kultúra pretrvá svojho tvorcu*. Zborník venovaný 20. výročiu úmrtia Ladislava Hanusa. Ružomberok, Verbum 2014, s. 95–133; MAREK, Pavel: *Ohlas založení Církve československé (husitské)*. Časopis Maticе moravské, 134, 2015, č. 2, s. 465–485.

<sup>2</sup> Jsou obsaženy v publikaci FARSKÝ, Karel (ed.): *Zpěvník písní duchovních doporučitelných bratřím a sestrám církve československé: s přídatkem modliteb soukromých i obřadních*. 1. vyd. Praha, K. Farský 1922, s. 193–216 a ve Farského postilách, jež tehdy vycházely v letech 1922–1923 průběžně v Českém zápasu (55 statí) a později byly shrnuty do knížky FARSKÝ, Karel: *Postily*. Ed. Miloslav Kaňák. Praha, Blahoslav 1952, 559 s.

<sup>3</sup> SPISAR, Alois: *Ideový vývoj církve československé*. Nástin. Praha, ÚR ČČS 1936, s. 195.

<sup>4</sup> Kauzu Československého katechismu na tomto místě nerozvíjíme a odkazujeme na práce, které

Škála kritiků Československého katechismu byla relativně široká, přičemž distance je patrná nejen ze strany katolíků, ale také nekatolických církví, starokatolíků, protestantů a samozřejmě pravoslavných. Snad jako první se veřejně proti modernistické věrouce Církve československé velmi ostře vymezil delegát Srbské pravoslavné církve v Československu biskup Dositej (Vasić, 1878–1945).<sup>1</sup> Zcela přirozeně a pochopitelně. Své mateřské církvi garantoval její věroučný profil zakotvený v nicejsko-cařihradském vyznání víry a de facto nesl odpovědnost za ustavení prvního biskupského sboru Církve československé, za kvalitu kandidátů biskupského svěcení po teologické i lidské stránce. Jeho názorový střet s Karlem Farským o obsah katechismu rychle vyústil v těžkou roztržku, v ukončení jeho funkce v českých zemích a počátkem roku 1923 v radikální rozchod mezi Srbskou pravoslavnou církví a Církví československou, resp. jejím modernisticky orientovaným vedením a celou její radikální frakcí. Srbská pravoslavná církev musela definitivně rezignovat na svou vizi převodu Církve československé do společenství východních církví.

Při vši úctě a respektu k roli biskupa Dositeje (Vasić) v Československu však musíme konstatovat, že pro vnitřní vývoj Církve československé a pro formování pravoslavné církve v českých zemích měl ještě větší relevanci postoj, jaký k Československému katechismu zaujal vůdce její tradicionalistické frakce a také první konsekrovaný biskup této církve Gorazd (Pavlík). O vydání katechismu se dověděl v době, kdy pobýval v USA.<sup>2</sup> Když se s obsahem knížky seznámil, v *New Yorkském deníku* z 24. prosince 1922 se od ní poměrně jednoznačně distancoval. Publikovaný text označil za soukromý názor pisatelů nevyjadřující oficiální stanovisko Církve československé. Dospěl k závěru, že s tezemi obsaženými v tomto kompendiu nemůže souhlasit „žádný pozitivní křesťan“.<sup>3</sup>

---

se jí více či méně podrobně věnují. Srov. 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. 251–266.

<sup>1</sup> MAREK, Pavel: „*Obtížný cizinec*“. Vladyka srbské pravoslavné církve Dositej (Vasić) a meziválečné Československo (1920–1939). Olomouc, Univerzita Palackého 2020, 388 s.

<sup>2</sup> 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 and Pipes Publishing 2018, s. 163–177.

<sup>3</sup> *Biskup Gorazd veřejně odsuzuje katechismus československé církve*. Lidové listy, 2, 1923, č. 24,

Gorazdovu prvotní reakci formulovanou mimo veřejný prostor odráží dopis, který z Ameriky poslal duchovnímu a tehdy i příteli Josefu Žídkovi (1889–1968):<sup>1</sup> V říjnu 1922 psal: „*Některé jednotlivé věci jsou v něm pěkné a bojím se, že těmito částkami získá si přízeň. Avšak christologie a vůbec celé jeho pojetí křesťanství je nekřesťanské a stojí mimo půdu evangelia, prvotního křesťanství i křesťanských církví nynějších. To, co katechismus podává, jest přirozená etika, tato však není ještě náboženstvím. Náboženství bez milosti Boží jest nemožné. Katechismus však o milosti Boží úplně mlčí. V souvislosti s tím ovšem i Kristus v katechismu je pouze prorokem (třebas největším), který učí a dává příklad, ale není to Kristus evangelii a prvotního křesťanství, který dává milost a je prostředníkem.*“<sup>2</sup> V dalších dopisech biskup toto stanovisko upřesňoval a dával do širších souvislostí. Zdůrazňoval úplné popření nicajsko-cařihradského vyznání víry a neslýchané řešení dogmatických otázek.<sup>3</sup> V korespondenci s Karlem Farským poznamenal: [...] „*Upřímně Ti říkám, že s Československým katechismem nechci mít ničeho a nepustím se ani do žádného vyjednávání o novou střední cestu. Střední cestu znamenají směrnice,<sup>4</sup> které však dodrženy nebyly. Myslíš-li, že jsi projevem učiněným proti p. biskupu Dositejovi církve zachránil, mylíš se velmi.*“<sup>5</sup> Také o příčinách stagnace jsi na omylu. Nezpůsobila ji sbírka panslavistických frází, ale docela něco jiného. Vy jste v Čechách všemožně se přičinili, aby pravosláví, proti němuž bylo beztoho dosti předsudků – bylo uvedeno ještě ve větší nevážnost. Český zápas nepřinesl o pravosláví ani jediného slova, jímž by se bylo poukázalo též na světlé stránky pravosláví, odhlédne-li

31. 1., s. 4–5.

<sup>1</sup> MAREK, Pavel: *Josef Židek*. Nástin života a díla reformního kněze, zakladatelské postavy pravoslavné církve na Moravě. Olomouc, Univerzita Palackého 2010. 351 s.

<sup>2</sup> Spisovna Úřadu eparchiální rady olomoucko-brněnské eparchie Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku v Olomouci, f. Matěj Pavlík-Gorazd, složka korespondence biskupa Gorazda s J. Žídkem, bez sig., dopis Gorazda J. Žídkovi b. d., asi z října 1922.

<sup>3</sup> GORAZD-PAVLÍK: *K směrnicím z ledna 1921*. Za pravdou, 3, 1923, č. 40, 4. 10., s. 258–260; *Směřování*, s. 114–115.

<sup>4</sup> Biskup Gorazd naráží na tzv. ideové směrnice z ledna 1921, které řešily problematiku věrouky Církve československé. Jejich záměrně vágní text umožňoval teologicky se ztotožnit s církví jak vyznavačům pravosláví, tak modernismu.

<sup>5</sup> Karel Farský reagoval na kritiku katechismu v Českém zápase článkem s titulkem *Index*, v němž srbskému biskupovi upřel právo zasahovat do vnitřních záležitostí Církve československé, vytýkal mu neznalost českého prostředí a doporučil mu věnovat se pastoraci v Srbské pravoslavné církvi. Srov. FARSKÝ, Karel: *Index*. Český zápas, 5, 1922, č. 42, 20. 10., s. 2–3.

se od 2–3 článků Dr. Kováře<sup>1</sup> a J. Holečka<sup>2</sup> v prvním roce, jako by na něm nic dobrého nebylo.“<sup>3</sup> V jiném dopise Josefu Žídkovi biskup Gorazd napsal: „Farského lidé naprosto neprávem dovolávají se mých směrnic, které ostatně byly dílem improvizace a kompromisu. Ale odezírajíc od toho, vydání katechismu takového neshoduje se s mými tzv. směrnicemi ani po stránce obsahové ani po stránce metodické. [...] Pro mne směr vyjádřený v katechismu Farského je nepřijatelný a v takové církvi nebudu ani knězem ani biskupem. To je však také jisto, že církvi, která přijala katechismus ten, žádná jiná církev nevysvětlí ani kněze a tím méně biskupa. Škoda toho hnutí velkého! Ale nesmíme zoufat.“<sup>4</sup>

Biskup Gorazd (Pavlík) své hodnocení katechismu shrnul do těchto konstatování: „Katechismus stojí skutečně mimo půdu všech křesťanských vyznání a není na celém světě ani jediné křesťanské církve, jejíž vyznání by s obsahem katechismu souhlasilo. Každá křesťanská církev, ať má systém jakýkoliv, by tento katechismus odmítla. [...] Katechismus je však kniha sektářská, k níž by se nehlásila žádná z katolických církví, ani pravoslavná, ani starokatolická, ani katolický směr církve anglikánské.“<sup>5</sup>

### Geneze Gorazdova traktátu Československá národní církev

Skutečnost, že drtivá většina teologů a myslitelů stojících mimo Církev československou zaujala vůči Farského a Kalousově katechismu odmítavý postoj, nás však nesmí zavést na falešnou stopu, resp. k závěru, že se jednalo o fiasko, které vizi vytvoření moderní národní církve v Československu pohřbilo nebo alespoň devalvovalo, a otevřelo

<sup>1</sup> Prof. ThDr. PhDr. František Kovář (1888–1969), původně katolický kněz, který přešel nejprve k pravoslaví a potom k Církvi československé (husitské). Profesor Husovy československé bohoslovecké fakulty a třetí patriarcha Církve československé husitské v letech 1946–1961. HRDLIČKA, Jaroslav: *Život a dílo prof. Františka Kováře*. Příběh patriarchy a učence. Brno, L. Marek 2007, 523 s.

<sup>2</sup> Josef Holeček (1853–1929), český spisovatel, překladatel a novinář. Stoupencem idejí slovanské vzájemnosti a ve 20. letech českého pravoslaví. *Čeští spisovatelé 19. a počátku 20. století*. Praha, Československý spisovatel 1982, s. 103–106.

<sup>3</sup> Spisovna Úřadu eparchiální rady olomoucko-brněnské eparchie Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku v Olomouci, f. Matěj Pavlík-Gorazd, složka korespondence K. Farský-Gorazd, bez. sig., koncept Gorazdova dopisu K. Farskému z 31. 7. 1923.

<sup>4</sup> Tamtéž, složka korespondence Gorazda s J. Žídkem, bez sig.

<sup>5</sup> ALEŠ, P. (ed.): *Směrování*, s. 127. – K pasáži evokující Gorazdovu reakci na vydání Československého katechismu srov. 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. 251–256. Srov. také MAREK, P.: *Biskup Gorazd (Pavlík)*, s. 224–227.

cestu k vítězství teologickému tradicionalismu. Protějškem zmíněných názorů byla stanoviska a pozitivní reakce členské základny Církve československé a jejích sympatizantů. Už od přelomu let 1922/1923 bylo zřejmé, že se pravoslavná frakce v Církvi československé ocitla v defenzivě a v církvi velmi rychle ztrácela pozice. Bylo jen otázkou času, kdy její modernistické vedení rozhodne o přijetí teologických tezí formulovaných Farským a jeho spolupracovníky za svou oficiální věrouku.

Biskup Gorazd (Pavlík) tuto realitu rychle pochopil a začal na ni adekvátně reagovat, byť ne příliš radikálně, jak bychom asi čekali. Po návratu z USA vizi pravoslavizace Církve československé antikvoval a zvažoval alternativy, které se před ním a jeho frakcí otvíraly:<sup>1</sup> transformace Církve československé s cílem zajistit možnost soužití a spolupráce dvou teologicky odlišně orientovaných celků;<sup>2</sup> secese pravoslavné frakce z Církve československé a její přeměna v českou pravoslavnou církev; fúze pravoslavné frakce Církve československé se skupinou tzv. starých pravoslavných, která počátkem roku 1923 z popudu archimandrity Sawatije (Vrabec, 1880–1959)<sup>3</sup> a laika Miloše Červinky (1863–1936)<sup>4</sup> přijala jurisdikci cařihradského patriarchátu a konstitovala pražské arcibiskupství;<sup>5</sup> spojit se s etablovaným křesťanským společenstvím a vyjednat s ním modus vivendi pro českou pravoslavnou komunitu zformovanou z bývalých členů a sympatizantů reformního hnutí katolického duchovenstva. Letní měsíce roku 1923 ukázaly, že biskup Gorazd vkládal největší naděje do poslední zmíněné alternativy, kterou chtěl realizovat na půdě starokatolické církve.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> MAREK, Pavel: *Čeští pravoslavní na rozcestí*. K problému hledání optimální organizace pravoslavné církve v českých zemích v letech 1923–1924. In: Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру ім. архимандрита Василя (Проніна). Ужгород, Всеукраїнське державне видавництво «Карпати» 2022, č. 9, s. 162–184.

<sup>2</sup> MAREK, Pavel: *Příspěvek k problematice zápasu o teologickou orientaci Církve československé*. *Historica Olomucensia*, 47, 2014, Sborník historických prací 36, s. 161–187.

<sup>3</sup> MAREK, Pavel – BUREHA, Volodymyr – DANILEC, Jurij: *Arcibiskup Sawatij (1880–1959)*. Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice. Olomouc, Univerzita Palackého 2009, 250 s.

<sup>4</sup> MAREK, Pavel: *Protopresbyter Miloš Červinka a Podkarpatská Rus (1922–1930)*. In: Наукові записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру ім. архимандрита Василя (Проніна). Ужгород: Всеукраїнське державне видавництво Карпати, 2020, č. 7, s. 223–258.

<sup>5</sup> MAREK, Pavel: *K problematice tzv. Sawatijova rozkolu v pravoslavné církvi v meziválečném Československu*. *Časopis Matice moravské*, 139, 2020, č. 1, s. 129–148.

<sup>6</sup> Srov. MAREK, P.: *Biskup Gorazd*, s. 246–260.

Gorazdův traktát obsahující vysvětlení, proč se nemůže ztotožnit s modernisty a chce zůstat vyznavačem pravoslavného východního křesťanství, je výsledkem jeho užších kontaktů především s budoucím starokatolickým biskupem, v té době správcem církve Aloisem Paškem (někdy Paschkem, 1869–1946).<sup>1</sup> Reflexe jejich vzájemné korespondence z roku 1923, v jejímž rámci biskup Gorazd (Pavlík) sondoval možnost připojení své pravoslavné frakce ke starokatolické církvi, umožňuje precizovat vznik dokumentu z časového i věcného hlediska.

Dokument vznikl z iniciativy Aloise Paška, resp. pastora a pozdějšího starokatolického biskupa Engelberta Lagerweye (1880–1959)<sup>2</sup> působícího v Dordrechtu v Holandsku. Ten Paškovi zprostředkoval stykem s redakcemi otiskování jeho článků v zahraničních starokatolických časopisech a v květnu 1923 ho požádal o zaslání podrobných informací o Církvi československé. Pašek mu odpověděl 28. května 1923: *„Zprávu o Církvi československé obstarám. Abych Vám mohl podat vyčerpávající obraz, obrátil jsem se na biskupa této církve Pavlíka-Gorazda a doufám, že od něho dostanu dostatečný materiál. Poukázal jsem na to, že je v zájmu jeho církve, když o ní bude informována cizina. Bylo mi to vítanou příležitostí navázat s touto církví užší vztahy. Jedním článkem Vám posloužím již v příštích dnech, a sice překladem zprávy o nedávno v Praze proběhlém diecézním shromáždění. Dostanete z toho zajímavý obraz o vývoji této církve, která podle oficiálních údajů z měsíce května 1922 již čítala 602 635 duší. Dnes by měl být tento údaj podstatně vyšší. Politováníhodné je však, že v této církvi existují dva směry, které spolu navzájem bojují, a sice pravoslavný směr v Srbsku vysvěceného biskupa Pavlíka-Gorazda a více racionalisticky orientovaný směr*

<sup>1</sup> Alois Pašek (16. června 1869 v Štětkni na Strakonicku – 29. června 1946 Varnsdorf) po maturitě na gymnáziu v Českých Budějovicích (1889) absolvoval teologická studia na univerzitě v Grazu, na římskokatolického kněze vysvěcen 22. 7. 1894. V Erlandenu studoval na právnické fakultě, kterou však nedokončil. Jako kaplan působil krátce v několika farnostech ve Štýrsku, pak se stal řeholníkem v klášteře Rein. V roce 1897 katolickou církev opustil a ve Varnsdorfu se připojil ke starokatolíkům. V l. 1898–1918 farářem v Krásné Lípě s výjimkou let 1910–1911, kdy vypomáhal v riedské farnosti. V l. 1918–1921 působil v německém Pasově, od 2. 6. 1922 voleným správcem biskupství a farářem ve Varnsdorfu. V roce 1924 se stal řádným biskupem starokatolické církve, konsekrován v Bernu. V letech 1932–1936, v době krize pražské farnosti, se stal jejím správcem a po ustanovení jejího nového administrátora Martina J. Vochoče (1936) ji uznal za středisko českých starokatolíků. V letech druhé světové války, kdy se církev rozpadla na tři části, spravoval její sudetskou frakci. V roce 1946 opět potvrzen biskupem, záhy však zemřel.

<sup>2</sup> <https://resources.huylgens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn1/lagerwey> - cit. 18. 11. 2023.



ještě nevysvěceného pražského biskupa Dr. Farského. Tento směr tvrdí, že je třeba křesťanství přizpůsobit duchu doby a vymoženostem vědy, a zvláště národním potřebám a husitským tradicím českého národa. Usnesení všeobecných koncilů nelze v dnešní době považovat za všeobecně závazná, protože vznikla přizpůsobením se tehdejšímu duchu doby a tehdejších náboženských potřeb. Strana biskupa Gorazda se zasazuje za pokojnou koexistenci, avšak strana Dr. Farského je pro to, aby pravoslavně orientovaní z církve vystoupili a připojili se k české ruské Pravoslavné církvi. Z těchto bratrských sporů se nejvíce těší církev Říma, avšak její naděje, že se ona církev rozpadne vníveč se nesplní.<sup>1</sup>

Biskup Gorazd (Pavlík) reagoval na Paškovu žádost o dodání informací o církvi rychle: Dne 30. května 1923 v dopise pastorovi píše: „Váš dopis mne překvapil velmi příjemně, zoláště když jsem si již dříve přál přijít s Vámi do styku. [...] Součinnost církvi křesťanských a jejich sblížení, zoláště pravoslavných, starokatolické a anglikánské jest odedávna mým ideálem. [...] Vašemu přání, abych napsal pojednání o církvi československé, mile rád vyhovím a prosím jen, abyste je nežádal hned, neboť mám právě nyní velmi mnoho cest. Doufám, že během dvou měsíců budu moci Vám svůj článek, který bude v zájmu objektivnosti dosti dlouhý poslati.“<sup>2</sup>

V červnu 1923 došlo v Praze k osobnímu setkání Aloise Paška s biskupem Gorazdem (Pavlík) a Dositejem (Vasić), po němž Pašek odcestoval k Baltskému moři na relaxační pobyt a nechal si tam poslat Gorazdův elaborát dopsaný koncem měsíce s cílem věnovat se tam jeho překladu do němčiny. Počátkem srpna se biskupu Gorazdovi svěřil, že z dlouhého textu přeložil menší polovinu, ale protože věc nespěchá, zvláště poté, co v časopisu Internationale kirchliche Zeitschrift vyšel jeho obsáhlý článek o Církvi československé, nic se neděje. Současně mu v dopise z 3. srpna 1923 sdělil svůj názor na Československý katechismus: „Sám jsem Farského katechismus nečetl, avšak již výtahy z něho ve Vašem manuskriptu mi ukazují, že bouře, jakou v církevních kruzích vyvolal, je oprávněná. Je to katechismus volnomyšlenkářů. U nás volnomyšlenkáři vystupují proti každé církvi já nevím, zda ono ‚ruku-v-ruce‘ volnomyšlenkářů

<sup>1</sup> KÖNIG, Josef (ed.): *Dokumenty k dějinám českého starokatolictví, Třetí díl 1919–1928*. (Dokumente zur Geschichte des tschechischen Altkatholizismus, Dritter Teil 1919–1928). Praha 2006, 163 s. Studijní texty Starokatolické církve. – Při vzniku příspěvku jsme měli k dispozici elektronickou verzi práce, proto neuvádíme stránkování.

<sup>2</sup> Tamtéž.

s Vaší církví, které se děje zvláště na velkých shromážděních, je církvi k užítku. Po prožitých zkušenostech v nich vidíme ty nejhorší nepřítelé každého náboženského života. U Vás je situace poněkud jiná. Ostatně musím doznat, že jsem sám jako ještě mladý muž uvažoval svobodněji a v tomto smyslu jsem také působil nežli dnes. Brzy jsem však zjistil, že takovým ‚namlouváním‘ u svobodné myšlenky nikdo své církvi službu neprokáže. Svobodomyšlenkáři se tím nezískají a ti skutečně hledající ještě méně. Dnes uznávám, že království boží a věc církve je možno podporovat jenom pozitivní prací. Tímto niterným procesem prošla většina našich starších duchovních. Musím přiznat, že dnes v naší církvi panuje takový mnohem aktivnější náboženský život, než tomu bylo před asi 25 lety. Asi je to důsledek odklonění se duchovních a jejich církevního liberalismu a návratu k pozitivní konstruktivní práci. Obávám se, že radikálnímu směru ve Vaší církvi bude z jeho vlastního díla jednou nevolno. Těšíme se srdečně z toho, že nejdůstojnější pan biskup bez jakéhokoliv ohledu jde pro čisté svědomí a skutečné blaho církve předznamenanou cestou. Budoucnost ukáže, že je to ta jediná správná cesta.“<sup>1</sup>

Kdy přesně správce starokatolického biskupství ve Varnsdorfu Pašek překlad dokončil, nevíme. Pravděpodobně někdy v polovině srpna 1923. Jisté je, že Gorazdův traktát poslal pastorovi Legerweyovi, který se měl postarat o jeho otištění. Dopis, který tuto skutečnost potvrzuje, editor neuvádí. Pašek píše: „Ještě se chci vrátit ke Gorazdově zprávě; shledávám ji značně dlouhou, avšak prosím, abyste se tím nedal odradit a pořádně si ji pročteli. Lze tak získat správný náhled na oba směry. Biskup Gorazd-Pavlík je výtečný, skutečně zbožný a milý muž, zatímco Dr. Farský je volnomyšlenkář a je veden osobními motivy. Bohužel má více přívrženců, protože jím kázané ‚křesťanství‘ je velmi pohodlné. Směr biskupa Gorazda se s námi asi dostane do bližšího kontaktu. Pokud, vážený pane faráři, něco z této zprávy zveřejníte, pak nezmiňujte jméno biskupa Gorazda jako autora. Můžete říci, že vděčíte za tato sdělení nějakému zasvěcenému spolupracovníku.“<sup>2</sup>

Nepodařilo se doložit, že by byl Gorazdův dokument psaný ve třetí osobě, přeložený do němčiny a údajně určený evropské veřejnosti,

<sup>1</sup> Spisovna Úřadu eparchiální rady olomoucko-brněnské eparchie Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku v Olomouci, f. Matěj Pavlík-Gorazd, složka korespondence A. Pašek – biskup Gorazd, dopis A. Paška, Varnsdorf 3. 8. 1923, překlad z němčiny.

<sup>2</sup> KÖNIG, Josef (ed.): *Dokumenty k dějinám českého starokatolictví* – dopis A. Paška pastorovi Legerweyovi v Dodrechtu, b. d.

někdy zveřejnit v tisku. Pravděpodobně jeho enormní rozsah způsobil, že zůstal pouze v rukopisu. Teprve v roce 2005 se archiváři a laickému místopředsedovi synodní rady Starokatolické církve v České republice Josefu Königovi (21. 6. 1944 Velké Meziříčí – 15. 7. 2011 Praha)<sup>1</sup> podařilo Gorazdovu práci psanou v němčině objevit v Říšském archivu v Utrechtu v Nizozemsku. Přeložil ji do češtiny a v roce 2006 elaborát otiskl ve své edici Dokumenty k dějinám českého starokatolictví. Návrat textu do jazyka originálu editor zdůvodnil absencí jeho české verze, resp. skutečností, že pátrání po původní práci biskupa Gorazda nebylo úspěšné. Teprve náš nedávný pečlivý průzkum archiválií v Gorazdově osobní pozůstalosti v Olomouci ukázal, že biskupův původní český text se v torzu přece jen dochoval.<sup>2</sup>

S ohledem na závažnost Gorazdova traktátu jsme se rozhodli k jeho nové edici, resp. vzhledem k rozsahu materiálu alespoň jeho podstatné části.<sup>3</sup> Vybíráme pasáž věnovanou biskupově analýze věrouky Církve československé. Naše rozhodnutí publikovat ho v češtině je motivována faktem, že Gorazdův originální text byl dvěma překlady (nejprve do němčiny a potom zpět z němčiny do češtiny) přece jen hodně výrazně narušen a zkreslen. Předkládáme jeho původní podobu včetně biskupových rukopisných oprav a doplňků, členění textu, jeho zvýrazňování, interpukce a pravopisu. Oproti originálu kurzívu používáme pouze pro citaci Farského textů. Jiné citáty dáváme do uvozovek. Od typografického zvýrazňování názvů, děl (ta dáváme do uvozovek) a osob upouštíme. Název nově založené církve sjednocujeme na Církev československá. Gorazdovy odkazy na zdroje, které jsou v původní podobě uvedeny přímo v textu v závorce, přenášíme do poznámkového aparátu a ponecháváme je v původní zkrácené podobě. Olomouckému

<sup>1</sup> <https://www.starokatolici.cz/zemrel-mistopredseda-synodni-rady-josef-konig/t3514> - cit. 18. 11. 2023; VINŠ, Petr Jan: *Josef König in Prag gestorben*. Internationale kirchliche Zeitschrift, neue Folge, 101, 2011, č. 3–4., s. 339.

<sup>2</sup> Spisovna Úřadu eparchiální rady olomoucko-brněnské eparchie Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku v Olomouci, f. Matěj Pavlík-Gorazd, kart. Biskup Gorazd, korespondence, 20. léta, CČS.

<sup>3</sup> První historická část dokumentu nastiňuje české církevní dějiny od počátků christianizace až po ustavení Církve československé a vznik zápasu o její teologickou orientaci. Ke zkrácení jsme mohli sáhnout proto, že tyto pasáže korespondují s obdobnými jinými výklady biskupa Gorazda, a jsou tudíž celkem známy.

torzu chybí první a poslední strana. První z nich není součástí edice a poslední přejímáme v podobě, jakou má v Königově edici. Odkazy na osobnosti a literaturu v poznámkovém aparátu jsou naše.

### **Biskup Gorazd: Československá národní církev**

[...] Aby čtenáři učinili si správný obraz o hloubce a závažnosti krize, jest třeba charakterizovati hlavní dva směry, které v Církvi československé se uplatňují.

#### **Učení Dr. Farského**

Běží především o radikální směr, usilující o novou formulaci křesťanství. Zásady tohoto směru jsou obnaženy hlavně v publikacích K. Farského, který jest vůdcem tohoto směru a který názory své uložil v „Československém katechismu“, ve „Zpěvníku“ a v nedělních výkladech (postilách)<sup>1</sup> uveřejňovaných v „Českém zápasu“. Všecky tyto publikace tvoří jednotný celek. Protože zde běží s směleým pokus vytvořiti „nový systém křesťanství v duchu moderní kultury“, považujeme za nutno podati pokud možno úplný obraz těchto názorů.

O Bohu a poznání Boha praví Dr. K. Farský: „*Bůh je živý zákon světa.*“<sup>2</sup> „*Člověk poznává Boha po částech v jednotlivých zjevech a zákonech přírody, zejména svého nitra.*“<sup>3</sup> „*Věčný zákon všehomíra jest Bůh v přírodě, lidskou vědou člověku čím dále dokonaleji – třeba že jen nepřímou a vždy nedokonale – poznatelný.*“<sup>4</sup>

Narození Ježíšovo. Při narození Ježíšovu nebyli žádní andělé; za anděle považovali pastýři karavanu poutníků, kteří si popěvovali známý lidový zpěv, který snad ani nesouvisel s událostí betlémskou. Hvězda, kterou domnívali se pastýři viděti, nebyla ničím, než světlem, které nesl vůdce karavany, jdoucí v předu. Rodový původ Ježíšův zdál se býti pastýřům tajemný a nadpřirozený, ale právě tímto svým názorem špatně posloužili dítěti. „*Jednoho jest zapotřebí: Toho, co vtěsnáno jest*

<sup>1</sup> V Českém zápasu jsou Farského texty zveřejňovány pod titulkem „Naše postily“ (pravopis!). Názvy jednotlivých Gorazdových prací jsou v citacích zkráceny a uvedeny pouze začátečním slovem názvu.

<sup>2</sup> *Katechismus*, s. 3, otázka 3.

<sup>3</sup> *Katechismus*, s. 4, otázka 9.

<sup>4</sup> *Zpěvník*, s. 194.

do oné písně tajemné noční karavany ozbrojených pocestných, kterých se betlémská pastýři tak polekali, když se vynořili z noční temnoty jako z nebe spadlí, klidně si popěvujíce na své noční pouti známý lidový zběžný zpěv, z něhož tu chvíli zoláště vynikla slova zaznamenaná: Sláva na výsostech Bohu a po zemi pokoj lidem dobré vůle. Snad píseň ani nesouvisela se sdělením, které vůdce karavany, jedoucí napřed za světlem, učinil pastýřům s patrným pokynem, aby šli se ujmouti ubohé rodiny, kterou potkala radostná událost v jejich nedaleké stáji. Ale milým dobrosrdečným pastýřům připadlo to všecko tak podivné, a všechny okolnosti, zejména rodový původ dítěte, tak tajemné a nadpřirozené, že o tom vyprávěli lidem, netušíce ani, jak špatně tím poslouží dítěti u dvora podezřavého krále Herodesa.<sup>1</sup>

Poznání Ježíšovo. „Ježíš Kristus nejlépe poznal, vyložil a odkázal všem lidem mravní zákon boží.“<sup>2</sup> „On učí člověka sjednocovati se s Bohem.“<sup>3</sup> „Josef a matka Maria učila Ježíše býti za jedno s Bohem.“<sup>4</sup> „Ježíš se sjednocoval s Bohem celým životem a sjednotil se s ním před svou smrtí, když se modlil: Otče ne má vůle, ale Tvá se staň!“<sup>5</sup>

Zázraky vůbec a Ježíšovy zvláště. „Zázrakem rozumí se děj nebo událost, která vymyká se pravidelnému řádu světa a věčným zákonům přírody. [...] Je jasno, že zázrak by musil býti pozměnou vůle Boží. Neproměnlivost Boží však jest složkou boží podstaty. Bůh měnlivý přestal by býti bohem, nebyl by. I jest tedy učení o zázracích v pravém smyslu slova v odporu s věrou v Boha a v náboženské nauce vůbec nepřípustno. Mimořádné nezvyklé události a děje, které vymykají se obecné zkušenosti, dlužno tak dlouho hledět objasnit, dokud nepodaří se uvésti je v příčinný vztah k zákonům světa. Jsou zajisté ještě mnohé síly světa a zákony jejich i nám neznámy. A zejména obor niterních sil duševních a síla vlivu duševního, který může míti jeden člověk na druhého, na jeho stav duševní i tělesný, jsou dosud málo probádány. Srovnaj četná podivuhodná uzdravení lidí nemocných od Ježíše a vynikajících léčitelů dušič lidských; většina těchto uzdravení týká se nemocí nervových a chorob duševních (Mat. 4, 24; 9, 2–7; 9, 20–22; 9, 32–34). Mnoho případů uzdravení takových stalo a děje se podnes sugestivně, tj. vlastním duševním přesvědčením čerpa-

<sup>1</sup> Postila, Český zápas, č. 51, 1922.

<sup>2</sup> Katechismus, s. 4, otázka 12.

<sup>3</sup> Katechismus, s. 4, otázka 13.

<sup>4</sup> Katechismus, s. 4, otázka 17.

<sup>5</sup> Katechismus, s. 5, otázka 18.

ným z náchylnosti k někomu, nebo ze silné vůle léčitelovy (např. Mat. 9, 20–22; 14, 35–36). U Ježíše pozoruhodno jest zejména to, že on sice podivuhodně uzdravoval nemocné, ale nepřál si, aby se o tom mluvilo, a tím aby se mu činila reklama (např. Mat. 9, 27–30). Neboť nechtěl sváděti lidi k pověře, jen odpomoci chtěl lidem od trápení. Také nepokládal své umění lékařské za něco tajemného, co by nesměl sdělit s lidmi. Učil tomu i apoštolý a poroučel, aby daru toho blahodárného užívali pro dobro lidstva, neboť nebylo tehda jiných lékařů (srov. Mat. 10, 7–8; 17–18).<sup>1</sup> „Dle evangelií Ježíš prokázal častěji mezi lidem své znalosti lékařské. Ba z opěťovaných zmínek o ‚vložení ruky‘ na různé nemocné bylo by skoro lze souditi, že nebyla mu neznáma ani chirurgie, a že užíval ke svému zázračnému lékařství i operace. Tak zejména případ nahore uvedený (uzdravení hluchoněmého) tomu silně nasvědčuje, neboť stojí tu výslovně nejen že ‚vložil prsty své v uši hluchoněmého‘, nýbrž že vzal si jej k tomu cíli i stranou, ven ze zástupu; a mimo to píše evangelista, že lidé prosili Ježíše, aby na ubožáka ‚ruku vložil‘; byl tedy způsob léčebné praxe Ježíšovy již znám v obecnstvu. Podobně vylíčeny jsou v Bibli i mnohé jiné případy léčebné činnosti Ježíšovy; zejména pozoruhodná jest operace, kterou dle vylíčení Janova (9,6) vykonal na slepém, odstraniv mu zákal pomocí rozetřeného písku. Úspěchy Ježíšových operací budily nejenom pozornost a důvěru, ale mohly býti též jeho činnosti dobrým návěštím. Ježíši však nebyl ničeho tak dalek, jako toho. On naopak opět a opět zakazoval jim o tom mluvit, protože tyto úspěchy byly sice dobrým dokladem jeho vnitřního náboženství, které jej činilo prvým spolutvůrcem Božím, ale nebyly žádnou náplní jejich náboženství, k němuž je teprve chtěl vésti. Naopak on cítil dobře nebezpečnost, že budou chtíti spatřovat náboženství v nepochopovaných zázračných jeho činech, a sami na sebe náboženských povinností vztahovati nebudou, nedovedouce napodobiti jeho divotvornosti. Nehoda, které je chtěl ubrániti svou zapovědí, potkala napotom církev římskou, která v zázracích vidí a lidem předvádí podstatu díla Kristova, kdežto ony s křesťanstvím nemají podstatného spojení.“<sup>2</sup> „Kristus, mluvě o svých skutcích, nemíni žádných zázraků; tento smysl byl evangeliu vnucen neprávem teprve z pozdějšího nepochopení. Kristus mluví jen a jen o běžném všedním praobyčejném životě, který má být prožíván po vůli Boží.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Zpěvník, s. 216.

<sup>2</sup> Postila, Český zápas, č. 33, 1922.

<sup>3</sup> Postila, Český zápas, č. 14, 1923.

V tomto duchu vysvětluje Dr. Farský všechny zázraky Ježíšovy. Malomocní, o jejichž uzdravení evangelista vypravuje, byli již v posledním stádiu nemoci, tedy vlastně už uzdravení, a nepotřebovali už ničeho, než aby jejich uzdravení bylo od kněží, ke kterým je Ježíš posílá, konstatováno.<sup>1</sup> V Káni galilejské nebyla voda proměněna ve víno, nýbrž Ježíš dal pravděpodobně nenápadně dopravit včas patřičnou zásobu vína a nalíti nepozorovaně do štoudví.<sup>2</sup>

Ježíš prorokem. „Proroci jsou lidé, kteří hledají pravdy Boží a poznanou pravdu učí národy novému životu.“<sup>3</sup> „My uznáváme Ježíše Krista svým největším prorokem,<sup>4</sup> proto jej nazýváme jediným naším Pánem.“<sup>5</sup> Avšak vedle něho jsou ještě jiní věhlasní proroci a to:<sup>6</sup> Mojžíš, Sokrates, Mohamed, Zarathustra, Buddha, Konfucius a jiní.<sup>7</sup> Národní proroci českoslovenští jsou: Cyril a Metoděj, Jan Hus, Amos Komenský, národní buditelé a osvoboditelé.<sup>8</sup> Prorocké dílo Kristovo jmenuje se křesťanstvím, a ti, kdo uznávají Krista svým Pánem a Spasitelem, jmenují se křesťané.<sup>9</sup> Avšak lidstvu je zapotřebí nových proroků, protože předešli proroci celé pravdy Boží nezjevili, nebo že se celé proroctví jejich nezachovalo, nebo že se celé proroctví jejich nezachovalo, nebo že podáním (tradicí) bývá i porušeno.<sup>10</sup> I evangelium Kristovo možno doplňovat novými pravdami. Tak Jan Hus přičinil k evangeliu Ježíšovu pravdu, že je třeba bránit dobrých lidí nevinně utlačovaných.<sup>11</sup> Jan Amos Komenský přičinil k evangeliu Ježíšovu odkaz vštěpovati laskavě zákon Boží jazykem mateřským už dětem<sup>12</sup> a národní buditelé českoslovenští přičinili k evangeliu Ježíšovu úkol: v práci a vědění je naše spasení.<sup>13</sup> K

<sup>1</sup> Postila, Český zápas, č. 35, 1922.

<sup>2</sup> Postila, Český zápas, č. 2, 1923.

<sup>3</sup> Katechismus, s. 11, otázka 2.

<sup>4</sup> Katechismus, s. 11, otázka 4.

<sup>5</sup> Katechismus, s. 11, otázka 5.

<sup>6</sup> Počáteční část věty po dvojtečku v originálu Gorazdova textu chybí, pasáž přejímáme z Kônigova překladu.

<sup>7</sup> Katechismus, s. 11, otázka 6.

<sup>8</sup> Katechismus, s. 11, otázka 7.

<sup>9</sup> Katechismus, s. 12, otázka 12–14.

<sup>10</sup> Katechismus, s. 12, otázka 15.

<sup>11</sup> Katechismus, s. 14, otázka 24.

<sup>12</sup> Katechismus, s. 16, otázka 32.

<sup>13</sup> Katechismus, s. 16, otázka 35.

tomu dodává Dr. Farský výslovně: „*Jak ukazuje náš katechismus československý, není Kristovo evangelium poslední etapou vývoje náboženského. Přišli proroci po Kristu a přičiňovali nové poznatky.*“<sup>1</sup>

V jakém smyslu je Ježíš synem Božím. Ježíš byl člověkem, jako každý jiný. Dr. K. Farský vkládá mu do úst tato slova: „*Nebylo by věru ode mne žádným rouháním, kdybych se i Bohem býti prohlašoval, ač jsem pouze člověk. Neboť psáno jest v samé Bibli, že i Bůh k lidem mluvě, bohy je nazval, protože se jim dostalo znalosti zákona jeho. A hle: když já životem bezúhonným, posvěceným z poznaného a pochopeného zákona Božího jdu světem a ten věčně živý zákon Boží hlásám, cítě se opravdu synem tohoto Boha - Otce věčného, tu vy mě nařknete, že se rouhám?*“<sup>2</sup> O dvanáctiletém Ježíši píše: „*Jako každému dítěti bylo i jemu příjemno a radostno zahloubati se a pronikati k poznání Boha. Každé dítě je malý filosof; a jde rádo všemu na kořen. Proto ta spousta dětských otázek; proto ty pohledy upřené do nekonečna, jak se dítě u každé věci nově poznávané zamyslí. Proto ta odpověď Ježíše - dítěte: Co pak jste mě hledali? Což jste nevěděli, že já musím býti ve věcech Otce mého? Nechť však nikdo nemyslí a neříká, že dnešní děti jsou jiné! Jsou jako byl ten 12letý Ježíšek. Ani nejsou méně nábožensky založeny nežli on. A ve dvanácti letech má dítě duši otevřenou celé pravdě boží čisté.*“<sup>3</sup> Synovství boží u Ježíše záleží v tom, že duše jeho splynula s Bohem. Sám uvědomil si, že je synem božím mileným (Mat. 3,16–17) u příležitosti křtu v Jordáně.<sup>4</sup> „*Tehdy, když se modlil, bylo mu, jako by mu světlost Ducha vzešla holubicí a v duši mu mluvil ten hlas z nebes, z toho duchovního světa, který není jen někde mimo člověka, nýbrž v člověku, když duchem se povznese do sfér Věčnosti boží. Zde otevírají se Ježíšovi celá nebesa, celý pojem Věčnosti boží stává se mu představou živou, hotovou, konkrétní, něčím skutečným, co on začíná chápati v celé podstatě, a z čeho mu v nitru vzniká velebná radost, takže se fyzicky cítí božím synem mileným, jsa slavně šťasten z toho nejintimnějšího splynutí své duše s Bohem. Té chvíle člověk Ježíš se rozhoduje dáti myšlenku božího synovství a dceřinství lidstvou jako základ nové kultury všelidského bratrství v Bohu, Otcí veškerenstva. O Novém roce a o Zjevení Páně, snažíme se vniknouti do*

<sup>1</sup> Postila, Český zápas, č. 32, 1922.

<sup>2</sup> Postila, Český zápas, č. 19, 1923.

<sup>3</sup> Postila, Český zápas, č. 1, 1923.

<sup>4</sup> Zpěvník, s. 198. – V Gorazdově textu věta zní: „Sám uvědomil si, že je synem božím mileným u příležitosti křtu v Jordáně.“



*tajemství duševního zrození božího synovství v Ježíši Kristu, abychom znali, kterou cestu k němu sami máme spěti.*"<sup>1</sup> Nikodém musí uznati, že Ježíšovo obcování pohybuje se mezi nebem a zemí, jakožto syna člověka, tj. člověka, který přesto, že je dítětem Adamovým, pouhým pozemšťanem, přece žije životem nebeským pro trvalé své vnitřní obcování s Bohem.<sup>2</sup> Kristus nepřijímá pro sebe domněnku, že on je Bůh, nýbrž výslovně opakuje, že jeho jednotnost s Bohem jest poměru synovského. Dlužno si důrazně všimnouti, že evangelium Janovo, které Krista na rozdíl od prvních tří evangelií nejvíce glorifikuje a zbožňuje, přece mu neběře pouhého lidství, nýbrž celou váhu klade na jeho boží synovství a v tom synovství božím, každému následování hodném a možném, shrnuje kristovský čili spasitelský význam Ježíšův.<sup>3</sup>

Aby získal si Ježíš neochvějně autority též u učedníků, vzal Petra, Jakuba a Jana do hor a uvedl je do hypnotického spánku, v němž viděli ho oslaveného s Mojžíšem a Eliášem a slyšeli hlas z oblak: Neboť jest syn můj milený, jeho poslouchejte. Smysl celého vidění jest ten, že apoštolé mají nabyti přesvědčení o Ježíšově pravomoci zákonodárce a oprávněnce náboženského, jemuž celý zákon starý, zosobněný v postavě Mojžíšově a Eliášově prohlášen za poddaný.<sup>4</sup>

Ježíš Spasitelem světa. „*Ježíš odhodlal se pro své evangelium obětovati svůj vlastní život. Svou smrtí na kříži přemohl slabost a zlobu lidskou a protože prokázal, že člověku je možno zvítěziti nad slabostí a zlobou lidskou, je spasitelem.*“<sup>5</sup>

Jak vstal Kristus z mrtvých? „*Tělesné zmrtvých vstání Ježíšovo jest předmětem odvěkých sporů, které nejdou dořešeny podnes. Krajně protichůdné názory jsou: ortodoxní podaný v Bibli, že Ježíš skutečně mrtvý na pozítří vstal živý z hrobu a 39 dní ještě prodlel mezi svými, maje tělo oslavené, nepodléhající úplně všem běžným zákonům hmoty; načež že byl vzat do nebes, nepověděno, jakých a kam a jak. Je nesporno, že líčení tohoto vzkříšení Ježíšova v Bibli není prosto rozporů a nesrovnalostí. Opačný názor zastává mínění, že Ježíš byl jen zdánlivě mrtev, načež opět přiveden k životu a po krátkém čase*

<sup>1</sup> Postila, Český zápas, č. 52, 1922.

<sup>2</sup> Postila, Český zápas, č. 3, 1923.

<sup>3</sup> Postila, Český zápas, č. 19, 1923.

<sup>4</sup> Postila, Český zápas, č. 8, 1923.

<sup>5</sup> Katechismus, s. 8–9, otázky 37, 43, 46.

že se uchýlil ku svým Essenským, poustevníkům to, z kterých vyšel a jejichž tajný řád i umění lékařské a duchovní vědy lidstvu prozradil. Způsob vylíčení smrti Ježíšovy umožňuje tomuto výkladu značnou pravděpodobnost. Naštěstí nezávisí Ježíšovo dílo náboženské obrody lidstva na jeho z mrtvých vstání. Zakládání své křesťanství na něm bylo by dokladem velké mělkosti náboženského ducha a naprostého nepochopení. Chtít své náboženství činit závislým na důkazech o vzkříšení Ježíšově není nic jiného dle samého výroku Ježíšova, nežli řadit se k onomu ‚zlému pokolení‘, které stále jen hledá znamení, zázraky, ale jemuž nejde o náboženství.“<sup>1</sup> „Kristus padne, ale jeho idea, jeho myšlenka lidského spasení bude žít, v té idei on lidstvu vstane a bude žít, žít věčně jako obrozující živá boží pravda, věčně živý zákon mravnosti jednou provždy lidstvu zosobněný v lidském těle a krvi“.<sup>2</sup> „Hrozné zoufalství mluví z výkřiku Kristova na kříži: ‚Eloi, Eloi, Lama sabachthani‘ – Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil? Evangelista Marek a Matouš nechávají Krista s tímto zoufalstvím na rtech a v mysli umřítí [...] a tak se v té změti světa přece našel jeden silnější než lidská smrt, lidmi vymyšlená, jeden, který se nebál jí nic a ani její mukou nenechal se odvrátit od přesvědčení, že vlastní život člověčenstva jest něco mnohem, mnohem jiného a krásnějšího, nežli jak lidstvo žije [...] a hle, co nedokázal Kristus živý, dokázala smrt: zsinále, bezoládně na kříži visící zmučené tělo uštváného syna člověka probudilo aspoň v lidech nestatečných, kteří zhřešili svou slabostí vůči vládnoucí zlobě, zase sebevědomí. [...] Pochopí (učedníci Ježíšovi), že v té smrti své byl silnější i nežli soudci jeho a kati, silnější než sám, sice také jen syn člověka, jako všichni mimo něj, ale sjednocený v duši své s Bohem, jako syn obrozený z otce, Bohem Otcem žijící a v plnosti boží jednoty odevzdávající život svůj i v smrti nejtragičtější? Hle, tak vstává Kristus z mrtvých, sotoaže bezvědomí bylo svěsilo hlavu jeho mdlobou smrtelnou. A slaví svoje zmrtvýchvstání stále v lidstvu, které probouzí se jím ke svému lidství zas. Pochybuje někdo o Kristově zmrtvýchvstání tělesném? Chce si někdo vykládati je přístupně běžným zákonům přírody, buď tím, že snad podléhali ti, kdož viděli jej, pouhým halucinacím nebo že snad citovali jej ze záhrobí ve stavu spiritistické trance, nebo že ty zprávy jsou pouhé legendy připojené k evangeliu z dob potomních, nebo že by byl jen zdánlivě mrtev a zavočas ještě tajným přítelem svým Josefem zachráněn a životu vrácen a po 40 dnech

<sup>1</sup> Zpěvník, s. 202.

<sup>2</sup> Postila, Český zápas, č. 12, 1923.

pojat kamsi v kruh svých nejvěrnějších přátel Essenských, aby odpočinul sobě po všem tom hrdinném boji? Nic ty pochybnosti všech nejsou na závalu dílu Kristovu, pakli jen v nás slaví své vzkříšení. [...] Nechme jen Krista vítězné vzkříšení slavit v sobě, a nebudeme potřebovat důkazů, že z mrtvých vstal.“<sup>1</sup> Katechismus nezmiňuje se o zmrtvýchvstání Páně, a pouze se praví, že křesťanskému člověku jest Ježíš věčně živým zákonem mravnosti a náboženství, a že člověk, který se očistí od hříchu, je jako znovuzrozen anebo z mrtvých vzkříšen“.<sup>2</sup>

„*Duch svatý jest boží nadšení v člověku.*“<sup>3</sup> „*Ježíš přijal Ducha svatého při křtu v Jordáně, když ,otevřena jsou mu nebesa’.*“<sup>4</sup> „*Těm, kdož dovedou toto vše pochopiti, slibuje Ježíš živé nadšení boží, božské oduševnění, Ducha svatého, tj. proniknutí síly boží člověkem (srov. Jan 14, 16–18). Člověk usjednocený s Bohem Otcem nejedná už jen sám, za sebe, nýbrž žije v duchu božím, nadšen láskou božího řádu sám v sobě a vůkol sebe. Tak stává se člověk, poznaví smysl věčného řádu Pravdy Boha Otce jako Syn Boží nositelem a vykonavatelem Ducha. Toť tajemství Trojice boží.*“<sup>5</sup>

O **životě věčném** obsahuje „Katechismus“ pouze jedinou větu: „*Člověk sjednocený s pravdou Boží, účasten je života božího a žije život věčný.*“<sup>6</sup> Další poučení nacházíme ve „Zpěvníku“ a „Postilách“: „*Dosíci usjednocení s Bohem a jeho věčnou vůlí jest Ježíšovi totéž, jako dosíci života věčného, čili účastným se státi věčnosti.*“<sup>7</sup> „*Zrozením dostal se (člověk) do platného styku s chodem stroje vesmírného, smrtí odchází nenávratně. Běh světa je nekonečný a nezměrný. Jen věčný Bůh sám ví, co je s člověkem zemřelým, který si svůj život již odžil. Ale nám jest se radovati z času života platného, od narození počínaje, až k okamžiku smrti.*“<sup>8</sup> „*On (Ježíš) hlásal nový život, obrodu. My sice víme, že chtěl míti ten nový život věčný už zde na zemi. Ale lehký předsudek promítnout si věčnost s jejím řádem mravním hezky do záhrobí, kde už na člověku nic se nežádá, tento pohodlný předsudek církeví potomních žil už v současnicích Kristových. Lidu, ano lidu bylo uznáváno zadobře tu věčnost za hrobem zdůrazňovati, nebo tím lze leh-*

<sup>1</sup> Postila, Český zápas, č. 13, 1923.

<sup>2</sup> Katechismus, s. 10, otázky 60 a 57.

<sup>3</sup> Katechismus, s. 5, otázka 20.

<sup>4</sup> Katechismus, s. 5, otázka 21.

<sup>5</sup> Zpěvník, s. 199–200.

<sup>6</sup> Katechismus, s. 10, otázka 58.

<sup>7</sup> Zpěvník, s. 195.

<sup>8</sup> Postila, Český zápas, č. 51, 1922.

ko ovládati jej. Ale vysocí páni, nevyjímajíc ani hodnostáře církevní, myslili si o takové věčnosti tenkrátě totěž jako dnes: nevěřili v žádné zmrtvýchvstání po smrti a mluvili o tomto článku víry nejspíše ještě ve svých anekdotách. [...] A tak musí Ježíš vykládati jim, že ten život věčný, kýženy hlásanou obrodou a vzkříšením, není žádná obdoba ani pokračování tohoto vezdejšího žití, nýbrž že je to tento život zdejší sám, ale ujasněný světlem věčnosti, upravený a uzpůsobený věčnému řádu živého zákona božího. Tento boží zákon živých není zákon toho, co není; je to zákon toho, co je, co žije. Bůh Abrahamův? Izákův? Jakubův? [...] Nebylo by známosti o Něm, kdyby se byl neprojevil živému Abrahamovi, Izákovi, Jakubovi tím, že nabyli poznání o Něm a některé z poznatků těch naplnili ve svém životě. Tím arci Kristus neakceptuje a nepotvrzuje nijak veškerých činů oněch patriarchů židovských, nýbrž prostě mluví v náboženských pojmových výrazech židovských, jak byly běžny – stejně jako ve zmínce o andělich přizpůsobuje se terminologii židovské, jak se všeobecně mluvilo. Neučí tu Kristus ničeho o andělich, ani o svatosti Abrahamově, Izákově nebo Jakubově, nýbrž učí jen jednomu: že život věčný se svým vzkříšením jest a musí býti život lidí jiných, ne mrtvých, život v předhrobí, nikoli v záhrobí. Bůh není mrtvých, ale živých.“<sup>1</sup>

O pekle praví katechismus: „Lidský život bez zákona božího je peklo.“<sup>2</sup> V „Postile“ pak (na evangelium Lukášovo 3, 7–18) praví Dr. K. Farský: „Jinak (tj. jestli nestane se spoluvůrcem řádu vševládneho) zůstane člověk plevou světa, nezasluhující nežli bezcenné záhuby – pekla, jímž není nic jiného nežli ničemný život bez zákona Božího s veškerou svou prázdnotou“.<sup>3</sup> A dále v postile na evangelium Lukášovo, 16, 19–31 (podobenství o boháči a Lazarovi) se praví, že toto podobenství nenese podstatného rázu nauky Ježíšovy, protože se tam líčí věčná muka, jichž se dostane boháčovi za to, že se dobře měl a nikomu ničím neprospěl, a podobně líčena i věčná spása bédneho Lazara, neodůvodněná ničím jiným, nežli právě jeho pouhou bídou. „Touto úvahou dospěli jsme k tomu, že nelze s duchem evangelia Kristova ono podobenství dobře srovnati, a že dlužno je přičísti jinému p, totiž jednostrannému demagogickému proudu lidí sociálně utištěných, roztrpčených proti každému majetku a zakládajících si na svém zproletarizování.“<sup>4</sup> „Uvedené evangelium (Luk., 16., 19–31) jest dokladem, jak

<sup>1</sup> Postila, Český zápas, č. 11, 1923.

<sup>2</sup> Katechismus, s. 9, otázka 51.

<sup>3</sup> Postila, Český zápas, č. 50, 1922.

<sup>4</sup> Postila, Český zápas, č. 17, 1923.

opatrně dlužno čísti Bibli. [...] Katolická věrouka vyvozuje odtud věčnost a nenapravitelnost posmrtného nebe a pekla. Že takového nic tu nedokazováno, jest patrnó z poznámky ve verši 26, připouštějící, že by se mohlo zachtět nebešťanům v lůně Abrahámově přejíti do pekla boháčova. [...] Mně z celého podobenství se líbili psi. [...] Neboť v nepatrné zmínce o nich je soustředěno víc mravního smyslu, nežli v celém podobenství“.<sup>1</sup>

O Písmě svatém praví „Katechismus“ pouze to, že v bibli Starého zákona jest uloženo podání prorockého díla Mojžíšova<sup>2</sup> a že podání prorockého díla Ježíšova jest uloženo v bibli Nového zákona.<sup>3</sup> Tyto dvě věty doplňuje Dr. K. Farský ve „Zpěvníku“ následovně: „Velmi mnoho poznatků o Bohu a jeho díle ve světě i zejména o zjevení jeho člověčenstvu obsahuje sbírka starodávných knih posvátných, svatá Bible. Je složena z posvátných knih starozidovských (Starý zákon) a z prvotních spisů křesťanských (Nový zákon). Obojí psány jsou jen lidmi a mají tudíž při všech svých výborných vlastnostech po stránce obsahové i formální také lidské nedostatky. Proto i Bibli nutno čísti kriticky, soudně. Obsahujeť i Bible dosti věcí, jež jsou v příkrém rozporu s nezvratnými poznatky rozumu a vědy nynější; nad to pak zejména ve Starém zákoně obsaženy jsou mravní názory, jež sám Kristus opravil jako přežitek dob barbarských. Původ jednotlivých biblických spisů jest dnes předmětem četných a ostrých sporů, jež ovšem člověka nábožensky cítícího se nedotýkají. Neboť spory literární netvoří náboženství. Tkvěti na liteře Bible není náboženství. Litera zabíjí, ale duch oživuje. Proto dlužno Bibli čísti duchem, ne dle litery.“<sup>4</sup>

O církvi učí „Katechismus“: „Společná obec všech křesťanů jmenuje se církev obecná (řecky: katolická). Hlava církve obecné jest Ježíš Kristus. Ježíš chce míti založenu církev obecnou na skálopevné víře v evangelium. Části církve obecné jsou jednotlivá křesťanská vyznání nebo konfese (denominace). Jednotlivé konfese nazývají se též církve (částečné). Částečných církví je asi tři sta; nemá tedy žádná církev částečná práva od Ježíše Krista nazývati se katolickou na úkor církví druhých. Nejznámější církve u nás mimo církev československou jsou církve evangelické, církve pravoslavné a papežská církev římská. Úkol každé církve jest vésti lidi k náboženství v duchu Kristově a

<sup>1</sup> Postila, Český zápas, č. 16, 1923.

<sup>2</sup> Katechismus, s. 12, otázka 10.

<sup>3</sup> Katechismus, s. 12, otázka 12.

<sup>4</sup> Zpěvník, s. 196.

vzbuzovati lásku k bližnímu.”<sup>1</sup> O Církví československé praví „Katechismus“: „Křesťané, vyznávající učení Ježíše Krista podle podání sedmi prvních obecných sněmů církevních a nicejsko-cařihradského vyznání víry a řídící se tradicemi hnutí husitského, vše v duchu nynějšího stavu lidské kultury, tvoří církev československou. Církev československá vedle starobylého podání křesťanského klade důraz na náboženskou tradici husitskou a nynější vzdělanost všelidskou.”<sup>2</sup> „Církev československá klade důraz ve své náboženské nauce na svobodu svědomí a shodu víry s vědou.”<sup>3</sup> Ve „Zpěvníku“ se praví: „Církev je náboženská společnost lidí, kteří se shodnou na tom, že budou se ve svém náboženském životě vzdělávati společně, majíce společný názor náboženský. Svůj společný názor náboženský mívají církve vyjádřený formulí věroučnou, která se zove vyznání víry čili konfese nebo také krédo.”<sup>4</sup>

Církev československá přijala dle Dr. Farského sice nicejsko-cařihradské vyznání víry, ale pouze potud, pokud „odpovídá duchu nynějšího stavu lidské kultury“, což znamená ve skutečnosti, že z něho přijímá jen některé věci. Církev československá musí být prosta konfesní zaujatosti, neboť žádná z církví nemá pravdu celou. Skutečné pravdivé krédo církve československé musí být teprve sestaveno, má být otázka tato – vedle jiných, dle názoru Dr. Farského, projednávána v jednotlivých náboženských obcích. „Církev, které drží stará Kréda, jsou v rozpacích, drží-li správně, nebo zda-li je radno, ještě nadále je držeti. Jeť odpor novodobé kultury proti těm starým odkazům veliký i v církvích starých.”<sup>5</sup> „Staré církve dovedly ve své konfesní zaujatosti samu nejkrásnější nauku Ježíšovu nejenom zneplatniti, nýbrž přímo zvrátiti v opak toho, co on chtěl. Církev nakládají úžasně cynicky s evangeliem.”<sup>6</sup> „Náboženský život, ustrnutý na neměnitelných dogmatech čili člancích víry, přestává být životem a stává se odumřelým formalitářstvem. Církev, která se rozhodne stanouti na neměnitelných formulacích jisté doby, přestává být činitelem života náboženského a nanejvýše udržuje se při životě jako instituce společenské povahy politické, hospodářské apod. [...] My stojíme na základě náboženského a tedy především

<sup>1</sup> *Katechismus*, s. 22–23, otázky 1–8.

<sup>2</sup> *Katechismus*, s. 23, otázky 10–11.

<sup>3</sup> *Katechismus*, s. 17, otázka 36.

<sup>4</sup> *Zpěvník*, s. 196.

<sup>5</sup> FARSKÝ, Karel: *Světová konference o víře a řádu církevním*. Český zápas, č. 3, 1923.

<sup>6</sup> *Postila*, Český zápas, č. 9, 1923.

mravoučného vývoje, ne dogmat absolutních. Pravá mravouka vyžaduje stále obnovy. [...] Máť dnešní člověk jiné a jinaké povinnosti k sobě i k společnosti, nežli jaké míval člověk před 50, 100 lety. Kdyby dnešní člověk viděti se chtěl pouze ve světle oněch dob a dogmat, a tak upravoval svědomí své, nelze jinak, nežli že nedostojí mravním závazkům doby nynější.“<sup>1</sup> „Chcete-li z dětí vychovati křesťany lepší, nežli jste sami, ukažte jim Krista pravého, ne nějakého nadpozemského Krista z jiného světa, nýbrž toho, který žil skutečně ve skutečném těle v Palestině mezi skutečnými lidmi, a který brával skutečné děti do své náruče, tak jak jen dobrý, předobry člověk to dovede. Vštěpujte dětem místo všech dogmat Krédo Ježíšova dobrotivého náručí s tím jeho milým, vážným a opravdovým pohledem, a pak budete směti dětem pověděti jeho výzvu: Pojď a následuj mne! Dokud nedáte nebo nedovedete dát dítěti opravdového Krista, nečekejte, že z dítěte bude opravdový křesťan.“<sup>2</sup> „Stvoření? Ale však Kristus na něm však nestaví své evangelium. [...] Vzkříšení z mrtvých? Jest doznanou věcí církví všech, že vědecky dokázati nelze ani vzkříšení Ježíšovo, tím méně vzkříšení kteréhokoliv člověka. [...] Anebo život věčný? A jaký že bude on, když Kristus sám nemluví o něm jinak, nežli v samých podobenstvích jen?“<sup>3</sup>

O svátostech, jichž po způsobu církví katolických katolické církve uvedeno sedm, praví „Katechismus“: „Svátosti nebo tajemstva jsou posvátné úkony, kterými se povznášejí věřící, aby se při různých okolnostech životních sjednocovali s Bohem v duchu Ježíšově.“<sup>4</sup> „Křest je tajemstvo prvního uvedení člověka do Ježíšova království božího.“<sup>5</sup> „Při večeři Páně slavíme zpřítomnění Ježíše Krista a spojení člověka s Bohem.“<sup>6</sup> „Duchovní úkon svátosti této záleží v tom, že si člověk přijímající zpřítomňuje Krista Ježíše a celé jeho dílo sám v sobě.“<sup>7</sup> „Tu Kristus víže touhu po věkovitosti své oběti s nejvšednějšími, ač vzácnými dary země: s chlebem a vínem. [...] Děláje při té večeři apoštolům jako hospodáře a otce rodiny, podílí je tradičním chlebem velikonočním, a jak jim jej rozlamuje, odkazuje jim myšlenku schopnou života pověkého. Jako ten chléb lámaný a požívaný tímto zánikem svým slouží životu, tak ta oběť jeho těla má se státi lidstvu zdrojem života, názorů nových. Oběť

<sup>1</sup> Postila, Český zápas, č. 32, 1922

<sup>2</sup> Postila, Český zápas, č. 42, 1922.

<sup>3</sup> FARSKÝ, Karel: *Pojďme až do Betléma a vizme tu věc*. Český zápas, č. 51, 1922.

<sup>4</sup> *Katechismus*, s. 20, otázka 15.

<sup>5</sup> *Katechismus*, s. 20, otázka 18.

<sup>6</sup> *Katechismus*, s. 20, otázka 19.

<sup>7</sup> *Zpěvník*, s. 207.

jeho těla toť pro lidstvo totěž, co lámání a požívání chleba životného. A že krev svou vycedí, což jiného tím chce, než aby krveprolití to zdrojem bylo lidem rozjaření nového, jako když nemocný vína se napije z kalicha. A tak mají lidé, kolikrátkoli tu večeri slaviti budou, připomínati si jeho památku jako čin oběti té herojské, – ‚dokud nepřijde‘ (1K 11,26), dokud svým evangeliem, svou ideou nové obrody člověčenstva nepronikne do niter lidských a nezvládne veškerým životem. Proto neukládá Kristus lidem: ‚Tohle věřte na mou památku‘, nýbrž ‚toto číňte‘, toto, co já činím pro vás dnes, nejen na mne sobě večeri tou vzpomínající, nýbrž konající sami sobě totěž, co já vám a pro vás v důkaz lásky své opravdové.“<sup>1</sup> „Biřmování je úkon uvědomělého utvození v poznané víře Kristově.“<sup>2</sup> V „Českém zápas“ č. 24, 1923, s. 5 je biřmování nazváno „přisahou věrnosti“. „Pokání slove posvátný úkol, kterým se člověk zřiká svého hříchu.“<sup>3</sup> „Hřích jest odchylka lidského jednání od zákona božího. Hříchem bývá vinen i jednotlivec i společnost. Ježíš chce osvoboditi člověka od spáchaného hříchu pokáním. Pokání je rozhodnutí člověka hříšného vrátiti se zase ku pravdě boží. Člověk nabývá pokáním opětného sjednocení s Bohem nebo odpuštění. Člověk hříšný dosahuje sjednocení s Bohem, když veden jsa pravdou boží svůj hřích pozná, uzná, se ho zřekne a pak jej odčiní. Ježíš přirovnává pokání k vodní koupeli. Člověk, který se očistí od hříchu, je jako znovuzrozen nebo z mrtvých vzkříšen. Člověk sjednocený s pravdou boží, účasten je života božího a žije život věčný.“<sup>4</sup> „Církev vyplývaly mnoho energie, času i nevráživé zášti na vysvětlení nauky Kristovy o ospravedlnění. Hádaly se o to, zda Božím odpuštěním hřích se ničí nebo jen zakrývá, zda odpouští se vina nebo, a do jaké míry, také trest, zda mají církve a její duchovní pravomoce odpouštěti hříchy lidem, či nemají, zda zpověď musí nebo smí býti soukromá či veřejná, a zatím Kristu nejde nežli o to, smířiti člověka s vlastním svědomím a s Bohem tím, že by právě vědomím svého hříchu člověk byl přiváděn k mírumilovné laskavosti vůči bližním svým.“<sup>5</sup>

„Manželství jest tajemstvo, jímž se dvě svobodné osoby, muž a žena, jeden druhému pro vždy zasnubují, aby založili rodinu.“<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Postila, Český zápas, č. 12, 1923.

<sup>2</sup> Zpěvník, s. 206.

<sup>3</sup> Zpěvník, s. 208.

<sup>4</sup> Katechismus, s. 9–10, otázky 49–50 a 52–58.

<sup>5</sup> Postila, Český zápas, č. 43, 1922.

<sup>6</sup> Zpěvník, s. 210.



*„Poslední útěcha zove se tajemstvo, v kterém usmířen se světem a s Bohem spokojen má býti člověk, jenž loučí se s životem vezdejším.“<sup>1</sup>*

*„Svěcení jest posvátný úkon, kterým církev pověřuje osoby způsobilé a osvědčené k apoštolské činnosti na díle Kristově. Svěcení neboli zřizování duchovních dálo se původně od shromáždění církve věřících (srov. zřízení Barnabáše a Saula v Antiochii, Sk. 13, 2–3). Tak jest i nyní právoplatným obyčejem v církvích protestantských, zvaných presbyteriálních staršovských. Ale však pro nedostatek věřících, zasvěcených dosti do díla církevního, záhy už počali přednější duchovní sami o své újmě zřizovati sobě zástupce a pomocníky v činnosti své. Tuto praxi zavedl hned apoštol Pavel (srov. zmínky o zřízení biskupa Timotea v 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6). Neosobil si tím žádné výsady, spíše z nezbytí tak činil, dav Timoteovi totéž pověření. Viděti to ze zmínky v 1 Tim. 5, 22. Úpadkem náboženského života a uvědomění v náboženských obcích upadlo zřizování duchovních shromážděním obce nebo staršovstvem v zapomenutí, a učiněno výsadou biskupů. (Církev systému episkopálního: pravoslavná, římská, anglikánská a starokatolická). Na tom založeno jest tzv. apoštolské následnictví (sukcese). Církev československá jsouc jako mostem mezi světem církví episkopálních a protestantských presbyteriálních, majíc i myšlenkově v podstatě své mnoho proků obojího rázu zachovaných z dob minulých, usnesla se v zájmu souvislosti starokřesťanského podání svého získati si přátelské služby zřízení svých biskupů od pravoslavné církve srbské, kterážto jinak jest organizována v soustavě staršovské a synodální (synoda = sněm delegátů náboženských obcí).“<sup>2</sup> „Církvím působí těžkost hájiti vůči sloům Ježíšovým sakramentální čili svátostný ráz hodností církevních; zejména slovo episkop nemá v sobě nic svátostného [...]. Nezáleží tedy hodnost apoštola na stupni hierarchickém nebo na nějakém svěcení, nýbrž na dobré vůli a dobrých činech, jimiž komu prospěje.“<sup>3</sup> „Ano, Ježíš usiloval o zavedení demokracie do života náboženského a o jeho odhierarchizování. Hierarchové starozákonní, židovští biskupové s klerikálními svými nadháněči – farizey, pohrdli základním kamenem náboženské stavby, kterýmž jest svobodná myšlenka boží v každém člověku. [...] Kristus jest nesporně vítězem v boji těch dvou světů: hierarchického panství a svobody synů Božích.“<sup>4</sup>*

<sup>1</sup> Zpěvník, s. 211.

<sup>2</sup> Zpěvník, s. 211–212.

<sup>3</sup> Postila, Český zápas, č. 42, 1922.

<sup>4</sup> Postila. Český zápas, č. 10, 1923.

„A což kněžství? A což biskupství? A což apoštolská posloupnost? Jsou tyto ‚principy‘ duchovního života křesťanského tak pevný a jistý a neotřeseny? [...] Proto ať nám církev nezazlívají, že jsouce s dilem svým na novotě nemáme celé důvěry k staletým tzv. principům, které jmenují se snad křesťanské, ale sotva jsou Kristovy. Neboť kdyby byly, není křesťanů, ale ani Krista Spasitele.“<sup>1</sup>

Jak patrně, „nová formulace křesťanství“, po které touží radikální směr církve československé, znamená jakýsi neurčitý deismus, blížký s panteismem a spojený s mravní představou synovství božího. Tento pokus o „novou formulaci“ křesťanství zamítá všechno, co dosud bylo považováno za podstatu křesťanského náboženství. Učení o osobním Bohu, o nadpřirozeném zjevení Božím, o nejsvětější Trojici, o Ježíši Kristu, vtěleném Bohu, soupodstatném Synu Božím, který z lásky k lidem stal se člověkem, aby sám jsa bez poskvrny vzal hříchy světa na sebe a lidstvo vykoupil svým utrpením a smrtí, vstal z mrtvých a založil církev jako ústav, který má lidstvu zprostředkovati milost a spásu, o Duchu svatém, třetí božské osobě, oživující a mluvivší skrze proroky, o zmrtvýchvstání a věčném životě, tj. osobní nesmrtelnosti a věčné každého člověka, o svátostech jako prostředcích odpuštění hříchů a milosti se vesměs negují atd. Křesťanství stává se v této „formulaci“ jakéhosi druhu filozofickou etikou, která jest určována rozumovou poznávací činností a vnitřní zkušeností, z níž jsou vymýceny všechny prvky nadrozumové, absolutní, autoritativní, transcendentní, nadsvětové a mystické. Toto nové křesťanství chce svou bezdogmaticností a pozemským eudamonismem usmířiti a obejmouti všechna náboženství světa a všechny myšlenkové systémy.<sup>2</sup>

„Český zápas“ v čísle 40, ročník 1922 v pochvalném referátu o „Československém katechismu“ zmiňuje se na str. 3 o tomto úkolu nové církve a referent Dr. Jan Hořejší výslovně píše, že tato církev má „překlenouti mezery mezi vědou a vírou, monismem a dualismem, materialismem, spiritualismem a synkretismem, mechanismem a vita-

<sup>1</sup> Český zápas, č. 51, 1922.

<sup>2</sup> Katechismus na s. 4, odp. 11 praví: „Člověk potřebuje znáti zákon mravní k tomu, aby nejen mohl být živ, nýbrž aby byl i spokojen a šťasten s ostatními lidmi.“ S tím souvisí též pojmání „věčného života“ ne jako života záhrobního, nýbrž jako života pozemského, prozářeného však věčným řádem božím.

lismem, mezi filozofií a náboženstvím, mezi genésí a evolucionismem, mezi liberalismem a pacifismem, mezi konfesemi a bezkonfesemi. [...] Všichni proroci světa a muži i ženy opravdově zbožné, až k deistům, racionalistům a transcedentalistům přispějí nám na pomoc, a učiníme zase svoji zemi zaslíbenou zemí Pravdy. Nebude tříditi náboženství na pravá a nepravá, spojíme je v jedno náboženství spasitelné, přijatelné všem lidem dobré vůle od Pamíru až k Alpám, od moře k moři, od pólu k pólu“. Sám Dr. Farský ve své odpovědi biskupu Dositejovi píše, položil do katechismu „*jen ty a takové věty, které dovedeme uhájiti vůči každému, buď si on kdokoliv, nevěrec nebo ortodoxní starověrec*“.<sup>1</sup> Proto pojal Farský do „Zpěvníku“, tedy knihy církevních písní a církevních modliteb, též modlitby od indického filozofa a básníka Rabindranath Tagore,<sup>2</sup> jakož i světské národní písně, které mají být zpívány jako písně pohřební.<sup>3</sup> Poněvadž Církev československá takto chápána „*nemůže jako náboženská společnost v budoucnosti vycházeti z dogmat*“ – „*nemůže v ní míti místa nijaké odsouzení, anathematisování anebo výtky neposlušnosti vůči církevní moci duchovní, anebo označení: bludař neb kacír*“.<sup>4</sup> Mimoděk vnucuje se otázka, k čemu je při těchto názorech modlitba, když vše děje se nezměnitelným zákonem přírody, k čemu je mše, svěcení biskupů a kněží a proč trvá se na jedné církvi.

Názory zde dokumentárně doložené, jež Dr. Farský demonstrativně a vytrvale přednáší a hájí, jsou tak odlišné od pravoslaví, ba od křesťanství vůbec, že je vyloučeno, aby tento vůdce Církve československé a ti, kdož s ním stejně smýšlejí, byli získáni pro pravoslaví. Projev autora, podepsaného písmenem F, uveřejněný v „Glasniku“ roč. 4, č. 12 pod nadpisem „Zadači u Češskoj“, v němž se praví, že by snad bylo možno působiti na Farského s úspěchem, kdyby v pravoslaví byla

<sup>1</sup> *Český zápas*, č. 42, 1922, s. 3.

<sup>2</sup> *Zpěvník*, s. 226 a 232. – Uváděn také jako Rabindranath Thákur (1861–1941). Srov. <https://unacademy.com/content/general-awareness/rabindranath-tagore-biography/> - cit. 23. 11. 2023.

<sup>3</sup> Keď já umrem, dobre ma pochovajte, / a na mój hrob rozmarýn zasaďte, / zasaďte ho, aby sa mi ujal, / abych pod ním dobre, sladko drielam. *Zpěvník*, s. 168. Nebo: Dobrú noc, má milá, dobrú noc, / nech ti je sám Pán Bůh na pomoc. / Dobrú noc, dobre spi, / nech sa ti snívajú věčné sny. *Zpěvník*, s. 169. Nebo: Ach, zapadlo slunéčko za hory, za doly, / nepovím žádnému, jak mě srdce bolí. / Ach, bolí mně hlavička, má dušenko drahá, / že tebe Jaruško, vzít si má zem vlahá / Už slunéčko zapadlo za hory, za doly, / a mě srdce moje pro tebe, ach, bolí. *Zpěvník*, s. 170. A ještě tři stejného obsahu.

<sup>4</sup> *Český zápas*, č. 45, 1922, s. 2.

zdůrazňována čistota křesťanství a kdyby byly provedeny vnější reformy a tak vyvráceny poukazy jakoby pravoslavná církev byla bez života a zkamenělá v mrtvé formy, tento projev pochází sice z dobré vůle a z upřímné starosti o náboženské hnutí v Čechách, ale je založen na nedostatečných informacích. Farský nemůže být získán žádnými vnějšími reformami, ani sebevětší čistotou křesťanství v pravoslaví. Mohl by být získán jen tím, kdyby pravoslaví přestalo být pravoslavím, tj. kdyby svůj historický apoštolský základ zaměnilo za filozofickou etiku.

### Stanovisko biskupa Gorazda

Druhý směr, který se v Církvi československé zřetelně projevuje, a jehož reprezentantem a krystalizačním bodem jest biskup Gorazd, přijímá upřímně nicejsko-cařihradské vyznání víry a dogmatická usnesení prvních sedmi všeobecných sněmů, které byly konány v době, kdy církev křesťanská byla ještě jednotná a měla živé vědomí této jednoty. Směr ten odmítá v souhlase s východně pravoslavnými církvemi primát římského papeže a vše, co s tím souvisí, uznává pouze autoritu nejen minulých, ale i budoucích všeobecných sněmů církevních a Ježíše Krista jako hlavu církve všeobecné, trvá na dogmatickém učení pravoslavných církví východních. V celku vzato, znamená tento směr provedení oněch disciplinárně-organizačních reforem, kterých se dožadovalo československé duchovenstvo uvnitř církve římské, s tím toliko rozdílem, že reformy ty byly nejen *via facti* provedeny, nýbrž že římskému biskupu byla i formálně vypověděna poslušnost a že hledáme spojení s církvemi východě-pravoslavnými.

Biskup Gorazd, který zúčastnil se církevní revoluce v československém národě od prvního počátku, byl si vědom své velké zodpovědnosti, a je zajímavé stopovati, jak se snažil rozvířené prostředí, v němž o ničem se nemluvilo než o svobodě, demokracii a vývoji, krok za krokem uklidňovat a k rozvaze nabádat, aby uvedl revoluční hnutí do kolejí pozitivní práce křesťanské, náboženského života a církevního vědomí. Argumentace biskupa Gorazda jest následující: on uznává též vývoj čili pohyb křesťanské myšlenky, tj. možnost ba nutnost, aby učení a dílo Spasitelovo bylo lépe a lépe poznáváno, a aby lidstvo v každé své nové kulturní etapě křesťanskou myšlenku současnou řečí snažilo

se vyjádřit a v křesťanství hledalo a nacházelo posvěcení svých potřeb, jak z vývoje kultury nové a nové povstávají, neboť obsah myšlenky křesťanské nemůže být, jak praví ruský teolog Chomjakov,<sup>1</sup> vyčerpán myslí jednoho věku ani myslí několika věků, a v křesťanství každý věk nachází pro sebe novou duchovní potravu. Slovo lidské není sto, aby určilo a popsalo Boha a to, co je Božího. Ono může pouze vzbuditi v lidech myšlenky a pocity, které se přibližují skutečnosti světa božského. Lidské slovo jest pouze značka více nebo méně podmíněná, jejíž smysl mění se netoliko podle jazyků a epoch, ale i dle míry vývoje vědy a duševního života lidí. Církev zdělila od apoštolů ne slova, ale dědictví vnitřního života, dědictví myšlenky nevyslovitelné, avšak snaží se vyslovit se. Tento vývoj lze pozorovati již v Písmu svatém samém. Apoštol Pavel snaží se vystihnouti osobnost Kristovu slovy „obraz Otce“ a „odlesk slávy Otcovy“, evangelium Janovo však vyjadřuje tutéž myšlenku výrazem „Slovo“. Církevní myšlenka jest obsažena i ve výrazech Pavlových i ve výrazu evangelia Janova. To ovšem neznamena, že církev našla tím již konečný výraz pro vyjádření své myšlenky. Vývoj je možný, avšak je třeba při něm klásti důraz na určité předpoklady, na které tento vývoj křesťanské myšlenky jest nutně vázán, má-li být skutečným vývojem, nejen pouhým sektářstvím nebo dokonce destrukcí křesťanství.

Především jest dle biskupa Gorazda nutno uvědomiti si, že křesťanství znamená duchovní hodnotu, která nepovstala a nevytvořila se zdola, nýbrž byla dána shora – autoritou Kristovou a způsobem autoritativním. Náboženský život nelze šmahem srovnávati např. se životem politickým. V politickém životě běží pouze o časné, pomíjející hodnoty. V náboženském životě však běží o věčnou spásu lidských duší, o ukojení touhy po věčných hodnotách a o jistotu této spásy. Proto v náboženském životě pohyb zdola může se vztahovati jenom na obor těch součástí jeho, které jsou proměnlivé a dočasné. Ne bez důvodu pravil Kristus: „Ne vy jste mne vyvolili, ale já vyvolil jsem vás“ a „aj, já posílám vás“. Že docela možno, že v křesťanství může celá řada věcí být určována zdola, jako některé otázky administrativní, osobní, majetkové, tedy vesměs věci pomíjející a proměnlivé, je také možno

<sup>1</sup> Alexej Stěpanovič Chomjakov (1804–1860). In: FARRUGIA, Edward G.: *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*. Olomouc, Refugium Velehrad – Roma 2008, s. 393–394.

vnikati hloub a hloub do myšlenky křesťanské a nacházeti nové výrazy pro vyjádření její, je možno zkonsolidovati křesťanskou praxi a nařízení s ní související, ale sama podstata a sám obsah křesťanství jest dán shora Kristem Spasitelem. Proto též nová formulace křesťanství, má-li býti formulací křesťanství, a ne jeho destrukcí, musí se odpoutati od autoritativních prvků určujících obsah křesťanství a jeho podstatu náboženskou, z níž hned od počátku vyrůstal život křesťanů a která byla rodičkou jeho sil. Myšlenková a vědecká práce může se zabývati pátráním s přesným historickým konstatováním hybných sil křesťanského života, vnikáním do nich, jejich novým vyjadřováním a promítáním jich do současných poměrů životních, avšak naprosto pochybena jest snaha, která chce vědeckou cestou konstruovati křesťanství, přičemž rozum lidský a dočasná by byly měřítkem a určovatelem možností a nemožností hodnot božích, které jsou předmětem víry a ne rozumu, který na ně nestačí. Křesťanství ve své podstatě jest předmětem víry, a ne rozumové konstrukce. Zde platí slova Kristova: „Kdo věří, ten bude spasen; kdož pak nevěří, jest již zavržen.“ Z náboženského stanoviska jest nesmyslnou snaha uznávati z křesťanství jen to, co se zamlouvá poznávací a analyticko-kritické činnosti lidského ducha, neboť touto metodou nedojde se k nové formulaci křesťanství, nýbrž k vymýcení právě náboženských, zarozumových hodnot jeho, čili k destrukci křesťanství, a dospěje se k jakémusi filozofickému názoru světovému, který však už nebude náboženským a tedy ani nábožensky plodným. Místo Boha živého, neomezeného vládce všehomíru, dobrotivého Otce, do jehož všemohoucí ochrany se odporučíme, jehož o pomoc prosíme, jemuž děkujeme, v něhož důvěřujeme, jehož milujeme, jehož chválíme a k němuž povznášíme se osobními vztahy ve všech svých potřebách, zůstane nám filozofický pojem Boha, boha vlastně zbytečného, poněvadž takový bůh jest vázán nezměnitelnými zákony vnějšího světa, jak my je svým rozumem poznáváme. K takovému bohu je zbytečno obracet se s prosbou, neboť on nás odkazuje na neměnitelné zákony, dle nichž může se jen to státi, co spadá do jejich řádu a co se má státi, stane se, ať se k takovému bohu modlíme nebo ne. Touto metodou dospěje se ku konstrukci osobnosti Kristovy jakožto nábožensky geniálního člověka, který nemá na sobě nic skutečně nadlidského, jehož autorita není

ničím jiným ověřena než uvědoměním si synovského vztahu k Bohu doprovázeným halucinací při křtu v řece Jordánu, jakož i statečnou smrtí na důkaz, že vztah ten bral vážně a který tuto svou autoritu musil podepíratí hypnotickým působením na své učedníky. Z Ducha svatého stane se pouhé nadšení boží v člověku. Podobně dopadne i Písmo svaté. Tím všechny křesťanské pojmy o hříchu, spasení, milosti boží, věčném životě a všecka zařízení křesťanské praxe náboženské, jako svátosti, bohoslužby, modlitba jsou zbavovány svého živého náboženského obsahu a redukují se na pouhá slova, která mají jen význam mrtvých historických památek, popřípadě podkládá se těm slovům jiný smysl, proti němuž křesťané, kteří z víry žili a za Krista umírali, by protestovali jako proti znehodnocení křesťanství.

Jiným předpokladem solidního pohybu myšlenky křesťanské jest dle názoru biskupa Gorazda, aby se dál za součinnosti všech církví, jež mají živé vědomí jednoty křesťanstva a vůli zachovati tuto jednotu. Křesťanství jest náboženstvím sjednocení v Bohu. Spasitel se modlil, aby všichni, kdož v něho uvěří, byli jedno, čímž mínil zajisté jednotu společné víry, společné naděje a společné lásky, a zaslíbení své, že bude s nimi až do skonání, dal ne jedné frakci, ne jedné církvi partikulární, nýbrž celé církvi. Tato všeobecnost a jednotná celistvost církve dokumentuje se tím, že partikulární církve tvoří vyšší jednotku, reprezentovanou společnými jejich sněmy, jejichž autoritě všechny se podřizují. Proti této zásadě prohřešili se dle biskupa Gorazda i římská církev i církve protestantské. Římská tím, že znemožňuje uplatnění se jiných církví partikulárních, jimž všem – ačkoliv sama je též partikulární – vnucuje svůj jednostranný ráz, následkem čehož v celém komplexu křesťanských národů, jejímu vlivu podléhajících, nastal vývoj jednostranný, skončivší ve slepé uličce neomylnosti papežské; protestantské církve pak chybily tím, že zachovavše biblické prvky křesťanského života a tím i své křesťanství, zavrhlly závaznost všeobecné jednoty ve víře a ponechaly pouze jednotu v naději a lásce, následkem čehož upadly do roztržtosti myšlenkové i organizační, extrému to neméně nebezpečného, než jest extrém církve římské. Každý svévolný pokus jednotlivých partikulárních církví o novou formulaci křesťanské myšlenky protiví se jednotě křesťanstva a nemůže býti provázen zaslíbením Kristovým.

Další předpoklad správného vývoje myšlenky křesťanské spatřuje biskup Gorazd v zásadě, platné pro zdravý rozvoj každé společnosti, že nová formulace jest na místě jen v těch otázkách, které uzrály k řešení. Tato zralost projevuje se souhlasným přesvědčením většiny jak o nutnosti, tak i o nové formulaci. Jen v tomto případě reforma osvědčí se jako skutečná reforma a skutečný vývoj, který odstraňuje napětí a krizi. Chtít oficiálně řešit otázky, o nichž v myslích je zmatek a neshoda, které nejsou všestranně domyšleny a jejichž dosah nevešel ve vědomí většiny, znamená krizi a napětí jen zvětšovat.

K nové formulaci křesťanské myšlenky bylo by lze přikročiti jen za těchto předpokladů a za stálého jednotného zřetele k ní všem. Proto z hlediska těchto předpokladů odmítá biskup Gorazd všechny pokusy radikálního směru, jak se projevily v „Československém katechismu“, „Zpěvníku“ i v „Postilách“ „Českém zápasu“ a vidí v nich po stránce věčné destrukci křesťanství, po stránce metodické racionalismus, po stránce kompetenční sektářství, po stránce organizační zvětšení zmatků a sporů a po stránce efektivní osudné poškození, ba ohrožení celého náboženského hnutí v národě československém. V ústředních otázkách křesťanských uznává jedině kompetenci všeobecných církevních sněmů, které zachovaly si jednotu víry, naděje a lásky, tj. církví východně pravoslavných, v nichž systém partikulárních církví nezašel ani do extrému římského, ani do extrému protestantského, nýbrž zachoval si jednotící formu všeobecného sněmu církevního, jehož autoritě se všechny podrobují a které právě tím dochovaly ve svém lůně mnoho pokladů prvokřesťanského života a prvokřesťanské zbožnosti, jakož i náboženského ducha velkých myslitelů prvních století křesťanských, kteří za těžkých procesů dávali křesťanské myšlence poapoštolskou formulaci, velkolepou to syntézu křesťanství a antiky.

Biskup Gorazd nenechá se mýliti ani domnělou zkostnatělostí východních církví pravoslavných. Dle jeho přesvědčení je možnost postupného pohybu náboženské myšlenky jest v těchto církvích zaručena již samou jejich strukturou sborovou, záležející v tom, že v nich nerozhoduje jedinec ani ústředí, jako v církvi římské, ani kdekoliv jinde, třeba i na periferii, jako v protestantismu, nýbrž vždy jenom sbor, a že církevní život zbudován jest ne pouze na vědomí hierarchie, nýbrž



na vědomí všech věřících. Kdežto v systému římském církevní život soustřeďuje se myšlenkově i právně v papeži, jako v hlavě církve, a v systému protestantském naopak zase vítězí aspoň v teorii a často i v praxi jedinec nad církevní organizací, čímž právě nastává tříštění, v pravoslavných církvích doplňuje se vzájemně individuuum a církevní organizace: individuuum může se uplatnit tvořivě, jeho iniciativa a práce jest hodnocena, a shledána-li závažnou, jest vkládána jako nový kámen do duchovní budovy církevní. Rychlejší nebo pomalejší tempo postupu závisí na úrovni života a jeho potřeb.<sup>1</sup> V prvních osmi stolecích byl postup rychlý, pak nastala stagnace, poněvadž poměry se staly nepříznivými. Jednak pozornost byla vyčerpána nutnou, několik set let trvající obranou proti výbojnému světu islámskému, jednak nastalým a opět několik set let trvajícím podmaněním byl znemožněn volný život, jednak národové slovanští, kteří byli by snad mohli po řeckém národě pravoslaví udržovati v pohybu, v začátku neměli k tomu potřebných možností, vždyť začínali jako historické osobnosti teprve žítí, později pak byli sami zaměstnáni v boji o samostatnost a svobodu. Poměrně slabší samočinnost pravoslavného světa v náboženském ohledu jest zjevem dočasným, závislým na vnějších okolnostech. Ostatně teologická práce ruská a řecká jest velmi veliká a obdivuhodná a také srbská církev začíná se hýbati.

Proto biskup Gorazd pracuje důsledně pro vsunutí mladé církve do systému církví pravoslavných. Důvody této své snahy shrnul do sborníku, který vydala Diecézní rada moravská v Olomouci, a to ve studii nadepsané: „O úkolech a orientaci Církve československé“.<sup>2</sup> Ukazuje v ní, jak pravoslavné církve zachovávají střední linii mezi římským katolicismem a protestantismem, upozorňuje, že pravoslaví dovedlo se uchrániti intelektualismu církve římské, oddávajíc se vlivu náboženství bezprostředně, že vyvarovalo se podčinit náboženství a náboženský život právníckému nazírání na rozdíl od církve římské, která i nejjemnější náboženské axiomy zpracovala právnícky, čímž upadla do nebezpečí mechanismu, že dovedla de facto zaujati správné

<sup>1</sup> Následující pasáž je v originálu dokumentu škrtnuta.

<sup>2</sup> *O úkolech a orientaci Církve československé*. Olomouc, Diecézní rada církve československé 1922, 39 s.

stanovisko ku vědě a ku státu, že poměr pravosláví k jiným církvím je přátelský, neboť účastní se konferencí vřekřesťanských, že pravoslavný systém popřává též individualitě každého národa široké pole, neboť církve tohoto systému organizují se dle národů, tvoříce přitom vyšší jednotku, čímž právě zachovaly původně pravou katolicitu čili všeobecnost křesťanství, záležející v tom, že křesťanství jest pro všechny národy, ale též že všichni národové mají možnost a právo v něm se uplatnit jako aktivní součástky jednoty církevní, že pravoslavná orientace církve československé jest odůvodněna všemi dosavadními projevy valných sjezdů, takže kdo jí z jakýchkoli důvodů otřásá, jedná nedůsledně a nelojálně, že pro tuto orientaci mluví důvody náboženské, neboť staré hodnoty náboženské, uchované v pravoslavné katolicitě jsou stále živé, takže i sám protestantismus po 400leté zkušenosti začíná uvažovat o svém návratu k ní, že pro ni mluví důvody vyplývající z dané situace, neboť široké vrstvy lidové, které do církve československé vstoupily, vyhnuly se československé církvi evangelické (třeba tato jest velmi vážným a uznávaným činitelem v národě) jen proto, poněvadž si přejí svěcené kněze a biskupy, mši sv. a všechna zařízení v katolickém systému zavedená, takže pravoslávím bude československému lidu i v budoucnosti usnadněn výstup z nepopulární církve římské, a konečně uvádí biskup Gorazd i důvody národní, které u československého národa vždy v dějinách hrály důležitou úlohu, jakož i důvody státní vzhledem na silné pravoslavné hnutí na pozadí silného pravoslavného hnutí v Podkarpatské Rusi. Upozorňuje dále, že při pravoslavné orientaci bude moci církev československá plodně a kladně vyrovnati se s českou reformací, pro niž ve světě pravoslavném jest značné pochopení, že v rámci pravosláví bude možno splnit všechny úkoly, jež na mladou církev čekají, a až se zorganizuje a zkonsoliduje, že bude moci se státi významným činitelem v celém pravoslavném světě. Biskup Gorazd jest si vědom některých potíží liturgických a disciplinárních, vyplývajících z pravoslavné orientace, ale poněvadž nejedná se při nich o otázky dogmatické, nepovažuje je za tak těžké, aby nemohly být uladěny ku oboupolné spokojenosti. Nakonec praví: „Hlavní význam pravoslavné orientace pro Církev československou je ten, že kvasivý proces by se ukončil, že mlhy neujasněnosti by se

ztratily, a že Církev československá vědomě by se postavila na půdu všekřesťanskou, že by unikla osamocenosti, že jsouc církví národní, stala by se účastnou veškerého požehnání jednoty s celým východem křesťanským i jeho velkých hodnot náboženských.

Mimo to třeba uvážit následující: Praha leží v srdci Evropy a československý národ sídlí na rozhraní evropského Východu a Západu. Vstoupí-li tento národ, žijící v kulturním prostředí západoevropském, v nejužší duchovní svazek s Východem, znamená to pro celé křesťanství zesílenou možnost vzájemného sblížení. Ani Angličanům, ani Francouzům, ani Němcům, ani Italům, ani severským národům není duchovní sblížení s Východem křesťanským tak usnadněno, jako národu československému a bude tato povolána státí se prostřednicí mezi křesťanským Východem a Západem, neboť v ní oba tyto světy by se bezprostředně promítaly a slily. Zde jest možnost vybudovati náboženské učiliště, na němž by přednášeli teologové východních a západních církví studujícím z Východu i Západu, takže by vzájemné poznání obou těchto světů pokročilo rychle kupředu. Bylo by neodpustitelným hříchem Na křesťanské myšlence, kdyby Církev československá tuto možnost – a když možnost, tedy i povinnost – propásla.<sup>1</sup>

Těmito a podobnými důvody, jež širě jsou rozváděny diecézním listě moravském „Za pravdou“, jakož i v přednáškách konaných ve všech obcích moravské diecéze, snaží se biskup Gorazd revoluční hnutí aspoň na Moravě zkonsolidovati na podkladě pravoslavné katolicity. Před odjezdem do Ameriky v červenci 1922 zdálo se, že dílo se mu podařilo, neboť všechny moravské obce přijímaly nadšeně jeho vývody. Za jeho nepřítomnosti byla však i jeho diecéze zachváčena krizí. Když vyšel „Československý katechismus“, učinila sice diecézní rada moravská prohlášení proti této publikaci a vyslovila souhlas s projevem biskupa Dositeje, ale při volbách nové diecézní rady, konaných dne 23. listopadu 1922, dostali se do popředí, aniž věřící byli si toho vědomi, přívrženci radikálního směru, kteří zmocnili se časopisu „Za pravdou“ a v něm psali ve prospěch radikálního směru. Pořádány četné schůze, na nichž bylo líčeno pravoslaví jako zpátečnictví a na věřících působeno hlavně tím důvodem, že při pravoslavné orientaci bude nutno

<sup>1</sup> Tamtéž, s. 167–168.

převzítí též všechny vnější formy církevního života na Východě, což nezakládá se na pravdě. A tak po svém návratu z Ameriky našel biskup Gorazd svou diecézi v chaosu tak velikém, že netroufaje si ponechat zodpovědnost za další vývoj, rezignoval na úřad biskupský. Jeho rezignace otřásla ale celou církví. Bylo svoláno moravské diecézní shromáždění, na němž on v přítomnosti Dr. Farského svou rezignaci odůvodnil. Shromáždění skončilo tím, že byla většinou hlasů přijata rezoluce, že církev na Moravě chce být pravoslavnou a že vyslovuje biskupovi Gorazdovi důvěru. Nadto on odvolal svou rezignaci. Odvolání rezignace jest jenom zatímní a víceméně jen na zkoušku, neboť proti rezoluci hlasovala značná část delegátů. Ujav se úřadu, vzal biskup Gorazd časopis „Za pravdou“ opět do svých rukou a objíždí znova všechny obce své diecéze, snaže se vyvracet předsudky proti pravoslaví. Situace jeho je ztěžována tím, že ústřední orgán církve „Český zápas“, který jest mluvčím radikálního směru je, jest i na Moravě hojně čten a že v místních radách starších zastoupena jest ve velkém počtu polointeligence, která ze značné části je smýšlení radikálního. Také ústředí církve v Praze, jehož předsedou jest Dr. Farský, jest ovládnáno směrem radikálním a pravoslavný směr jest tam zastoupen jen dvěma hlasy proti šesti hlasům.<sup>1</sup> Jak se bude situace vyvíjet dále nelze dnes předvídat. Kritický okamžik přijde, když se bude jednat o svěcení ostatních zvolených biskupských kandidátů: Dr. Farského, Gustava Procházky<sup>2</sup> a Ferdinanda Stibora<sup>3</sup>. Všichni tito kandidáti stojí za „Československým katechismem“ a radikálním směrem. Biskup Gorazd odmítá z tohoto důvodu svou aktivní účast na jejich svěcení. Zdá se být vyloučeno, že by nějaká z církví, které mají apoštolskou sukcesi, mohla tyto kandidáty vysvětit, již proto ne, že srbská církev definitivně

<sup>1</sup> Následující text až do konce se v originálu Gorazdova textu nedochoval. Uvádíme jeho podobu z překladu J. Kóniga.

<sup>2</sup> Gustav Adolf Procházka (1872–1942), původně římskokatolický kněz, jeden ze zakladatelů Církve československé. Do roku 1923 její farář v Jenišovicích a následně zvolený biskup východočeské diecéze. Po Farského smrti druhý patriarcha církve. Srov. CHADIMA, Martin: *Gustav Adolf Procházka – druhý patriarcha Církve československé (husitské) a jeho doba*. Hradec Králové, Královéhradecká diecéze 2019, 644 s.

<sup>3</sup> Ferdinand Stibor (1869–1956), původně římskokatolický kněz, spoluzakladatel Církve československé, od r. 1923 zvolený biskup slezské (ostravské) diecéze. Po Procházkově úmrtí působil jako správce Církve československé (husitské), resp. tehdy Českomoravské církve. Srov. JINDRA, M. – SLADKOWSKI, M. (eds.): *Biografický slovník*, s. 495–496.

prohlásila, že to neučiní, protože vzájemně stanovené podmínky byly ze strany Církve československé demonstrativně porušeny a protože přívrženci radikálního směru nečiní žádnou tajnost z toho, že kvůli svěcení jejich biskupů přijmou jakékoli podmínky, avšak po provedeném svěcení bez ohledu na učiněné závazky půjdou cestou, kterou považují za správnou. Takový způsob jednání však každá církev, která si je vědoma své zodpovědnosti před Kristem, sotva přijme. Zdá se, že radikálnímu směru nezbude nic jiného než se – a to by také bylo důsledné – rozhodnout pro presbyteriální systém svěcení. Potom přijde okamžik, kdy nezbude nic jiného, než aby se oba směry osamostatnily, což bude možná celému hnutí k dobru a požehnání, protože potom si oba směry nebudou stát v cestě a nebudou si navzájem paralyzovat svou práci, nýbrž budou moci pracovat nerušeně a bez vzájemného napětí.

Ke konci ještě poznamenáváme, že biskup Gorazd má jak ke starokatolickým, tak i k anglikánským církvím velmi přátelské vztahy a jak se sám vyjádřil, velkou váhu klade na to, aby především neřímské církve (pravoslavné, starokatolické a anglikánské) se navzájem podporovaly a vystupovaly jako protiváha vůči jednotné a kompaktní organizaci římské církve.

### Závěr

Tzv. pravoslavná krize v Církvi československé, jejíž nedílnou a významnou součástí je také kauza Československého katechismu Karla Farského a Fratiška Kalouse, je nepochybně jednou z nejdramatičtějších etap historie tohoto jedno století trvajících národního církevního společenství. Vydání prvního nástinu modernistické věrouky církve rozhodlo nejen o jejím budoucím teologickém směřování a dalším mnohaletém hledání vlastní originální spirituality, ale především urychlilo procesy směřující k organizačnímu ukotvení pravoslaví v české společnosti. Neklidný, možná i tápající a hledající, reformě založený Biskup Gorazd (Pavlík) pochopil, že jeho snaha udržet Církev československou jako jednotný organizační celek je nereálná a krok za krokem v dalších týdnech a měsících dospíval k závěru, že bude všechny své síly věnovat budování pravoslavné církve v českých zemích. Zdá se nám, že Československý katechismus, který podrobil důkladné analýze, mu

nabídl velkou příležitost ke komparaci teologických soustav a článků racionalistického modernismu a pravoslaví, z níž mu vyšla vítězně věrouka a soustava východních církví. Pro přijetí pravoslaví a konstituování české pravoslavné církve se rozhodl také proto, že organizaci uprostřed Evropy vnímal jako fenomén, který bude přispívat k překonávání starého církevního rozkolu a ke sblížení mezi Východem a Západem na církevním poli. Jeho duch hledače se promítl také do zde zatím nevyslovené, ale už tehdy promyšlené vize reformovaného českého pravoslaví. Biskup Gorazd (Pavlík) nebyl v české společnosti jediným kritikem Farského věrouky Církve československé, jeho analýza však v kontextu její recepce náleží určitě k těm nejdůkladnějším.

## SOUHRN

*Vydání Československého katechismu sepsaného Karlem Farským a Františkem Kalousem v roce 1922 výrazným způsobem zasáhlo do vývoje tzv. pravoslavné krize v Církvi československé (husitské), která po ustavení v roce 1920 odštěpením od římskokatolické církve teprve hledala svou teologickou orientaci a směřování. Přestože se jednalo rozsahově o velmi úspornou učebnici náboženství určenou pro školskou výuku a potřeby dětí a katechetů, edice měla nečekaně velký a kontroverzní ohlas. Důvody je třeba hledat v tom, že autoři jako přední reprezentanti modernistického křídla v církvi jejím prostřednictvím předložili církvi podstatnou část nové věrouky. Zatímco jejich ideoví soupeřníci, bývalí příslušníci a stoupenci radikálního křídla reformního hnutí katolického duchovenstva, věroučné teze Československého katechismu přijali s nadšením a velká většina příslušníků církve její teologické směřování podpořila, frakce tradicionalistů inklinujících k pravoslaví byla konsternována. Věřoučné teze katechismu vyhodnotila jako zásadní odklon od křesťanství, zcela nepřijatelný pro všechny křesťanské církve. Uvědomila si, že jako minorita v církvi ztratila půdu pod nohama, nemůže v ní dále zůstat a musí znovu řešit svou budoucnost. Srbská pravoslavná církev, která se zavázala dovést Československou církev do světa východních církví, své misijní poslání v Československu na základě katechismu zásadně přehodnotila a s modernistickým vedením církve přerušila všechny styky. Největším kritikem obsahu Československého katechismu se stal vůdce tradicionalistů v církvi biskup Gorazd (Pavlík). V roce 1923 zpracoval traktát nazvaný Československá národní*

*církev, který je svou podstatou seriózní, ale tvrdou kritikou Farského teologického modernismu. Jednotlivé věroučné teze v ní analyzoval, od příručky a dalších Farského prací dovršujících novou věrouku se distancoval. Studie je ve svém jádru přetiskem stěžení pasáže dokumentu s evokací části vztahující se k věrouce československé církve. Její autor Gorazdův traktát, dosud nepublikovaný v původním, autentickém znění, po stu letech od jeho vzniku, zveřejňuje v originální podobě. Edici doprovází faktograficky koncipovaným úvodem a poznámkami na okraj vzniku dokumentu a jeho vydání.*

**Klíčová slova:** biskup Gorazd (Paolík), Církev československá, Československý katechismus, teologie modernismu, Církev pravoslavná.

## SUMMARY

### ON THE HISTORY OF CZECHOSLOVAK CATECHISM. FARSKÝ'S THEOLOGICAL MODERNISM IN THE LIGHT OF THE CRITICISM OF CZECH ORTHODOX BISHOP GORAZD (PAVLÍK)

*The publication of Czechoslovak Catechism written by Karel Farský and František Kalous in 1922 had a significant effect on the development of the Orthodox crisis in the Czechoslovak (Hussite) Church, which was still looking for its theological orientation and direction after its establishment in 1920 by splitting from the Roman Catholic Church. Although it was a rather thin religious textbook intended for school classes and the needs of children and catechists, the publication had an unexpectedly large and controversial response. The reasons stem from the fact that, as leading representatives of the modernist wing in the church, the authors presented a substantial part of the new doctrine to the church through it. While their ideological contemporaries, former members and supporters of the radical wing of the Catholic church's reform movement, enthusiastically accepted the doctrinal theses of the Czechoslovak Catechism and the vast majority of church members supported its theological direction, the traditionalist fraction inclined to Orthodoxy was appalled. It evaluated the doctrinal theses of Catechism as a fundamental departure from Christianity, completely unacceptable for all Christian churches. It realised that as a minority in the church, it was not on firm ground, it could no longer stay in it and had to solve its future again. The Serbian Orthodox Church, which undertook to bring the Czechoslovak Church to the world of the Eastern*

*churches, fundamentally reconsidered its mission in Czechoslovakia based on Catechism and broke contact with the modernist leadership of the Church. The content of the Czechoslovak Catechism was criticised the most by traditionalist leaders in the church, Bishop Gorazd (Pavlík). He created a tract called the Czechoslovak National Church in 1923, which is, in essence, a serious but harsh criticism of Farský's theological modernism. He analysed individual doctrinal theses in it, distancing himself from the manual and other works by Farský completing the new doctrine. The study is in fact a reprint of the mainstay of the document with the evocation of the part related to the Czechoslovak Church doctrine. Its author publishes Gorazd's tract, not yet published in its original, authentic version, one hundred years after its creation in its original form. The edition includes a factually conceived introduction and notes on the document's creation and its publication.*

**Keywords:** Bishop Gorazd (Pavlík), Czechoslovak Church, Czechoslovak Catechism, theology of modernism, Orthodox Church.

## РЕЗЮМЕ

### ДО ІСТОРІЇ ЧЕХОСЛОВАЦЬКОГО КАТЕХІЗИСУ ТЕОЛОГІЧНИЙ МОДЕРНІЗМ ФАРСЬКОГО У СВІТЛІ КРИТИКИ ЧЕСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ЄПІСКОПА ГОРАЗДА (ПАВЛІКА)

Видання Чехословацького катехизису, написаного Карелом Фарським і Франтішеком Калоусом у 1922 році, значною мірою вплинуло на розвиток т. зв. православної кризи в Чехословацькій гуситській церкві, яка після заснування у 1920 році шляхом відокремлення від Римо-католицької церкви тільки-но шукала свою теологічну орієнтацію та напрям розвитку. Хоча це був дуже скромний за обсягом підручник з релігії, призначений для шкільного викладання та потреб дітей і катехитів, видання мало несподівано великий і суперечливий резонанс. Причини цього треба шукати в тому, що автори як провідні представники модерністського крила церкви презентували через нього істотну частину нового віровчення. У той час як їхні ідейні супутники, колишні члени і послідовники радикального крила реформаторського руху католицького духовенства, сприйняли віросповідні тези Чехословацького ка-



техизису з ентузіазмом і переважна більшість членів церкви підтримала її теологічне спрямування, фракція традиціоналістів, орієнтованих на православ'я, була неприємно здивована. Віросповідні тези катехизису вона оцінила як принциповий відхід від християнства, абсолютно неприйнятний для всіх християнських церков. Вона зрозуміла, що як меншина в церкві вона втратила ґрунт під ногами, не може далі залишатися в ній і повинна знову вирішувати питання свого майбутнього. Сербська православна церква, яка зобов'язалася привести Чехословацьку церкву у світ східних церков, кардинально переглянула свою місіонерську місію в Чехословаччині на основі катехизису і розірвала всі контакти з модерністським керівництвом церкви. Найбільшим критиком змісту Чехословацького катехизису став лідер традиціоналістів у церкві єпископ Горазд (Павлік). У 1923 році він склав трактат під назвою «Чехословацька національна церква», який за своєю суттю є серйозною, але жорсткою критикою теологічного модернізму Фарського. У ньому він проаналізував окремі віросповідні тези, дистанціювався від посібника та інших праць Фарського, які довершували нове віровчення. Дослідження за своєю суттю є передруком ключового уривка документа з відтворенням тієї частини, що стосується віровчення Чехословацької церкви. Його автор публікує в оригінальному вигляді трактат Горазда, досі не оприлюднений в первісному, автентичному варіанті, через сто років після його написання. Видання супроводжується фактографічно насиченим вступом і додатковими відомостями щодо створення документа та його публікації.

**Ключові слова:** єпископ Горазд (Павлік), Чехословацька церква, Чехословацький катехизис, теологія модернізму, Православна церква.

**ІСТОРІЯ БУДІВНИЦТВА  
СВЯТО-ПОКРОВСЬКОГО ХРАМУ  
В СЕЛІ ПРИБОРЖАВСЬКЕ**

*Андрій Світлицець,*

*директор Іршавського зразкового історико-краєзнавчого музею*

*Іршава, Україна*

*E-mail: andrijsvit@ukr.net*

Село Приборжавське (до 1961 р. – Заднє) знаходиться в Хустському районі, Закарпатської області. Розташоване в мальовничій долині швидкоплинної 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.)<sup>1</sup>. 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-Кушніця (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 – 3.700 км<sup>2</sup>. Станом на 01.01.2019 р. на території сільської ради зареєстровано 1042 житлові будинки (номерів) та 3.585 жителів, густина населення – 0,97 осіб/км<sup>2</sup>. Відстань до районного центру – 16 км., обласного – 100 км.<sup>2</sup>

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

<sup>2</sup> 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 р. На околиці села розташований православний жіночий Свято-Серафимівський монастир заснований у 1933 р.

Закінчення Першої світової війни та розпад Австро-Угорської імперії призвели до нового переділу територій. Завдяки низці військових, політичних та соціальних процесів, восени 1919 р. територія Закарпаття увійшла до складу Чехословацької республіки. Це позитивно вплинуло на становлення громадянського суспільств, зокрема проявилось також у відновленні історичного православ'я на теренах краю.

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<sup>1</sup>, змінила свою релігійну приналежність<sup>2</sup>. Оскільки вся громада стала православною, то відповідно і кам'яний храм, збудований у 1824 р., теж перейшов у її користування.

Але у середині 1920-х років почалися судові процеси і 30 серпня 1927 р. греко-католицька єпархія відсудила від православних кам'яний храм та передала малочисельній греко-католицькій громаді, яка складалася з неповних двох десятків осіб (головним чином приїжджі вчителі). Крім того, суд виніс рішення про стягнення на користь греко-католицької єпархії з громади ще й грошового штрафу за користування «чужим» майном у сумі 46.000 крон<sup>3</sup>. Селяни були змушені перенести богослужбові книги до будинку крилосника Михайла Паньки. 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 на чолі із священиком

<sup>1</sup> Kárpátalja településeinek vallási adatai (1880 – 1941). Budapest, 2000. – old.103

<sup>2</sup> Архів Мукачівської православної єпархії (далі АМПЄ). Папка «Задне». Лист церковного комітету до єпархіального управління від 25.08. 1929 р.

<sup>3</sup> Там само.

Григорієм Полончаком готувалася до будівництва нового храму. Питання із землею вирішилося доволі швидко: Федір Федоричко, Гафія Терембець та Іван Андрішко безкоштовно віддали свої клаптики землі в центральній частині села на полі під назвою «На загороді». До архітектурного відділу відправили запит на виготовлення проектної документації майбутнього будівництва. Але гостро стояло питання із фінансуванням – наявних коштів громада не мала. Щоб вирішити цю проблему було створено спеціальний фонд, куди кожен господар вносив грошову частину відносно свого майнового стану. Крім того у державному банку «Словенка» взято велику грошову позику, під яку 40 господарів заклали все своє майно. Також було вирішено звернутися про допомогу до русинів в Америці і для цього делегувати за океан церковного куратора Івана Терембеця, щоб він на місці міг зібрати якусь грошову суму<sup>1</sup>.

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. Офіційно вважається, що будівництво розпочато 12 червня 1928 р.<sup>2</sup>, коли церковний касир Василь Фурдьо заклав перший камінь у фундамент храму. Хоча документи свідчать, що освячення фундаменту декілька разів переносилося: то у зв'язку з неготовністю проектної документації<sup>3</sup>, то з відсутністю єпископа<sup>4</sup>. Але в кінці-кінців освячення відбулося, що дало офіційний початок будівництву.

За свідченням старожилів 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: 1-й – відлито коштом Павла Ловски

<sup>1</sup> АМПЄ. Папка «Задне». Прохання церковного комітету с.Задне до єпархіального управління. 02.12.1927 р.

<sup>2</sup> Там само. Лист церковного комітету єпархіальному управлінню від 24.01.1930 р.

<sup>3</sup> Там само. Лист церковного комітету єпархіальному управлінню від 13.06.1928 р.

<sup>4</sup> Там само. Лист єпископа Серафима до священика о.Георгія Полончака від 19.06.1928 р.

у 1921 році; 2-й – виготовлено у 1923 році; 3-й – закуплено коштом братів Михайла та Івана Маланків; 4-й – малий дзвін (1709 року) знятий із старого храму)<sup>1</sup>.

Уже восени 1928 р., на свято Покрова Пресвятої Богородиці, відбулося освячення храму та перше святкове богослужіння, яке стало духовним святом для усіх жителів села і наглядно показали, що згуртованість, активна участь усіх представників громади посприяли швидкому, як на той час, будівництву храму.

Як свідчать документи, будівництво та облаштування храму обійшлося селу у фантастичну суму: станом на 31 грудня 1929 р. було використано 348.727 корун, а борг сягав ще 96.000 (75.000 банку та 21.000 селянам-позичальникам)<sup>2</sup>. Дивлячись на ці цифри розуміло, що громада ще доволі довгий період не могла повноцінно облаштувати храм, а всі наявні кошти направлялися на погашення боргів. Частково цю проблему вирішували державні субвенції<sup>3, 4, 5</sup>, частину коштів надсилали односельці з Америки та збирали селяни між собою. З цієї причини у храмі на той час ще 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 р. відомий у майбутньому закарпатський різьбяр Василь Свида, на той час учень ясінянської різьбярської школи<sup>6</sup>. Цей проект став дипломною роботою майстра. У 1937-1938 роках 4 ікони до іконостасу написав ієромонах нанківського монастиря Йосиф Попович<sup>7</sup>, пізніше

<sup>1</sup> Сирохман М. Церкви України. Закарпаття. Науково-енциклопедичне видання. Львів, 2000. С. 653-654.

<sup>2</sup> АМПЄ. Папка «Задне». Прохання православного комітету до єпархіального управління від 24.01.1930 р.

<sup>3</sup> Там само. Переписка земського уряду в Ужгороді з православним єпископом про субвенцію. 20.01.1929 р.

<sup>4</sup> Там само. Переписка земського уряду в Ужгороді з православним комітетом с.Задне про субвенцію. 03.04.1929 р.

<sup>5</sup> Там само. Переписка земського уряду в Ужгороді з православним комітетом с.Задне про субвенцію. 07.10.1931 р.

<sup>6</sup> Василь Свида. Нетлінне. Життя і творчість. Ужгород, 2015. С. 12.

<sup>7</sup> Світлинєць А. Архімандрит Йосиф (Попович) (28.03.1902 - 2.11.1984) // Сповідники та подвижники православної церкви на Закарпатті в ХХ столітті. архієпископ Антоній (Паханич), ієрей О. Монич, А. Світлинєць, Д. Анашкін, С. Канаїло, В. Міщанин, ієромонах Пімен (Мацола), прот. В. Юрина. Ужгород, 2011. С. 455.

додалися ще 2 ікони, які були написані дружиною довжанського реформатського священика<sup>1</sup>. У роки Другої світової війни, на запрошення тодішнього священика Григорія Паценка, додалося кілька ікон роботи художника Ференца Гоголи з Білок. Пензлю цього майстра також належать 5 настінних композиційних розписів – чотири євангелісти та композиція «Покров»<sup>2</sup>.

Таким чином, у 1927 р. православна громада села Приборжавського залишилася без власного храму, яким селяни користувалися від початку XIX ст. Максимально залучивши кредитні (банківські) та власні кошти громада змогла у рекордно короткі строки збудувати новий кам'яний храм, що був освячений у жовтні 1928 р. на честь Покрови Пресвятої Богородиці. Але банківський кредит та чисельну селянську позику прийшлося віддавати впродовж більш ніж 15-ти років, що не могло не позначитися на облаштуванні самого храму.

### РЕЗЮМЕ

*Розпад Австро-Угорської імперії та входження історичного Закарпаття до складу Чехословацької республіки позитивно вплинуло на становлення громадянського суспільств, що зокрема проявилось у відновленні історичного православ'я на теренах краю. Судові процеси греко-католицької єпархії проти православних призвели до втрати кам'яного храму, яким користувалася громада села Заднього. Ця критична ситуація спонукала до самоорганізації селян та будівництва нової церкви, яку освятили у жовтні 1928 р. Але великий грошовий банківський кредит та чисельні позики стали важливими перепонами в облаштуванні самого храму, яке тривало майже два десятиліття.*

**Ключові слова:** *православ'я, Приборжавське, Свято-Покровський храм.*

<sup>1</sup> Сирохман М. Церкви України. Закарпаття. С. 654.

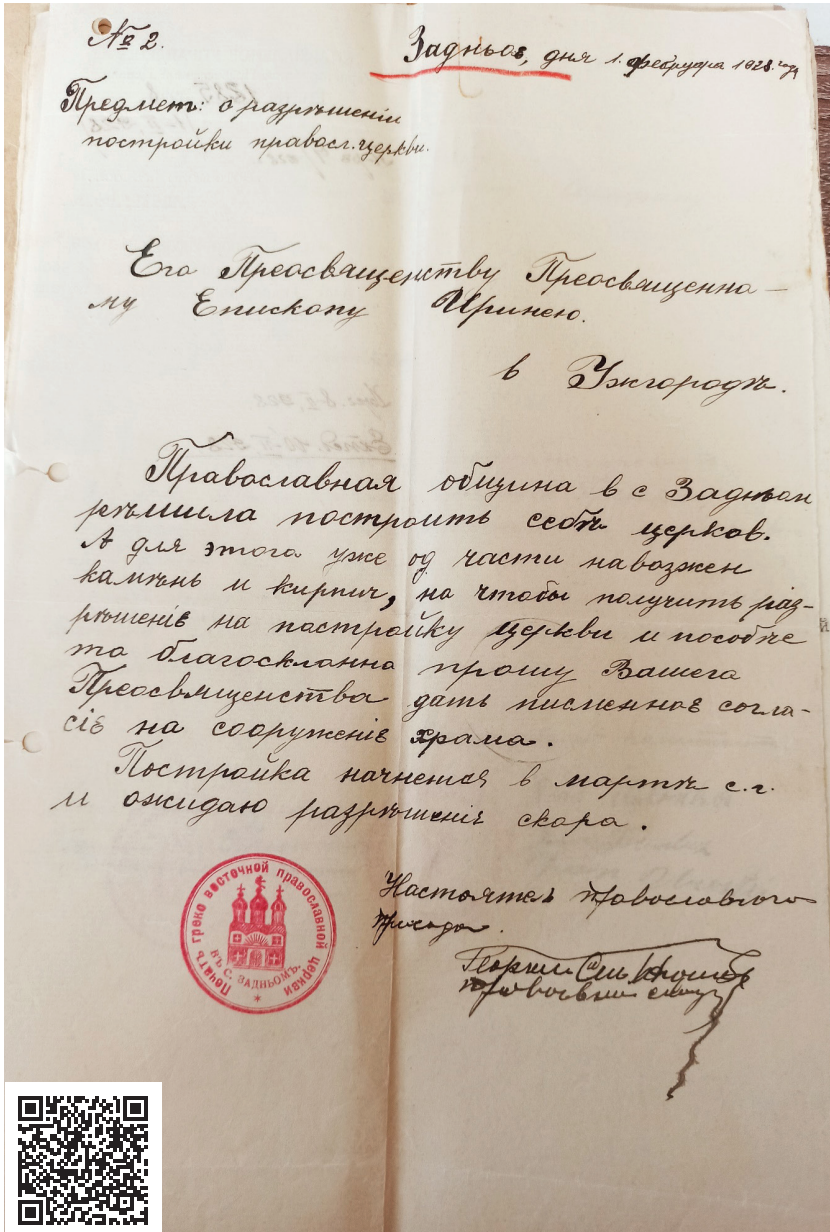
<sup>2</sup> Сирохман М., Світлинцев А. Ференц Гогола. Ужгород, 2005. С. 16.

**SUMMARY**  
**THE HISTORY OF THE CONSTRUCTION**  
**OF THE HOLY INTERCESSION CHURCH**  
**IN THE VILLAGE OF PRYBORZHAVSKE**

*The collapse of the Austro-Hungarian Empire and the incorporation of historical Transcarpathia into the Czechoslovak Republic had a positive impact on the formation of civil societies, which was manifested in the restoration of historical Orthodoxy in the region. Litigation by the Greek Catholic diocese against the Orthodox led to the loss of the stone church used by the community of Zadnye village. This critical situation prompted the villagers to organize themselves and build a new church, which was consecrated in October 1928. However, a large bank loan and numerous loans became important obstacles in the arrangement of the church itself, which lasted almost two decades.*

**Keywords:** *Orthodoxy, Pryborzhavske, Holy Intercession Church.*

ІЛЮСТРАЦІЇ



Іл. 1. Прохання про початок будівництва храму, 1 лютого 1928 р.





# Свѣдѣнія о православномъ приходѣ

села Задне Округа Аршавскаго Почта Добное  
 Составленъ 25 дня ноября мѣсяца 1928. года

I.	Въ составъ прихода входятъ села	Отвѣтъ: <u>Задне</u>
II.	Въ приходѣ числятся домовъ (номеровъ) православныхъ	<u>ноябрь 386</u>
III.	Въ приходѣ состоитъ православныхъ прихожанъ: 1. Мужчинъ выше 18 лѣтъ <u>493</u> 2. Женщинъ выше 18 лѣтъ <u>522</u> 3. Юношей, дѣвушекъ и дѣтей моложе 18 лѣтъ <u>допущены 229</u> <del><u>921</u></del> <del><u>267</u></del> Всего въ приходѣ <u>2314</u> человекъ	<u>Мужчинъ выше 18 л. 493.</u> <u>женщинъ " " л. 522.</u> <u>Юношей отъ 7-18. 356</u> <u>Дѣвцъ " " " 354</u> <u>Дѣтей отъ 6-ти л. 589</u> <u>Всего 2314.</u>
IV.	Всѣ ли прихожане подали заявленіе о переходѣ въ православіе? (Если не всѣ, то сколько не подало и почему?)	<u>Всѣ.</u> <u>Всѣмъ официально признаны православными</u>
V.	Всѣ ли прихожане официально признаны православными? (Если не всѣ, то сколько еще не признано?)	<u>Аршавъ утвержденныхъ за №-пр. 64188 - 26 годовъ</u>
VI.	Утвержденъ ли уставъ общины?	
VII.	Если уставъ не утвержденъ, то поданы ли онъ и когда?	
VIII.	Имѣются ли въ приходѣ: 1. Собственная постоянная церковь и какая (кирпичная или деревянная) 2. Временная церковь 3. Церковный домъ 4. Церковная земля или лѣсъ и сколько	<u>Собственно православ. церк. кирпичная, построенная въ 1928 году.</u>
IX.	Какие приходы и расходы: А. Приходы: 1. Церковная дань <u>4000</u> кч. 2. Дары <u>1300</u> кч. 3. Пособія <u>      </u> кч. 4. Приходы съ недвижим. имуществомъ <u>      </u> кч. 5. Приходы отъ богослуженій <u>1800</u> кч. Всего: <u>6300</u> кч. Б. Расходы: 1. Жалованіе священнику <u>4000</u> кч. 2. Жалованіе псаломщику <u>      </u> кч. 3. Церковнымъ служащимъ <u>      </u> кч. 4. Содержаніе и <del>поддержка</del> <sup>на содержание</sup> церковныхъ зданій <u>46000</u> кч. 5. Богослужебная потребности <u>1800</u> кч. 6. Подати и налоги <u>      </u> кч. 7. Наемъ помѣщенія <u>      </u> кч. Всего: <u>467800</u> кч.	<u>Приконовъ отъ старе добрыевъ, всего за 1928 вынесено 1340</u> <u>Расходы на вино, процф. дровъ: 1489 кч.</u> <u>Расходы въ общ. на постройку церкви и церковныхъ хатъ вынесены около: 48000</u>
X.	Есть ли контрактъ между священникомъ и прихожанамъ? (Если есть, то приложить копию.)	<u>Общ. договора между общ. и священ. не есть заключенъ, только протоколъ приняты дѣлать таковыя</u>
XI.	Имя и фамилія священника	<u>Георгій Ст. Коломак</u>
XII.	Имя и фамилія предсѣдателя церковно-приходского комитета и секретаря	<u>Станиславъ Зинь</u>

При представленіи сего бланка приложить прошеніе, объ утвержденіи церкви какъ уже организовааного. Г. Ст. Коломак  
 Подписи священника и предсѣдателя цер.-прих. ком.



Лл. 2. Інформація про стан приходу у с. Задне (станом на кін. 1928 р.)



Іл. 3. Група селян разом зі священником о.Георгієм Полончаком (кін. 1930-хх рр.)



Іл. 4. Селяни біля новозбудованого храму. 1930-ті рр.

## ЗАСНУВАННЯ СЕЛА ГУНЯДІ БЕРЕГІВСЬКОГО РАЙОНУ ТА ЗВЕДЕННЯ ХРАМУ В 30-Х РОКАХ ХХ СТ.

*Георгій Вовчок,*

*протоіерей, настоятель храму Різдва Іоанна Предтечі с. Свобода,*

*Бадів-1 та Свято-Вознесенської церкви с. Гуняді, Україна*

*E-mail: yuri80@ukr.net*

На початку мусимо відзначити, що сьогодні незаслужено забутими залишаються деякі церкви нашої Срібної Землі – Закарпаття. З набуттям Україною незалежності та прийняттям Закону про свободу віросповідання почався новий етап в житті Української Православної Церкви. В нашому краї почали будуватися нові церкви, відкрилися закриті за радянських часів монастирі, які колись, за часів правління Сербського патріархату, були справжнім оплотом віри для мешканців краю. Вони гуртували навколо своїх святинь місцеве населення. В різних кутках Закарпаття вірники останнім часом звели зовсім нові храми. І давні споруди на фоні сучасних яскравих будівель поступово ніби відійшли на задній план, стали забуватися. Завдяки функціонуванню Державного архіву Закарпатської області та інших установ, сьогодні можна відродити церковну історію, яку старанно творили для нас предки. Керуючись цими міркуваннями, хотів би об'єктивно висвітлити деякі аспекти історії церкви с. Гуняді.

У 2012 р. я, як допоміжний священник, потрапив до о. Георгія Кекерчень, разом з ним служив біля одного престолу до самої кончини о. Георгія 10 грудня 2015 р. Надалі я продовжив служіння у церкві с. Гуняді та с. Свобода, Бадів Берегівського району. Коли робиш перші кроки до чогось сакрального, древнього, де за століття відбулося чимало подій, а ти як нова людина вписуєш своє ім'я в історію церкви, навіки залишаєш відбитки для майбутніх поколінь, то дух, що його зберігають музейні експонати, предме-

ти побуту, древні ікони, не може не діткнутися струн твоєї душі, залишити тебе байдужим. Тож і я, коли вперше переступив поріг Свято-Вознесенської церкви с. Гуняді не зміг залишитися байдужим до неї, до її славної історії. Було б злочинно залишити церкву без письмового свідчення її славетного минулого. Вже 12 років як я служу тут, і щоразу, входячи до цієї старовинної, маленької, комфортної церквички відчуваю, що вона зустрічає мене з радістю і прощається до наступного побачення, як старенька мати з сином. Її ікони змінили декілька місць перебування в нашому краю, бачили багатьох людей, які приходили у цей світ та відходили у Вічність. Церква пізнала багатьох священників та прихожан, які возносили свої молитви перед древнім її іконостасом.

Розповідаючи про історію Гунядівської церкви не можна оминати той факт, що її історія цікава, але не унікальна, подібні факти мали місце і в інших містечках і селах Карпат.

На Закарпатті є декілька церков, що народжувались десь в одному селі, а потім через десятиліття були перенесеними зовсім в інші регіони і держави. Таку долю спіткала церква XVIII ст. святого архангела Михаїла с. Великі Лучки Мукачівського району. Вона була перенесена в м. Прага. Церква XVII ст. святої Параскеви с. Нижнє Селище Хустського району сьогодні стоїть у м. Бланско у Чехії. Свято-Успенська церква XVIII ст. потрапила в Чехію до міста Новая із села Обава Великоберезнянського району. Церква XVIII ст. Покрова Божої Матері з с. Канора Воловецького району, була перенесена в м. Київ, Шелестівська церква з с. Кольчино Мукачівського району залишилася в межах Закарпатської області, але перенесена в музей під відкритим небом м. Ужгород.<sup>1</sup> Такою ж «переселенкою» стала церква, що нині стоїть у с. Гуняді.

## ПЕРШИЙ ЕТАП

### Заснування церкви. Церковний іконостас

Передісторія дерев'яної Гунядівської церкви розпочинається 1794 р. В селі Вучкове, що на Міжгірщині, стояла дерев'яна церква на Шантовому городі. На жаль, ця будівля згоріла у 1910 р. Для

<sup>1</sup> Беля Олександр, прот. Церковна Архітектура в Закарпатті. Сергіїв Посад, 1994. С. 30.

потреб вірників поставили нову споруду – греко-католицьку церкву св. Петра і Павла. Її було перенесено у с. Вучкове на початку 1910 р. із села Нижній Бистрий Хустського району. За переказами, церкву будували в с. Буковець на Міжгірщині. Приблизно у 1930 р. на новому місці в селі Вучкове, через те, що збудували нову велику кам'яницю, дерев'яна церква занепадала, була розібрана та переправлена бокорашами по ріці Ріка і далі по Тисі до села Бадалово. Дерев'яна церква у с. Вучкове перестала функціонувати, збереглося лиш кілька світлин, які зробив Рудольф Гулка у 1921 р.<sup>1</sup>

Якщо поцікавитися історією краю, то можна побачити, що дерев'яна споруда пережила та змінила багато країн, не змінюючи свого місця розташування. П'ять прапорів майоріли над нею за різних режимів. Спочатку Угорщина, потім Чехословаччина, знову Угорщина, Радянська Україна, вільна Україна. Легко можна уявити, в яких непростих умовах жила церква при владі не надто лояльній до православ'я.

Церковна будівля, що нині знаходиться у селі Гуняді первинно була названа на честь святих апостолів Петра і Павла, а потім у 1970-х роках була перейменована на Вознесенську. Про цей факт достеменно свідчать ікони святих апостолів на іконостасі: на одній із них святий апостол Павло, а по правий бік іконостасу крайньою є ікона апостола Петра. В руках святого відкрита книга, на нижній частині книги міститься спочатку грецькою мовою цитата з Нового Завіту, далі нижче русинською мовою надпис: «Августині Яцкович священник вучковській во его время 1895». Саме цей надпис на іконі дає підстави вважати, що іконостас церкви походить із села Вучкове. Іконостас був перенесений із с. Вучкове 20 листопада 1957 р. Про цей факт переносу свідчить церковний касова книга, записи з 1952 р. по 1971 р., тут позначена дата перевезення<sup>2</sup>.

В 1935 р. в селі Гуняді була збудована дерев'яна церква, а іконостас, що налічує 30 ікон, було перенесено до неї із села Вучкове пізніше. Всі ікони – творіння руки одного автора, написані в при-

<sup>1</sup> Сирохман М. Церкви України: Закарпаття. Львів, 2000. С. 627.

<sup>2</sup> Архів Свято-Вознесенського приходу в с. Гуняді Берегівського району // Церковна касова книга с. Мочола-Гуняді 1952-1971 років. С. 17-18.

таманному для Закарпаття тодішньому іконописному стилі. Припускаємо, що іконописець був самоуком. Зазначимо, що навіть майстрів-іконописців самоуків було мало. Якщо здійснити подорож дерев'яними церквами Закарпаття XVII-XVIII століть, то майже в кожній споруді ми побачимо ікони дуже схожі між собою за технікою виконання, ніби написані рукою одного автора.

Нижній ярус іконостасу налічує 4 ікони: Спаситель, Божа Мати, з правого боку від Спасителя святий апостол Петро, зліва від Божої Матері святий апостол Павло. Дванадцятий святковий ряд відсутній. Над Деїсусним чином устеляється ряд апостольський, який нараховує 12 ікон святих апостолів. Посередині іконостасу, над Царськими вратами зображена Тайна Вечера, по центру – Цар Слави. Верх іконостаса увінчує святий Хрест, по лівий та правий боки Хреста старозавітні патріархи – по 6 ікон з правого та лівого боку<sup>1</sup>. За свідченням М. Сирохмана, що містяться в рубриці «Втрачені Церкви Закарпаття», ікони були переписані заново.

Розповідаючи історію храму варто прослідкувати історичні умови того часу та обставини, яку культова споруда потрапила з високогірного с. Вучкове на низовинну Берегівщину. Вучківський іконостас був перевезений переселенцями з рідного села. Вучківці переїхали у низовину на Берегівщину, вони ж відбудували церкву заново, виконавши роботи у характерному верховинському стилі.

## ДРУГИЙ ЕТАП

### Доба Чехословаччини

Починаючи з 1930-тих років церковна споруда знаходиться у с. Гуняді – тоді ще хуторі при с. Мочола Берегівського району.

Сама назва Гуняді походить від прізвища угорських королів. Гуняді Янош – угорсько-трансільванський король – був власником цих земель. Першими жителями на цій території стали переселенці з високогірних сіл, вихідці з села Вучкове, Верхній Студений, Синевирська Поляна, Нижній Бистрий, Родникова Гута та деяких сіл. У 1927 р. сюди переселилося 4 родини, потім стали прибувати

<sup>1</sup> Архів Свято-Вознесенського приходу в с. Гуняді Берегівського району // Церковно-приходська інвентаризаційна книга 1952-1956 років.

інші. Зрештою у хуторі стало проживати 25 (за деякими даними 24) сімей.

В одній із рукописних історій села невідомий автор пише, що «1910 року ця земля [с. Гуняді] була передана поміщику, якого звали Фріче Артур. У 1926 р. Чехословацька Республіка забрала частину цих земель за невиплату боргів по оренді. Частка відчуженого майна склала 400 гектарів землі. Таким чином, держава продала ці землі першим переселенцям. Це були Юрик Юра, Кондрич Іван, Попович Ілько, Симканич Василь, Дьордяй Степан, Пензештадлер Рудольф, Німець Василь, Сиротяк Олекса, Човарга Іван, Ковтан Іван, Глагола Андрій, Плиська Юра, Громада Франтишек, Янчик Іван, Плиська Іван, Федур Іван, Химич Іван, Химич Василь, Кампів Василь, Демко Іван (старший), Демко Іван (молодший), Селянчин Іван, Делеган Петро, Попович Іван, Палзар Михайло»<sup>1</sup>.

Перелічені особи стали засновниками села. Далі, зі слів невідомого літописця довідуємося, що «ці люди у 1926 році переселилися тут у степ під голе небо і ці 25 сімей, з допомогою від держави заплатили готівкою 10 сот. на хороніння, 15 сот. під церкву, 40 сот. під кладовище, 70 сот. під школу. Школу стали зводити 1928 року. Ці 25 сімей своїми силами привозили матеріал для будівництва школи та своїх домівок». Цікаво, що така саме школа, ідентична за стилем, яка дістала назву Державна Школа, стоїть в с. Нова Бовтрадь, куди також в цей час прибули переселенці з високогір'я. Таким чином, можна стверджувати, що переселення на низинні території було достатньо масовим. З боку чехословацької влади переселенці мали захист та надійну опору, влада всіляко допомагала переселенцям в будівництві нового життя. Читаючи далі рядки невідомого автора, який, мабуть, і сам був учасником будівництва, можливо, ще зовсім молодим, ми зрозуміємо, як важко було робити перші кроки, якими титанічними зусиллями давалось облаштування побуту, будівництво «з нуля» на пустирі. Для повноцінного життя в селі потрібне було житло, для дітей – школа, для молитви та духовного життя – церква.

<sup>1</sup> Архів Свято-Вознесенського приходу в с. Гуняді Берегівського району // Анонімний лист з коротким нарисом історії с. Гуняди-Хутір. на двох аркушах А4., приб. 1960-70 роки.

Згідно з рукописом у 1930-х роках греко-католицька громада, що за чисельністю переважала православну, заснувала церкву. Організаторами та будівельниками були Химич Іван, Кондрич Іван, Федур Іван, Плиска Юрій. 1930-го року, зі слів невідомого автора літопису, будівничі «закопали дзвіницю на чотирьох стовпах, закрили шинглами та встановили дзвін». Далі автор рукопису пише, що ці вищезгадані засновники не в змозі були звести, добудувати Божий храм, і, на жаль, прийшов сильний вітер і «убалив того», розніс «каркас» храму. Далі, як пише анонімний літописець «за будівництво церкви взялася православна конфесія на чолі з організаторами. Це були Юрик Юра, Сиротяк Олекса, Кикина Ілько, Плиска Іван. Вони були майстрами по дереву, дерево закупили в Міжгір'ї, по річці Тисі переплавили бокорашами до с. Бадалова, із цього дерева поклали Церкву». Далі автор описує, як «дві конфесії досить мирно жили і після, коли сталося возз'єднання греко-католицизму з православ'ям, як разом ходили в одну церкву та разом взялися за її благоустрій».

Правдивість розповіді, що міститься у літописі, підтверджується також при огляді дзвіниці. Артефактом тут являються церковні дзвони, на одному з яких надпис 1932 р.: «Вилитий в м. Ужгород фірмою «Акорд» для греко-католицької громади села Гуняди-хутір». На другому дзвоні напис датовано 1936 р. з уточненням: «для православної громади села Гуняди-Хутір при Мочолі». Короткі рядки надпису на дзвонах, ще раз підтверджують, що спочатку було розпочате будівництво греко-католицької церкви, але після невдалого керування та невміння вести церковні справи, церкву було передано православній громаді на чолі з Юриком Юрієм, вихідцем з с. Вучкове. Він був першим старостою церкви.

Рукопис закінчується інформацією, що дві конфесії жили «так як Божа заповідь каже, до злагоди по сьогодні».<sup>1</sup>

В архіві церкви с. Гуняді між паперами було також знайдено документ чехословацької доби 1938 р. Документ був виданий у м. Прага і давав дозвіл на будівництво греко-католицької церкви для громади на ім'я Німця Василя (Лл. 1).

<sup>1</sup> Архів Свято-Вознесенського приходу в с. Гуняді Берегівського району // Анонімний лист з коротким нарисом історії с. Гуняди-Хутір. на двох аркушах А4., приб. 1960-70 роки.



Берегівщина досить контрастно виділяється на фоні основної частини Срібної землі. Насамперед, слід згадати, що кількість угорців значно переважає українців та слов'ян в цілому. В часи Стефана (Іштвана) (Вайка) I-го Берегівщина входила до складу однієї з 10-ти єпископських кафедр римо-католицької церкви, від якої король Стефан отримав корону папи Сильвестра I. Цим самим повністю підпорядкувавши церкву західному обряду. На початку XVI ст., 1517 року, в римо-католицькій церкві почався розкол. М. Лютер – вчений монах-езуїт – іде проти основних догматів римо-католицької церкви, збирає прихильників та пропонує свої 90 тез, в яких засуджує практику видання індульгенцій, розвінчує постулат про непогрішимість римських пап, висвітлює ряд інших питань, до яких із сумнівом ставилося духовенство, що розділяло погляди Лютера. Послідовники Лютера поширюють своє вчення на території м. Берегова, тоді ще м. Лампертгаза, утверджують вчення Мартина Лютера, Жана Кальвіна та Ульріха Цвінглі. За свідченням істориків та дослідників краю, «у 1565 р. розлючений натовп насильно заволодів берегсаською католицькою церквою, повикидав з неї вівтарі та престоли позабілював фрески і почав використовувати храм для власних потреб».<sup>1</sup> В такий агресивний спосіб з'являється в Берегові реформація. Ця нова течія розвивається інтенсивно, має більше прихильників ніж традиційна римо-католицька віра. Саме в той час виникло прислів'я, досить поширене серед угорського населення краю: «Хто не реформатор – той не угорець».<sup>2</sup>

Саме такими історичними передумовами пояснюється той факт, що православна церква на територію Берегівщини проникає пізніше, ніж в інші місця Закарпаття, лише у 30-х роках XX століття, завдяки переселенням із високогірних районів.

## ІСТОРИЧНІ УМОВИ РОЗВИТКУ ПРАВОСЛАВ'Я НА БЕРЕГІВЩИНІ У XX СТОЛІТТІ

Важливим етапом в історії Закарпаття стало відділення окремих територій внаслідок повоєнного переділу краю. Частину

<sup>1</sup> Зубанич Л. Місто над Верке. Берегово, 2002. С. 13.

<sup>2</sup> Dr.Görög Ferenc. A Magyar Nemzet Története. Debrecen, 1935. Old. 228.

Ужгородського району з містом Ужгород, частину Мукачівського району з містом Мукачево та увесь Берегівський район з містом Берегово за рішенням Віденського арбітражу Німеччина та Італія віддали Угорщині. На той час Підкарпатська Русь в складі Чехословацької республіки входить до складу Помісної Церкви Сербського патріархату<sup>1</sup>. З 1928-го по 1945-ті роки на Підкарпатську Русь єпископів призначають із Сербії. Першим єпископом-делегатом був Досифей (Васич). В 1927-1928 рр. – Іриней (Чирич). З 1928 р. Синод призначив делегатом Серафима (Йовановича). З 28 грудня 1930 р. єпископом став Йосиф (Цвієвич). З 6 грудня 1931 року до 22-го серпня 1938 року єпископом було призначено Дамаскіна (Грданічка). Він був першим постійним архієреєм з титулом Мукачівсько-Пряшівський. З 23 червня 1938 р. єпископом став Володимир (Раїч)<sup>2</sup>.

Період управління Сербською патріархією на Підкарпатській Русі неможливо переоцінити. Саме з ним починається розквіт Православ'я, його, без перебільшення, торжество. Найвеличнішого розквіту Церква досягла за єпископства Дамаскіна (Грданічка). Він був фундатором будівництва нинішньої Мукачівської єпархії, заснував першу духовну школу (пастирські курси) при Миколаївському монастирі в с. Іза – Карпутлаш для духовенства краю<sup>3</sup>. У цей час була заснована типографія при монастирі. Завдяки типографії вперше виходили молитвеники, катехізис та інша духовна література для православного люду, багато молодих кандидатів в священники вчилися в семінаріях Сербії в містах Біголь та Сремські Карловці. Повертаючись в рідний край, вони приносили з собою досвід твердої віри, молитви, навчаючись цього в тоді ще маловідомих, а сьогодні великих, світил Вселенської Церкви. В цей період в семінарії були викладачами майбутній Вселенський святий Іоан Шанхайський та Сан-Франциський архієпископ, архімандрит Іустин (Попович), архієпископ Аверкій (Таушев), який служив в Підкарпатській Русі в місті Ужгород та деякий час виконував обов'язки адміністратора

<sup>1</sup> Поп. Д., Волошин Т. История подкарпатской Руси через призму христианских идей. Ужгород, 2010. С. 248-249.

<sup>2</sup> Данилець Ю. Православна церква на Закарпатті у першій половині 20 століття. Ужгород, 2009. С. 168.

<sup>3</sup> Там само. С. 169.

на територіях, що відійшли до угорського королівства. Тут служив інок Алексій (Дехтярьов), учнем якого був майбутній великий архімандрит, вчений, археолог Василій (Пронін). Він вже по закінченню семінарії, в сані ієромонаха, прибувши на Підкарпатську Русь, вів листування з майбутнім святителем світового значення.

Доля розповсюдження православної віри на Берегівщині збігається з появою Сербських єпископів на Підкарпатській Русі. В середині 20-х років ХХ століття на Берегівщину інтенсивно стали переселятися жителі високогірних районів Міжгірщини та Хустщини, шукаючи кращої долі та легших умов для життя. Багато закарпатців назавжди залишили країну та переїхали в Америку, де ще більше укріпилися у вірі та зберегли духовні скарби, які мали змогу проявити в більш багатому та ширшому вигляді, виховавши там яскравих світочів віри. Одним із тих, хто яскраво сяє на небокраї Карпатської Русі є протопресвітер святий Алексій Товт.

Русинське населення, з'явившись на територіях Берегівщини та облаштувавшись через деякий час на місцях, почало опікуватися будівлями для духовного життя. Перші православні переселенці на Берегівщині з'явилися ще наприкінці 20-х років, масовості це явище набуло у період колективізації та з початком розбудови колгоспного господарства<sup>1</sup>.

Мешканці гір почали обживати пустирі в с. Гуняді-хутір в 1927-1928 роках, трохи пізніше в с. Тошнад (Затишне), Запорізький хутір (Берегово), Нова Бовтрадь, Бадів-1, Данилівка, Нижні Ремета, Квасово. Перші православні церкви стали з'являтися в селах Гуняді (дерев'яна) 1935 р., Бадів-2 (дерев'яна) 1935 р., Бадів-1 (дерев'яна, молитовний дім) 1947 р. У селі Тошнад було закладено фундамент церкви, але будівництво так і не вдалось довести до логічного кінця, бо не дозволила радянська влада. За переказами старожилів села, фундамент був знищений бульдозером, місце було виділене для сім'ї під будівництво особистого господарства.

Важливим етапом для православних на Берегівщині стали 1930-ті роки, оскільки це часи становлення, існування та відро-

<sup>1</sup> Архітектурні, історичні та природні цінності Берегівщини. Упор. Супруненко О. Берегово, 2013. С. 89.

дження православ'я у дуже непростих умовах. Тошнадська (с. За-тишне) православна громада, Гунядівська та дві Бадівські церкви стали основою православ'я на Берегівщині для перших переселенців, що бажали зберегти православну віру. В самому місті Берегові повноцінна місія православної церкви Мукачівської єпархії з'являється в 1946 р. В місті Берегові в 1948 р. колишня греко-католицька церква Благівіщення Пресвятої Богородиці по вулиці Тараса Шевченка була передана православній громаді міста.

Першим священнослужителем, про якого вдалось віднайти відомості в літературі, став ієромонах Іоанн (Продан), родом з села Чумалево. Довгий час о. Іоанн прожив на святій горі Афон, виділявся побожністю та святістю життя, яку неможливо було не відчувати при першій зустрічі з ним. Своє земне життя о. Іоанн закінчив 3 серпня 1936 р. в Теремлянському монастирі, там і похований. Таким чином отця Іоанна можна вважати першим священником на Берегівщині середини 1930-х років<sup>1</sup>.

Цікавим артефактом історії православ'я на Берегівщині являється ікона Іверської Божої Матері, привезена з Афону, про що свідчить надпис на зворотній частині: «Рік 1911, Іллінський скит». Дуже вірогідним є пояснення, що цю ікону привіз із собою отець Іоанн та залишив, як благословення для духовної підтримки православної громади (Іл. 4).

Далі у берегівській церкві служили воз'єднані з православ'ям протоієрей Михаїл Беца (служив з 1956 по 1960 рік), священник Велемір Дунда (служив з 1961 до смерті у 1973 році). Вище названі священники виконували обов'язки благочинного в Берегівському районі<sup>2</sup>.

Досліджуючи цей період варто зазначити, що дана епоха – особливий етап не тільки для православ'я Берегівщини, але й для греко-католицьких вірників, оскільки вони зберегли свою віру, свій обряд саме в православ'ї. В часи підпілля, заборони та ліквідації церкви, греко-католики не покинули свої колишні церкви, а мали змогу вільно відвідувати їх та були активними учасниками церковного

<sup>1</sup> Православный карпаторуский весникь, Ужгород, 1936. С. 18.

<sup>2</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії // Отчет по Мукачево-Ужгородской епархии за 1948 год.

життя. Вони хрестили дітей, вінчалися, здійснювали обряд похорону та задовольняли інші духовні потреби у православній церкві. Старі дяки, що вчилися у співочительській семінарії міста Ужгорода, надалі вели дяківську службу в православних церквах. Хоча період ліквідації для греко-католиків став трагічною сторінкою, але церкви та церковні будівлі (фари) були збережені православними вірниками та священнослужителями. Церкви оздоблювали гарними іконостасами, розписували стіни фресками, підтримували та ремонтували будівлі. Саме завдяки цьому нинішні греко-католицькі вірники та священники мають змогу молитися в церквах, що з любов'ю збереглися в добу підпілля греко-католицької церкви.

З початком розпаду СРСР у 1989 р. був прийнятий Закон про свободу совісті та релігійного віросповідання. Цим законом з підпілля (а цей період тривав 44 роки) виходить греко-католицька церква. Церкви, які 44 роки обслуговували православні вірники, були відібрані, деякі добровільно передані, інші відчужені в агресивний спосіб. Повертаючи своє майно, плануючи завоювати також і вірних церковних чад, греко-католицька громада залишала православних вірників без даху над головою. Православна громада знов почала будувати храми на нових місцях та ще й у складних обставинах 1990-х років.

Для становлення православних громад, що жили в сільських місцевостях Берегівщини з 1930-х років, поява православної общини з 1950-х років в районному центрі стала важливим етапом. З'являються благочинні, що об'єднують православні церкви Берегівщини. Першим благочинним під 1956 р. згадується протоієрей Михайл Беца, 1914 року народження. Всього в благочиння об'єдналися 17 церков з приходами. В об'єднання з православ'ям входять угорськомовні села з їх греко-католицькими громадами, що теж возз'єдналися з православ'ям. Для угорськомовних сіл богослужіння було збережене на їх рідній угорській мові. Таким чином, священники, що володіли угорською, задовольняли потреби об'єднаних в православ'ї греко-католицьких вірників. Наприклад, в м. Берегові рання літургія о 8.00 відправлялась угорською мовою, в селах Велика і Мала Бийгань, Балажер, Геча, Мочола, Яноші (Іва-

нівка), Дийда (Дідово), Геча, Чома богослужіння велося повністю угорською та частково церковнослов'янською для прихожан-українців. Українські села мали православні приходи в селах Данилівка, Свобода, Бадів-1, Нижні Ремети, Гуняди, Квасово, Нове Село. Перебуваючи у православ'ї, греко-католики зберігали свій обряд до розпаду СРСР, після чого частина із них наприкінці 1989 р. знову повернулися до свого лона – унії.

## ІСТОРІЯ СВЯЩЕНСТВА У ГРОМАДІ

Список священників Свято-Вознесенської церкви с. Гуняди-хутір

1. Ієромонах Іоанн (Продан), помер 3 серпня 1936 р., обслуговував Берегово, парафії Тошнад та Гуняди.

2. Ієромонах Гавріїл (Молнар) (Мовнар), служив з 16 січня 1941 р. до 25 грудня 1941 р., обслуговував села Тошнад, Запорізький хутір, Гуняді-хутір (Л. 5).

3. Ігумен Феофан (Сабов), адміністратор Мукачівсько-Пряшівської єпархії, 1946 р. (Л. 6).

4. Священник Йосиф Дранко, 1905 року народження, служив 1948 р. в селі Нове Село та обслуговував села Гуняді-хутір з протоієреєм Іоанном Солко, 1902 року народження<sup>1</sup>.

5. Священник Іоанн Гаджа, служив з 1952 р. по 1956 р. Цей священник вів церковний журнал, касову книгу, також запровадив інвентаризацію церковного майна. З його дуже охайного почерку видно, що був грамотним священиком. При ньому, трудами вірників та за співпраці із старостою Юриком Юром, був поставлений Хрест перед церквою та освячений на Воздвиження Чесного Хреста 27 вересня 1957 р.<sup>2</sup>

6. Священник Михайл Поляк, 1903 року народження, обслуговував з 1956 р. села Чома, Мочола, Гуняди, Геча<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії // Отчет по Мукачево-Ужгородской епархии за 1948 год.

<sup>2</sup> Архів Свято-Вознесенського приходу в с. Гуняді Берегівського району // Пам'ятна книга Свято-Вознесенської Церкви с. Мочола-Гуняди, 1952 р.

<sup>3</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії // Отчет по Мукачево-Ужгородской епархии за 1956 год.

7. Священник Юрій Микуланинець, 1895 року народження. З 1958 р. служив у селах Нижні Ремета, Нове Село (Берегуйфолу), Мочола-хутір.

8. Священник Михайл Поляк, 1903 року народження. З 1959 р. править службу в селах Чома, Мочола, Гуняди-хутір.

9. Протоіерей Йосиф Мінчіч, 1911 року народження. З 1960 р. править службу разом з отцем Михайлом Поляком. Пізніше служить одноосібно до 1977 р.

З 1971 р. Петропавлівська церква згадується як Вознесенська, очевидно, що була перейменована<sup>1</sup>.

10. Священник Георгій Роман, 1948 року народження. Служить з 1978 р. по 1979 р.

11. Протоіерей Петро Сметанюк, 1934 року народження. Служить у 1980 р., обслуговував села Геча та Мочола-хутір.

12. Священник Андрій Василець, 1944 року народження. Править богослужіння з 1981 р. по 1987 р.

13. Священник Георгій Стець, 1963 року народження. Служив також у селах Геча, Чома, Мочола-хутір.

14. Священник Дмитрій Попович, 1963 року народження. Служить з 1989 р. по 1991 р. у селах Геча, Чома, Мочола-хутір.

15. Протоіерей Георгій Кекерчень, 1950 року народження. Обслуговує церкву з 1992 р. по 2015 р.<sup>2</sup>. (Лл. 12).

16. Протоіерей Георгій Вовчок. З 2012 р. служить разом з о. Георгієм Кекерчень, а з 14 грудня 2015 р. служить одноосібно.

Священики Вознесенської церкви села Гуняди обслуговували також навколишні села до 1990 р. та являлися настоятелями Свято-Покровської церкви села Чома. Православні з Чоми частково були вихідцями з гірських сіл, були співзасновниками церкви в селі Гуняді. Про це свідчать подаровані старовинні церковні книги, в яких вписані імена жертводавців на церковні книги.

Як вже вказувалося вище, першим священнослужителем, згідно з архівними даними, був ієромонах Іоанн (Продан). В не-

<sup>1</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії // Отчет по Мукачево-Ужгородской епархии за 1971 год.

<sup>2</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії // Отчет по Мукачево-Ужгородской епархии с 1948 по 1992 год.

кролозі, який опублікував в 1936 році в журналі «Православный Карпаторуский Вестникъ» його описано як людину рідкісну за рівнем святості життя. Зазначається, що він користувався любов'ю з боку багатьох, хто його знав<sup>1</sup>.

Після смерті о. Іоана, священником був присланий випускник Бітольської семінарії ієромонах Гавриїл Молнар (Мовнар), насельник Свято-Миколаївського монастиря в селі Іза-Карпутлаш. В 1936 р. перші православні поселенці села Тошнад, згуртувавшись з жителями села Гуняди-хутір написали листа до єпархіального управління, в якому просили прислати до них досвідченого духовника для постійного служіння на місці нового будівництва церкви, для якого вже було виділено земельну ділянку. Храм був запланований на честь Успіння Пресвятої Богородиці, але будівництво, як вже зазначалося, так і не розпочалося. В церковній громаді була власна церковна печатка.

У проханні на ім'я архімандрита Матфея (Вакарова) церковна громада звертається в благальному тоні з клопотанням, щоб монастир вислав священника хоча б на свята. Громада пише: «Ми тут знаходимось, як вівці серед вовків». Звернення відображає «крик душі» православних вірників.

Лише 1941 р. церковним управлінням з благословення архімандрита Матфея на Берегівщину в села Тошнад та Гуняди-хутір прибув ієромонах Гавриїл (Молнар) (Мовнар), який навчався в духовній семінарії в Сербії. Там же він був висвячений в диякони єпископом Нішським Досифеєм (Васичем), а згодом повернувся на Підкарпатську Русь. Відповідно до розпорядження від єпархіального управління та прохань від парафіян надати постійного священника ієромонах Гавриїл прослужив лише один 1941 р., це була його перша парафія.

Крім отця Гавриїла сюди прибув священник Георгій Бедзір для служіння в с. Свобода та Бадів-2. Отець Георгій проходив пастирські курси в Миколаївському монастирі с. Іза-Карпутлаш.

Також у 1940-их роках мешканець с. Тошнад ігумен Феофан (Сабов) (родом із с. Іза Хустського р-ну) обслуговує с. Тошнад та Гу-

<sup>1</sup> Православный карпаторуский вестникъ. Ужгород, 1936. С. 18.



няді-хутір та Запорізький хутір, що коло м. Берегово. Він займався пастирською справою аж до своєї трагічної смерті – розстрілу НКВД-шниками 1946 р. у своїй рідній хаті. Тепер на цьому місці стоїть православний храм на честь Успіння Пресвятої Богородиці.

Крокуючи стежками архівних матеріалів, можна сміливо стверджувати, що Ізський Свято-Миколаївський монастир стає головним опікуном православних вірників на Берегівщині. Головними світочами для вірників в цей час стають монахи. Всі троє вищезгаданих священників були прислані із Свято-Миколаївського монастиря архімандритом Матфеєм. Можна впевнено стверджувати, що зі стін Свято-Миколаївського монастиря вийшли перші троє священнослужителів Берегівщини, яка була і є на першому місці за кількістю реформатів та римо-католиків.

Чому ж для задоволення прохання вірників знадобився такий тривалий проміжок часу довжиною у 5 років?

В листопаді 1938 р. Берегівщина та деякі інші райони були відокремлені від Підкарпатської Русі, тому єпископ не міг впливати на територію, що була відрізана від частини краю внаслідок окупації частини території Закарпаття з 26 листопада 1938 р. Єпископ Володимир був змушений покинути м. Мукачєво та переселитися до Хуста. В Мукачєві з благословення єпископа залишився ігумен Аверкій (Таушев). Під його керівництвом знаходилось Єпархіальне управління та всі приходи та монастирі на території, що опинилася під владою Угорського королівства. Саме історичними передумовами можна пояснити довге мовчання єпархіального управління в особі ігумена Аверкія Таушева, що не міг впливати на життя православних громад та вчасно зреагувати на прохання жителів сіл Тошнад і Гуняді-хутір, що опинилися в складних обставинах, потрапивши в умови, явно несприятливі для православ'я. Мрія православних жителів про постійного священника здійснилося лише в 1941 р.<sup>1</sup>

Можна з упевненістю констатувати, що проживаючи серед осередку угорськомовних мешканців, серед вірників католицько-

<sup>1</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії // Документи православного приходу с. Тошнад та с. Гуняди (колонія Берєгєса). Листи від 9.04.1936.

го, греко-католицького та інших віросповідань, незважаючи на їх вплив та часткову асиміляцію серед населення, православ'я утвердилося на Берегівщині та твердо зберігається серед старожилів, їхніх дітей та онуків, і наче естафета передається та охороняється в горнилі сердець. Надважливу роль у цьому відіграла Гунядівська дерев'яна церква, що стала одним з перших осередків православ'я Берегівщини.

### РЕЗЮМЕ

*У статті описується виникнення села Гуняді-хутір на пустошах, що були власністю угорсько-трансільванського короля Гуняді Яноша. Сюди прибули переселенці з гірських сіл Міжгірщини, Хустщини, Тячівщини та Іршавщини. Першими жителями були 25 сімей, які стали засновниками хутору, що сьогодні має статус села. Гуняді розташоване біля самого угорського кордону, по сусідству з селами Астей, Мочола, Чома. Із заснуванням села одним з перших питань для побожного населення стало будівництво церкви. Спочатку більшістю було прийняте рішення будувати греко-католицьку церкву. На це був виданий дозвіл від чехословацького уряду. Згодом через неспроможність греко-католицькою паствою провадити будівництво, ініціативу на себе взяла православна громада села, яка разом з греко-католиками збудувала церкву, і, за свідченням невідомого автора рукопису короткої історії села, дві громади жили в мирі та злагоді.*

**Ключові слова:** Гуняді, село, церква, православ'я, греко-католики, історія.

### SUMMARY

#### THE FOUNDATION OF THE VILLAGE OF GUNYADI, BEREHOVO DISTRICT, AND THE CONSTRUCTION OF THE CHURCH IN THE 1930S

*The article describes the emergence of the khutir Hunyadi in the vacant steppe land owned by Hungarian-Transylvanian King János Hunyadi. Settlers from mountain villages in Mizhhirirja, Khust, Tyachiv, and Svalyava became the first residents forming 25 families that became the founders of the*

settlement, which now has the status of a villages. Hunyadi is located near the Hungarian border, adjacent to the villages of Astey, Mochola and Choma. With the founding of the village, the primary need for the religious population became the construction of a church. Initially, the majority voted to build a Greek Catholic church, for which permission was granted by the Czechoslovak government. However, due to the inability of the Greek Catholic community to start construction, the initiative was taken by the Orthodox community of the village, which, together with the Greek Catholics, built the church. As an unknown author of a manuscript on the short history of the village writes, both communities lived in peace and harmony.

**Keywords:** village Hunyadi, founding, settlers, church, Greek Catholic, Orthodox, histori.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Dr. Görög Ferenc. A Magyar Nemzet Története. Debrecen, 1935. Old. 225.

Архів Мукачівської Православної єпархії // Документи православного приходу с. Тошнад та с. Гуняди (колонія Бергсаса). Листи від 9.04.1936.

Архів Мукачівської Православної єпархії // Особова справа ієромонаха Гавриїла Мовнарь (Молнар).

Архів Мукачівської Православної єпархії // Отчет по Мукачєво-Ужгородской епархии с 1948 по 1992 год.

Архів Свято-Вознесенського приходу в с. Гуняді Берегівського району // Опис для церкви с. Гуняди. Чехословацького земського уряду Прага. 30.12.1938 р.

Архів Свято-Вознесенського приходу в с. Гуняді Берегівського району // Пам'ятна Книга Свято-Вознесенської церкви с. Мочола-Гуняди, 1952.

Архів Свято-Вознесенського приходу в с. Гуняді Берегівського району // Анонімний лист з описом короткої історії с. Гуняди-Хутір на двох аркушах А4; 4 сторінки. приб. 1960-70 роки.

Архів Свято-Вознесенського приходу в с. Гуняді Берегівського району // Церковна Касова Книга с. Мочола-Гуняді. 1952-1971 років. С. 17-18.

Архів Свято-Вознесенського приходу в с. Гуняді Берегівського району // Церковно-Приходська інвентаризаційна книга 1952-56 років.

Архітектурні історичні та природні цінності Берегівщини. Упор. Супруненко О. Берегово, 2013.

Беля Олександр, прот. Церковна Архітектура в Закарпатті. Сергіїв Посад, 1994.

Данилець Ю. Православна Церква на Закарпатті у першій половині ХХ століття. Ужгород, 2009.

Зубанич Л. Місто над Верке. Берегово, 2002.

Історія православної християнської церкви. Мукачево, 1936.

Поп. Д., Волошин Т. История Подкарпатской Руси через призму христианских идей. Ужгород, 2010.

Православный карпаторусский вестникъ. Ужгород, 1936. С.18

Сирохман М. Церкви України: Закарпаття. Львів, 2000.

# ЛЮСТРАЦІЇ

Opis.

Ministerstvo zemědělství.

č. j. 194.538/38-IX/14.

V Praze dne 30. dubna 1938.

Kolonie Hunyadytanja. Přidělení pozemků  
ze spol.vlastnictví kolonistů na  
výstavbu kostelů.

Státní obvodové úřadovně pro pozemkovou reformu  
/Kolonizační sekcí/

v U h o r o d ě .

Ministerstvo zemědělství vrací přiložené tři  
exempláře výkazů dělených parcel s plánek na rozdělení spol.  
vlastnictví mezi kolonisty v Hunyadytanji s rozhodnutím:

1./ Nestává zásadních námitek proti oddělení  
části spol.vlastnictví pro výstavbu pravoslavného a řeckokato-  
lického kostela, označených v předloženém geometrickém plánu  
čísly 395/50 a 395/49 v rozsahu jak v plánu uvedeno.

2./ Předložený návrh na rozdělení zbyvajících částí  
spol.vlastnictví /p.č.395/3 a 394/17./ vypracovaný civilní fir-  
mou ing.Horáček a Berehova, se v celém rozsahu zamítá a kolonista-  
m se nařizuje, aby rozdělené pozemky uvedli do původního sta-  
vu. Rozhodnutí toto se opírá o usnesení Státní kolonizační komise,  
že do konečného vyřešení právní úpravy spol.vlastnictví na  
koloniích nebudou zásadně schvalovány jakékoliv převody půdy ze  
spol.vlastnictví na jednotlivce.

Svolení k oddělení částí spol.vlastnictví uvede-  
ných sub.1./ se výjimečně uděluje z důvodů odstranění vleklých  
sporů souvisejících s náboženskou otázkou na kolonii. Pravoslavní  
totiž již na p.č.395/50 vystavěli kostel a jedná se tudíž jen o  
schválení faktového faktu. Proto církví řeckokatolické bude při-  
děleno rovněž stavební místo na kostel, ovšem za splnění podmí-  
nek uvedených v č.j.227.717/37-IX/14 z 1.září 1937 a další pod-  
mínky, že před zahájením stavby kostela bude ministerstvu ze-  
mědělství předložen ke schválení i příslušný stavební plán.

./.



Kolonisační sekce se upozorňuje, že před provedením oddělení p.č.395/49 jest nutno předem zjistiti, zda je třeba mezi pozemkem 395/49 a 395/6 ponechati cestu a hlavně v jaké šíři. Nelze-li jí do budoucna bezpečně určit, budiž na rozhraní p.č. 395/49 a 395/6 prostě ponechán pruh oca 8 m široký nadále ve spol. vlastnictví kolonistů jako reserva, pro budoucí cestu /ulici/ a teprve za ním budiž přikročeno k oddělení stavebního místa pro řeckokatolický kostel. V případě nevyužití v budoucnu celého pruhu může tento neb jeho část býti dodatečně přidělena církvi řeckokatolické jako okolí kostela.

Dále se připomíná, že spol.vlastnictví kolonistů v Hunyadytanji není ani v dohledné době nebude zaknihováno a proto převod uvedených dvou stavebních míst lze provésti formou vzdání se do-tyčného přidělu všemi kolonisty a jeho znovu přidělení předmětným církvím.

Za ministra zemědělství:

Ing.Peter, v.r.

Souhlasí se schváleným návrhem:

Přednosta kanceláře:

Podpis nečitelný, v.r.

-----  
Státní obvodová úřadovna pro pozemkovou reformu v Užhorodě.  
 Č.j. 5890/38. V Užhorodě dne 10.května 1938.

Věc; Kolonie Hunyadytaňa, přiděl pozemků  
 ze společ. vlastnictví kolonistů  
 na výstavbu kostelů.

**Kolonisační sekce.**

Hospodářský výbor  
 / k rukám p.Němce Vasila /

Hunyadytaňa.

p.p.Mačola

na vědomí .





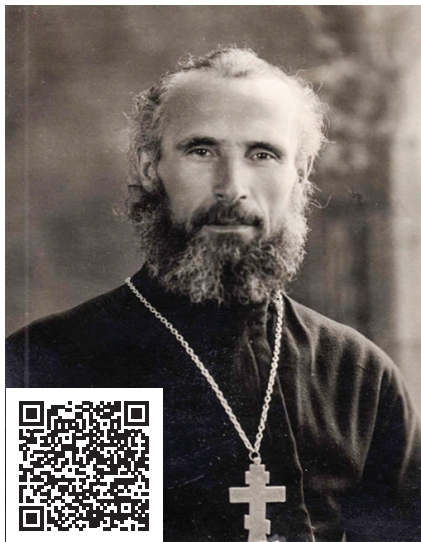

*Ил. 2. Храм в с. Вучкове, зведений в 1794 р.*



*Ил. 3. Перші поселенці с. Гуняді-хутір. По центру голова сім'ї Кикина Ілько з села Вучкове, учасник будівництва дерев'яної церкви, перший псаломщик та дяк.*



Іл. 4. Іверська ікона Божої Матері, написана в 1911 р. на Афоні. Храм Різдва Пресвятої Богородиці УПЦ, м. Берегово.

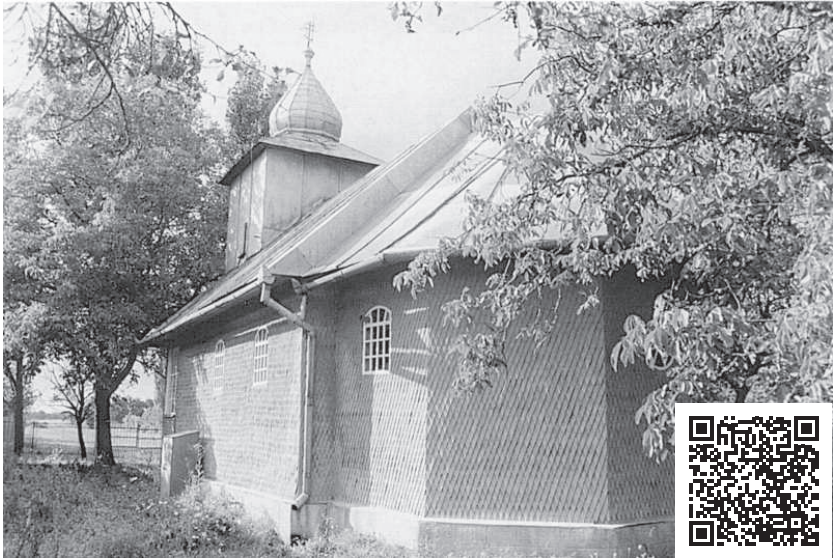


Іл. 5. Іером. Гавриїл (Молнар)

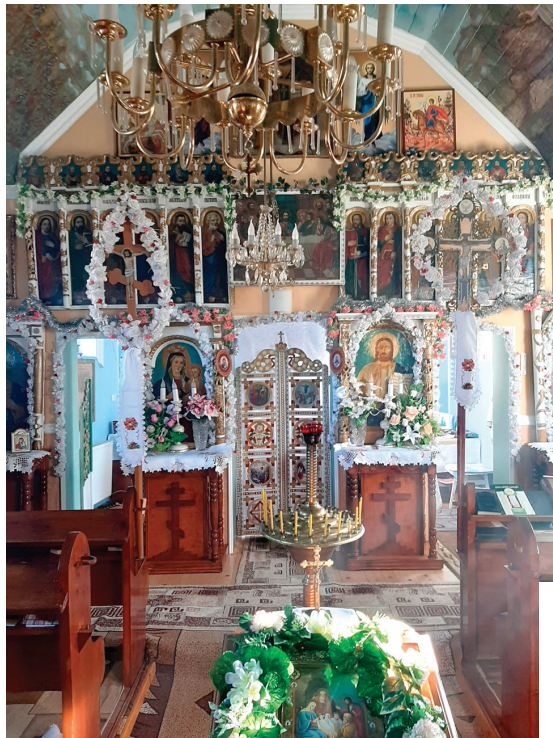


Іл. 6. Ігумен Феофан (Сабов)





Іл. 7. Свято-Вознесенський храм, сер. 1990-х рр.



Іл. 8. Загальний вигляд інтер'єру Свято-Вознесінського храму



Іл. 9. Частина іконостасу 1895 р. Правий бік



Іл. 10. Частина іконостасу 1895 р. Лівий бік



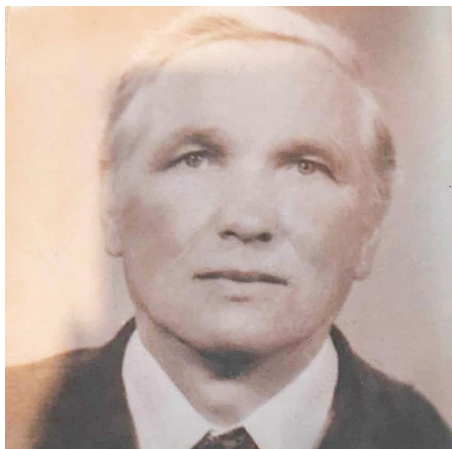
Іл. 11. Титульна сторінка «Пам'ятної книги»



Іл. 12. Митрофорний протоієрей Георгій Кекерчень,  
настоятель храму 1991-2015 рр.



Іл. 13. Бланер Михайло Михайлович (27.04.1923 – 22.07.2005). Уродженець с. Родникова Гута Свалявського р-ну. Багато-річний псаломщик-дяк Свято-Вознесенської церкви с. Гуняди, фото 1998 р.



Іл. 14. Буришин Юрій Дмитрович (1922 – 2019), уродженець с. Верхній Студений. В 1940-х рр. сім'я переселилась в с. Гуняді. З 1950-х рр. і до самої смерті був церковним старостою та дяком-псаломщиком.



Іл. 15. Попович Ганна Михайлівна. Донька Бланера Михайла. З раннього дитинства постійна жителька с. Гуняді та прихожанка, що опікується та буквально живе церквою, в котрій все життя віддали служінню її батьки.





Іл. 16. Свято освячення нового Хреста при в'їзді в с. Гуняді. На фото митрофорний настоятель Свято-Вознесенського храму прот. Георгій Кекерчень з священниками, дяками та куратором церкви Кедьо Юрієм.

(Фото зроблене на свято Воздвиження хреста Господнього 27.09.1997 р.)



Іл. 17. Православний храм в с. Гуняді



**ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСЬКА ОСВІТА СЕЛА ШАШВАР<sup>1</sup>:  
ВІД ПЕРШИХ ЗГАДОК  
ДО ПЕРІОДУ ФАКТИЧНОГО ІСНУВАННЯ**

*Василь Качур,*

*краєзнавець, магістр за спеціальністю «Медицина»,  
лікар-інтерн спеціальності «Ортопедія та травматологія» Навчально-наукового інституту післядипломної освіти ДВНЗ «Івано-Франківського національного медичного університету»,  
Івано-Франківськ, Україна  
E-mail: drkachurorttravm@gmail.com*

Навчання – важлива складова життя та розвитку кожної людини. Сфера та клімат навчального закладу – це умови формування педагогічної активності учня в подальшому навчально-дисциплінарному вихованні та структурному встановленні індивідуума як особистості. З давніх-давен кожна людина навчалась певним ремеслам, які передавалися з покоління в покоління чи освоювалися заново і вже в подальшому передавалися нащадкам та учням.

В даній статті увага присвячується архівно-джерельній базі, матеріалам, які вдалося віднайти в ході вивчення історії формування та діяльності церковно-приходської школи та освіти в селі Шашвар. В статті використані матеріали, які зберігаються в Державному архіві Закарпатської області (далі – ДАЗО), зокрема це документи із фондів 21. Земський уряд Підкарпатської Русі. 151. Правління Мукачівської греко-католицької єпархії, м. Ужгород, 125. Архів кадастральних карт Підкарпатської Русі, 1606. Метричне управління. Одним з настільних довідників слугувала монографія Октавії Фізеші – «Початкова школа на Закарпатті (друга половина

---

<sup>1</sup> З 1946 р. – Тросник, нині село в Виноградівській громаді Берегівського району Закарпатської області України.

XIX – початок XXI ст.)»<sup>1</sup>, праця Ласлова Оцела «Ugocsa vármegye népoktatásügye 1880 – 1902» (укр. «Справа народної освіти повіту Угоча: 1880 – 1902»)<sup>2</sup>, д-ра о. Василя Гаджеги. Додатки к исторіѣ Русинов и руських церквей в жупѣ Угоча<sup>3</sup>.

Угорський та русинський народ був на найнижчому рівні освіченості та неписьменності в минулих століттях, про що однозначно доводять тогочасні документи. Пізніші автори також не знайшли достатньо характерних слів та документів, відповідних доказів, щоб адекватно вказати на неосвічений стан рутена<sup>4</sup>.

У 1693 р. за вказівкою єпископа грецького походження Йосипа де Камеліса по всіх селах, які відносились до Мукачівської єпархії, для півцвечителів були закуплені земельні ділянки<sup>5</sup>.

Як навчальні процеси проходили у селі Шашвар в першій половині XVIII ст. невідомо. Хоча, якщо у селі служили священники, а це доведено історичними документами, то можна припустити, що при церкві функціонувала і школа. Хоча відомо багато випадків, що священник і дяк відмовлялись виконувати цю важку, часто невдячну роботу.

Точної дати організації освітнього процесу чи заснування школи мною не вдалося віднайти. На даний час крайньою датою де ведеться згадка про школу, я вважаю 1770 р. Це один з ряду документів, що стосується освітнього процесу в селі Шашвар. Цю дату не можна вважати заснуванням школи, але можна приймати за першу згадку, яка наявна на даний час.

Наводжу характеристики на майно школи та півцвечителя навчального закладу, які датовані 1741 р. (переклад з латини)<sup>6</sup>:

<sup>1</sup> Фізеши О. Й. Початкова школа на Закарпатті (друга половина XIX- початок XXI ст.): монографія. Ужгород: МДУ, 2015. 528 с.

<sup>2</sup> Aczél László. Ugocsa vármegye népoktatásügye: 1880 – 1902. Budapest 1908, 330 old.

<sup>3</sup> Гаджега В. Додатки к исторіѣ Русинов и руських церквей в жупѣ Угоча. Часть I. и II / В. Гаджега / Одбитка из «Наукового зборника Тов. «Просвѣта» в Ужгородѣ. Рочник IV. З. Р. 1925. и Рочник V. З. Р. 1927. Ужгород: Друкарня оо. Василян, 1927. Часть друга. С. 61-122.

<sup>4</sup> Hodinka Antal. A munkácsi görög kahalikus püspökség története. Magyar Tudományos Akadémia. Budapest, 1909. Old. 784.

<sup>5</sup> Лучкай М. Історія карпатських русинів. Т. 3 / пер. з латин. А. М. Ігнат; дешифрування рукоп. Ю. М. Сак; голова редкол. Е. В. Швед. Ужгород: Закарпаття, 2002. С. 117, 119.

<sup>6</sup> Végheő Tamás, Terdik Szilveszter, Simon Katalin. Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez: Az egri egyházmegye területén szolgáló görögkatolikus papok 1741. évi

*Витрати за учнями. Це все залежить від спільноти. Будинок півцєвчителя в середньому стані, у вільному користуванні. Сад не великий. Будинок малий. Поля та луги теж не великі. Має від кожного господаря по половині віка турецької пшениці, разом 10 вік, кожне оцінюється в 24 динарії, разом складає 2 ринські флорини, 40 динарії. Тим більше вони не гарантують ні роботу, ні перевозку дров.*

Наступна 1747 роком (переклад з латини)<sup>1</sup>:

*Учитель початкової школи має дім на парафіяльній ділянці, зведений громадою, перебуває у середньому стані. Город має придатний для домашнього користування. Має від кожного господаря по половині віка турецької пшениці, разом 9 вік, кожне оцінюється в 15 динарії, разом складає 2 ринські флорини, 33 динарії.*

*З церковного доходу отримує приблизно 37 динаріїв.*

*Сума – 3 флорини, 10 динаріїв. Крім цих, жодних інших доходів не отримує.*

Вчителі не могли приділяти школі та учням належну силу та час. Це для них було фінансово не вигідно та фізично не можливо, так як вони були зобов'язані сплачувати поміщицьке оподаткування<sup>2</sup>. Ситуація покращилася лише за Марії Терезії, і в першу чергу, в кращу сторону з боку оподаткування. Єпископ Бачинський вживав заходів, щоб звільнити вчителів від поміщицького оподаткування, але це було безуспішно. Організація шкіл припадає на час правління Марії Терезії. 1777 р. був виданий указ «Ratio Educationis», на основі якого організовувались церковні школи<sup>3</sup>.

В ДАЗО досліджено справу «Журнал навчаючихся в мукачівській школі для підготовки півцєвчителів». Серед списку не знайдено півцєвчителя, який би належав до Шашварської церковної парафії. Серед учнів були представники Уточанщини: Міхаель Ісак – с.

---

javadalom-összeírása. Collectanea Athanasiana, II. Textus/Fontes, 5. Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola. Nyíregyháza, 2014. Old. 480.

<sup>1</sup> Véghseő Tamás, Terdik Szilveszter. Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez: Az 1747. évi javadalom-összeírás. Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes, 6. Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola. Nyíregyháza, 2015. Old. 180.

<sup>2</sup> Hodinka Antal. A munkácsi görög kahalikus püspökség története. Magyar Tudományos Akadémia. Budapest, 1909. Old. 784.

<sup>3</sup> Василий (Пронин), архимандрит. История Православной Церкви на Закарпатье. Издание второе. Мукачевская епархия. Ужгород, 2009. 526. С. 356



Ботар; Базиліус Мондич – с. Сасово, Базіліус Ботос – смт. Королево (назви населених пунктів наведено відповідно до сучасних назв)<sup>1</sup>.

У 1793 р. в Унгварі було засновано вчительську школу – Препарандія, яка мала забезпечити єпископат кваліфікованими вчителями<sup>2</sup>. Цього ж року був призначений протоінспектором Дмитро Попович. Основним завданням Поповича було підготувати півцвечителів, потреба в котрих була як для церков, які виконували свої півччі та читацькі функції, так і для шкіл, де вони навчали дітей початковим знанням – псалтирі, катехизису, церковному співу, арифметиці. Так як необхідно було терміново підготувати кадри півцвечителів, то курс був встановлений скороченим – 5 місяців<sup>3</sup>.

24 травня 1799 р. в архівних документах згадується кантором (дяком) парохії с. Шашвар Іоан Фірцак, котрий за свою роботу отримував «2 coreti avena»<sup>4</sup>.

Відповідно до документа, який був досліджений в ДАЗО – «Протокол керівників Угочанської жупи про реорганізацію церковних приходів», знаходимо село Шашвар, ревізію якого було складеного 25 липня 1799 р. В документі зазначено наступне (оригінал документу латина)<sup>5</sup>:

*«Дім дяка один, для проживання та навчання дітей. Будинок дяка, парохіяльний, з дерева, має дві кімнати. Одна кімнати спальня, друга кімната для малограмотних співців (у цьому сенсі розуміємо, що кімната призначена для навчання дітей та крилосників-прихожан). Будинок дяка наступних розмірів: довжина 7, ширина 3. Збудований парафією».*

Оцінюючи вище вказане, можна стверджувати, що станом на 1799 р, діяла приходська школа. На жаль, відомостей про півцвечителя на цей період не знаходимо. Про той період о. Василій Гаджега пише: «Дяк має хижу на їх телеку і третину того телека хоснує, і єму платять пів віка жита»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 1. Спр. 1434. Арк. 1 на звор.

<sup>2</sup> Hodinka Antal. A munkácsi görög kahalikus püspökség története. Old. 786.

<sup>3</sup> Архимандрит Василий Пронин История православной церкви на Закарпатье Ужгород 2009, с.356

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 6. Спр. 133. Арк. 1.

<sup>5</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 16. Спр. 10. Арк. 11-11 на звор.

<sup>6</sup> Гаджега В. Додатки к історіѣ Русинов и руськихъ церквей в жупѣ Угоча. Часть I. и II / В. Гаджега / Одбитка из «Наукового зборника Тов. «Просвѣта» в Ужгородѣ. Рочник IV. З. Р.

З 1834 р. курс по навчанню півцвечителів в Мукачівській єпархії був збільшений з 5 до 10 місяців<sup>1</sup>.

У 1842 р. півцвечителем був Андрій Крайняй (за іншими даними Андрій Керестень).

Андрій Керестень – дяк та вчитель Шашварської церкви. У 1842 р. йому було повних 52 роки, півцвечителем пропрацював 18 років (тобто з 1824 р.) Був одружений, станом на 1842 р. мав п'ятеро дітей<sup>2</sup>. Архідекан охарактеризував його як «мирний», «миролюбивий»<sup>3</sup>. Відповідно до архівних документів, станом на 1842 р. в шкільній власності під керівництвом півцвечителя перебувала наступна кількість землі: «У межах села володіє ½ югера землі [близько 12 соток], за межами має 3 югери орної землі [близько 75 соток] та сіножатей на 2 вози, податок збирає належним чином»<sup>4</sup>.

16 березня 1848 р., згідно з Законом III «Про утворення незалежних угорських міністрів», було створено Міністерство релігії та народної освіти, яке одразу приступило до розробки освітнього закону, в основу якого були покладені педагогічні ідеї прогресивних педагогів, що виступали за звільнення школи з-під впливу релігії та навчання дітей рідною материнською мовою<sup>5</sup>.

Станом на 1 вересня 1854 р. в Шашварській приходській школі навчалася 51 дитина віком з 6 по 12 років, з них – 26 хлопчиків та 25 дівчат. Вчитель – Іоан Марушка, мав 42 роки, одружений, стаж роботи 16 років, «добрий». Навчання учнів проходить в будинку півцвечителя<sup>6</sup>.

Станом на 1 вересня 1865 р. в школі навчалися 55 дітей: 30 хлопців та 25 дівчат. Всі навчалися в одному класі. Півцвечитель – Марушка Янош. Навчання велося на русинській та угорських мовах, розпочиналося в 10 годині дня. Навчання проходило цілий тиждень, крім неділі та великих церковних свят<sup>7</sup>. В приміщенні школи лабораторії та спортзалу не було. Малювання та гра на му-

1925. и Рочник V. З. Р. 1927. Ужгород: Друкарня оо. Василян, 1927. Часть друга. С. 110.

<sup>1</sup> Василий (Пронин), архимандрит. История Православной Церкви на Закарпатье. С. 356.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 9. Спр. 554. Арк. 51.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Фізені О. Й. Початкова школа на Закарпатті (друга половина XIX- початок XXI ст.). С. 74.

<sup>6</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 10. Спр. 1143. Арк. 84.

<sup>7</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 12. Спр. 846. Арк. 17-18.

зичних інструментах не викладалися<sup>1</sup>.

У 1867 р., коли Угорщина стає окремим королівством із власною конституцією, розпочинається відверта мадяризація українського населення Закарпаття. Новий парламент приступив до реорганізації освітньої сфери й у 1868 р. прийняв новий освітній закон, який увійшов в історію як Закон 1868 р. XXXVIII. Його прийняття регламентувало освітню сферу Угорського королівства. Відповідно запроваджувалася обов'язкова початкова освіта: «Всі батьки або опікуни, включаючи й тих, у чиїх будинках проживають діти, які виконують обов'язки учнів майстра або ж є слугами, зобов'язані власних чи всиновлених дітей віддавати до загальних шкіл з 6-річного до 12-річного, або 15-річного віку»<sup>2</sup>. Школи могли створюватися за державні чи приватні кошти, належали міським або сільським громадам або церковним парафіям (римо-католицьким, греко-католицьким, реформатським, єврейським)<sup>3</sup>. В нашому випадку церковно-приходська школа належала греко-католицькій громаді. Забезпечення школи та півцвечителя брала на себе парафія та батьки дітей, які навчалися в школі.

Відповідно до закону XXXVIII, вчителів у парафіяльних та муніципальних школах утримувала громада, вона повинна була забезпечити їх житлом та заробітною платнею, мінімальний рівень якої також передбачався цим законом<sup>4</sup>.

На посаду вчителя могли претендувати тільки ті особи, які мали дипломи про завершення вчительського училища. Вчителі призначалися на посаду пожиттєво<sup>5</sup>, траплялося, що півцвечителів переводили в іншу школу (це могло бути прохання вчителя або релігійної громади до єпископа з клопотанням перевести чи замінити посаду вчителя іншим кандидатом)<sup>6</sup> (детальніше див. справи ДАЗО. Фонд 151. Оп. 12. Спр. 846, Оп. 24. Спр. 84).

Діти з бідних сімей також мали пільги: їх батьки не оплачували

<sup>1</sup> Там само. Арк. 19.

<sup>2</sup> Фізеші О. Й. Початкова школа на Закарпатті (друга половина XIX- початок XXI ст.). С. 75.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Там само. С. 77.

<sup>5</sup> Там само. С. 77-78.

<sup>6</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 12. Спр. 846; Оп. 24. Спр. 84.

навчання та мали можливість безкоштовно отримати підручники<sup>1</sup>. Списки бідних укладав місцевий староста та нотар. Але кількість бідних, внесених в реєстр, та фактична кількість дуже сильно різнилася. Тижневе навантаження у початкових школах також залежало від віку учнів і встановлювалося в межах 20-25 годин (включалися години, відведені на релігію та етику). Проте до тижневого навантаження не входили години, відведені на фізичне виховання, сільськогосподарські або садово-городні роботи.<sup>2</sup>

У §11 Закону XXX VIII подано перелік навчальних предметів, які вивчалися у парафіяльних школах. Серед них:

- релігія та етика;
- читання та письмо;
- усний та письмовий рахунок, вивчення системи вимірювання;
- граматика;
- основи фізики та природознавства з врахування особливостей регіону, в якому знаходиться школа;
- історія та географія рідного краю;
- трудове навчання;
- ознайомлення з громадськими правами та обов'язками;
- співи;
- фізичне виховання з урахуванням військової підготовки для хлопчиків<sup>3</sup>.

Навчальні плани укладалися школами згідно із законом XXXVIII. Вчитель початкової школи у відповідності до переліку навчальних предметів та сумарного тижневого навантаження розробляв робочі навчальні плани, які затверджувалися окружним шкільним інспектором. Такі навчальні плани складалися окремо для 1-2 класів та 3-5 класів<sup>4</sup>. У навчальному плані був поданий перелік навчальних предметів за класами вивчення та вказувалося тижневе навантаження з кожного предмету, загальна кількість годин із предмету за всі роки його вивчення та сумарне тижневе

<sup>1</sup> Фізеші О. Й. Початкова школа на Закарпатті (друга половина XIX- початок XXI ст.). С. 78.

<sup>2</sup> Там само. С. 85.

<sup>3</sup> Там само. С. 85-86.

<sup>4</sup> Там само. С. 86.

навантаження у кожному класі<sup>1</sup>.

Забезпечення школярів підручниками вирішувалося школою та громадою, яка її утримувала. Підручник завжди був основним засобом навчання і відображав основи наукових знань із конкретного навчального предмету у відповідності до навчальних програм. Окремі підручники були поліпредметними. Наприклад, звичайний буквар одночасно слугував абеткою, читанкою, арифметикою, молитовником, містив інформацію енциклопедичного характеру<sup>2</sup>.

Велике значення в тогочасній початковій школі мало трудове виховання школярів, формування працелюбності, поваги до результатів праці. Це засвідчує перелік шкільних навчальних предметів, позаурочні виховні заходи, народна педагогіка та сімейні традиції. Особливої значущості трудове виховання набуває в роки Першої світової війни, коли тісно поєднується з патріотичним вихованням. Так у роки війни Міністерство релігії та освіти видає розпорядження з грифом «терміново» щодо залучення учнів усіх шкіл до сільськогосподарських робіт, це було зумовлено тим, що велика кількість чоловіків перебувала на фронті, а земельні угіддя не могли пустувати, а також мало бути збережено врожай<sup>3</sup>.

Іван Яцкович 21 листопада 1867 р. у віці 25 років взяв заміж 17 річну Марію Волошинець, вінчання проходило в Шашварському храмі. *Свідки* – Іоан Гашко та Кароль Чік<sup>4</sup>.

З 1880 р. півцєвчителем стає Добра Антал, 1856 р. народження<sup>5</sup>.

У 1886-1887 навчальному році у Шашварській школі навчалися 42 учнів віком від 6 до 12 років, з них 20 хлопчиків та 22 дівчат; за віросповіданням 40 дітей – греко-католики та 2 – римо-католики. Успішність в кінці навчального року мала такий характер: з 42 учнів 1 учень – відмінно, 5 – добре, 36 – задовільно<sup>6</sup>.

Станом на 26 травня 1888 р. згадується приходська школа з двома академічними класами. Мова викладання – русинська. Нав-

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само. С. 88.

<sup>3</sup> Там само. С. 92.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. 1606. Оп. 3. Спр. 126. Арк. 126, 103 на звор.

<sup>5</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 14. Спр. 2160. Арк. 2 на звороті.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 1.

чання проводилося у будинку півцєвчителя в одній кімнаті<sup>1</sup>.

До 1896 р. згадується, що приміщення школи було застарілим і повністю не придатним для навчання<sup>2</sup>. В 1896 р. збудоване нову будівлю школи, клас якої мав наступні розміри: ширина 898 см, довжина 898 см., площа 80м<sup>2</sup>. Хоча новозбудоване приміщення більше за попереднє, але воно не могло вмістити сорок школоповинних дітей<sup>3</sup>.

В 1896 р. в селі Шашвар відкрито державну дівочу школу.

У своїй власності та обслуговуванні кожна церковно-приходська школа мала земельні ділянки, які використовувала на свій розсуд, але мала платити обов'язковий податок.

В своїй праці «Справа народної освіти повіту Угоча: 1880 – 1902» Ласлов Оцел вказує цікаві дані наступного характеру: площу землі, яка належала церковно-приходській школі в особі півцєвчителя; чистий прибуток та податок, який зобов'язувались виплатити в казну. Півцєвчитель мав володіти не тільки педагогічними навиками, а мав мати навик агронома та менеджера. Організувати обробку поля, обрати ту чи іншу культуру посівних, провести збір урожаю та реалізувати продаж.

Шашварська греко-католицька школа мала наступні земляні фонди станом на 1898 рік<sup>4</sup>:

*Приміщення школи та двір – 100 квадратних сяжнів; Оряниці на таких урочищах: Белшюв Керт (Внутрішній огород) площа 1298 квадратних сяжнів. Чистий прибуток – 3 форінти 64 крейцари. Домб (Холм) площа 310 квадратних сяжнів. Чистий прибуток – 97 крейцарів. Мезюв площа 4 катастральні голди 513 квадратних сяжнів. Чистий прибуток – 15 форінітів 12 крейцарів. Очко фолу (Старе село) площа 1007 квадратних сяжнів. Чистий прибуток – 2 форінта 20 крейцарів. Всього за рік чистого прибутку: 21 форінт 93 крейцарів. З даного прибутку необхідно було оплатити 5 форінтів 60 крейцарів податку.*

Виходячи з попереднього в користуванні приходської школи було 4,55 соток землі шкільного подвір'я та 4 га 3,35 соток орної землі на різних урочищах.

<sup>1</sup> Там само. Арк. 2 на звор.

<sup>2</sup> Aczél László, Ugoosa vármegye népoktatásügye 1880 – 1902. Old. 160.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Aczél László, Ugoosa vármegye népoktatásügye 1880 – 1902. Old. 326.

В 1897 р. на посаду півцєвчителя Шашварської церковно-приходської школи призначається Микулка Янош (угор. *Milulka János*; укр. Микулка Іван)<sup>1</sup>.

Микулка Іван – народився у 1877 році в місті Марії-Повч (сьогодні Угорщина), походив з заможної сім'ї. Півцєвчитель Шашварської парафії з двадцятирічного віку, знав 5 мов, був високошанованою людиною в селі. Почав дякувати та навчати дітей в селі Шашвар, коли йому було 20 років. Станом на 1898 р. одружений. Фінансово підтримував монастир в Марія-Повч. Також допомагав матеріально та фінансово при будівництві храму в селі Шашвар 1922 р. Мав пристрасть до поштових голубів. В пам'яті старожилів залишилися згадки, що голуби «Йоні-бачія» могли літати на його рідну землю в Угорщину і таким чином він листувався з своїми родичами. Правда це чи ні, але до недавнього часу на даху будинку знаходили кільця для лапок голубів та клітки. Хоча в період, коли Микулка Янош жив в селі Шашвар була налагоджена поштова мережа, яка могла вільно задовольняти потреби користувачів, дана теорія має право на життя, так як в той чи інший момент йшла Перша та Друга світові війни, коли комунікативна мережа могла давати збій.

В 1923 р. Микулка Іван за власні кошти будує будинок, який зберігся до нашого часу. На будівництво були запрошені майстри з Мукачева. Будинок славився своєю величиною та красою. Дах будинку – купол квадратичної форми. Над куполом возвеличувався орел з розправленими крилами.

Бажаючих увійти в дім Микулки зустрічали залізні ковані двері, увінчані кольоровий склом, на яких зверху був зображений рік будівництва – «1923». Високий та широкий будинок мав довгий коридор, над дверима в який розмістилася надзвичайно цікава ікона двох ангелів, які тримають полотнище з написом на угорській мові: «*Isten hozatt*», що в перекладі означає «Господь привів». Стіни будинку були розписані витворами мистецтва: «Мисливці в лісі», «Замок над морем», «Лісова галявина», «Ісус Добрий пастир», «Георгій Побідоносець».

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 24. Спр. 84. Арк. 4, 6.

На стінах гостинної кімнати – натюрморт. Розписи в будинку належали пензлю місцевого художника, вчителя та спортсмена – Степана Кутлана, уродженцю села Фанчиково. Факти достовірності розписів Кутлана підтверджують мистецтвознавці, дослідниці робіт та бібліографині Степана Кутлана – Ольга Гал та Валентина Костьо, які в свою чергу декілька разів організовували виставки робіт Степана Кутлана.

Навчання в церковній школі проходило по середах і суботах, переважно о 8 і 10 годині ранку<sup>1</sup>. В 1898 р. оплата за навчання релігійною громадою півцвечителю становила 50 філлерів. В приходській школі села діяло 2 класи<sup>2</sup>.

Відповідно до інвентарного опису Шашварської греко-католицької церковно-приходської школи, проведеного в 1898 р. місцевим парохом Кіш Корнелієм та півцвечителем Мікулко Яношем, навні такі дані<sup>3</sup>:

- *«чорна дошка 1шт - бувша у використанні;*
- *стіл 1 шт. – новий;*
- *стілець з спинкою 2 шт. – один бувший у використанні, один новий;*
- *рахівниця – бувша у використанні;*
- *рисунок (таблиці) з природознавства 16 шт. – нові;*
- *підставки для книг 24 шт. – бувші у використанні;*
- *рухомі фігури – бувші у використанні;*
- *глобус 1 шт. – бувший у використанні;*
- *карта Угорщини 1 шт. – нова;*
- *картина 2 шт. – нові;*
- *вішаки 2 шт. – бувші у використанні;*
- *рисунок (таблиці) з фізики 8шт. – нові.»*

27 квітня 1909 р. приміщення приходської школи вміщало в себе 4 класи, кухня, кімната для вчителя, коридор<sup>4</sup>.

Восени 1916 р. нараховувалось 6 класів<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 24. Спр. 84. Арк. 4, 8.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 2116. Арк. 95 на звор.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 17. Спр. 1460. Арк. 18.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 3. Спр. 769. Арк. 18 на звор.

<sup>5</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 4. Спр. 2116. Арк. 99 на звор.



Доля нашого рідного краю після Першої світової війни в плані політико-територіальної приналежності суттєво змінилася. Відповідно до Тріанонської мирної угоди 4 червня 1919 р. Закарпаття було включене до складу Чехословаччини.

Розвиток освіти та шкільництва здійснювався під керівництвом міністерства шкільництва та народної освіти в Празі, а також шкільного реферату в Ужгороді та комісій, які створювалися тимчасовими окружними комітетами у міських управліннях Ужгорода та Мукачева. При кожній церковній школі була створена церковна шкільна кафедра, яка обирала вчителів та опікувалася матеріальним забезпеченням школи<sup>1</sup>.

З 1 січня 1933 р., відповідно до тогочасного закону, Микулка Іван мав щомісячно сплачувати 50 чеських крон в лікувальний фонд, з них 25 крон зобов'язувалася сплачувати церковна громада<sup>2</sup>.

З 1931 р. навчального року в народній державній школі с. Шашвар починає викладати урок релігієзнавства о. Корнелій Єлещ, ці дані можна прослідковувати в класних журналах (детально дивитися ДАЗО. Ф. 580. Оп. 1. Спр. 22, 25, 28)<sup>3</sup>.

Церковно-приходська школа з 1936 р. перестає існувати як така. Довгий час функціонували уроки катехизму в недільній школі при церкві. В роки Королівства Угорщини приміщення приходської школи передано в оренду державної школи. З приходом радянської влади приміщення приходської школи було передано в комунальну власність Тросницької початкової школи. На цих сторінках історії існування церковно-приходської школи перестає жити.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Aczél László. Ugoicsa vármegye népoktatásügye: 1880 – 1902. Budapest 1908, 330 old.

<sup>1</sup> Фізеши О. Й. Початкова школа на Закарпатті (друга половина XIX- початок XXI ст.). С. 107.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 24. Спр. 84. Арк. 5.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. 580. Оп. 1. Спр. 22. Арк. 1, Спр. 25. Арк. 1, Спр. 28. Арк. 1-2.

Hodinka Antal. A munkácsi görög katólikus püspökség története. Magyar Tudományos Akadémia. Budapest, 1909. 856 old.

Véghseő Tamás, Terdik Szilveszter, Simon Katalin. Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez: Az egri egyházmegye területén szolgáló görögkatolikus papok 1741. évi javadalom-összeírása. Collectanea Athanasiana, II. Textus/Fontes, 5. Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola. Nyíregyháza, 2014, 573 old.

Véghseő Tamás, Terdik Szilveszter. Források a magyarországi görögkatolikus parókiák történetéhez: Az 1747. évi javadalom-összeírás. Collectanea Athanasiana II. Textus/Fontes, 6. Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola. Nyíregyháza, 2015, 640 old.

Василий (Пронин), архимандрит. История Православной Церкви на Закарпатье. Издание второе. Мукачевская епархия. Ужгород, 2009. 526 с.

Гаджега В. Додатки к історії Русинів и руських церковей в жупї Угоча. Часть I. и II / В. Гаджега / Одбитка из «Наукового зборника Тов. «Просвѣта» в Ужгородѣ. Рочник IV. З. Р. 1925. и Рочник V. З. Р. 1927. Ужгород; Друкарня оо. Василян, 1927. Часть друга. С. 61-122.

ДАЗО. Ф. 21. Земський уряд Підкарпатської Русі.

ДАЗО. Ф. 151. Правління Мукачівської греко-католицької єпархії, м. Ужгород.

ДАЗО. Ф. 125. Архів кадастральних карт Підкарпатської Русі.

ДАЗО. Ф. 1606. Метричне управління.

Лучкай М. Історія карпатських русинів. Т. 3 / пер. з латин. А. М. Ігнат; дешифрування рукоп. Ю. М. Сак; голова редкол. Е. В. Швед. Ужгород: Закарпаття, 2002. 323 с.

Фізені О. Й. Початкова школа на Закарпатті (друга половина ХІХ- початок ХХІ ст.): монографія. Ужгород: МДУ, 2015. 528 с.

## РЕЗЮМЕ

*У статті зібрано відомості про церковно-приходську школу села Шашвар, хронологічні межі якої сягають від перших згадок в історичних документах до її фактичної ліквідації. Автор досліджує дане питання, опираючись на архівні документи та матеріали, що зберіга-*

ються в Державному архіві Закарпатської області; праці ряду авторів, зокрема: Октавії Фізеши, Оцел Ласлова, Василя Гаджеги, архімандрита Василя (Проніна). Використано кадастральні карти, в яких вміщено місце розташування школи. Наведено кількість учнів, їх рівень успішності. Також в статті наводяться факти з життя півцвчителів, які були задокументовані чи усно передані.

**Ключові слова:** церковно-приходська школа, учні, освіта, півцвчитель, класний журнал, Шашвар.

**SUMMARY**  
**SHASHVAR'S CHURCH PARISH EDUCATION:**  
**FROM THE EARLIEST REFERENCES**  
**TO THE PERIOD OF ACTUAL EXISTENCE**

*The article used information about the Church School in the village Shashvar, which chronological limits cover the period of the first mentions in historical documents until its actual elimination. The author explored this issue relying on archival materials and materials stored in the State Archives of Zakarpattia region; the works by other authors, in particular: Octavia Fizeshi, Ozel Lastow, Basil Gadzhegs, archimandrite Basil. The Cadastral maps are used, in which the location of the parochial school also contains. The number of the students and their success rates are indicated. Some facts from the teachers' life's are also presented, that were documented or transmitted orally.*

**Keywords:** parochial school, students, region, half-teacher, class magazine, Shashvar.



Cognominibus Patrum Nobilium  
de Regno Polonico, Sarmaticis, Hungaricis, et Germanicis  
additis

N.º	Nomen cognominis	Patris	Materis	Nomen cognominis	Patris	Materis
1	Andrzej Wąsowski	Andrzej	Wąsowska	Andrzej	Wąsowska	Wąsowska
2	Krzysztof Wąsowski	Krzysztof	Wąsowska	Krzysztof	Wąsowska	Wąsowska
3	Krzysztof Wąsowski	Krzysztof	Wąsowska	Krzysztof	Wąsowska	Wąsowska
4	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
5	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
6	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
7	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
8	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
9	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
10	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
11	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
12	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
13	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
14	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
15	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
16	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
17	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
18	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
19	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
20	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
21	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
22	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
23	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska
24	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Władysław	Wąsowska	Wąsowska

Classificatio  
Patrum Nobilium Sarmaticis Hungaricis Et  
Germanicis cognominibus pro Anno 1842 praestata

N.º	Nomen cognominis	Patris	Materis	Classificatio	Classificatio	Classificatio	Observatio
1	Andrzej Wąsowski	Andrzej	Wąsowska	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	
2	Krzysztof Wąsowski	Krzysztof	Wąsowska	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	aliquis
3	Krzysztof Wąsowski	Krzysztof	Wąsowska	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	
4	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	
5	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	
6	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	
7	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	
8	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	
9	Władysław Wąsowski	Władysław	Wąsowska	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	Class 1 <sup>a</sup>	



SCIENTIFIC NOTES №10, 2023

Ил. 3. Список учнів класу 1842 р.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 9. Спр. 973. Арк. 4 на звороті.

№	Imen, et Cognomen	Placum Nativitas.	Placum Nuptiarum	Placum Residence.
65.	Georgius Plesca	-	-	Alpa
66.	Johannes Pöschel	-	-	Alpa
67.	Anna Jabor	-	-	Vo.
68.	Georgius Jabor.	-	-	Vo.
69.	Demetrius Marice	-	-	Vo.

Signature Casparini die 28<sup>a</sup> Novemb. 1840.

Крайній Андрій  
Діакон і учитель  
Шан Варецьк.

Іл. 4. Списки учнів приходської школи листопад 1843 р.<sup>1</sup>

Крайній Андрій  
Діакон і учитель  
Шан Варецьк

Іл. 5. Підпис дяка і учителя Крайній Андрія<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 9. Спр. 973. Арк. 52.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 9. Спр. 1128. Арк. 1.

Seltar

A sásvani görkath. neipiskolijának

№	A tárgy neve.	dol. menny.	egység.
1.	Fekete tábla	1.	darab
2.	Asztal	1.	sz.
3.	Karizék	2.	sz. sz.
4.	Számló gép	1.	darab
5.	Tervezési rajzi ábra	16.	darab
6.	Faliórási tábla	24.	darab
7.	Alaprajzok és egyéb iratok, mint a...	1.	darab
8.	Földrajz	1.	darab
9.	Magyarország térképe.	1.	sz.
10.	Kepek	2.	sz.
11.	Fogas	2.	
12.	Pa. kő és a kőzetek és a kőzetek...	1.	darab
13.	Földrajzi ábra	8.	sz.

Miklós Kőrösi  
Középiskola  
Szeged

Miklós Kőrösi  
Középiskola  
Szeged

KÖNYVTÁR

SCIENTIFIC NOTES №10, 2023



Лл. 6. Інвентарний опис Шашварської греко-католицької церковно-приходської школи, 1898 р.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> (ДАЗО Фонд № 151, опис № 17, справа № 1460, аркуш № 18)



Іл. 7. Греко-католицька церковно-приходська школа, 1902 р.<sup>1</sup>



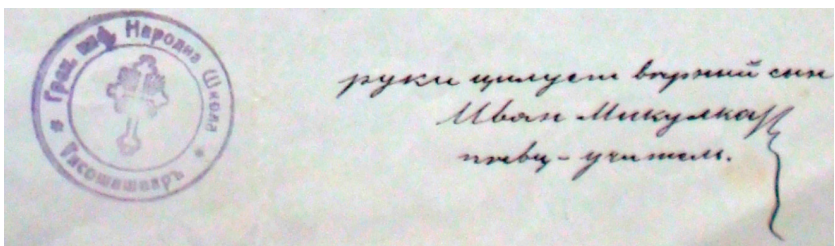
Іл. 8. Півцєвчитель Микулка Іван та о. Корнелій Єлєш з кураторами церкви та будівничими перед входом до церкви, с.Шашвар 1923 р. (Краєзнавчий музей Тросницької ЗОШ I-II ст.)

<sup>1</sup> Aczél László. Ugocea vármegye népoktatásügye: 1880 – 1902. Budapest 1908. Old. 161.





Іл. 9. Шашварська греко-католицька школа з зазначеними територіями на катастральній карті 1932 р.<sup>1</sup>



Іл. 10. Печатка греко-католицької народної школи села Тисошавар та підпис півцвечитля Івана Микулки, вересень 1933 р.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 125. Оп. 2. Спр. 435а. Арк. 3.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 151. Оп. 24. Спр. 84. Арк. 3.

**ЖИТТЯ І ЦЕРКОВНЕ СЛУЖІННЯ  
АРХІЄПИСКОПА ВЕНІАМІНА (НОВИЦЬКОГО)**

*Олександр Федчук,*

*протоіерей, кандидат богослов'я ,*

*проректор з наукової роботи Волинської духовної семінарії*

*кандидат історичних наук, Луцьк, Україна*

*E-mail: ol\_fedchuk@ukr.net*

*<https://orcid.org/0000-0002-8494-9066>*

Ім'я архієпископа Веніаміна (Новицького) доволі добре відоме в церковних колах. Рукопокладений в архієрейський сан перед самим початком радянсько-німецької війни, він був одним із чільних діячів Автономної Церкви, що діяла в Україні під час німецької окупації. Після повернення радянської влади владику було репресовано, але у другій половині 1950-х років він повернувся до церковного служіння, послідовно займаючи Омську, Іркутську та Чебоксарську кафедри.

Основні віхи біографії святителя добрі відомі нашому сучаснику. Цьому присвячено різні довідникові публікації<sup>1</sup>, а також окремі дослідження<sup>2</sup>. Проте в них доволі скупо висвітлено окупаційний період церковного служіння владики Веніаміна. «Білою плямою» залишалось все, що було пов'язане з арештом єпископа в 1944 році, подальшим слідством та ув'язненням його. Між тим, це актуальні проблеми церковної історіографії, якій бракує досліджень, акцентованих на церковне життя 1941–1943 років. Недо-

<sup>1</sup> Борщевич В. Волинський пом'яник. Рівне, 2004. С. 225–226; Иоанн, архиеп. Куйбышевский и Сызранский. Архиепископ Чебоксарский и Чувашский Вениамин (некролог) // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 1. С. 18–21; Киреев А., протод. Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2005 годах. Москва, 2005. С. 266–267; Липаков Е. Вениамин // Православная энциклопедия. Т. 7. Москва, 2004. С. 641–642.

<sup>2</sup> Шарунов А. Подвижник, претерпевший до конца. Памяти архиепископа Иркутского, Читинского, всего Дальнего Востока Вениамина (Новицкого, 1900–1976). Иркутск, 2018. 33 с.

статньо вивченими залишаються також масштаби та особливості повоєнних репресій більшовиків проти православного духовенства. На меті цього дослідження є поповнення біографії архієпископа Веніаміна (Новицького) передусім фактами з його служіння під час Другої світової війни та відомостями, що стосуються засудження владики. Опорою для цього є матеріали збереженої в архіві Управління СБУ в Тернопільській області слідчої справи на Новицького<sup>1</sup>. Порівняно недавно такі джерела були ще недоступними дослідникам, а тому багато з них лише зараз вводяться у науковий обіг, значно доповнюючи наявні відомості з вітчизняної церковної історії середини ХХ століття.

Архієпископ Веніамін (Сергій Васильович Новицький) за національністю був білорусом. Народився він 4/17 вересня 1900 року в селі Кривичі Раківського району Мінської області у сім'ї священника Василя Денисовича та Людмили Миколаївни Новицьких. Відомо, що в сім'ї ще був син Георгій 1905 року народження. Пізніше він проживав у місті Воронеж, служив у Червоній армії.

Невдовзі після народження старшого сина отець Василь був переведений на парафію у село Цепра Слуцького повіту, де Сергій і провів своє дитинство до 1909 року, поки батько не отримав призначення в село Савичі того ж повіту. Тут він служив до 1913 року, а далі – в селі Телядовичі Слуцького повіту, де залишався до смерті у 1922 році. Часу смерті матері владики Веніамін не знав<sup>2</sup> – вочевидь, вона померла пізніше за батька на підконтрольній СРСР території.

Що ж до самого Сергія Новицького, то у 1910 році його віддали у Слуцьке духовне училище, яке хлопець закінчив у 1915 році, після чого вступив у Воронежську духовну семінарію у зв'язку з евакуацією туди, через воєнні обставини, родини. За рік Сергій повернувся у рідні краї й продовжив здобувати освіту у Мінській духовній семінарії, де провчився до 1918 року, коли заклад було закрито. Приїхавши у Телядовичі, Сергій Новицький влаштувався завідувати бібліотекою, а також отримав місце вчителя школи

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. 150 арк.

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 6.

в селі Печурани. Невдовзі Сергій Васильович вирішив залишити світську роботу й єпископом Мінським і Туровським Мелхіседеком (Паєвським) був влаштований псаломщиком церкви села Дарево Барановичівського повіту, де служив до 1 жовтня 1928 року<sup>1</sup>. Водночас, з осені 1922 року до червня 1924 року Новицький навчався у богословських класах Віленської духовної семінарії, здобувши диплом першого розряду<sup>2</sup>.

Восени 1925 року Сергій Новицький вступив на богословський факультет Варшавського університету, який закінчив у 1929 році. Ще за рік до цього Новицький вступ у братство Почаївської лаври, де 15 вересня 1928 року архієпископом Віленським і Лідським Феодосієм (Феодосієвим) був пострижений у чернецтво з нареченням імені Веніамін<sup>3</sup>. Наступного дня цим же архіпастирем він рукопокладений у сан диякона, а 25 грудня 1928 року митрополитом Варшавським Діонісієм (Валединським) – у сан священника<sup>4</sup>.

В липні 1929 року, після завершення богословського факультету, ієромонах Веніамін, як особа з вищою богословською освітою, був призначений діловодом Духовного собору Почаївської лаври. Наступного року його нагороджено золотим наперсним хрестом. На початку весни 1931 року отця Веніаміна командировано з лаври для тимчасового виконання обов'язків настоятеля Острозького собору, але 19 жовтня того ж року його повернуто назад до Почаївського монастиря з відновленням на посаді в Духовному соборі лаври. Одночасно отець Веніамін став архіваріусом Почаївської лаври та законовчителем Почаївської державної школи. Вже у травні 1934 році Новицького було зведено у сан архімандрита<sup>5</sup>. З липня 1935 року він – благочинний лаври і благочинний парафії Почаївсько-Лаврського благочиння.

<sup>1</sup> Djecezza Grodzienska. Ruch sluzbowy // Wiadomości Św. Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. 1928. № 21. S. 6.

<sup>2</sup> Разрядный список воспитанников Виленской Духовной Семинарии // Вестник Православной Митрополии в Польше. 1924. № 23–24. С. 5.

<sup>3</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 15.

<sup>4</sup> Djecezza Warszawsko-Chelmska. Swiecenia // Wiadomości Św. Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. 1928. № 23. S. 2.

<sup>5</sup> Список лиц, удостоенных митропитальных наград ко дню Святой Пасхи, 8 апреля (26 марта) 1934 года // Воскресное чтение. 1934. № 15 (обклад.).

19 травня 1936 року отець Веніамін був звільнений із посад у монастирі й призначений настоятелем православної церкви у Львові та благочинним православних парафій Галичини. Повернувшись назад, отець Веніамін знову увійшов до складу духовного собору лаври, також почав викладати в чернечій богословській школі при монастирі.

Залишення Львова, як стверджував сам Новицький, стало наслідком вимоги світської влади через протидію архімандрита колонізації богослужінь. З його парафіяльними призначеннями в Львів та Острог пов'язані дві спроби отримати польське громадянство, яке отцю Веніаміну так і не було надане начебто через те, що він, як син священника, а не корінного місцевого мешканця, не міг довести своє територіальне походження. Також Новицький свідчив, що отримував звинувачення у «радянській філії»<sup>1</sup>, хоча документи другої половини 1930-х років засвідчували лояльність ієромонаха до польської влади.

За час свого перебування у Почаєві архімандрит Веніамін набув чималого авторитету, тому не дивно, що в 1937 році його було призначено помічником намісника обителі архімандрита Пантелеймона (Рудика), завідувачем лаврського господарства. 6 листопада 1937 року на архімандрита Веніаміна вдруге покладено виконання обов'язків благочинного парафій Почаєво-Лаврського округу<sup>2</sup>. У тому ж 1937 році Новицький захистив у Варшаві магістерську роботу на тему «Про змінність канонів Православної Церкви»<sup>3</sup>.

Збереглося доволі цікаве свідчення про архімандрита Веніаміна від особи, яка відвідала Почаїв у 1938 році: «Своєю простотою, кроткістю і обхідливістю він зумів розташувати до себе всю Почаївську братію, навіть старих архімандритів, які через німеч людську заздрили його порівняно швидкому піднесенню... Одного разу запросив він мене до себе на чай. В о. Веніаміна був келійником хлопчик-послушник Ваня, років 12-ти. Доручив йому о. Веніамін поставити самовар і почистити оселедець, але в хлопчика

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 15.

<sup>2</sup> Распоряжения и известия по Варшавско-Холмской епархии // Воскресное чтение. 1938. № 22. С. 273.

<sup>3</sup> Борщевич В. Вказ. праця. С. 225.

щось це погано виходило. Тоді о. архімандрит без жодного докору почав сам роздмухувати самовар, швидко очистив оселедця і накрив стіл, а Ванюшу погладив по голові, сунув у руку щось солодке й послав побігати по двору. А переді мною ще ніби й вибачався: “Що з нього візьмеш – адже він ще нерозумний”. За своїм становищем він міг би мати келійником дорослого послушника, але він скромно обходився малим хлопцем»<sup>1</sup>.

На посаді помічника намісника архімандрита застав початок Другої світової війни, наслідком чого стало приєднання Західної України до УРСР. У лаврі такі адміністративні зміни сприйняли з тривогою. Разом із архімандритом Пантелеймоном отець Веніамін організував в Почаєві молебні з акафістами до Божої Матері задля збереження обителі від руйнування більшовиками. За свідченням новоприбулого у червні 1941 року в Почаївську лавру архімандрита Панкратія (Гладкова), отець Веніамін розпорядився розвалити печі монастирської хлібопекарні й виїняти звідти котел, не бажаючи віддати приміщення для потреб радянської влади. Іншим разом з членами духовного собору Новицький саботував добровільну передачу лаврою приміщень для радянської школи та лікарні<sup>2</sup>.

Весною 1941 року намісник Почаївської лаври архімандрит Пантелеймон (Рудик) був рукопокладений у сан єпископа Львівського. Попри те, що владика залишився виконувати обов'язки намісника, у нього значно додалося обов'язків, тому й на отця Веніаміна, як помічника намісника, було покладено більше відповідальності. Між тим, у Московській патріархії, якій протягом 1940 року офіційно підпорядкувалося духовенство приєднаних до СРСР областей, визрівали проблеми із Пінсько-Поліською єпархією, керуючий якою архієпископ Олександр (Іноземцев), не поспішав входити у молитовне спілкування з патріархією за прийнятим порядком, пояснюючи це станом свого здоров'я. Це спонукало патріархію відправити Іноземцева за штат, а на Полісько-Пінську кафедру призначити іншу особу. Цього разу вибір впав на архіман-

<sup>1</sup> Православие на Украине в годы Великой Отечественной войны. Сборник документов и материалов. Москва, 2019. С. 160.

<sup>2</sup> ГДА СБУ. Спр. 75633-ФП. Арк. 44.

дрита Веніаміна (Новицького), якого ще раніше новопризначений Екзарх Західних областей України та Білорусії митрополит Миколай (Ярушевич) назвав достойним кандидатом на архієрейство.

Рішення про архієрейську хіротонію Новицького було прийняте в Москві 30 травня 1941 року. Того ж дня в патріархії з'явилося ще декілька важливих кадрових рішень. Зокрема, єпископ Пантелеймон звільнявся від обов'язків намісника Почаївської лаври і зобов'язувався перебратися для постійного проживання у Львів. Це мотивувалося якраз тим, що раніше, маючи такого досвідченого помічника, як Новицький, він міг суміщати дві відповідальні посади, а відтепер у нього такої можливості не буде. Саме тому новим намісником Почаївської лаври й призначався вищезгаданий архімандрит Панкратій (Гладков), а його помічником ставав архімандрит Нектарій (Григор'єв). Обоє раніше служили у Московській єпархії<sup>1</sup>.

Час, місце та запрошення на хіротонію Новицького архієреїв Московський митрополит Сергій (Страгородський) віддавав на розсуд Екзарха митрополита Волинського і Луцького Миколая (Ярушевича). Той призначив хіротонію в Луцьку, який був його кафедральним містом, на 15 червня 1941 року. За свідченням самого владика Веніаміна, крім митрополита участь у хіротонії взяли архієпископ Камінь-Каширський Антоній (Марценко) та проживаючий у Луцьку єпископ Володимир-Волинський Полікарп (Сікорський). Проте, за спогадами одного зі священників, який був присутнім на цьому богослужінні у Свято-Троїцькому соборі, в Луцьк приїхав також архієпископ Олексій (Громадський)<sup>2</sup>. Цікаво, що розпорядженням Священного Синоду РПЦ владика Веніамін називався «напівсамостійним», на перший час, архієреєм, котрий мав перебувати під найближчим керівництвом Ярушевича.

Відразу після своєї хіротонії владика Веніамін не поїхав до місця нового служіння, а повернувся у Почаїв, де вже наступної після хіротонії неділі його й застав початок вторгнення гітлерівської Німеччини в СРСР. Залишившись тут, єпископ, як і до ар-

<sup>1</sup> Федчук А., прот. Єпископ Белгородский и Грайворонский Панкратий (Гладков). Вестник церковной истории. Москва, 2018. № 49/50. С. 292

<sup>2</sup> Мартирологія українських Церков. Т. 1. Торонто–Балтимор, 1987. С. 645.

хіерейської хіротонії, продовжив виконувати обов'язки члена духовного собору лаври, а також став одним із найближчих помічників Олексія (Громадського). Відомо, наприклад, що 20 липня Новицький, за розпорядженням Громадського, звершив у Почаєві дияконську хіротонію.

З початком радянсько-німецької війни Варшавський митрополит Діонісій (Валединський) спробував відновити свою юрисдикцію на колишніх територіях Польщі, що в 1939 році увійшли до складу СРСР. В декреті від 11 серпня 1941 року митрополит Діонісій повідомляв архієпископам Олексію та Олександрю і єпископу Полікарпу про свої канонічні рішення, серед яких і призначення єпископа Веніаміна (Новицького) настоятелем Дерманського монастиря на Волині<sup>1</sup>.

Однак лише частина українського духовенства на чолі з єпископом Полікарпом визнала такі претензії митрополита Діонісія. У порозумінні з ним цей владика до кінця 1941 року утворив Українську Автокефальну Православну Церкву, об'єднавши навколо себе прихильників автокефального руху в Україні.

Незгодні з таким канонічним розвитком Церкви архієреї, яких була більшість, 18 серпня зібралися в Почаєві, де розпочали свій Собор під головуванням архієпископа Олексія (Громадського). Участь у ньому взяли також архієпископ Симон (Івановський), єпископ Пантелеймон (Рудик) та єпископ Веніамін (Новицький), котрий став секретарем Собору. Організуючи церковне життя в Україні на нових засадах, члени собору, які утворили Автономну Православну Церкву в Україні, розпочали його з вітальної телеграми Адольфу Гітлеру, якого називали визволителем України, бажаючи його війську подальших успіхів у боротьбі з більшовизмом. Попри кінець літа, архієреї звершити в лаврі урочистий подячний молебень пасхальним чином, активну участь в організації та проведенні якого взяв і єпископ Веніамін<sup>2</sup>. Згодом це стане одним із основних пунктів його звинувачення радянськими карними органами.

<sup>1</sup> Смирнов А. Між хрестом, свастикою і червоною зіркою: українське православ'я в роки Другої світової війни. Одеса, 2021. С. 165.

<sup>2</sup> Смирнов А. Між хрестом, свастикою і червоною зіркою: українське православ'я в роки Другої світової війни. Одеса, 2021. С. 166–167.



Одним із перших діянь Собору Автономної Церкви титул єпископа Веніаміна було змінено на Володимир-Волинського. Як вікарій Волинської єпархії, він мав керувати парафіями Володимирського та Любомльського повітів, однак схоже на те, що владика там майже не бував. Зате, як представник митрополита Олексія, він неодноразово їздив у рейхскомісаріат у Рівному та генералкомісаріат у Луцьку.

Окремим рішенням цього Собору в Почаєві були відкриті одно-річні пастирські курси, ректором яких і був призначений єпископ Веніамін (Новицький). Саме він першим ще 21 липня 1941 року озвучив перед архієпископом Олексієм необхідність відкриття навчального закладу для підготовки кадрів православних священників, котрі мали б займатися відкриття парафій у регіонах України, окупованих німцями.

З показів єпископа Веніаміна зрозуміло, що після окупації єпископ Пентелеймон (Рудик) знову став намісником Лаври, а Новицький – його помічником. У жовтні 1941 року, після виїзду Рудика у Київ, єпископ Веніамін митрополитом Олексієм (Громадським) та собором єпископів був призначений намісником лаври<sup>1</sup>. Інколи йому доводилося приймати тут представників німецького командування, гебітскомісара Кременця Міллера, до якого звертався й сам Новицький, прохаючи сприяння у поверненні належних монастирю земельних угідь, садів та приміщень, націоналізованих більшовиками. Ця місія намісника увінчалася успіхом й обитель отримала свою власність назад.

Чимало доручень єпископу Веніаміну давав особисто митрополит Олексій, який фактично зробив його своїм представником при органах німецької окупаційної влади. Як постійний посланець митрополита, єпископ Веніамін виклопотав собі в генералкомісаріаті перепустку на безстроковий безкоштовний проїзд із Кременця до Луцька. Вперше генералкомісаріат він відвідав, за власними словами, наприкінці вересня 1941 року. 11 травня 1942 року він знову був на прийомі в генералкомісаріаті, отримавши вказівку передати митрополиту розпорядження про необхідність випуску двох архіпастирських послань – про добровільний виїзд молоді на роботу в Німеччину та активне проведення посівних робіт. На

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 60.

основі зібраних Громадським відомостей про начебто примусове введення у ряді районів представниками Автокефальної Церкви служіння українською мовою, Новицький інформував про це генералкомісаріат, доводячи незаконність таких дій<sup>1</sup>.

У Луцьку, де постійно перебував очільник УАПЦ, єпископ Веніамін виконував й інші завдання: тут було влаштоване обласне управління Автономної Церкви, яке в якості Володимир-Волинського вікарного єпископа тимчасово очолював саме єпископ Веніамін. 14 травня владика звершив у Покровській церкві, яка єдиною у місті належала «автономістам», дияконську хіротонію 64-річного мешканця Луцька Дмитра Алімова, призначивши його заштатним кліриком цього ж храму. В рапорті митрополиту Олексію єпископ Веніамін повідомляв, що хіротонія звершена на прохання настоятеля Покровської церкви протоієрея Іоанна Давидовича, котрий дуже добре характеризував нововисвяченого<sup>2</sup>. Відомо, що Новицький також нагородив черговими відзнаками кількох місцевих священників.

Тут же у Луцьку владика отримав листа від митрополита Полікарпа (Сікорського). У своєму рапорті митрополиту Олексію (Громадському) він не передавав його змісту, але назвав лист «образливим». Непрості взаємини між автономною та автокефальною течіями українського Православ'я якраз і були причиною виклику 4 травня 1942 року представників обох гілок на конференцію у рейскомісаріат. Від Автономної Церкви участь у цьому заході взяв знову ж таки єпископ Веніамін, який, мабуть, звідси й поїхав у Луцьк. Німецький чиновник тоді заявив, що діюча влада офіційно визнає обидва церковні напрямки і до кінця війни не має наміру входити у питання законності чи незаконності кожного з них. Німець заборонив виступати з полемікою один проти одного, оскільки вона набувала дуже різкого характеру. Також у звіті про відвідини рейскомісаріату Новицький зазначив, що там у його особі передали подяку усьому українському «автономному» духовенству «за підтримку починань німецької влади»<sup>3</sup>. Згодом радянські

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 68.

<sup>2</sup> Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа 501. Арк. 3–4.

<sup>3</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 66.

органи безпеки звернуть увагу на факт висловлення подяки окупантами Новицькому, що також буде використане проти нього.

Наразі невідомо про особисті контакти єпископа Веніаміна з митрополитом Полікарпом, хоча зрозуміло, що якщо останній з листом звертався до архієрея, який на цей час сам, як і Полікарп, перебував у Луцьку, то особистої зустрічі між ними у травні 1942 року не відбулося. Однак трохи раніше єпископ Веніамін отримав змогу поспілкуватися з іншим високоповажним архієреєм, який уникав єдності з Автономною Церквою – архієпископом Олександром (Іноземцевим). 24 березня 1942 року, згідно розпорядження митрополита Олексія (Громадського), Новицький відвідав Пінськ, який майже за рік до цього мав стати його кафедральним містом. У єпископа Веніаміна було завдання добитися відновлення братської єдності між Собором єпископів Автономної Церкви та архієпископом Олександром. Іноземцев тоді залишився переконаний у тому, що Московська патріархія не має законних підстав вважати приєднані у 1939 році землі її канонічною територією. Все ж, архієпископ Олександр висказав своє задоволення тим, що єпископа Веніаміна відкликано з Пінської кафедри, бо йому це було образливо, а також дав зрозуміти, що об'єднання у майбутньому – реальне<sup>1</sup>.

Важко сказати, які повноваження від митрополита Олексія єпископ Веніамін мав на підпис листа до Берлінського митрополита Серафима (Ляде), якому пропонували взяти під свою канонічну опіку «автономний» напрямок Православної Церкви. Підписантами, крім Новицького, були ще «автономні» єпископи Пантелеймон (Рудик) та Димитрій (Маган)<sup>2</sup>.

У середині 1942 року єпископ Веніамін був поставлений керуючим Полтавською єпархією, яка до цього не мала «автономного» архієрея. Сам Новицький стверджував, що собором єпископів Автономної Церкви поставлений на цю кафедру у травні 1942 року<sup>3</sup>. Однак у Полтаву він виїхав не раніше початку серпня, що, можливо, було пов'язане, серед іншого, з необхідністю закінчити на-

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 107 (речові докази).

<sup>2</sup> Смирнов А. Між хрестом, свастикою і червоною зіркою: українське православ'я в роки Другої світової війни. Одеса, 2021. С. 203.

<sup>3</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 25.

вчальний курс на пастирських курсах (свідоцтва про їх закінчення, підписані ректором, датовані 2 липням). Дорогою на нову кафедру єпископ Веніамін зупинився у Києві у близького йому єпископа Пантелеймона (Рудика), в якого провів близько десяти днів, а у Полтаву він прибув, якщо вірити місцевому духовенству, 18 серпня<sup>1</sup>.

Уже 20 серпня єпископ Веніамін написав митрополиту Олексію, повідомляючи про своє прибуття та описуючи перші враження від церковного життя на Полтавщині. Перш за все владика виражав жаль, що запізнився з приїздом, оскільки «доведеться вести боротьбу із самосвятами, які встигли пустити корні на Полтавщині головним чином завдяки близькості Харкова, де вони встигли зайняти пануюче становище»<sup>2</sup>. Новицький писав, що в Полтаві діє п'ять автономних храмів, а в області єпархіальному управлінню відомо про ще близько шістдесят. Також єпископ зауважував, що зустріли його тут дуже добре, і хоча наразі він зупинився у тісному приміщенні голови єпархіального управління протоієрея Володимира Беневського, влада обіцяла надати йому пристойний цілий будинок для житла та єпархіальних установ. Доказом того, що в Полтаві дійсно прийняли Новицького є, наприклад, те, що у вересні його було запрошено на відкриття в місті дитячого садка<sup>3</sup>.

З перших же днів до владика почали прибувати делегації з парафій, прохаючи про призначення священника, що він не міг швидко реалізувати, оскільки на той час в єпархії було тільки чотири чи п'ять кандидатів на хіротонію. Добре відомо, що в Полтаві з весни 1942 року діяли пастирські курси УАПЦ, але зі свідчень єпископа Веніаміна можна зрозуміти, що такі ж курси ще до прибуття сюди архієрея було відкрито й Автономною Церквою. Але в будь-якому разі, перший час керуючий єпархією не надто сподівався на підготовку у Полтаві священницьких кадрів. Відомо, що він рукопокладав тут осіб, які не мали богословської освіти. 6 грудня 1942 року у Преображенській церкві в сан диякона ним було висвячено 38-річного Олександра Костенка, який був залише-

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 86.

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 107 (речові докази).

<sup>3</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 90.

ний архієреєм при собі на вакансії протодіякона. Попередній дякон Преображенського храму Іван Ручкін 10 листопада 1942 року рукопокладений Новицьким у сан священника із залишенням у цій церкві. Ще одним із джерел для поповнення священницьких кадрів єпископ Веніамін вбачав у перерукопокладенні, як він виражався, «самосвятських священників», один із яких прийшов до Новицького за цим у перші ж дні його перебування у Полтаві<sup>1</sup>.

Листом від 20 серпня єпископ Веніамін повідомляв митрополита Олексія, що на свято преподобного Іова Почаївського (10 вересня) він планує бути в Почаївській лаврі. Однак якщо Новицький і збирався у Почаїв на ці урочистості, то здійснити йому це не вдалося. Приблизно у середині вересня на квартиру до архієрея, котрий ще досі проживав у Бєневського, прийшов гестапівець, який посадив архієрея у легковий автомобіль й відвіз на залізничний вокзал, де Новицького пересадили на потяг, що рушав на Київ. Під конвоем єпископа було доставлено у гестапо, де у нього цікавилися тільки одним питанням: чому Веніамін проживає у Полтаві без дозволу генерального комісара Київського округу?

Таке питання спантеличило єпископа, який твердо знав, що усі єпископські призначення митрополит Олексій узгоджував із рейхскомісаром, а значить нема потреби брати спеціальний дозвіл від підпорядкованого йому органу. Врешті, у Київському гестапо запропонували Новицькому написати заяву на ім'я генералкомісара, до якої прикласти коротку автобіографію та копію документа про призначення на кафедру від Громадського. Ці документи єпископ мав принести завтра, а поки він міг бути вільний, однак без права виїзду з Києва до отримання необхідного дозволу<sup>2</sup>.

Наступного дня владика приніс у гестапо необхідні документи. Пробувши на аудієнції в начальника одного з відділів хвилин п'ятнадцять, він відповів на ряд питань щодо своєї біографії та стану церковних справ на Полтавщині, після чого був відпущений із вказівкою час від часу навідуватися у генералкомісаріат. Пізніше стало відомо, що німці зверталися за підтвердженням особи Но-

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 107 (речові докази).

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 22.

вицького до єпископа Пантелеймона (Рудика). Начебто й перед самим єпископом Веніаміном у генералкомісаріаті визнали, що полтавський представник гестапо не мав досвіду, тому й допустив арешт архієрея з такої причини.

Приблизно через три тижні всі формальності були владнано й єпископ Веніамін отримав змогу повернутися у Полтаву. Отже, відновити безпосереднє управління єпархією він зміг десь близько середини жовтня 1942 року.

Можливо, ще перебуваючи в Києві, єпископ Веніамін дізнався про те, що 8 жовтня в Почаєві відбулося підписання «Акту єднання» між Автономною та Автокефальною Церквами, який з одного боку підписав митрополит Олексій (Громадський), а з іншого – уповноважені Луцьким Собором єпископи Никанор (Абрамович) та Мстислав (Скрипник). Фактично всі автономні архієреї визнали цей акт неканонічним і таким, що не відповідає поглядам не лише єпископату, але й віруючих Автономної Церкви. Відповідно до цього, було складено меморандум архієпископа Симона (Івановського) та єпископів Пантелеймона (Рудика) і Веніаміна (Новицького), яким засуджувалося «Акт єднання», а митрополиту Олексію пропонувалося скласти з себе повноваження Екзарха України до рішення Всеукраїнського Церковного Собору. Автори меморандуму підкреслювали, що вони зібрали нараду як обрані 16 липня 1942 року анкетуванням у склад Священного Синоду<sup>1</sup>.

Зазначимо, що проти єднання Автономної та Автокефальної Церков виступала й окупаційна влада, яка ретельно відслідковувала особисті переконання кожного з архієреїв обох юрисдикцій. Збереглася така датована червнем 1943 року характеристика поліції безпеки СД на владика Веніаміна: «Замкнута, спокійна особа. Білоруського походження. Веніамін є протигагою національно-українських впливів із Харкова. Відносно німецьким службових інстанцій він доляльний. У свій час він спільно з Пантелеймоном виступав проти об'єднаною акту двох церковних напрямків»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Православие на Украине в годы Великой Отечественной войны. Сборник документов и материалов. Москва, 2019. С. 87–89.

<sup>2</sup> Православие на Украине в годы Великой Отечественной войны. Сборник документов и материалов. Москва, 2019. С. 207–208.

Після повернення єпископа Веніаміна у Полтаву місцева окупаційна влада звернулася до нього з вимогою підготувати для розповсюдження послання до місцевої пастви із закликом добровільно зголошуватися їхати на роботу в Німеччину. При цьому підкреслювалося, що такі звернення вже підготували митрополит Олексій (Громадський) та Полтавський «автокефальний» єпископ Сильвестр (Гаєвський)<sup>1</sup>.

Незабаром у газеті «Голос Полтавщини» вийшла підписана єпископом Полтавським Веніаміном відозва, де йшлося, що український народ ніколи не забуде недавніх років панування безбожної більшовицької влади. Архієрей писав, що «Господь зглянувся і послав визволення через німецьку армію», а тому «хай кожен український робітник зрозуміє свій борг перед тими, які на фронті віддають своє життя за добробут їх»<sup>2</sup>.

Також Новицький зайнявся налагодженням церковних справ на Харківщині, яка теж тимчасово була доручена його опіці. Протягом 1–6 листопада він вперше відвідав Харків, де був змушений констатувати, як згодом рапортував митрополиту Олексію, що становище Автономної Церкви тут жалюгідне. Причиною цього явища він називав передусім панування тут «булдовщини», до чого додалася безпорадність місцевого єпархіального управління. Новицький негайно переобрав склад єпархіального управління, а також звернувся до місцевої влади з проханням повернути Автономній Церкві харківські храми, які було останнім часом відібрано на користь прибічників невизнаного автономістами місцевого митрополита Феофіла (Булдовського)<sup>3</sup>. Згодом у Полтаву до єпископа Веніаміна приїздили окремі кандидати на рукоположення та отримання парафії на Харківщині.

Звіт митрополиту Олексію про відвідини Харкова єпископ Веніамін написав 23 листопада 1942 року з Почаєва. Отже, наприкінці 1942 року Новицький зумів здійснити поїздку до лаври, в якій проживав майже п'ятнадцять років. Однак він не міг зловживати таки-

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 51.

<sup>2</sup> Відозва // Голос Полтавщини. 1943. № 145. С. 4.

<sup>3</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 107 (речові докази).

ми подорожами, бо мусив займатися своїми прямими єпархіальними обов'язками, серед яких – архіпастирські візитації парафій Полтавщини. Відомо, що єпископ Веніамін неодноразово відвідував віддалені парафії єпархії. Кожного разу перед таким виїздом він змушений брати відповідний дозвіл в окупантів. Спершу його можна було отримати у місцевому відділі «СД», де з цією ціллю Новицький був близько восьми разів, а потім – у гебітскомісаріаті.

Відділи культів та освіти гебітскомісаріату владика відвідував й з інших причин, зокрема з питаннями щодо зайняття церков Диканського району під зерносховища та молитовного дому в містечку Нехвороща – під клуб, викладання у школах закону Божого та роботи пастирських курсів. Також двічі архієрей звертався до начальника Полтавського гарнізону, клопотаючись про передачу єпархіальному управлінню напівзруйнованих монастирських будівель для відновлення обителі<sup>1</sup>.

Особливу увагу єпископ проявляв про парафії, які висловлювали бажання перейти на автокефальні засади. Зокрема, відоме його послання до парафії села Хомутець Миргородського району, яка «відпадає від єдинства з Церквою». Також Новицький підготував архіпастирські послання з нагоди Різдва Христового та Пасхи<sup>2</sup>.

7 травня 1943 року дорогою з Кременця до Луцька було вбито митрополита Олексія (Громадського). Це змусило єпископат Автономної Церкви зайнятись питанням подальшого керування нею. Як стверджував єпископ Веніамін, наприкінці липня в Києві відбувся ініційований єпископом Пантелеймоном (Рудиком) з'їзд «автономних» єпископів, участь у якому взяв і єпископ Веніамін. Тоді було постановлено скликати Синод Автономної Церкви під головуванням найстаршого за хіротонією архієпископа Симона (Івановського). До складу цього Синоду нібито увійшли також єпископи Пантелеймон та Веніамін<sup>3</sup>. Ішлося про управління церковним життям лише Лівобережної України, оскільки ще 6 червня в Ковелі, за участі семи архієреїв, відбувся Собор єпископів Ав-

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 28.

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 52, 72.

<sup>3</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 84.



тономної Церкви, яким очільником Автономної Церкви в окрузі «Волинь-Поділля» було обрано єпископа Дамаскіна (Малюту)<sup>1</sup>.

Практичної діяльності цей Синод проявити не встиг, бо вже тривало вигнання німецьких окупантів з території України. В першій половині вересня 1943 року стало остаточно зрозуміло, що німцям доведеться залишити Полтаву. Окупанти бажали, щоб з ними евакуювалося й місцеве населення, у тому числі й полтавське духовенство, а передусім – архієрей. Єпископу Веніаміну було повідомлено, що для його потреб надається товарний вагон. Будучи змушений від'їздити з німцями, владика зумів переконати начальника гарнізону залишити у Полтаві трьох священників старшого віку, які навідріз відмовлялися їхати з окупантами й просили у єпископа допомогти їм у цьому. Ще про одного священника Новицький просив поклопотатися знайомого офіцера<sup>2</sup>.

Єпископ Веніамін теж не хотів евакуюватися з німцями, що підтверджували численні свідки, але права вибору йому не давали. Однак уже тоді владика мав твердий намір не їхати далі Почаєва, як він повідомив своєму диякону перед від'їздом з Полтави<sup>3</sup>.

Разом із Новицьким з Полтави близько 17 вересня було евакуйовано ще ряд священно-церковнослужителів, які зійшли з поїзду раніше за нього – хтось ще у Смілі, хтось у Козятині, в Здолбунові. Єпископ Веніамін разом із настоятелем Полтавського монастиря ігуменом Іоанном (Селецьким) та сім'єю викладача пастирських курсів Леоніда Ткаченка, як і планував, зійшов у Почаєві<sup>4</sup>.

В Почаївській лаврі єпископ Веніамін діждався приходу радянських військ, що сталося 19 березня 1944 року, залишаючись тут і після цього. Ретельно досліджуючи покинуті архіви евакуйованих з німцями установ та вивчаючи вміст газет окупаційного періоду, у Наркоматі держбезпеки УРСР швидко звернули увагу на особу єпископа Веніаміна (Новицького). 20 квітня 1944 року старший слідчий НКДБ УРСР провів дванадцятигодинний допит аре-

<sup>1</sup> Смирнов А. Між хрестом, свастикою і червоною зіркою: українське православ'я в роки Другої світової війни. Одеса, 2021. С. 196.

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 29.

<sup>3</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 86.

<sup>4</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 34.

штованого раніше автономного єпископа Панкратія (Гладкова), повністю сконцентрований на особі єпископа Веніаміна<sup>1</sup>.

5 травня 1944 року начальник відділення 2-го управління НКДБ УРСР підписав постанову на арешт єпископа Веніаміна (Новицького), а наступного дня це було санкціоновано та затверджено. У постанові на арешт йшлося, що в період окупації Новицький проводив антирадянську та зрадницьку діяльність, а саме: «Проживаючи у Почаївській Свято-Успенській лаврі й виконуючи обов'язки намісника лаври, Новицький систематично в церкві виступав з антирадянськими проповідями, у яких зводив наклеп на Радянський Союз і вихваляв німців, закликаючи віруючих надавати допомогу німецькій окупаційній владі. У серпні місяці 1941 року Новицьким разом із іншими єпископами була послана вітальна телеграма Гітлеру різко антирадянського змісту, в якій виносилась подяка за "звільнення" України. За період перебування у Почаївській лаврі Новицький мав тісний зв'язок з місцевою німецькою владою і був частим відвідувачем СД. На початку 1942 року екзархом України митрополитом Олексієм Громадським Новицький був призначений представником автономної церкви у відділі П-А генерал-комісаріату в Луцьку. Перебуваючи єпископом Полтавським, підтримував зв'язок із гестапо і виступав у церквах із проповідями антирадянського змісту»<sup>2</sup>.

Ордер на арешт владики Веніаміна підписано 17 травня й цього ж дня його було арештовано. Під час обшуку попереднього обшуку у владики вилучили архіерейську панагію, три срібні наперсні хрести, декілька золотих речей, печатку Полтавського єпархіального управління, декілька церковних книг, а також сім папок й пакетів з документами – особисте листування, чернетки проповідей та документи, що стосувалися (згідно назв папок) вищої церковної влади, об'єднання автономної та автокефальної течій, самосвятів, Собору Єпископів, офіційного листування, Полтавської єпархії. Згодом папки з документами, дев'ять фотографій й книги, які не зацікавили слідство, були знищені<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ГДА СБУ. Спр. 75633-ФП. Арк. 43–46.

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 2.

<sup>3</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 11–12.

30 травня підписано постанову про пред'явлення звинувачення Новицькому, який «будучи антирадянськи налаштований і не вірячи у перемогу Червоної армії, залишившись на окупованій німцями території, був призначений німцями спочатку вікарним єпископом Волинської єпархії, а з липня 1942 р. єпископом Полтавським, вступив у злочинний зв'язок із гестапо, спрямовував церковну політику у профашистському дусі, інформував гестапо по усіх питаннях церковного і громадського життя, а також систематично виступав із наклепницькими проповідями та профашистськими заявами у печаті та усно, боячись покарання за звершені злочини втік із німцями»<sup>1</sup>.

Звичайно, більшість цих звинувачень можна було з легкістю відкинути, адже навряд чи єпископу варто було боятися того, що він залишився на окупованій території й тим більше «був призначений німцями єпископом». Однак владика Веніамін був змушений частково визнати свою вину, погодившись із тим, що підписав відозву із закликом до молоді добровільно виїздити на роботи у Німеччину. Водночас, він підкреслив, що щиро вірив, що молодь пробуде там якийсь час і з досвідом повернеться назад, але одночасно вважав, що молодь проігнорує це. В усьому іншому винним себе архієрей не визнав<sup>2</sup>.

Якийсь час під час слідства Новицький стверджував, що не був автором послання із закликом виїздити на роботу у Німеччину, а тільки підписав від свого імені документ, підготовлений німцями. Також він переконував слідчих, що більше не писав ніяких послань, у тому числі й святкових. Однак 22 серпня єпископ визнав, що сам написав послання, надруковане восени 1942 року, хоча це й сталося на пропозицію німців, а також він склав архіпастирські послання до Різдва та Пасхи, де теж закликав молитися за німецьку армію й виражав вдячність Гітлеру.

Пояснюючи те, чому він «став на шлях боротьби з радянською владою», Новицький казав слідчому: «Не зважаючи на прийняття Собором Автономної Церкви, в якому я брав участь, ряду антирадянських угодницьких для німців рішень, після собору

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 20.

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 21.

українські націоналісти в особі єпископа Полікарпа Сікорського та інші почали вести проти нас активну боротьбу, звинувачуючи у москвофільстві, називали ставлениками Москви і зрадниками українського народу. У цілях показати німецькій владі та українським націоналістам, що представники Автономної Церкви йдуть разом з новою владою, ряд питань, що торкалися церковного життя і вимог німецької влади, робилися в угоду німецькій владі, хоча я особисто не завжди був згоден зі своїми діями»<sup>1</sup>.

Участь єпископа Веніаміна у Почаївському Соборі єпископів у серпні 1941 року, а особливо – підписання вітальної телеграми Гітлеру та урочистий молебень з нагоди «звільнення» німцями Західної України, стала другим важливим пунктом його звинувачень.

За відсутності цих двох епізодів всі інші, інкриміновані Новицькому у постановках на арешт та пред'явлення звинувачення, могли б не мати фатального для нього значення. Зокрема, слідчимало уваги приділяли вищеописаному арешту єпископа Веніаміна. Вважаючи наймовірною його причину, радянські спецслужби, здається, прагнули довести, що Новицький отримував у гестапо якісь таємні розвідувальні завдання, але жодних доказів того, що він мав якісь завдання від окупантів, слідчим знайти так і не вдалося, а сам архієрей категорично відкидав будь-які зв'язки з німецькими розвідувальними органами. Службовою необхідністю підозрюваний міг пояснити періодичне відвідування місцевих органів окупаційної влади, хоча у слідчій справі й зроблено несправедливий акцент на представницьких функціях Новицького при рейхскомісаріаті та генералкомісаріаті.

Ще один пункт звинувачень слідство намагалося побудувати навколо виявлених записів Новицького про архієреїв, які проживали на Полтавщині в роки радянської влади та постраждали від неї. Йшлося про занотовані владикою розповіді одного з місцевих архімандритів, наявність яких слідчий назвав «систематизацією видуманих антирадянських наклепницьких відомостей про так звані “більшовицькі жертви” серед священнослужителів»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 52.

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 36.

Слідчі виявили, що в одному із листів єпископа Веніаміна до митрополита Олексія радянська влада названа «сатанинською». На цій підставі підозрюваного змусили визнати те, що він ображав керівництво СРСР<sup>1</sup>, хоча насправді в тому листі Новицький дослівно передавав слова архієпископа Олександра (Іноземцева), який виразився саме так.

Свідками антирадянських проповідей єпископа Веніаміна мали б стати полтавчани, однак жоден із допитаних тамтешніх священнослужителів і співробітників єпархіального управління не чув від нього подібних висловлювань під час проповідей чи в бесідах. Зокрема, диякон єпископа казав: «Я знаю, що єпископ Веніамін був навіть проти таких антирадянських проповідей, він не дозволяв читати молитви, де згадувалося про війну німецького народу, про уряд її переможне воїнство. Мотивував це він тим, що у нас уряду нема і ми за лютеран не молимося»<sup>2</sup>.

Також усі стверджували, що архієрей не хотів виїздити з німцями й зробив це тільки з примусу, причому перед відбуттям казав, що далі Почаєва не поїде. Між тим, Новицькому продовжували інкримінувати втечу з німцями, а до того ж звинувачували ще й у тому, що перед «втечею» з Полтави він спалив усі компрометуючі його матеріали, хоча архієрей заперечував це<sup>3</sup>.

23 вересня 1944 року було підписано постанову про закінчення слідства, а наступного дня над Новицьким проведено медогляд, що засвідчив, із зауваженням відсутності фаланг на двох пальцях, здатність єпископа до фізичної праці<sup>4</sup>.

2 жовтня було затверджено обвинувальний висновок, в якому йшлося:

«Знаходячись на території тимчасово окупованій німецькими загарбниками, зрадив батьківщині, вступи в у злочинний зв'язок з фашистською владою і будучи керівною особою руської православної церкви у сані єпископа спрямовував діяльність православної церкви на Україні в угоду німецьким окупантам.

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 68.

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 91.

<sup>3</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 31.

<sup>4</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 98.

У 1941–42 рр. перебуваючи постійним представником від “Автономної православної церкви” в Райхскомісаріаті у м. Рівне та Луцькому Генералкомісаріаті, інформував названі фашистські органи про діяльність “Автономної церкви” та інших релігійних течій на Україні.

Отримував вказівки від фашистської влади про випуск за підписом митрополита Олексія Громадського фашистських відозв.

У 1942–1943 рр. особисто складав відозви, у яких закликав населення добровільно виїздити на роботу в Німеччину і вихваляв німецьких окупантів, називаючи їх “визволителями”.

У серпні 1941 року брав активну участь у соборі єпископів “Автономної церкви”, яким були прийняті профашистські постанови про надсилання вітальної телеграми Гітлеру, про звершення “урочистого” молебню у зв’язку з окупацією німцями Західної України та про випуск фашистського “пастирського послання”, у якому вихвалялися німецькі окупанти та їх режим.

Будучи вороже налаштований до радянської влади, систематично виголошував антирадянські проповіді, виражав вдячність німецьким окупантам за їх прихід на Україну і закликав населення надавати допомогу окупаційній армії у її боротьбі з Червоною Армією та Радянською владою.

У цілях приховання своєї антирадянської діяльності, у вересні 1943 року, перед вступом у Полтаву Червоної Армії втік з німцями, вивіз з собою особисте листування та документи антирадянського змісту, частину з яких потім знищив, деякі з них виправив, видаливши антирадянські вислови.

У пред’явленому звинуваченні Новицький С. В. винуватим себе визнав.

Крім того Новицький С.В. в антирадянській діяльності, яку він проводив, викривається показами арештованих, які проходять по інших справах, свідками та речовими доказами.

На основі вищевикладеного та керуючись ст. 204 КПК УРСР, слідчу справу № 148073 по звинуваченню Новицького Сергія Васильовича – по ст. 54-1“а” КК УРСР – направити Воєнному Прокурору КВО – для віддання Новицького суду Воєнного Трибуналу»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 99–104.

Розгляд справи єпископа Веніаміна (Новицького) військового трибунал Київського військового округу у складі трьох осіб й без участі звинувачення та захисту і без виклику свідків відбувся 21 жовтня 1944 року. Підсудний заявив, що винуватим себе визнає частково: «У тому, що вчиняв свій підпис на телеграмах поздоровлень Гітлеру, проводив антирадянську агітацію». Натомість, він не визнав тісних контактів з німецькими окупантами<sup>1</sup>.

Загалом судове засідання тривало дві години, а ще через годину суд виголосив вирок. Визнавши підсудного винним, але вважаючи недоцільним застосовувати до нього вищу міру покарання, військовий трибунал визнав необхідним застосувати до нього 2-гу статтю Указу Верховної Ради СРСР від 19 квітня 1943 р. («Посібники з місцевого населення, викрити у виявленні сприяння злочинам у звершенні розправ та насильства над цивільним населенням та полоненими червоноармійцями, караються каторжними роботами на термін від 15 до 20 років»). Керуючись статтями 296 і 297 КК УРСР, трибунал засудив Новицького Сергія Васильовича (єпископа Веніаміна) до 15 років каторжних робіт з ураженням у правах строком на п'ять років і конфіскацією належного йому майна. Вирок оскарженню у касаційному порядку не підлягав<sup>2</sup>.

Каторжні роботи єпископ Веніамін відбував у «Сиблагу», в Магаданській області. В архівно-слідчій справі нема жодних слідів будь-яких його скарг на перегляд справи і зміну вироку, хоча після смерті Йосипа Сталіна з подібними проханнями в різні інстанції зверталось чимало священнослужителів та інших ув'язнених за політичними статтями. Однак у той час урядові комісії масово переглядали виголошені за попередньої влади вирок, тож увагу в березні 1955 року було звернуто й на справу єпископа Веніаміна. Вивчивши її матеріали, в апараті уповноваженого УКДБ Київської області зробили висновок: «Враховуючи, що у звершеному Новицьким злочині відсутні дії, що підпадають під ознаки ст. 2 Указу Президії Верховної Ради СРСР від 19. IV. 1943 р., вказана стаття Указу з вироку належить виключенню, як неправильно застосована до

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 113–117.

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 119.

нього судом». Таким чином, вирок пропонувалося змінити й на підставі ст. 54-1 «а» КК УРСР визначити Новицькому міру покарання у 10 років позбавлення волі. 12 квітня 1955 року з цим погодилася Київська обласна комісія з перегляду справ на осіб, засуджених за контрреволюційні злочини, що утримуються у таборах, колоніях і тюрмах МВС СРСР. На цій підставі 4 липня 1955 року військовий прокурор Київського військового округу подав протест у військовий трибунал округу, на засіданні якого 12 липня було вирішено вирок змінити, перекваліфікувавши злочин Новицького зі ст. 54-1 «а» на ст. 54-3 КК УРСР і вважати його засудженим до десяти років позбавлення волі. Оскільки єпископ Веніамін фактично відсидів уже понад одинадцять років, він мав бути звільненим з-під варти<sup>1</sup>.

Фактичне звільнення владики відбулося 15 липня 1955 року, коли його було відправлено на проживання у селище Верхній-Ат-Урях Ягоднинського району Магаданської області<sup>2</sup>, де Новицький якийсь час працював бухгалтером. Лише 22 листопада 1956 року Святішим Синодом РПЦ він був призначений єпископом Омським і Тюменським. У лютому 1958 року Веніаміна зведено у сан архієпископа, одразу після чого переведено на Іркутсько-Читинську кафедру з дорученням тимчасово опікуватися Хабаровською єпархією. Невдовзі після цього призначення один із інформаторів повідомив обласного уповноваженого Ради у справах РПЦ: «Архієпископ Веніамін щоденно молиться у церкві з 9 годин до 12 годин снідає, і з 1 години працює в кабінеті. Іноді сам служить у якості священника з дияконом. Багато справляє архієрейських церковних служб. Дивлячись на нього, службовці єпархіального управління і собору почали відвідувати церковну службу щоденно. В соборі встановлено мікрофон і посилювачі, виголошення, читання і спів чути всюди в усіх куточках собору. Сам молиться усердно, любить спів хору, укріплює хор, підбирає протодияконів, обставляє службу урочисто»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 125–130.

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 136.

<sup>3</sup> Шарунов А. Подвижник, претерпевший до конца. Памяти архиепископа Иркутского, Читинского, всего Дальнего Востока Вениамина (Новицкого, 1900–1976). Иркутск, 2018. С. 32.



У 1963 році владика нагороджений правом носіння хреста на клобуку, а у 1966 році – орденом святого рівноапостольного князя Володимира I ступеню. В 1973 році Новицький став архієпископом Чебоксарським і Чуваським.

Попри свій вік, архієпископ Веніамін багато їздив по єпархії, часто служив. Не втративши своїх адміністративних здатностей, у роки хрущовських гонінь на Церкву владика примудрявся проводити ремонти соборів, набувати нерухомість для єпархії, заміщати вакантні священницькі місця. Він став одним із небагатьох архієреїв РПЦ, які виступили проти нав'язаного Церкві уставу, згідно якого настоятелі були позбавлені брати участь в управлінні парафіями<sup>1</sup>. Можливо, саме через те проти владика відкрили кримінальну справу, звинувативши у господарських зловживаннях, однак до ув'язнення тоді не дійшло. Під час об'їзду єпархії наприкінці 1960-х років Новицький отримав велику дозу радіоактивного опромінення, після чого повністю облісів. Водночас, є припущення, що це стало наслідком згубного впливу на здоров'я важких табірних умов.

Архієпископ Веніамін помер у Чебоксарах 14 жовтня 1974 року. Поховано його у місцевому кафедральному соборі. Тільки 29 березня 1994 року владика реабілітовано<sup>2</sup>.

Таким чином, немає сумнівів у тому, що архієпископ Веніамін (Новицький) був одним із важливих церковних діячів першої половини 1940-х років та протягом 1958–1974 років. Авторитет Новицького у середовищі духовенства Польської Автокефальної Православної Церкви сформувався у 1930-х роках, коли він перебував насельником Почаївської лаври, де займав відповідальні посади. Отримавши перед самою радянсько-німецькою війною архієрейський сан, єпископ Веніамін невдовзі увійшов до складу Автономної Церкви, спершу займаючи посаду Володимир-Волинського вікарного єпископа і ректора пастирських курсів, а з літа 1942 року будучи керуючим Полтавською єпархією. Єпископ Веніамін виступав послідовним противником єднання Автономної Церкви з

<sup>1</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Поместный Собор Русской Православной Церкви и избрание Патриарха Пимена. Санкт-Петербург, 2004. С. 77.

<sup>2</sup> Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Арк. 142.

Автокефальною. Як архієрей, він мусив контактувати з німецькою окупаційною владою та виконувати її вказівки, що стало причиною засудження владики в 1944 році. Повернувшись на волю після смерті Йосипа Сталіна, єпископ Веніамін продовжив архієрейське служіння, яке, цілком вірогідно, не випадково проходило у східних регіонах Росії, віддалених від попередніх місць його служіння.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Архів Управління СБУ в Тернопільській області. Спр. 13922-П. Новицький Сергій Васильович. 150 арк.

Архів Волинської єпархії ПЦУ. Особова справа 501. Священник Алімов Дмитро Андрійович. 87 арк.

Галузевий державний архів СБУ. Спр. 75633-ФП. Гладков Василь Васильович. 188 арк.

Борщевич В. Волинський пом'яник. Рівне, 2004. 400 с.

Василий (Кривошеин), архієп. Поместный Собор Русской Православной Церкви и избрание Патриарха Пимена. Санкт-Петербург, 2004. С. 77.

Відозва // Голос Полтавщини. 1943. № 145. С. 4.

Иоанн, архієп. Куйбышевский и Сызранский. Архиепископ Чебоксарский и Чувашский Вениамин (некролог) // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 1. С. 18–21.

Киреев А., протод. Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2005 годах. Москва, 2005. 544 с.

Липаков Е. Вениамин // Православная энциклопедия. Т. 7. Москва, 2004. С. 641–642.

Мартирология українських Церков. Т. 1. Торонто–Балтимор, 1987. 1207 с.

Православие на Украине в годы Великой Отечественной войны. Сборник документов и материалов. Москва, 2019. 512 с.

Разрядный список воспитанников Виленской Духовной Семинарии // Вестник Православной Митрополии в Польше. 1924. № 23–24. С. 5.

Распоряжения и известия по Варшавско-Холмской епархии // Воскресное чтение. 1938. № 22. С. 273.

Смирнов А. Між хрестом, свастикою і червоною зіркою: українське православ'я в роки Другої світової війни. Одеса, 2021. 416 с.

Список лиц, удостоенных митропитальных наград ко дню Святой Пасхи, 8 апреля (26 марта) 1934 года // Воскресное чтение. 1934. № 15 (обклад.).

Федчук А., прот. Епископ Белгородский и Грайворонский Панкратий (Гладков) // Вестник церковной истории. Москва, 2018. № 49/50. С. 288–306.

Шарунов А. Подвижник, претерпевший до конца. Памяти архиепископа Иркутского, Читинского, всего Дальнего Востока Вениамина (Новицкого, 1900–1976). Иркутск, 2018. 33 с.

Djecezja Grodzienska. Ruch sluzbowy // Wiadomości Św. Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. 1928. № 21. S. 6.

Djecezja Warszawsko-Chelmska. Swiecenia // Wiadomości Św. Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. 1928. № 23. S. 2.

## РЕЗЮМЕ

*У статті йдеться про життєвий шлях архієпископа Веніаміна (Новицького), який під час Другої світової війни входив до єпископату Української Автономної Церкви. Висвітлити його біографію дало змогу використання матеріалів заведеної в 1944 році слідчої справи, що збереглася в одному з регіональних архівів СБУ. Вона допомогла розкрити раніше невідомі деталі церковного служіння владики в роки німецької окупації та прояснити обставини його арешту та засудження.*

**Ключові слова:** архієпископ Веніамін (Новицький), Автономна Церква, Почаївська лавра, репресії.

## SUMMARY

### THE LIFE AND MINISTRY

#### OF ARCHBISHOP VENIAMIN (NOVYTSKYI)

*The article deals with the life of Archbishop Veniamin (Novytskyi), who was a member of the episcopate of the Ukrainian Autonomous Church, during the Second World War. His biography was made possible by the use of mate-*

*rials from an investigation case opened in 1944 and preserved in one of the SSU's regional archives. It helped to reveal previously unknown details of the bishop's church ministry during the years of German occupation and to clarify the circumstances of his arrest and condemnation.*

**Keywords:** Archbishop Veniamin (Novytskyi), Autonomous Church, Pochayiv Lavra, repression.

**ПРАВОСЛАВНИЙ СВЯЩЕННИК  
ВАРФОЛОМІЙ БУТЬОК (1911-1984 РР.)**

*Юрій Данилець,*

*кандидат історичних наук, доцент;*

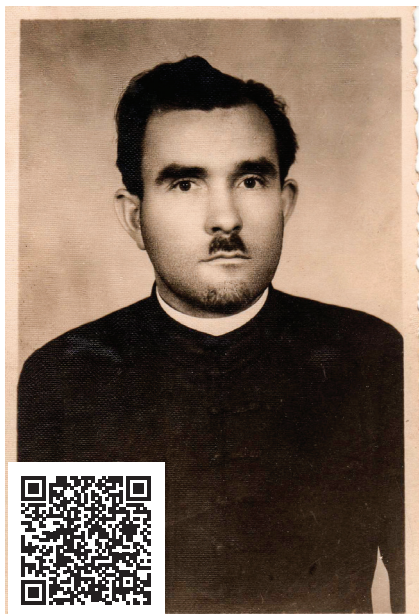
*доцент кафедри археології, етнології та культурології,  
ДВНЗ «Ужгородський національний університет», Ужгород, Україна*

*E-mail: [jurij.danilec@uzhnu.edu.ua](mailto:jurij.danilec@uzhnu.edu.ua)*

*Scopus Author ID: 56032318300*

*Researcher ID: P-6617-2017*

*<https://orcid.org/0000-0003-0592-3907>*



В 1920-1930 рр. відродження Православна Церква на Закарпатті (Підкарпатській Русі) відчувала гостру потребу в освіченому духовенстві. Сербські єпископи-делегати всіляко сприяли тому, щоб юнаки із Карпаторуської Православної Церкви могли здобути духовну освіту в навчальних закладах Королівства Сербів, Хорватів і Словенців<sup>1</sup>. За час входження Православної Церкви на Закарпатті до складу Сербського Патріархату в духовних семінаріях, чернечих школах та вищих навчальних закладах на Балка-

<sup>1</sup> Країєвина Срба, Хрвата и Словенаца (1918-1929 рр.). В 1929-1941 р. – Королівство Югославія (Країєвина Југославіја).

нах здобуло освіту до 60 осіб. До цієї плеяди освічених священників відноситься також протоієрей Варфоломій Бутьок (1911-1984 рр.).

Варфоломій народився 18 листопада 1911 р. в с. Горонда Березької жупи<sup>1</sup> в Австро-Угорщині. Про родину майбутнього священника відомо мало. В одній із автобіографій він пише, що походив із сім'ї наймита<sup>2</sup>. В інших документах вказує про селянське походження. Відомо, що батька було звати Юрій, а діда Федір. Мати – Марія Федорівна Сейкайова<sup>3</sup>. У рідному селі Варфоломій в 1916 р. вступає до початкової школи, де два роки викладання велося угорською мовою. Подальшу освіту, вже за Чехословаччини, продовжує в руській народній школі, яку закінчив в 1923 р.<sup>4</sup> До 1927 р. був учнем Мукачівської гімназії, де закінчив три класи. Служив псаломщиком храму на честь Різдва Пресвятої Богородиці в рідному селі (1927-1932 рр.).

17 липня 1929 р. Варфоломій відправляє листа на адресу Єпархіального управління Карпаторуської Православної Церкви в м. Хуст з проханням про зарахування його на навчання в одну із духовних семінарій в Югославії<sup>5</sup>. У зверненні він наголошує, що закінчив третій клас руської гімназії в Мукачеві та через бідність батьків не може продовжити далі навчання. Через два дні секретар Єпархіального управління Сергій Ряснянський повідомив священнику с. Горонда Димитрію Белякову, що духовні семінарії СПЦ приймають абітурієнтів тільки після закінчення четвертого класу гімназії. Він радив В. Бутьку завершити навчання в Мукачеві та для полегшення матеріальних витрат отримати місце в інтернаті. «Бажано, щоб названий учень закінчив ще й 4 клас гімназії. Якщо ж він такий бідний, що не може платити за своє утримання, то можливо він може бути прийнятий до інтернату на повну стипендію»<sup>6</sup>.

Подальше листування говорить про те, що В. Бутьок не змірився з відмовою і продовжив домагатися вступу до семінарії.

<sup>1</sup> Нині Мукачівський район Закарпатської області України.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. Р-1490. Оп. 4д. Спр. 170. Арк. 39.

<sup>3</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 19.

<sup>4</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 18.

<sup>5</sup> Там само. Арк. 11.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 13.

22 липня 1929 р. о. Д. Беляков писав до секретаря, що хлопець є бідним, але дуже здібним. Тому він вважав за необхідне надіслати повторний запит до єпископа Серафима (Йовановича) з проханням прийняти Бутька до духовної семінарії. У листі знаходимо твердження, що нібито СПЦ виділило 10 місць для підкарпатців в духовних закладах, котрі необхідно заповнити. Резолюція секретаря була обнадійливою, він рекомендував В. Бутьку надіслати пакет документів<sup>1</sup>. В особовій справі також знаходиться лист батька Варфоломія – Юрія, в якому останній дає згоду на вступ сина до духовного закладу та на хіротонію в майбутньому в сан священника<sup>2</sup>. Про проблеми зі вступом свідчить лист В. Бутька до Єпархіального управління від 21 листопада 1929 р. Він знову повторив своє бажання вступити до семінарії та повідомив, що раніше відіслав необхідний пакет документів<sup>3</sup>. Цілком зрозуміло, що у прийомі на навчання випускнику Мукачівської руської гімназії було відмовлено.

Лише в 1932 р. Варфоломій знову повернувся до цього питання. Він закінчує екстерном 4 клас гімназії в Мукачеві та знову подає документи до духовної семінарії на честь Іоанна Богослова в Бітолі (Македонія)<sup>4</sup>. Цей духовний заклад був наймолодшим в Королівстві. Семінарія в Бітолі була заснована єпископом Йосифом (Цвйовичом) в 1921 р. та діяла до 1941 р.<sup>5</sup>. Нині м. Бітоль (Бітола) знаходиться на території Республіки Північна Македонія.

Напередодні вступу до богослов'ї В. Бутька там навчалося вже чимало підкарпатців. Це було пов'язано, в першу чергу, із призначенням на Підкарпатську Русь делегатом СПЦ в 1930-1931 рр. єпископа Йосифа (Цвйовича)<sup>6</sup>. Наприклад, в 1931 р. до першого класу були зараховані два студенти – Юрій Кузан та Василь Сомош<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Там само. Арк. 14.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 10.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 12.

<sup>4</sup> Данилець Ю. Духовна семінарія на честь Іоанна Богослова в Бітолі та Підкарпатська Русь: історичні зв'язки, навчальний процес, випускники // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія. Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла», 2022. Вип. 2 (47). С. 26.

<sup>5</sup> Петковска Б. Битољската богословија «Свети Јован Богослов»: (1922-1941). Скопје: Култура, 2014. 143 с.

<sup>6</sup> З 1 січня 1932 р. – митрополит Скоп'є.

<sup>7</sup> Српска Православна Богословија у Битољу. Извештај за школску 1932/33 годину, Битољ: Штампарија и печаторезница «Победа», 1933. С. 28.

З семінарії в Сремських Карловцях до Бітолю було переведено 9 підкарпатців (в II клас – 3 чол., в III – 3, в IV – 3)<sup>1</sup>. На основі джерел нам вдалося встановити імена цих студентів. В II клас семінарії перейшли: Михайло Гандера, Іван Густі, Микола Щербей; в III клас – Петро Кернашевич, Степан Пазина, Гаврило Путраш; в IV клас: Василь Поп, Василь Сабов, Юрій Шутко<sup>2</sup>. Отже, в Сремських Карловцях не залишилося жодного вихідця із Підкарпатської Русі та Східної Словаччини.

В грудні 1931 р. було проголошено створення Мукачівсько-Пряшівської православної єпархії. СПЦ призначила постійним єпископом Дамаскіна (Грданічку), котрий разом з єпископом Іринеем (Чиричем) в 1927 р. працював на Підкарпатській Русі. Новий архієрей продовжив практику підготовки кандидатів на священство до духовних навчальних закладів на Балканах. У списках студентів за 1932-1933 навчальний рік зафіксовано імена першокурсників із Підкарпаття: Варфоломій Бутьок, Дмитро Дячок, Василь Гречка, Петро Шуберт<sup>3</sup>. На той навчальний рік у Бітолі вчилися 17 карпаторусів<sup>4</sup>.

В 1931 р. була створена Охридсько-Бітольська єпархія. Кафедральним містом став Бітоль. Укрупнену єпархію очолив колишній єпископ Охридський Миколай (Велимирович). Владика Миколай справив на молодих богословців значний вплив. В літописі за 1932-1933 навчальний рік зафіксовано чимало візитів єпископа до духовної семінарії. Наприклад, він відвідав начальний заклад 5, 10, 13 листопада, 9 грудня 1932 р. 2, 3 та 25 грудня того ж року єпископ служив літургію в храмі св. Димитрія, на якій були присутні вихованці семінарії та викладачі<sup>5</sup>. У наступні роки тенденція продовжувалася. Крім архейських богослужінь владика Миколай зводив студентів семінарії у читці, здійснював постриги та хіротонії.

Спробуємо прослідкувати успішність у навчанні В. Бутька в Бі-

<sup>1</sup> Богословија Светога Саве у Сремским Карловцима. Извештај за школску 1931/32 годину, 1932, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија. С. 26–27.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Српска Православна Богословија у Битољу. Извештај за школску 1932/33 годину, Битољ: Штампарија и печатарезница «Победа», 1933. С. 27-28.

<sup>4</sup> Там само. С. 36.

<sup>5</sup> Там само. С. 7-8.



толі. Перший курс для всіх новачків із Закарпаття виявився складним. Можна припустити, що головною проблемою було слабке знання сербської мови, яку студенти освоювали під час навчального процесу. Всі 4 першокурсників-карпаторосів мали перекладання за підсумками I курсу: В. Бутьок та Д. Дячок – німецька мова, В. Гречка – сербська мова та церковний спів, П. Шуберт – церковнослов'янська та німецька мови<sup>1</sup>. 1933-1934 навчальний рік для В. Бутька був більш успішним. Він не мав перекладань і склав сесію на дуже добре<sup>2</sup>. Його земляки та однокурсники мали певну заборгованість по іспитам. Д. Дячок та В. Гречка перекладали німецьку мову, а П. Шуберт – церковнослов'янську мову та церковний спів<sup>3</sup>. У підсумку П. Шуберта було залишено повторно на другому курсі, а наступного року відраховано з семінарії. Третій курс В. Бутьок, як і його земляки – Д. Дячок та В. Гречка, мав перекладання. Знову йому довелося детальніше готуватися до німецької мови, яку він погано знав з першого курсу<sup>4</sup>. Четвертий курс В. Бутьок закінчив на «дуже добре», Д. Дячок та В. Гречка на – «добре»<sup>5</sup>.

Успіхи в навчанні дали можливість Варфоломію після IV курсу скласти екстерном всі предмети за наступний рік і перевестися на VI курс<sup>6</sup>. Тут його однокурсниками стали Василь Сомош та Юрій Кузан з Мукачівсько-Пряшівської єпархії.

У Страсний тиждень (22 квітня – 26 травня 1937 р.) керівництво духовної семінарії організувало для всіх студентів VI курсу (розряд) паломницьку поїздку на Афон<sup>7</sup>. Вихованців супроводжували два вчителі-ієромонахи: Григорій та Інокентій. Вони і написали

<sup>1</sup> Там само. С. 27-28.

<sup>2</sup> Српска Православна Богословија у Битољу. Извештај за школску 1933/34 годину, Битољ: Штампарија и печаторезница «Победа», 1934. С. 40.

<sup>3</sup> Там само. С. 41.

<sup>4</sup> Српска Православна Богословија у Битољу. Извештај за школску 1934/35 годину, Битољ: Штампарија и печаторезница «Победа», 1935. С. 49.

<sup>5</sup> Српска Православна Богословија у Битољу. Извештај за школску 1935/36 годину, Битољ: Штампарија и печаторезница «Победа», 1936. С. 85.

<sup>6</sup> Српска Православна Богословија у Битољу. Извештај за школску 1936/37 годину, Битољ: Штампарија и печаторезница «Победа», 1937. С. 40.

<sup>7</sup> Данилець Ю. Навчання вихідців із Підкарпатської Русі в духовних семінаріях та монастирських школах Сербської Православної Церкви (1920–1930 рр.) // Труди Київської Духовної Академії. Київ, 2018. №29. С. 307.

статтю про поїздку до річного звіту семінарії за 1936-1937 рр.<sup>1</sup>. На Афоні семінаристи відвідали монастирі за наступним маршрутом: Дафні, Ксіропотам, Карея, Івер, Каракал, Лавра св. Афанасія, свт. Павло, Діонісіат, Григоріат, Пантелеймон, Ксеноф, Костамоніт, Зограф, Хілендар. Потім Есфігмен, Ватопед, Іллінський скит, Карея – і назад, через Дафні до Салонік. У Хілендарі святкували Великдень<sup>2</sup>. На зворотному шляху в Салоніки відвідали Зейтінлік<sup>3</sup>, оглянули інші пам'ятки міста. В кінці навчального року «за зразкову поведінку та відмінну чи дуже хорошу успішність» В. Бутьок був нагороджений комплектом книг<sup>4</sup> (Іл. 1).

Нами виявлено цікаву інформацію про випускні фахові богословські іспити (богословський іспит зрілості) на VI курсі.

Екзаменаційна комісія для цього іспиту була у такому складі: голова: делегат Святого Архієрейського Синоду ієромонах, професор Володимир (Раїч), заступник голови, ректор семінарії, д-р Душан Лазичіч, секретар, суплент<sup>5</sup> Леонід Масліч. Екзаменаторами по окремих предметах були призначені: ієромонах Амвросій (Веселинович), суплент, екзаменаційний професор для Святого Письма; священник Олексій Моргуль, суплент екзамен. проф. догматики; ієромонах Григорій (Удицький), суплент – моральне богослов'я; священник Бранко Цісарж, суплент – літургіка; ієромонах Інокентій (Анісімов), суплент – грецька мова; Влайко Влахович, суплент – церковне право і сербська мова; Леонід Масліч, суплент – історія Християнської Церкви; Йован Велімирович, суплент – історія Сербської Церкви; протоієрей Мирко Павлович, викладач за сумісництвом – церковний спів<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Інокентије, ієромонах, Григорије, ієромонах. Поклонички пут у Свету Гору // Српска Православна Богословија у Битољу. Извештај за школску 1936/37 годину, Битољ: Штампаріја и печаторезница «Победа», 1937. I. С. 65-70.

<sup>2</sup> Там само. С. 65.

<sup>3</sup> Сербське військове кладовище в Зейтінлік (Κοιμητήρια του Ζέιτενλικ) розташоване в Салоніках. На ньому поховані сербські, французькі, італійські, англійські та російські солдати, які загинули в боях і прориві Салонікського фронту в Першій світовій війні.

<sup>4</sup> Српска Православна Богословија у Битољу. Извештај за школску 1936/37 годину, Битољ: Штампаріја и печаторезница «Победа», 1937. С. 80.

<sup>5</sup> Суплент – учитель середньої школи без професорського іспиту, помічник професора.

<sup>6</sup> Српска Православна Богословија у Битољу. Извештај за школску 1936/37 годину, Битољ: Штампаріја и печаторезница «Победа», 1937. С. 85.

Святий Архієрейський Синод запропонував студентам на вибір письмовий іспит із трьох із наступних тем: 1. Три чудеса воскресіння Христового, описані в Євангелії; (порівняльний аспект); 2. Євангельські заповіді та приклади святих чоловіків і жінок в церковній історії, які особливо виділялися виконанням деяких із цих заповідей, через що й отримали назву: милосердні, плачучі, ревниві, постники, убогі, безсрібники тощо; 3. Добровільне спільножиття (кіновія) першої християнської громади в порівнянні з насильницьким комунізмом нашого часу». Письмовий іспит проходив 29 травня 1937 р. з 8.00 до 12.00 години. Контроль здійснювали викладачі ієромонахи Амбросій (Веселинович) та Інокентій (Анісімов), а на іспиті був присутній ієромонах Володимир (Раїч) та ректор семінарії д-р. Д. Лазичіч. Загалом до іспиту були допущені всі випускники – 14 осіб, які успішно виконали завдання. Потім було проведено усні іспити, які здавало лише 11 чол., адже 3 було звільнено рішенням професорської ради. З 2 по 12 червня 1937 р. В. Бутьок склав іспити з 8 дисциплін: Святе письмо, догматика, грецька мова, історія Церкви, церковний спів, літургіка, моральне богослов'я, церковне право. Наприкінці звіту подано список із 14 випускників, котрі отримали атестат зрілості. Про В. Бутька зазначено: «Бутьок Г. Варфоломій, син Георгія Бутька, селянина, народжений 18 листопада 1911 р. у Горонді, округ Мукачівський, Підкарпатська Русь, ЧСР, єпархія Мукачівсько-Пряшівська. Визнано його зрілість»<sup>1</sup>.

Повернувшись додому, 16 вересня 1937 р. Варфоломій Бутьок одружується з Марією Яній, 1919 року народження із с. Ракошино Мукачівського округу<sup>2</sup>. Виходячи із подальшої кореспонденції можна стверджувати, що молода родина поселилася в будинку нареченої. 23 вересня того ж року В. Бутьок пише клопотання єпископу Мукачівсько-Пряшівському Дамаскіну (Грданічкі) з проханням про рукоположення у сан диякона і священника<sup>3</sup>. Владика поставив резолюцію про проведення хіротонії в сан диякона 24 жовтня 1937 р. в Свято-Михайлівському кафедральному храмі в Мукачеві<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Там само. С. 85-86.

<sup>2</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 18.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 5.

<sup>4</sup> Рукоположення і назначенія // Православный карпатруссій вѣстникъ. 1937. №9. С. 16.

в сан священника – 26 жовтня того ж року – в каплиці при Єпархіальному управлінні<sup>1</sup>. За день до висвячення о. Іоанн Кополович, як духівник ставленика, провів сповідь та прийняв «присягу перед рукоположенням в священний сан»<sup>2</sup>.

Напевно перед самим рукопокладанням у сан диякона 24 жовтня 1937 р. В. Бутьок пише ще одне прохання на ім'я єпископа, в якому просить після посвяти призначити його на парафію в с. Нягово або Розтоки<sup>3</sup>. 17 листопада правлячий архієрей видав декрет, згідно якого священник Варфоломій Бутьок призначався настоятелем православного приходу в с. Розтоки<sup>4</sup> з «правом отримання конгруа»<sup>5</sup>. Прибувши на Рахівщину молодий священник 10 лютого 1938 р. склав до рук окружного начальника присягу громадянина, про що було видано відповідний документ<sup>6</sup>. Із звітів довідуємося, що о. Варфоломій отримував зарплатню в розмірі 655 чехословацьких крон та 80 гелерів. Річна виручка складала загалом в 1938 р. 8 644 к.ч.<sup>7</sup>

У березні 1939 р. Підкарпатська Русь (Карпатська Україна) була окупована військами Королівства Угорщина. Все духовенство мусило пройти так звані «виправдальні комісії», щоб показати свою лояльність новій владі. На кожного священника було заповнено 3-сторінковий «Опросний лист», який містив інформацію про походження, склад сім'ї, дату висвяти та призначення на парафію, розмір грошового утримання тощо. Так, станом на листопад 1939 р. о. В. Бутьок отримував конгруа обсягом 93 пенги та 68 філерів<sup>8</sup>. Про служіння о. Варфоломія в с. Розтоки документів не збереглося. Знаємо лише, що в 1938 р. у нього народився син Володимир, який помер в 1939 р. В 1940 р. народився син Василь, котрий також через кілька місяців помер<sup>9</sup> (Л. 3).

<sup>1</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 5 зв.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 15-16.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 7.

<sup>4</sup> Розтоки – село в Богданській сільській громаді Рахівського району Закарпатської області України.

<sup>5</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 6.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 6б.

<sup>7</sup> Там само. Арк. 18.

<sup>8</sup> Там само.

<sup>9</sup> Там само. Арк. 63.

8 жовтня 1940 р. єпископ Володимир (Раїч) переводить о. В. Бутька в село Егреш (Олешник)<sup>1</sup>. 22 травня 1942 р. послідував новий декрет в с. Терєбля Тячівського округу. На цей раз переміщення здійснив архієрейський намісник, адміністратор, протопресвітер Михаїл Попов. Крім обслуговування парафії священнику доручалося також викладати Закон Божий в народних школах<sup>2</sup>. Згідно з документами Архіву Мукачівської Православної єпархії в 1942 р. в Терєблі налічувалося 632 православних родин та 2704 вірників цієї конфесії загалом<sup>3</sup>. Наступного року кількість громади зростає до 2782 чол.<sup>4</sup>. В цей період у священника народилося двоє дітей: Іван (10 березня 1941 р.) та Надія (16 жовтня 1942 р.). Трохи пізніше народилися ще дві дочки: Ольга (1 серпня 1945 р.) та Наталя (31 серпня 1951 р.)<sup>5</sup>.

З 12 березня 1945 р. призначений викладачем Закону Божого в школах м. Мукачева та другим священником православного храмі. З 1 червня 1945 р. – касир Єпархіального управління<sup>6</sup>. 24 квітня 1946 р. єпископ Нестор (Сидорук)<sup>7</sup> призначив о. Варфоломія другим священником в с. Великі Лучки Мукачівського округу<sup>8</sup>. Періодично о. В. Бутьку доводилося обслуговувати сусідні парафії. Наприклад, 21 листопада 1948 р. він відправив богослужіння в с. Страбичово<sup>9</sup>. У тому ж населеному пункті він служить в перший

---

<sup>1</sup> Там само. Арк. 3.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 4.

<sup>3</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. A munkácsi görög-keleti ruszin egyházzrészeinek statisztikája, 1942. Old. 4.

<sup>4</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Jegyzék a munkácsi gör.keh. egyházmegyéhez tartozó rendszeresített paróchiákról, 1943. Old. 6.

<sup>5</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 63.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 2.

<sup>7</sup> Данилець Ю. Документи ГАРФ про діяльність єпископа Мукачівсько-Ужгородського Нестора (Сидорука) // Церква – наука – суспільство: питання взаємодії. На пошану київського митрополита Євгенія (Болховітінова). Матеріали Чотирнадцятої Міжнародної наукової конференції (25 травня – 3 червня 2016 р.). Київ, 2016. С. 198-200; Данилець Ю. Життєвий шлях православного єпископа Нестора (Сидорука) (1904-1951) у світлі нових архівних документів // Науковий вісник Ужгородського університету: Серія: Історія / відп. за вип. Н. П. Керецман. Ужгород: Говерла, 2017. Вип. 1 (36). С. 14-22.

<sup>8</sup> ДАЗО. Ф. Р-1490. Оп. 4д. Спр. 165. Арк. 38.

<sup>9</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 20.

день Різдва 1949 р.<sup>1</sup> На новій парафії священник завоював авторитет, про що свідчать листи вірників до єпархії. В одному із звернень селяни писали, що о. В. Бутюк привернув населення до храму, молодь об'єдналася навколо церковного хору, церква прикрасилася, а добудова нового культової споруди дружили з мертвої точки<sup>2</sup>.

Однак, 4 жовтня 1949 р. з'являється указ №2399 архієпископа Львівського, Тернопільського та Мукачівсько-Ужгородського Макарія (Оксіюка) про призначення о. Варфоломія (Бутька) настоятелем св. Миколаївського храму в с. Доробратово Іршавського округу<sup>3</sup>. Цьому рішенню можна знайти кілька пояснень. В особовій справі зберігаються документи, які свідчать про певні непорозуміння між настоятелем та другим священником, що зрештою призвело до переведення з с. Великі Лучки обох священнослужителів. Звернення селян від 30 жовтня 1949 р. до архієрея з вимогою повернути о. В. Бутька не дали результату<sup>4</sup>. Цікавим є й інший факт. 1 жовтня того ж року ієромонах Юстин (Сідак), що працював настоятелем парафії в с. Негрово Іршавського округу та обслуговував с. Доробратово, у листі до архієпископа Макарія пояснював важливість призначення на останній населений пункт постійного священника. Серед усього іншого він називає о. В. Бутька найбільш підходящим кандидатом для служіння та проживання в новоправославному селі<sup>5</sup>.

15 жовтня 1949 р. о. Варфоломій повідомив правлячого архієрея, що перебрав прихід від попереднього настоятеля<sup>6</sup>. Документація 1950 р. свідчить про те, що священник не зміг знайти квартиру для проживання своєї родини в с. Доробратово. Він кілька разів просив повернути його до с. Великі Лучки, або перевести його в с. Горонда<sup>7</sup>. Однак отримував відмови, як архієпископа Макарія, так

<sup>1</sup> Там само. Арк. 21.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 25.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. Р-1490. Оп. 4д. Спр. 170. Арк. 26; Фенич В., Садох М. Короткий нарис Свято-Миколаївської церковної громади села Доробратова Мукачівської греко-католицької єпархії. Мукачево: Видавництво «Карпатська Вежа», 2022. С. 58.

<sup>4</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 25.

<sup>5</sup> Там само. Арк. 29.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 26.

<sup>7</sup> Там само. Арк. 39.

і його наступника єпископа Іларіона (Кочергіна). 29 квітня 1950 р. до владики Іларіона писали також жителі с. Великі Лучки, просячи призначити для них о. В. Бутька настоятелем<sup>1</sup>. Попри досить напружену ситуацію в особовій справі знаходимо позитивну характеристику про період служіння священника в с. Доробратово. Благочинний о. І. Кополович наприкінці 1949 р. писав: «Священник Бутьок Варфоломій Георгійович, настоятель приходу с. Доробратово Завидівського благочиння Іршавського округу, енергійний і здібний священник. Добре служить. Його проповіді мають велике значення на вірників»<sup>2</sup>.

3 січня 1951 р. єпископ Іларіон (Кочергін) видає наказ №15, згідно із яким священник Варфоломій Бутьок переводився на посаду настоятеля в с. Тросник Севлюського округу. Він зобов'язувався зареєструватися в Уповноваженого Ради у правах РПЦ а Ужгороді та в благочинного Севлюського благочиння<sup>3</sup>. Вже 27 січня того ж року виконуючий обов'язки секретаря прот. Михайл Бендас по дорученню Преосвященного Іларіона повідомив о. В. Бутька про нагородження його набедреником, скуфією та камилавкою. У документі зазначалося наступне: «Мукачівсько-Ужгородське Єпархіальне управління сподівається, що Ви, прийнявши цю нагороду, як знак заслуженої Вами поваги, ще більше посилите свій труд на користь Православної церкви і її членів»<sup>4</sup>. В с. Тросник ієрей прослужив не довго, вже 17 квітня 1951 р. його переводять другим священником Мукачівського кафедрального собору та призначають референтом при єпархії<sup>5</sup>.

Перебуваючи в Мукачеві о. Варфоломій регулярно виконував завдання Єпархіального управління з різних частинах єпархії. Через день після указу – 18 квітня того ж року його направляють в с. Доробратово по службовим справам<sup>6</sup>. 1 серпня 1951 р. він відправ-

<sup>1</sup> Там само. Арк. 38.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 1.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. Р-1490. Оп. 4д. Спр. 170. Арк. 28.

<sup>4</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 42.

<sup>5</sup> ДАЗО. Ф. Р-1490. Оп. 4д. Спр. 170. Арк. 32; Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 45.

<sup>6</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 47.

ляє похорони в с. Свобода на Берегівщині<sup>1</sup>. З 6 по 8, з 11 по 15, з 18 по 25 вересня – перебуває по службовим справам в с. Тересва Тячівського округу<sup>2</sup>. 28 жовтня 1951 р. здійснює перевірку в Хустському соборі<sup>3</sup>. 26 листопада священник отримує доручення перевірити храми та господарський стан всіх парафій Свалявського благониння<sup>4</sup>. 28 листопада – таке ж саме доручення по Чинадіївському благочинню<sup>5</sup>. 23 та 30 грудня 1951 р. о. В. Бутька та секретаря єпархії прот. М. Бендаса відрадили до м. Ужгород. При Хрестовоздвиженському кафедральному соборі вони повинні були відслужити богослужіння, після якого роз'яснити становище служителів собору, провести ревізію церковно-адміністративного життя і провести вибори церковної ради з раніше затвердженої єпископом двадцятки<sup>6</sup>. Отримував о. Варфоломій також наряди від уповноваженого Ради у справах РПЦ по Закарпатській області А. Шерстюка на будматеріали для кафедрального св. Успенського собору в Мукачеві<sup>7</sup>.

Крім усього іншого, з 20 листопада 1951 р. священнику було доручено обслуговувати парафію в с. Великі Лучки<sup>8</sup>. В особовій справі наказу на це призначення чомусь не виявлено. Натомість, 31 березня 1952 р. о. В. Бутьок був переведений з посади другого настоятеля собору в Мукачеві на третього<sup>9</sup>. 4 грудня 1952 р. відслужив храмовий празник Введення Божої Матері в с. Куштановиця Мукачівського округу<sup>10</sup>. Нарешті, 15 грудня 1952 р. єпископ Іларіон призначив священника настоятелем православного проходу в с. Великі Лучки, з обслуговуванням дочірньої церкви в Нових Лучках<sup>11</sup>. В цьому населеному пункті о. В. Бутьок прослужив до 1964 р. 31 грудня 1953 р. в характеристиці до послужного списку правлячий архієрей писав: «священник Бутьок Варфоломій Георгійович

<sup>1</sup> Там само. Арк. 48.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 52.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 55.

<sup>4</sup> Там само. Арк. 56.

<sup>5</sup> Там само. Арк. 57.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 58.

<sup>7</sup> Там само. Арк. 51.

<sup>8</sup> Там само. Арк. 63.

<sup>9</sup> Там само. Арк. 60.

<sup>10</sup> Там само. Арк. 62.

<sup>11</sup> ДАЗО. Ф. Р-1490. Оп. 4д. Спр. 170. Арк. 35.



– настоятель приходу в Великих Лучках має богословську освіту. Досить енергійний та здібний. Прекрасно виголошує проповіді. До його заслуги можна віднести роботу по примиренню віруючих в Великих Лучках, які раніше являли собою дві партії, котрі ворогували і в свої відносини вносили нехристиянський антагонізм. Крім того, володіючи непересічною енергією, він добудовує в даний момент великий новий храм, відшуковуючи серед прихожан необхідні кошти шляхом умілого підходу до жертводавців»<sup>1</sup>. В 1954 р. – нагороджений наперсним хрестом.

У наступні роки в особовій справі знаходимо лише різноманітні довідки, що підтверджували факт служіння ієрея на приході в с. Великі Лучки. В 1956 р. о. Варфоломію довелося взяти на себе закупівлю будівельних матеріалів для завершення спорудження храму. 19 березня та 12 травня секретар Єпархіального управління о. Миколай Логойда виписував о. В. Бутьку доручення на придбання цементу, заліза, лісу, вапна, дошки, каміння, скло<sup>2</sup>. Для проведення закупок в умовах дефіциту священник мусив виїздити за межі області. 17 березня 1958 р. він отримує відрядження до м. Львів та до м. Миколаїв тоді ще Дрогобицької області<sup>3</sup>. У період з 30 серпня по 3 вересня та 10 жовтня того ж року повторно відвідує Львов, для «придбання будматеріалу для будівництва храму та церковного будинку в с. Великі Лучки»<sup>4</sup>. В 1957 р. – нагороджений саном протоієрея.

В період з 1959 по 1964 рр. священника періодично відряджали на інші парафії для відправлення богослужіння. 8 грудня 1958 р. о. В. Бутьок відправляє похорон в с. Бадов І Березівського району і благочиння<sup>5</sup>. В 1959 р. його двічі викликають до архієпископа Варлаама (Борисевича) в Мукачева, але причин чи наслідків цих дій в особовій справі не відображено. Припускаємо, що архієрей мав намір перевести священника на інший прихід, а на його місце призначити когось із свого оточення. Утодовська політика архієпископа Варлаама перед обличчям радян-

<sup>1</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 2.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 73,78.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 77.

<sup>4</sup> Там само. Арк. 74-75.

<sup>5</sup> Там само. Арк. 79.

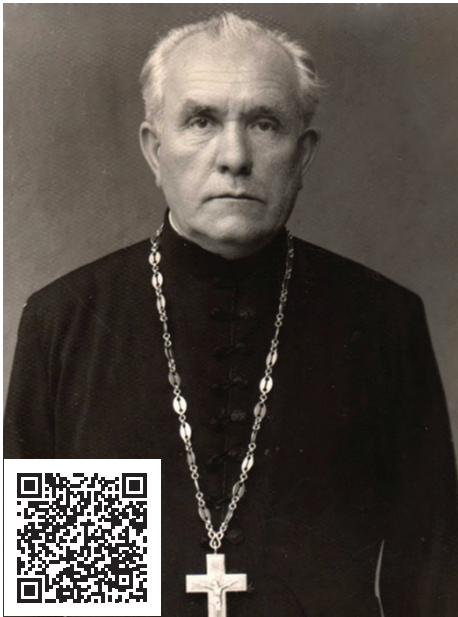
ської влади привела до подачі проти нього колективного листа-скарги Патріарху Алексію I з проханням змити його з Мукачівсько-Ужгородської єпархії. Очевидно, що о. В. Бутьок також був серед тих, що підписували цю скаргу. Однак, повного списку опозиційно налаштованого духовенства ми не маємо. Відмітимо, що скарга не принесла бажаного результату, архієрея перевели із Закарпаття тільки 4 липня 1961 р.<sup>1</sup>

У період після переміщення архієпископа Варлаама до Мінська і до хіротонії нового владика Миколая (Кутєпова) (10 вересня 1961 р.), управління Мукачівсько-Ужгородською єпархією було тимчасово доручено єпископу Львівському та Тернопільському Григорію (Закаляку). Саме він 14 серпня 1961 р. видає указ під №482, за яким прот. В. Бутька звільнялося з посади настоятеля в с. Великі і Нові Лучки і призначалося на аналогічну вакансію в с. Ракошино, з приписною церквою в с. Кайданово Мукачівського району<sup>2</sup>. Документ підписаний цікавою титулятурою: «Єпископ Львівський, Тернопільський та Мукачєво-Ужгородський». Можливо про переведення Григорія попросив його попередник, або в канцелярії залишилися заготовки указів. Того ж дня о. Варфоломій пише заяву на ім'я архієрея, в якій просить перенести його переведення хоча б до кінця службового року на парафії – 25 жовтня. Тільки після цього з ним повинні були розрахуватися вірники за роботу. Також у листі викладено ряд важливих, як на нашу думку, фактів, котрі характеризують діяльність священника в с. Великі Лучки та його бачення картини з переміщенням взагалі. Він підкреслив, що одружений на уродженці с. Ракошино, і ні в цьому селі, а ні в своєму різному с. Горонда, він би не хотів бути настоятелем. Далі наведемо цитату із заяви, допустивши незначні скорочення: «У с. Великі Лучки я був призначений Преосвященним Іларіоном із Мукачівського кафедрального собору з умовою, щоб привести приход у порядок, добудувати храм, об'єднати розбитий повністю приход, де в той час працювало три священники. Все це я старався виконати чесно. І парафія об'єднана під одним священником,

<sup>1</sup> Данилець Ю., Казак О. Жизнь и деятельность архиепископа Варлаама (Борисевича) (1899-1975 гг.) // Pravoslavny biblicky zbornik. II/2017. С. 114-115.

<sup>2</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 84.

храм добудований, квартира для священника наявна зразкова... Що стосується звільнення приходу с. Великі Лучки для іншого священника, який би хотів служити в цьому селі, то нехай би почекав до жовтня і тоді, як поступить Ваше Преосвященство, я перебуваю у розпорядженні правлячого Архієрея і відповідної влади. Моє би було прохання до Вашого Преосвященства на випадок мого переміщення з Великих Лучок призначити мене в Мукачєво, де я і працював в якості другого священника Успенського собору і чинownika Єпархіального управління»<sup>1</sup>. Єпископ Григорій поставив на заяві свою резолюцію: «Залишити на місці до 25 жовтня 1961 р.».



З приїздом нового єпископа питання з переміщенням було відкладено. 13 липня 1962 р. о. В. Бугьок отримує відрядження в с. Горонда, обслуговувати тамтешню православну парафію в період з 16 липня по 15 серпня<sup>2</sup>. При єпископу Боголіпу (Анцух), який заступив на Мукачівській та Ужгородській єпархії Миколая (Кутєпова) 9 листопада 1963 р., питання переміщення з с. Великі Лучки знову починає підніматися. Спочатку священника кілька разів викликають до єпархії

(30 січня, 2 квітня)<sup>3</sup>, далі видають розпорядження щодо його тимчасового призначення до Сваляви (2 квітня), а вже наступного дня скасовують попереднє відрядження, залишаючи його обслуговувати с. Великі Лучки<sup>4</sup>. 20 серпня 1964 р. о. Варфоломія було переведено на постійне місце служіння в с. Чинадійово Мукачівського району, з об-

<sup>1</sup> Там само. Арк. 85.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 86.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 88-89.

<sup>4</sup> Там само. Арк. 92.

слуговуванням також храму в с. Глинянець<sup>1</sup>. Якраз напередодні (17-18 серпня) в с. Великі Лучки владою було відібрано церковний будинок і передано під дитячу лікарню<sup>2</sup>.

Після переміщення на нову парафію було сформовано новий послужний список та доповнено характеристику на священника. У ній вказувалося, що о. В. Бутьок є «хороший сім'янин, бездоганної моральної поведінки, хороший організатор»...»<sup>3</sup>. У документах знаходимо інформацію, що родина священника проживала в м. Мукачево у власному будинку по вул. Миколи Ватутіна 10 (нині вул. Йозефа Капорнаї).

Перебуваючи на новому приході, священника періодично відряджають в сусідні села відправляти богослужіння. 26 серпня 1964 р. він отримав направлення в сусіднє с. Нижня Грабівниця<sup>4</sup>. 28 січня 1965 р. відправляв похорон в с. Ключарки<sup>5</sup>. На прохання мешканців с. Нижня Грабівниця, де почали поширюватися протестантські рухи, 23 серпня 1966 р. єпископ видав додатковий указ, за яким призначив о. В. Бутька настоятелем трьох населених пунктів: Чинадійово, Глинянець та власне Нижня Грабівниця<sup>6</sup>. У характеристиці від 1967 р. вказувалося, що о. Варфоломій «багатьох іновірів повернув до лона святого Православ'я»<sup>7</sup>. Очевидно, що характеристика доповнювалася з приводу нагородження священника палицею, з благословення патріарха Московського Алексія І (Симанського). Дані документи підписував вже архієпископ Григорій (Закаляк), котрий 5 лютого 1965 р. став Мукачівсько-Ужгородським архієреєм. У наступні роки в особовій справі знаходимо по кілька відряджень: 1969 р. (с. Лецовиця, 22 листопада)<sup>8</sup>; 1970 р. (м. Мукачево, монастир, 7 квітня, 27-28 серпня, с. Обава, 14 жовтня, с. Лецовиця, 21 листопада)<sup>9</sup>; 1971 р. (с. Обава, Дубино і Косино, з

<sup>1</sup> Там само. Арк. 99.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 97.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 88.

<sup>4</sup> Там само. Арк. 96.

<sup>5</sup> Там само. Арк. 100.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 102.

<sup>7</sup> Там само. Арк. 123.

<sup>8</sup> Там само. Арк. 114.

<sup>9</sup> Там само. Арк. 111-112, 115-116.

12 жовтня обслуговувати по сумісництву)<sup>1</sup>; 1972 р. (м. Мукачево, монастир, 12 травня, похорон черниці<sup>2</sup>.

Три рази о. Варфоломій оформляв тимчасовий виїзд до Югославії. В квітні та серпні 1967 р. секретар єпархії готував характеристику на священника. Наведемо уривок з одного із документів: «...Бутьок Варфоломій Георгійович, як настоятель і служитель церкви у виконанні своїх обов'язків старанний та серйозний. Як людина, служить хорошим прикладом для інших, зокрема для вірників своєї парафії, своїм бездоганим моральним життям. Своєю акуратною і коректною поведінкою відповідає всім умовам культурної людини і порядного громадянина»<sup>3</sup>. У довідці для обласного відділу міліції зазначалося, що на час поїздки до Югославії священнику буде надано відпустку<sup>4</sup>. В 1972 р. відбулося чергове оформлення в'їзду. У довідці-характеристиці вказувалося, що середньомісячний прибуток священника складає 100 радянських карбованців<sup>5</sup>. Втретє о. Варфоломій просив архієрея видати характеристику з місця роботи для виїзду закордон наприкінці липня 1978 р.<sup>6</sup>. На цей раз резолюцію ставив вже єпископа Савва (Бабинець), уродженець с. Тросник.

В особовій справі зберігся недатований лист (скоріше за все 1979-1980 рр.) професора Желька Єжа з Загребу, який повідомляв про смерть свого батька – Бранко, на 49 році життя від серцевої недостатності<sup>7</sup>. Нам не відомо, у яких зв'язках перебував священник із покійним. Стосовно проф. Ж. Єжа (1951-2022 рр.), то він народився в 1951 р. Працював на філософському факультеті Загребського університету, займався перекладами з німецької, латинської, російської мови. Був близький до організації структур старокатолицької церкви в Хорватії<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Там само. Арк. 117.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 120.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 109.

<sup>4</sup> Там само. Арк. 108.

<sup>5</sup> Там само. Арк. 118.

<sup>6</sup> Там само. Арк. 134.

<sup>7</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа удови прот. В. Бутька – Марії Бутьок. Арк. 1.

<sup>8</sup> In memoriam Prof. Dr. Željko Jež (21. 5. 1951. – 31. 7. 2022) // <https://sveti-metod-rab.blogspot.com/p/dogaanja.html> (візит 01.01.2024).

До дня Святої Пасхи 1973 р. прот. В. Бутьок був нагороджений хрестом з прикрасами. Нагорода була йому вручена 1 липня 1973 р. в Свято-Успенському кафедральному соборі в м. Мукачево архієпископом Григорієм (Закаляком)<sup>1</sup>. 7 червня 1978 р. священник заповнив «Анкету на служителя культу», котра зберігається у фонді уповноваженого ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР по Закарпатській області<sup>2</sup>.



Наприкінці 1979 р. в протоієрея починають загострюватися хронічні хвороби. 1 жовтня того року він пише листа на ім'я правлячого архієрея з проханням надати відпустку на лікування терміном з 3 жовтня по 3 листопада<sup>3</sup>. Владика поставив позитивну резолюцію. В особовій справі збереглася довідка лікаря Мукачівської міської поліклініки Єлисавети Дешко від 27 грудня 1979 р. У документі йдеться, що прот. В. Бутьок хворіє гіпертонічною хворобою II ступеня, серцево-мозкова форма. Цукровим діабетом середньої важкості<sup>4</sup>.

1 січня 1980 р. прот. В. Бутьок пише листа на ім'я єпископа Савви з проханням благословити йому вийти на пенсію і зв'язку з хворобою. У зверненні він детально описує своє служіння Православній Церкві, перелічує місця служби тощо<sup>5</sup>. Резолюція єпископа заключалася в згоді вивести за штат священнослужителя та клопотати про виділення йому пенсії. 21 січня 1980 р. секретар канцелярії єпископа митр. прот М. Логойда підготував «Відомості про заштатного священнослужителя, якому проситься пенсія». В документі зазначалося, що прот. В. Бутьок віддав 50 років свого життя Православній Церкві, спочатку як псаломщик, потім як священник. Пенсії за цивільну роботу у не отримував,

<sup>1</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 128.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. Р-1490. Оп. 4д. Спр. 139. Арк. 15.

<sup>3</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа прот. В. Бутька. Арк. 135.

<sup>4</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа удови прот. В. Бутька – Марії Бутьок. Арк. 2.

<sup>5</sup> Там само. Арк. 3.

проживав разом з дружиною в приватному будинку в Мукачеві<sup>1</sup>.

22 лютого 1984 р. прот. Варфоломій Бутьок помер<sup>2</sup>. У свідоцтві про смерть вказувалося, що причиною смерті став склероз судин головного мозку<sup>3</sup>. «Православний вісник» – видання екзарха всієї України, митрополита Київського і Галицького, подало короткий некролог на честь о. В. Бутька<sup>4</sup>. Анонімний автор зазначав: «Він був одним з активних православних священників єпархії. Особливо слід відзначити його працю в с. Великі Лучки Мукачівського району, де при ньому закінчилося будівництво величного парафіяльного храму. Всюди о. Варфоломей користувався великою шаною серед своїх парафіян»<sup>5</sup>. Чин ієрейського похорону очолив єпископ Савва (Бабинець) в співслужінні численного собору духовенства, яке зібралося в Мукачівському успенському кафедральному соборі. Налгробне слово виголосив студентський товариш покійного митрофорний протоієрей Георгій Шутко. Поховали о. В. Бутька на міському кладовищі в м. Мукачево.

28 березня 1984 р. вдова протоієрея – Марія Васиївна, подала правлячому архієрею клопотання про призначення пенсії<sup>6</sup>. До заяви вона додала довідку із Мукачівського міського відділу соціального забезпечення про те, що вона на обліку відділу не перебуває і пенсію не отримує<sup>7</sup>. Єпископ підтримав клопотання позитивною резолюцією. Однак, ми не знаємо чи отримувала дружина померлого священника грошову підтримку, так як у особовій справі про цей факт документи відсутні.

Ми свідомі того, що нарис про прот. В. Бутька може бути доопрацьований із залученням більшого кола джерел. У зв'язку з цим, автор звертається до родичів чи знайомих покійного о. Вар-

<sup>1</sup> Там само. Арк. 4.

<sup>2</sup> Вечная память почившим [Бутьок Варфоломей Георгиевич, протонерей, Мукачевская епархия] // Журнал Московской Патриархии. 1984. №7. С. 39.

<sup>3</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа удови прот. В. Бутька – Марії Бутьок. Арк. 6.

<sup>4</sup> Вічна пам'ять померлим [Варфоломей Георгійович Бутьок] // Православний вісник. 1984. №5. С. 7.

<sup>5</sup> Там само.

<sup>6</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа удови прот. В. Бутька – Марії Бутьок. Арк. 5.

<sup>7</sup> Там само. Арк. 9.

фоломія за допомогою у пошуку нових документів та фотоілюстрацій.

## РЕЗЮМЕ

*У статті досліджено життєвий шлях священника Варфоломія Бутька. Він народився в 1911 р., мав добру на той час освіту, закінчив духовну семінарію в Бітолі. Як людина мав енергійну вдачу, на кожній парафії намагався працювати з вірянами, розбудовувати матеріальний стан громад, споруджувати храми. Документи ДАЗО та Архіву Мукачівської Православної єпархії дають можливість прослідкувати основні віхи священницької кар'єри протоієрея, його переміщення на парафіях, нагородження. Особлива увага звертається на відносини з єпархіальним керівництвом та парафіянами на місцях.*

**Ключові слова:** Варфоломій Бутьок, православна церква, Закарпаття, 1911-1984 рр., парафія, священник, Мукачівсько-Ужгородська єпархія.

## SUMMARY

### ORTHODOX PRIEST BARTHOLOMEW BUTYOK (1911-1984)

*The article examines the life path of priest Bartholomew Butyok. He was born in 1911, had a good education at that time, graduated from the theological seminary in Bitola. As a person, he had an energetic disposition, in every parish he tried to work with believers, to build up the material condition of communities, to build churches. The documents of the State Archives of the Transcarpathian Region and the Archives of the Mukachevo Orthodox Diocese provide an opportunity to follow the main milestones of the archpriest's priestly career, his movements in parishes, and awards. Special attention is paid to relations with the diocesan leadership and local parishioners.*

**Keywords:** Bartholomew Butyok, Orthodox Church, Transcarpathia, 1911-1984, parish, priest, Mukachevo-Uzhgorod Eparchy.





*Іл. 1. Зейтінлік, 1937 р. Инокентије, јеромонах, Григорије, јеромонах. Поклонички пут у Свету Гору // Српска Православна Богословија у Битољу. Извештај за школску 1936/37 годину, Битољ: Штампарија и печаторезница «Победа», 1937. 1. С. 168.*



Ил. 2. Српска Православна Богословија у Битољу. Извештај за школску 1936/37 годину, Битољ: Штампарија и печаторезница «Победа», 1937.

18.-

## Опросный листъ священниковъ. Lelkészi kimutatási iv.

1. СВЯЩЕННИКА: имя, фамилія и санъ: *Ракошский Буталовъ - священникъ*  
 А лелкész, vezeték- és keresztnéve, rangfokozata: *Butyok Bertalan - lelkész*
2. Мѣсто, область и дата рождения: *Горонга, Березовская губа 1911. XII. 18.*  
 Születésének helye (járás) és ideje: *Gorony, Beresz kistérség*
3. Домовская и гражданская принадлежность: *В. Губа, Венгерская*  
 Állampolgársága és illetősége: *Közp. Város - Magyarországon*
4. Народность: *украинская*  
 Nemzetisége: *magyarországi*
5. Материнскій языкъ: *украинскій*  
 Anyanyelve: *magyarországi*
6. Какими языками, кромѣ материнскаго, владѣть: *магдарскитъ, сербскитъ, кашкитъ*  
 Az anyanyelvén kívül milyen nyelven beszél: *magyar, szerb, leki*
7. Образование:  
 Iskolai képzettsége:

название школы az iskola minősége	мѣсто школы helye	сколько классовъ окончилъ	hány osztályt végzett	съ какого по какой годъ	melyik évtől meddig
а) народная школа elemi iskola	<i>Горонга</i> <i>Gorony</i>	<i>2. кл. Венгерскій</i> <i>3. кл. мадгар.</i> <i>4. " болгарск.</i> <i>4. " греч.</i>		<i>1916-1923.</i>	
б) гражданская школа polgári iskola	<i>Мухалево</i> <i>Munkács</i>	<i>1922 г. по окончании</i> <i>IV класса</i> <i>IV oszt. privátban tette</i>		<i>1922.</i>	<i>- -</i>
в) гимназія gimnázium	<i>- -</i>	<i>I. II. és III. oszt.</i>		<i>1923-1926</i>	
г) богословія szeminárium	<i>Битоль-Кочевария</i> <i>Bitoly-Kocsharja</i>	<i>VI osztály</i> <i>(oszt. privátban végezt)</i>		<i>1922-1927.</i>	
д) иная школа más iskola					

8. Въ какой школѣ, гдѣ и когда приобрѣлъ свидѣтельство испята зрѣлости и съ какимъ  
 Milyen iskolában, hol és mikor szerezte meg az érettségi bizonyítványt és milyen  
 успѣхомъ: *Битольская гражданская богословія, 12. V. 1927. "szépen"*  
 eredményel: *Bitolyi lelkési tanterem szeminárium, 12. V. 1927.*
9. Семейное положеніе: *незамѣн*  
 Családi állapota: *nős - házas*
10. Мѣсто и дата бракосочетанія: *Ракошъ 16. V. 1927.*  
 Házasságának helye és ideje: *Rács 16. V. 1927.*

SCIENTIFIC NOTES №10, 2023



11. Супруги:  
Нејének:

- а) имя и фамилия: Марія Іванівна  
leánykori családi- és utóneve: Іванівна
- б) мѣсто и дата рождения: Равенна 18. II. 1919  
születési helye és ideje: Равенна
- в) занятие: въ кооператив - монтархателі  
foglalkozása:
- г) мѣсто и дата смерти:  
elhalálása helye és ideje:

12. Дети:  
Gyermekei:

- | имя:<br>neve:                  | мѣсто и дата рождения:<br>születési helye és ideje:  | мѣсто и дата смерти:<br>halálása helye és ideje:    |
|--------------------------------|--|---|
| <u>Владимиръ<br/>Ивановичъ</u> | <u>16. IX. 1938</u> <u>Равенна</u><br><u>Равенна</u> | <u>Равенна</u> <u>4. II. 1939</u><br><u>Равенна</u> |
| <u>Иванъ,</u>                  | <u>16. III. 1941</u>                                 |   |
| <u>Февронія,</u>               | <u>26. X. 1942</u>                                   |   |

13. Когда, кѣмъ и гдѣ рукоположенъ въ діакона: 24. X. 1937. О. Д. Дамаскинъ  
Ki által, mikor és hol lett felszentelve diakonussá:

Рисковъ, Св. Троицкыи, Епископство Дамаскинское

14. Когда, кѣмъ и гдѣ рукоположенъ въ пресвитеры: 26. X. 1937  
Ki által, mikor és hol lett felszentelve pappá:

Епископъ Дамаскинъ О. Д. Дамаскинъ рейсковъ

15. Когда началъ исполнять публичную церковную службу: какъ приходской священникъ  
Mikor kezdte meg nyilvános működését az egyházban: mint paróchus lelkész, mint hit-  
какъ законоучитель, какъ чиновникъ Консисторіи и пр. \_\_\_\_\_  
oktató, mint konzisztori hivatalnok stb.

1937. november hó 1-én

16. Имѣлъ-ли перерывъ въ публичной церковной службѣ и съ какого по какое время:  
Volt-e megszakítás a nyilvános egyházzolgálatában és mettől-meddig:

nem volt



17. Когда начал получать жалование при чехословацкомъ режимѣ и въ какой суммѣ  
Mikor kezdte meg a fizetését szedni a csehszlovák rezsim alatt és milyen összegben  
въ годъ 1938. J. 1-én 8.664.-két.  
évente:

18. Гдѣ служилъ въ день занятія Мал. Кор. войсками Угорской Руси, въ какой должности  
и какое жалованье въ мѣсяць въ то время получалъ отъ чехословацкихъ властей  
Kérgátaljának a Magyar kir. honvédek által való megszállása idején hol szolgált, milyen  
mínőségben és mennyi fizetést szedett havonta az akkori csehszlovák kormánytól:

Раховъ - Раховъ Т. Рахó - Рахóва Т. 655.80 кѣ.

19. Какое жалованье долженъ былъ получать отъ чехословацкихъ властей: 40.000 kszéme  
Milyen fizetést kellett volna kapnia a csehszlovák kormánytól:

20. Какое жалованье получаетъ теперь отъ Мадьярскихъ властей 937.68 k.  
Milyen fizetést kap jelenleg a Magyar kormánytól:

21. Какое жалованье долженъ бы получать отъ Мал. Кор. властей  
Milyen fizetést kellene kapnia a Magyar kormánytól:

22. Отбывалъ ли воинскую повинность, когда, гдѣ и какой чинъ имѣлъ неотбывалъ  
Elegend tetti-e katonai kötelezettségének, mikor, hol és milyen rangfokozata volt:

sem volt bevonva

23. На какомъ приходѣ и въ какой должности служилъ въ день подписи сего опросного листа  
Milyen paróchián és milyen teendőikkel szolgált ezen kimutatási iv aláírása napján.

Раховъ - Раховъ Т. православногъ прихода нахóва  
Rákoslov helyén Raó - Raóva T.

24. ПРИМѢЧАНІЯ:  
Megjegyzések:

Подтверждаю собственноручной подписью, что всѣ здѣсь указанная мною свѣдѣнія  
вѣрны.  
Hogy az itt felsorolt adatok megfelelnek a valóságnak, sajátkezű aláírással igazolom.

Дано въ Раховъ - Раховъ 21. ноября 1939 г.  
Kelt 1939. november 21. én.



В. Бутька  
(печатать и подписать - aláírás és bélyegző)

Іл. 3. Опросний лист священників, 1939 р.  
Архів Мукачівської Православної єпархії.  
Особова справа прот. В. Бутька.



## PŘEKLADATELSKÁ ČINNOST PRAVOSLAVNÉ CÍRKVE V ČESKÝCH ZEMÍCH PO ROCE 1989

*Vasyl Čerepko,*

*protopresbyter, duchovní Katedrálního chrámu sv. Cyrila a Metoděje,*

*Pražská eparchie, Pravoslavná církev českých zemí a Slovenska,*

*Česká Republika*

*E-mail: knez.vasil@gmail.com*

Po roce 1989 se v Československé pravoslavné církvi (od prosince 1992 - Pravoslavná církev v Českých zemích a na Slovensku) objevilo několik osob usilujících o lepší uspořádání jejího liturgického života. S pádem komunismu získala církev více svobody. Mezi duchovenstvem neustále stoupalo procento etnických Čechů. S jejich příchodem také neustále rostla touha mít liturgické texty ve vlastním jazyce. V té době existovaly pouze tři oficiální liturgické sborníky: „Lidový sborník“, Trebník a „Otčenáš“, které zdaleka neobsahovaly všechny texty nezbytné pro bohoslužbu. V 90. letech se proto objevili první nadšenci, kteří se začali věnovat překladu.

### **1. Překladatelská činnost prot. Miroslava Mužíka**

Jedním z překladatelů bohoslužebných textů v postkomunistickém období v Pravoslavné církvi českých zemí a Slovenska byl o. Miroslav Mužík (1921-2007). Z krátkého životopisného článku prot. Jana Baudiše se dozvídáme, že o. Miroslav překládal z církevní slovanštiny chybějící liturgické texty<sup>1</sup>. Ve svých překladech se o. Miroslav pokusil ponechat stávající překlady Daného obřadu a doplnit je novými. Přeložil kondaky, některé zpěvy Postního triodu, doplněny obřady svatých

<sup>1</sup> *Baudiš Jan, prot.* Vzpomínka na vzácnou osobnost naší církve, otce Miroslava z Třebíče [Elektronický zdroj]// Křesťanská orthodoxie [noprán]. URL: <https://www.orthodoxia.cz/dejiny/miroslav-muzik.ht>

tajin křtu, manželství a pomazání olejem. Podle p. Jana Baudiše byly tyto překlady obřadů svatých tajin křtu a pomazání olejem zahrnuty do čtvrtého vydání Trebniku v roce 2010<sup>1</sup>.

Prvním úplným dílem otce Miroslava byla svatá tajina křtu. Kdy byla přeložena, není přesně známo. Kněz Jan Baudiš uvádí, že on sám se ve svých překladatelských pracích opíral o překlady otce Miroslava (požehnání na překlad svaté tajiny křtu od metropolitě Doroteje dostal v roce 1998). A v již zmíněné doslovu k obřadu svaté tajiny pomazání olejem otec Jan říká, že otec Miroslav svatou tajinu pomazání olejem přeložil koncem 90. let. Z toho můžeme usuzovat, že otec Miroslav překládal koncem 90. let a počátkem 21. století.

V obřadu svaté tajiny křtu otec Miroslav přeložil první tři modlitby první den, obřad a komentář ke čtyřicátému dni, tři chybějící modlitby exorcismu a další modlitby, které chyběly v obřadu, který vyšel v českém překladu Trebniku v roce 1931. Obřad odpovídá církevně slovanskému obřadu.

Jeho dalším překladem je obřad svaté tajiny pomazání olejem. Přeložen byl na konci 90. let. Obřad této svátosti, uveřejněný v Trebniku v roce 1931 nebo v jeho třetím vydání z roku 1980, byl presentován ve zkrácené formě, aby jej mohl vysluhovat jeden kněz. Otec Miroslav přeložil tento obřad v plném rozsahu, ale texty, které byly ve starých trebnicích, ponechal beze změny. Text jeho překladu byl zahrnut do čtvrtého vydání Trebniku (2010).

Jak vypadá překlad svaté tajiny manželství, jaké kondaky a písně z Postního triodu otec Miroslav přeložil, se nám nepodařilo zjistit.

## 2. Kněz Jan Baudiš

Jedním z nejplodnějších překladatelů pravoslavných liturgických textů do češtiny na konci 20. a na počátku 21. století je nepochybně jihlavský kněz, prot. Jan Baudiš. Všechny jeho liturgické překlady jsou dostupné v elektronické podobě na pravoslavném serveru [www.orthodoxia.cz](http://www.orthodoxia.cz) v sekci Modlitby a liturgické texty a také na stránce <http://download.pravoslavi.cz/>. Předkládané texty nejsou překlady kon-

<sup>1</sup> Svatá tajina pomazání oleje. S.58. [Elektronický zdroj:]<http://download.pravoslavi.cz/bohosluzby/soborovani-w.pdf>.

krétních liturgických knih, ale pouze jejich výňatky, sestavenými do podoby brožur k jednotlivým bohoslužbám. Na internetovém portálu [download.pravoslavi.cz](http://download.pravoslavi.cz) jsou všechna díla rozdělena do 9 kategorií: „Modlitebník“, „Z časoslovu“, „Z oktoichu“, „Z mineje“, „Z obou triodů“, „Z triodu postního“, „Z triodu květného“, „Žalmy“ a „Trebniček“. Mimoto jsou na uvedeném zdroji samostatně, v části Liturgie, uvedeny varianty tří Služebníků s obřady liturgií. Tento elektronický zdroj obsahuje asi čtyřicet sborníků ve formě brožur. Všechny tyto brožury byly připraveny pro použití v liturgické praxi, a to jak soukromé (kelejší) i veřejné. Autor píše, že má pro překladatelskou činnost biskupské požehnání, kdysi hodonínského, dnes berounského, arcibiskupa Jáchyma.

Soudě podle data vydání těchto sborníků, začal autor překládat koncem 90. let. (nejčasnější datum - 1996 - je uvedeno v předmluvě ke službě svatého mučedníka Gorazda). Podle jeho vlastních slov byly překlady liturgických textů vyhotoveny z církevního slovanského jazyka za použití řeckých originálů, zatímco překlady Písma svatého, konkrétně žalmů a paremií, byly pořízeny z řeckého překladu Písma - Septuaginty<sup>1</sup>. Po vzoru vладыky-mučedníka Gorazda otec Jan nepřekládal celé liturgické knihy (s výjimkou Služebníku), ale pouze výňatky z nich, nezbytné pro slavení bohoslužby, konané podle tradice utvořené v době muč. Gorazda. Při zkoumání těchto překladů jsme si nevědomky všimli, že otec Jan pracoval především s těmi texty, které byly ve „Lidovém sborníku“ nebo v Trebničku z roku 1931. Svými změnami a novými překlady, jako by naplňoval odkaz biskupa-mučedníka Gorazda a dodával obřadům plný objem po vzoru slovanských textů.

O zásadách a metodě svých překladů hovoří prot. Jan Baudiš v předmluvě a doslovu služebníku Božské liturgie svatého Jana Zlatoústého<sup>2</sup>, který připravil: „Z pozorování liturgického života naší církve je už od 90. let zřejmé, že významná část duchovenstva i věřících si přeje službu Božské liturgie v plném její znění. To znamená přikročit k tomu, v co kdysi doufal svatý vладыka Gorazd - rozšířit zkrácenou misijní podobu české liturgie. Při práci na tomto úkolu jsme nevytvářeli nový

<sup>1</sup> Triod postní. Díl II. S. 2. Elektronická publikace:] <http://download.pravoslavi.cz/triod/triod-postni-II-w.pdf>.

<sup>2</sup> Božská liturgie svatého Jana Zlatoústého. S.2, 200[Elektronická publikace:]Božská liturgie svatého Jana Zlatoústého. S.2, 200.



překlad, ale opravami a dodatky jsme vypracovali nový text liturgie, který zohledňuje současnou situaci církve a její potřeby.<sup>1</sup>

O. Jan tak formuluje zásady, které zachovával při vytváření překladů:

„1. Uchovat klasickou krásu bohoslužebného jazyka, na který jsou uvyklí čeští pravoslavní křesťané od dob vydání tzv. „Gorazdova sborníku“ až doposavad. Zachovat specifickou českou pravoslavnou terminologii zavedenou svatým vladykou Gorazdem a dále ji rozvíjet. Neseťřit z jazyka liturgie pel vznešenosti, poezie a věků. Proto bylo textu ponecháno lehce archaické zabarvení.

2. Opravit některé nedostatky starého překladu ... Rozšířit české znění liturgie do plného rozsahu, jak je obvyklý podobný obřadu liturgie ve slovanských pravoslavných církvích ...

3. Mírně modernizovat jazyk, avšak spíše jen na těch místech, kde starší překlad kvůli archaičnosti už dnes ztrácí srozumitelnost...

4. Vyřešit problematiku vzpomínání světských hodnostářů a představených státu během bohoslužby ... “<sup>2</sup>.

Vidíme tedy, že se autor překladu snažil text jazykově i obsahově vylepšit, ale zároveň se snažil zachovat tradiční prvky z doby vladyky-mučedníka Gorazda. Otec Jan se ve svých překladech snažil být co nejsrozumitelnější, ale zároveň dodal svým textům nádech archaismu, používal starší výrazy, aby „nový text neodradil posluchače, kteří jsou zvyklí na staré znění textu.“<sup>3</sup>

Autor také prohlašuje, že jde o dílo kolektivní, zmiňuje však pouze o. Miroslava Mužíka jako autora mnoha liturgických překladů a jeho mátušku Dariju jako znalce klasické češtiny<sup>4</sup>. Kdo byli další spolupracovníci překladatele, není známo.

Jako první z objemnějších a úplných přeložených sborníků lze jmenovat služebník. Na serveru <http://download.pravoslavi.cz/> v sekci „Liturgie“ jsou varianty dvou služebníků s obřady liturgií s názvy: „Božská liturgie sv. Jana Zlatoústého“ a „Božská liturgie Sv. Basila Velikého“. V této sekci najdeme také soubor zpěvů liturgie pro věřící pod názvem Angelár.

<sup>1</sup> Božská liturgie svatého Jana Zlatoústého. S.2.

<sup>2</sup> Božská liturgie svatého Jana Zlatoústého. S.3.

<sup>3</sup> Božská liturgie svatého Jana Zlatoústého. S.207.

<sup>4</sup> Božská liturgie svatého Jana Zlatoústého. S. 2.

První ze služebníků kromě obřadu liturgie obsahuje také obřad večerní, modlitby po přijímání, různé druhy propuštění, modlitby za každou potřebu, které se vkládají do ektenie, pokyny ke drobení Beránka a kalendář s čteními Apoštolů a Evangelia. Druhý služebník obsahuje pouze postup liturgie, několik propuštění a modlitby po přijímání. Tvůrce těchto služebníků uvádí data jejich vzniku (od roku 2011 do roku 2019), čímž dokládá že práce na vylepšování textu probíhaly několik let. Oba sborníky byly připraveny v paralelní dvojazyčné podobě (církevně-slovanské a české texty), proto samotná posloupnost odpovídá slovanským vzorům.

První služebník s názvem „Božská liturgie sv. Jana Zlatoústého“, je, tedy jak jsme viděli výše, obsáhlejší. Obsahuje dva obřady - večerní a liturgii Jana Zlatoústého. Ze srovnání tohoto obřadu s obřadem večerní v „Lidovém sborníku“ vyplývá, že se autor snažil zachovat styl a jazyk „gorazdovské éry“ Zároveň však udělal jak mnoho oprav samotného textu, tak doplnění obsahu. Byl například doplněn „obvyklý začátek“, klasická sada stichir a litije. Zatímco již existující překlady textů autor opravil, nové texty, zdá se, překládal sám. Ačkoli v té době existovaly již téměř všechny liturgické texty v českém překladu otce Sávvy Nerudy. Autor přiznává, že ve svých překladech texty otce Sávvy použil<sup>1</sup>. Při porovnání jejich děl si můžeme všimnout, že překlady otce Jana Baudiše se vyznačují svérázným stylem, který nás odkazuje na „Gorazdovu éru“.

Obřad liturgie je podobný liturgii „Lidového sborníku“, ale obsahuje i textové opravy a dodatky. V předmluvě autor popisuje všechny novinky v tomto překladu obřadu<sup>2</sup>. Je vidět, že se autor pokusil sladit český obřad s církevně-slovanským, ale zároveň jej doplnil o některé národní zvláštnosti. Například do bohoslužebných textů zahrnuje jména českých svatých, nebo zavádí některé nové liturgické české termíny. Kromě liturgických textů o. Jan překládá a uvádí všechny pokyny ke konání bohoslužby, které jsou k dispozici ve slovanských služebnících. Tímto způsobem tak tento obřad liturgie získal plný obsah v souladu se slovanskými obřady liturgie.

<sup>1</sup> Minea svátková. S. 2.[Elektronická publikace:] <http://download.pravoslavi.cz/svati/09-minea-svatkova-w.pdf>.

<sup>2</sup> Božská liturgie svatého Jana Zlatoústého. S.2, 200.

V doslovu autor uvádí zdroje, které využil při přípravě tohoto služebníku<sup>1</sup>. Jedná se především o „Lidový sborník“ sv. Gorazda (1933), překlad Liturgie sv. Jana Zlatoústého od kněze Čestmíra Kráčmara (1927), pracovní verzi nového překladu sv. Jana Zlatoústého, publikovanou v Litoměřicích v roce 2006, církevně-slovanský Služebník (Moskva, 2003), řecký Hieratikon (2004) a další<sup>2</sup>.

V doslovu autor říká, že jakýkoli překlad bude určitě obsahovat chyby. Jeho práce není výjimkou. Ale kolektiv, který pracoval na přípravě tohoto služebníku, „se snažil předat co nejpřesnější, nejvznešenější, s místní tradicí svázaný a poeticko-melodický, nehovorový jazykový styl“<sup>3</sup>.

Druhým služebníkem je Božská liturgie sv. Basila Velikého. Poslední jeho vydání vyšlo v roce 2019<sup>4</sup>. Tento služebník je také dvojjazyčným vydáním obřadu liturgie sv. Basila Velikého. Na konci je uvedena řada variant propuštění, modlitby po přijímání a „Zprávu poučnou“. V doslovu autor publikace znovu připomíná, jak je důležité dodržovat tradici, která se rozvíjela od doby vladyky mučedníka Gorazda. Připomíná, že je to právě pokračování a zdokonalování zavedené tradice, které pomáhá věřícím v konání bohoslužby. Otec Jan rovněž uvádí, že při přípravě tohoto služebníku často používal současné řecké služebníky<sup>5</sup>.

Třetím svazkem v této sekci je „Angelár“. Jedná se o sbírku bohoslužebných zpěvů s notovým zápisem pro věřící. V předmluvě autor upozorňuje na skutečnost, že tento sborník byla vytvořen na základě textů a not, obsažených v „Lidovém sborníku“. Byly však provedeny některé opravy a doplnění. Hlavním rozdílem „Angelára“ od „Lidového sborníku“ je podle jeho tvůrce přítomnost většího množství nápevů<sup>6</sup>. Kromě textů k liturgii obsahuje „Angelár“ i různé přílohy s dalšími jednotlivými texty a doslov. V doslovu autor vysvětluje, proč dal tomuto sborníku právě toto jméno. Sbíрка zpěvů byla pojmenována po

<sup>1</sup> Božská liturgie svatého Jana Zlatoústého. S.2, 209.

<sup>2</sup> Božská liturgie svatého Jana Zlatoústého. S.2, 209.

<sup>3</sup> Božská liturgie svatého Jana Zlatoústého. S.2, 209.

<sup>4</sup> Božská liturgie svatého Basila Velikého. S.132. [Elektronická publikace:]<http://pravoslavi.cz/liturgie/2019/sluzebnik-bas-all3.pdf>.

<sup>5</sup> Božská liturgie svatého Basila Velikého. S.126.

<sup>6</sup> Zpěvník svatých liturgie Angelár. S. 2.[Электронная книга:] <http://pravoslavi.cz/liturgie/angelar-w.pdf>.

jednom z učedníků svatého apoštolům rovného Metoděje, Angelára<sup>1</sup>. Práce na sborníku probíhaly v období let 2012 až 2017.

Elektronický zdroj liturgických textů ke stažení <http://download.pravoslavi.cz/> obsahuje i další publikace, seskupené do 8 tematických kategorií. První z nich je „Modlitebník“

V sekci „Modlitebník“ je jako první umístěna brožura „Modlitební pravidlo ke svatému přijímání“. Podle anotace byla jeho nejnovější verze zpracována v roce 2010. V krátké překladatelské poznámce autor uvádí, že účelem této brožury je „rozšířit český text modliteb před přijímáním do plného rozsahu, jak je zvykem ve slovanském pravoslaví, a napravit chyby v našich starých českých textech.“<sup>2</sup> Brožura obsahuje nejen pravidlo pro přijímání, ale také modlitby po přijímání s tropary, jakož i pokyny pro ty, kteří se na svaté přijímání připravují. Tvůrce brožury do ní, s jistými změnami, zahrnul některé, do češtiny již dříve přeložené, texty. Konkrétně kánon, první dvě modlitby, tropary a modlitby po přijímání. Kromě kánonu najdeme všechny tyto texty v „Modlitební knize“ z roku 1888, potom i v Lidovém sborníku“ (1933). Kánon je uveden ve sborníku „Otčenáš“ (1951). Kněz Jan Baudiš, ve snaze dát tomuto obřadu úplnou podobu, doplňuje jej úvodními žalmy a chybějícími modlitbami. Veškeré překlady pořizuje z církevně slovanských textů.

Dále v sekci „Modlitebník“ najdeme brožuru „Modlitby večerní a jitřní“. Poslední změny v textech byly provedeny v roce 2012. V doslovu překladatel píše, že překlad byl pořízen z ladomirského „Velkého sborníku“ a některé modlitby byly doplněny z ladomirského „Pravidla ke svatému přijímání“<sup>3</sup> Brožura obsahuje ranní a večerní modlitby podle vzoru předrevolučních ruských publikací.

Zde je třeba objasnit, že zmíněný „Velký sborník“ je čtyřdílné vydání vydané tiskárnou kláštera sv. Jóva Počájevského ve vesnici Ladmirovo (Slovensko). Obsahoval texty hlavních bohoslužeb, a tak kompenzoval nedostatek kompletních vydání oktoichu, minejí a triodů ve farnostech. V roce 1931 byla vydána první část sbírky (Časoslov,

<sup>1</sup> Zpěvník svaté liturgie Angelár. S.64.

<sup>2</sup> Modlitební pravidlo ke svatému Přijímání. S.27. [Elektronická kniha:] <http://download.pravoslavi.cz/modlitby/prijimani-w.pdf>.

<sup>3</sup> Večerní a jitřní modlitby pravoslavné církve. S.45. [Elektronická kniha:] <http://download.pravoslavi.cz/modlitby/moveji-2012-w.pdf>.

Oktoich a obecnou Mineju); v roce 1932 - druhá část Svátky), v roce 1934 - třetí část (Postní a Květný Triod). Pokud jde o čtvrtou část (kánony nedělní, týdenní, společné svatým, sváteční, z triodu postního i květného), ta byla vytištěna bez uvedení roku vydání<sup>1</sup>. Velký sbírku využívaly farnosti na Zakarpatí a východním Slovensku, stejně jako ruské emigrantské farnosti po celém světě.

Na část „Modlitebník“ navazuje sekce „Z časoslovu“. Zde najdeme obřad večerní pod názvem „Postup večerní s výběrem z oktoichu“. Brožura obsahuje obřad večerní a úryvky z oktoichu. První část uvádí univerzální obřad večerní na všechny dny v roce, tj. „časoslovovou“ část večerní. K bohoslužebnému textu jsou připojeny pokyny z typikonu, jak se v jednotlivých dnech tento text používá. Bohoslužebný text je z větší části převzat ze „Lidového sborníku“ s jistými opravami. Části, které „Lidový sborník“ neobsahoval, například žalmy 140, 141 a 142 („Hospodine, k tobě volám“), některé prosby v ekteních, prosby a modlitby v litii a 33. žalm, překladatel přidal. Doplněné překlady byly pořízeny ze slovanských textů s využitím řeckých originálů. Nahrazen byl také prakticky celá žalma 103. Světelné modlitby jsou uvedeny s minimálními změnami. Opravy byly provedeny v: „Blažený muž“, „Světlo tiché“, „Dejž, Hospodine“, „Nyní propouštíš“ a doplněny ektenie. Když překladatel ukazuje, jak je třeba konat obřady večerní, předkládá postupy různých tradic – řecké a slovanské.

Druhou částí brožury jsou výňatky z Oktoichu pro sobotní a nedělní večerní. Uvedeny jsou všechny stichiry „Hospodine, k tobě volám“, stichiry „Na stichovně“ a tropary s bohorodičny pro všech 8 hlasů. Tvůrce sborníku doslova v neporušené podobě přebírá stichiry na „Hospodine, k tobě volám“ a stichery „Na stichovně“ z „Lidového sborníku“, ve kterém bylo pouze po dvou stichirách. Ostatní uvedené texty jsou překlady o. Jana. Je třeba také poznamenat, že mezi bohoslužebnými texty jsou vytištěny krátké instrukce z typikonu. Na konci brožury jsou uvedena různá data vydání od roku 1999 do roku 2016. Rovněž je uvedeno, že toto je již její čtvrtá (revidovaná) verze.

Existuje ještě jedna brožura, která doplňuje předchozí a obsahuje

<sup>1</sup> Viz.: Бурега В. В., Пидгайко В. Г. Иова Почаевского преподобного мужской монастырь // Православная энциклопедия. Том XXV. М., 2010. С. 344-348.

obřad postních večerní. Tato publikace obsahuje pokyny, jak se slouží večerní během období Velkého postu, a uvádí některé bohoslužebné texty, při těchto obřadech používané. Publikován je zde například nový překlad velkého prokimenú „Neodvracej tvář...“, troparů po „Svatý Bože“ a modlitby „Nebeský králi“. Překladatel upozorňuje, že odpovídající obřad se slouží podle typiku, vydaného Pravoslavnou bohosloveckou fakultou v Prešově, a také ukazuje rozdíly mezi současnou a starou praxí ruské bohoslužebné praxe.

Dále jsou v brožuře uvedeny kající stichiry všech hlasů z oktoichu. Potom jsou představeny stichiry s verši z Postního triodu a jako poslední stichiry mučedníkům a zádušní. Tyto texty se používaly při večerní bohoslužbě v sobotu večer. Překlady vytvořil s cílem umožnit přesnější a bohatší konání bohoslužeb, o. Jan z církevně-slovanských liturgických knih. Dříve většina textů (s výjimkou překladů otce Sávy Nerudy) v češtině chyběla. Tato brožura byla vydána v roce 2012.

Dalšími texty v této sekci je Služba ve všední dny a v sobotu (tropyary, kondaky, verše k přijímání a antifony). Brožura obsahuje tropyary, kondaky, verše k přijímání a všednodenní antifony notovým zápisem a liturgickými pokyny. Popisovaná verze byla zveřejněna v období let 2014-2017.

Další brožurou je Velké povečeří. Poslední revize pochází z roku 2015. Autor zdůrazňuje, že všechny žalmy byly přeloženy ze Septuaginty. Zbytek modliteb pochází z církevně slovanských textů<sup>1</sup>. Sám autor tento obřad doplňuje o pokyny z typiku, ve kterých popisuje dvě tradice bohoslužby: řeckou a slovanskou. Uvádí také pokyny, jak se koná Velké povečeří během Velkého postu a v předvečer svátků Narození a Zjevení Páně.

Tato část webových stránek dále nabízí dvě brožury s antifonami. Vzhledem k tomu, že v „Lidovém sborníku“ byly uvedeny jen zkrácené verze antifon, pokusil se autor uvést texty do souladu s církevně slovanskými knihami, se stálým zřetelem k řeckému originálu.

Sekce „Z oktoichu“ obsahuje několik krátkých brožur. První obsahuje nedělní tropyary, kondaky a prokimeny. Texty troparů a prokimenů jsou převzaty z „Lidového sborníku“, ale kondaky jsou vlastním překlada-

<sup>1</sup> Velké povečeří. S.32. [Elektronická publikace:]<http://download.pravoslavi.cz/bohosluzby/poveceri-velke-w.pdf>.

dem překladatele. Brožura byla zveřejněna v roce 2013. Do posledních dvou brožur byly přidány doprovodné texty z předchozích sborníků.

Oddíl „Z mineje“ obsahuje brožuru „Tropary a kondaky svatým“ (sborník troparů, kondaků a prokimenů ke cti svatých ze obecné mineje). Autordo této brožury zahrnul, po mírné korekci jejich verzí v „Lidovém sborníku“ všechny tropary, zatímco kondaky a chybějící tropary přeložil z církevně-slovanských textů. Brožura byla publikována v roce 2013.

Druhou brožurou této sekce je Služba ke sv. Gorazdovi, biskupu českému a moravsko-slezskému, novému mučedníku. V tomto případě nemluvíme o překladu, ale o nově vytvořené bohoslužbě v českém jazyce. V předmluva se píše, že text bohoslužby připravila skupina kněží z pražské a olomoucko-brněnské eparchie. Autoři předmluvy zdůrazňují, že v době jejího vzniku šlo o druhou podobnou bohoslužbu ke cti světce v českém jazyce, po bohoslužbě připravené Vladimírem Gruzinem ke cti sv. Václava. Podle našeho názoru autoři bohoslužby ve své práci nezohlednili skutečnost, že archimandrita Sávva Neruda zpracoval několik podobných bohoslužeb (Služba sv. Cyrilovi a Metodějovi, sv. Mikuláši). Při vytváření bohoslužby se její autoři opírali o některé body z již existující služby na počest srbských mučedníků, k nimž srbská církev počítá i nového mučedníka Gorazda<sup>1</sup>.

Tato služba obsahuje kompletní „minejovou“ část navečerní, jitřní a liturgii. Zvláštností služby je existence dvou variant, pro nový a starý kalendářní styl. Jako příloha ke sborníku jsou připojeny různé nápěvy, stichiry a tropary. Služba byla vytvořena v roce 1996 a poslední opravy do vydané verze byly provedeny již v roce 2006.

Další brožurou v této části je „Uctívání svatého Kříže“. Tato bohoslužba se nachází také v níže popisovaném sborníku Minejana měsíc září s tím rozdílem, že zde je v příloze popsán obřad Povýšení kříže a uveřejněny stichiry při líbání kříže. Text byl připraven v roce 2012.

Dále je tu ke stažení služba ke cti ctihodného Alexije Karpatského. Autor vysvětluje svou motivaci překladu tím, že sv. Alexije také uctíván jako svatý Pravoslavné církve v Českých zemích a na Slovensku a proto je tato služba nezbytná. Přeložena byla „minejní“ část večerní a liturgie.

<sup>1</sup> Služba sv. Gorazdovi, biskupu novému mučedníku. S.2.

Dále tato sekce přináší další brožuru - „Tropary, kondaky, prokimeny a verše k přijímání pro každý den v týdnu.“ Výsledná verze byla upravená od roku 2014 do roku 2017. K textům je připojen notový zápis.

Další překladatelskou prací otce Jana Baudiše, umístěnou v oddíle „Z mineje“ je pět brožur s výňatky z mineje na měsíce září, říjen, listopad a prosinec. Tyto sborníky jsou pojmenovány „Svátková minea“. Byly pořízeny v letech 2011 až 2013<sup>1</sup>. Tyto sborníky obsahují „minejní“ části večerní, tropary a kondaky svátku, stejně jako proměnlivé části liturgie, například antifony, prokimeny, verše k přijímání a souřadnice čtení Apoštola a Evangelia. Překlad byl proveden z církevně-slovanšského jazyka. Při své práci použil o. Jan rovněž překlady otce Sávy Nerudy a přihlížel k řeckým originálům<sup>2</sup>. Každá sborník obsahuje několik služeb „velkých nebo středních svátků“<sup>3</sup>. Data svátků jsou uvedena podle starého kalendářního stylu.

Prvním sborníkem je Svátková minea na měsíc září. Dokončena byla v roce 2012. Obsahuje 7 bohoslužeb: 1. září – Začátek indiktu, tj. nového roku, 6. září - Památka zázraku archanděla Michaela, 8. září - Narození Přesvaté Bohorodice, 9. září - Svatých Jáchyma i Anny, 13. září - Památka obnovení chrámu Vzkříšení, 14. září - Povýšení Uctívaného Kříže, 26. září - Zesnutí sv. apoštola Jana

Druhým sborníkem je Svátková minea na měsíc říjen. Pořízena byla rovněž v roce 2012. Obsahuje pouze tři bohoslužby: 1. října – Záštitá přesvaté Bohorodice, 11. října – Památka svatých Otců VII. všeobecného sněmu a 26. října – Sv. velikomučedníka Dimitrije Soluňského.

Třetím sborníkem je Svátková minea na měsíc listopad. Dokončena byla v roce 2011. Obsahuje 7 bohoslužeb: 1. listopadu – Svatých divotvorců a nezištníků Kosmy a Damiána, 8. listopadu – Sbor svatého vrchního vojevůdce Michaela a ostatních beztělesných mocností, 13. listopadu - Sv. otce Jana Zlatoústého, archiepiskopa konstantinopolského, 14. listopadu - Sv. apoštola Filipa, 21. listopadu – Uvedení do chrámu přesvaté Bohorodice, 24. listopadu - Svaté velikomučednice Kateřiny, 30. listopadu - Sv. apoštola Ondřeje Prvozvaného.

<sup>1</sup> Minea svátková. S. 2.[Elektronická publikace:] <http://download.pravoslavici.cz/svati/09-minea-svatkova-w.pdf>.

<sup>2</sup> Tamtéž

<sup>3</sup> Tamtéž



Čtvrtým sborníkem je Svátková minea na měsíc prosinec. Tento sborník je rozdělen na dvě části – první a druhou polovinu měsíce. Celkově v obou částech obsahuje 13 služeb. První část: 4. prosince - Sv. mučednic Barbory a Juliány; ctihodného Jana Damašského, 5. prosince – Ctihodného Sávy Posvěceného, 6. prosince – Svt. Mikuláše Divotvorce, 9. prosince - Početí přesvaté Bohorodice ve svaté Anně, 12. prosince - Ctihodného Spyridona Divotvorce, episkopa trimyfuntského. Druhá část obsahuje především bohoslužby spojené se svátkem Narození Kristova: bohoslužby dvou přípravných nedělí, bohoslužby na Štědrý den, samotný svátek Narození Páně, Sbor přesv. Bohorodice, den Sv. apoštola Štěpána, bohoslužby v týdnu po Vánocích a v celém svátečním období po svátku Narození Kristovu.

Kromě výše zmíněných měsíčních sborníků se relativně nedávno (2019), na serveru [www.orthodoxia.cz](http://www.orthodoxia.cz) objevila služba svátku Zjevení Páně z Mineje na měsíc leden.

Pokud jde o bohoslužby ke cti svatých, otec Jan připravil kromě výše uvedených sborníků také několik samostatných bohoslužeb na počest svatých, kteří jsou nějakým způsobem spojeni s Čechami. V samostatných brožurách jsou publikovány například služby a některé akathisty na počest apoštolům rovnému Rostislavovi, mučedníkům Václavovi a Ludmile, ctihodným Ivanovi Českému a Prokopovi Sázkavskému. Spolu s těmito službami ke cti pravoslavných svatých uvádí otec Jan obřad služby v Čechách ctěným Janu Husovi a Jeronýmovi Pražskému jako mučedníkům Církve. Je však třeba poznamenat, že ani Jan Hus, ani Jeroným Pražský nebyli pravoslavnou církví nikdy oficiálně svatořečeni. Je známo, že se již v roce 1904 skupina českých starokatolíků, kteří později přijali pravoslaví, obrátila na metropolitu Antonije (Vadkovského) z Petrohradu s žádostí o kanonizaci Jana Husa a Jeronýma Pražského jako mučedníků. Svatý synod v Petrohradě však takový krok odmítl s vysvětlením, že takové rozhodnutí může učinit pouze Sbor všech slovanských pravoslavných církví<sup>1</sup>.

V „Lidovém sborníku“ je mezi svátky, kdy bylo předepsáno konat bohoslužby, také den vzpomínky na svatou mučednici Ludmilu. Je zde však uveden pouze tropar, prokimen a místo zpěvu k přijímání

<sup>1</sup> Grigorič Vladimír. Pravoslavná Církev ve státě Československém. Praha, 1928. S. 43-47.

lidová píseň ke cti sv. Ludmily. Archimandrita Sávva Neruda ve svém „Mineje na každý den“ na zářij zmiňuje pouze to, ve který den se připomíná den sv. mučednice Ludmily, ale neuvádí žádné bohoslužebné texty ke cti světice, omezuje se pouze na texty ke cti mučednice z Obecné mineje. O. Jan Baudiš tak jako první vytváří liturgické texty ke cti sv. muč. Ludmily. V doslovu k tomuto sborníku říká, že první tři stichiry na „Hospodine, I tobě volám“ a na „Sláva“ vytvořil podle vzoru stichir ze služby ke cti sv. kněžny Olgy a zbytek textů podle materiálů existujících legend o sv. Ludmile. Tato služba složena v roce 2007. Sbíрка obsahuje „minejní“ část nešpor a liturgie. Jako doplněk je uveden život sv. muč. Ludmily a pokyny typikonu pro konání obřadu.

Dále je zde akathist ke sv. muč. Ludmily. Nejedná se o překlad, ale o vlastní tvorbu. Autor říká, že akathist napsal v roce 2007 a přitom použil akathist, sestavený archimandritem Sávvou Nerudou z roku 1977, a také současný ruský akathist sv. Ludmile<sup>1</sup>.

Na sekci „Z mineje“ navazuje brožura s 18. kathismou a sborník troparů a kondaků vybraných z postního a květného triodu.

Poté následuje oddíl „Z triodu postního“. Výňatek postního triodu je zpracován jako nevelká brožura, která se skládá ze tří částí. Obsahuje vybrané „triodové“ části večerní a liturgie pro středy, pátku, soboty a neděle období, kdy se používá postní triod. Sborník obsahuje rovněž notové zápisy zpěvů.

První část této brožury se skládá z bohoslužeb v období od od neděle celného a farizeje až do první neděle Velkého postu a nazvána „Postní triod“. Obsahuje hlavní „triodové“ bohoslužebné texty pro večerní a liturgie. V předmluvě ke sborníku autor stručně vysvětluje obsah a uvádí pokyny jak používat těchto textů při konání bohoslužeb<sup>2</sup>. Sborník obsahuje „triodové“ stichiry na „Hospodine, k tobě volám“, stichiry litijní, stichiry na stichovně, prokimeny, tropy a kondaky. V pátek prvního týdne Velkého postu autor uvádí po Liturgii předem posvěcených darů ustanovený obřad posvěcení Kolivas kánonem Velkomučedníka Theodora Tyrona. Druhá brožura obsahuje stejný druh

<sup>1</sup> Akathist ke svatě mučednici Ludmile [Elektronická publikace:] <http://download.pravoslavi.cz/svati/ludmila-akathist-w.pdf>

<sup>2</sup> Triod postní. Hlavní večerní bohoslužby a liturgie v době velkopostní. Díl I. S. 2. [Elektronická publikace:] <http://download.pravoslavi.cz/triod/triod-postni-i-s-notama-w.pdf>.

textů od středy druhého týdne do Lazarovy soboty. Třetí část pak od Lazarovy soboty do Velkého čtvrtku. Tato část obsahuje také paremie. Podle dat vydání sborníku vznikaly překlady v letech 2012 až 2017<sup>1</sup>.

Do této části můžete zařadit ještě i brožuru pod názvem „Velký pátek a večerní Velká sobota“, která byla publikována v roce 2011. Skládá se z textů postního triodu pro jitřní se čtením Dvanácti evangelií a večerní na Velký pátek a večerní s liturgií Basila Velikého na Velkou sobotu. Tyto služby jsou obsaženy rovněž v „Lidovém sborníku“, pouze ve zkrácené verzi. Autor brožury proto tyto služby opravuje a doplňuje je o nové texty, které jim dávají plný objem podle vzoru církevně-slovanských textů.

Následuje brožura s 15 paremiemi, které se čtou na Velkou sobotu. V anotaci autor uvádí, že jejich text byl připraven na základě Bible kralické (překlad bible do češtiny, vytvořený v 16. století představiteli Jednoty bratrské) a ekumenického překladu, stejně jako s přihlédnutím na ruskou pravoslavnou tradici<sup>2</sup>. Brožura byla vydána v roce 2011.

Další brožurou v této sekci je „Gregorián“. Autor vysvětluje, že sbírka je pojmenována po sv. Řehoři Dvojeslovovi, papeži. Brožura vychází z textů „Lidového sborníku“ s doplněním chybějících textů, které odpovídají překladům z církevně-slovanských obřadů. Sbírkou obsahuje Liturgii předem posvěcených darů pro laiky. Při porovnání s „Lidovým sborníkem“ najdeme následující doplnění: nový text žalmu 103, 18. kathisma, malé ektenie mezi „Slávami“ na kathismě, ektenie věřících a doplněné nebo opravené prosby v dalších ekteniích. K liturgickému textu je připojeno mnoho pokynů z typikonu. Jako příloha jsou přidány různé stichiry pro variabilní části této bohoslužby. Sborník byl vydán v roce 2013.

Dalším dílem otce Jana Baudiše je výňatek z Květného triodu pod názvem Doba padesátnice. Skládá se ze dvou částí. První obsahuje texty od Světlého týdne do středy Opuštění Paschy, druhý pak od Nanebevstoupení neděle Všech svatých. Jedná se o brožury - sborníky obsahující vybrané texty z květného triodu, používané při večerních a

<sup>1</sup> Tamtéž

<sup>2</sup> Paremie na Velkou sobotu [Elektronická publikace:] <http://download.pravoslavi.cz/bohoslužby/paremie-velke-soboty.pdf>.

liturgiích o nedělích a svátcích (Půlení Padesátnice, Opuštění Paschy a Nanebevstoupení) od Paschy do neděle Všech svatých,. Sborníky byly připravovány v období 2012-2018. Můžeme předpokládat, že překlad byl pořízen z církevní slovanštiny, ale s využitím některých již existujících překladů v „Lidovém sborníku“.

V samostatné publikaci otec Jan předkládá duchovním příručku pro konání večerní modlitbami na kolenou v den Letnic. Sborník vyšel pod názvem Soslání Svatého Ducha. V „Lidovém sborníku“ je tento obřad rovněž uveden, ale ve výrazně redukované podobě. Ve zkoumané verzi byly provedeny korektury v textu a byly přidány chybějící prosby a modlitby. Text byl připraven v letech 2015-2016.

Následuje oddíl s názvem „Trebnik“. První brožurou v této části je Obřady svaté Tajiny křtu a myropomazání. Požehnání k překladu autor dostal v roce 1998 od Jeho Blaženosti metropolity Doroteje, hlavy Pravoslavné církve v Českých zemích a na Slovensku. Aktuální čtvrté vydání bylo publikováno v roce 2004. Oficiální překlad Obřadu svaté Tajiny křtu a myropomazání najdeme poprvé v Trebniku z roku 1931. Vzhledem k tomu, že byl tento Trebnik vydán pro misijní účely, byl obřad tajiny křtu byl významně zkrácen. Otec Jan poté, co opravil text tajiny křtu, který je v uvedeném Trebniku, doplnil jej novými překlady, čímž jej uvedl do souladu s tradičním církevně-slovanským obřadem. Také na přípravě textu tohoto obřadu se podílelo. Miroslav Mužík<sup>1</sup>. Kromě bohoslužebného textu je zde obsažen i výklad o samotné tajině. Následně byl celý text tajiny křtu zahrnut do oficiálního dotisku „Rukověti posvátných obřadů pravoslavné církve“, vydaného v roce 2010.

Další brožurou je „Panychida“. Přeloženo z církevní slovanštiny v roce 2000. Základem byly tradičně texty z „Lidového sborníku“ s doplněním chybějících.

Poté následuje brožura - „Malé svěcení vody“. Text byl naposledy revidován v roce 2007. Překlad byl pořízen z církevně-slovanského textu a plně odpovídá slovanskému obřadu. Autor použil všechny texty z Trebniku z roku 1931, kde byly zkrácené, a přeložil ty chybějící.

<sup>1</sup> Manželé Mužíkovi. Tiši vzdělavatelé trebičského pravoslavi[Elektronický zdroj:// Horácké noviny [cařr] URL:[http://www.horacke-noviny.com/zprava-tisi\\_vzdelavatele\\_trebicskeho\\_pravoslavi-2629.htm](http://www.horacke-noviny.com/zprava-tisi_vzdelavatele_trebicskeho_pravoslavi-2629.htm) (опубликовано 01.11.2012).

Další brožura je „Svatá tajina pokání“. Autor rok vzniku této brožury neuvádí. Celý text je převzat z Trebniku z roku 1931, přičemž text „Duchovního rozhovoru“ byl poněkud pozměněn.

Autor dále předkládá brožuru s obřadem Svaté tajiny pomazání olejem. Nejnovější verze pochází z roku 2016. V doslovu autor říká, že při práci na publikaci použil překlad o. Miroslava Mužíka. Otec Miroslav pořídil překlad úplného obřadu tajiny pomazání už koncem 90. let. Na konci 90. let připravoval otec Miroslav. Právě toto vydání obřadu je uvedeno ve čtvrtém vydání Trebniku (2010). Při srovnání děl těchto dvou autorů lze vysledovat nejen styl prvního Trebniku, ale také jeho blízkost v nových překladech. Tento obřad je v naprostém souladu se slovanským obřadem, ale modlitba „Otče svatý“ obsahuje i jména svatých Pravoslavné církve v Českých zemích a na Slovensku.

Posledním dílem v této části je brožura s obřadem tajiny manželství. Brožura byla vydána v roce 2017 a přeložena z církevně-slovanského jazyka. Stejně jako v předchozích překladech autor využívá již existující texty z Trebniku z roku 1931, překládá chybějící a doplňuje je vysvětlující přílohou.

Tím bohoslužebné překlady prot. Jana Baudiše končí.

V současné době nemají překlady prot. Jana Baudiše nemají oficiální církevní požehnání pro použití při bohoslužbách, ačkoli autor říká, že má požehnání pro překlad liturgických textů od kdysi pomocného biskupa Jáchyma. Jelikož jiné překlady ve farnostech, kde se konají bohoslužby v českém jazyce, chybí, často se používají právě bohoslužebné překlady arcikněze Jana Baudiše.

### **3. Nový překlad Božské liturgie sv. Jana Zlatoústého, porízený archimandritou Markem (Krupicou) a archimandritou Jiřím (Stránským)**

V roce 2006 pořídila skupina českých duchovních nový překlad Božské liturgie sv. Jana Zlatoústého. Celý její název v češtině zní „Božská liturgie našeho svatého otce Jana Zlatoústého“. Její vydání byla načasováno tak, aby odpovídalo 80. výročí vydání „úplného překladu Božské liturgie sv. Jana Křtitele a sv. Basila Velikého do češtiny“, který redigoval kněz Čestmír Kráčmar<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Krupica Marek, Stránský Jiří.* Božská liturgie našeho svatého otce Jana Zlatoústého.

Autory nového překladu byli nedávno zesnulý (2018) archimandrita Marek (Krupica) a archimandrita Jiří (Stránský), nyní arcibiskup michalovský a košický. Překlada se zúčastnili také kněz Pavel Milko a diákon Vladimír Dvořák. Překlad byl vytvořen „na základě textů v řečtině, církevní slovanštině, angličtině, ruštině a češtině.“<sup>1</sup> Tento text nese podtitul „Pracovní verze nového českého překladu“ To svědčí o tom, že práce na textech ještě nebyla dokončena. Tento překlad nebyl oficiálně uznán, tj. nemá církevní pozeňání, aby mohl být používán při bohoslužbách.

V předmluvě autoři vysvětlují okolnosti, které k překladu vedly: „V posledních desetiletích byla stále více pocífována potřeba překladu, který by znalcům našeho rodného jazyka sdělil krásu byzantské liturgie. Potřeba nového překladu je také způsobena neustálým přirozeným vývojem. Přirozený vývoj je vlastní každému živému jazyku, ve kterém často dochází k syntaktickým a gramatickým změnám. Český jazyk těmto změnám neunikl. Koneckonců úkolem živé tradiční víry je budovat a rozvíjet odkaz předchozích generací, aby mohly být následující generace přitahovány krásou pravoslavné bohoslužby“<sup>2</sup> Hlavním důvodem nového překladu liturgie sv. Jana Zlatoústého byl tedy archaický jazyk předchozích překladů. Překladatelé píší, že jejich hlavními zdroji při práci na překladech byla současná vydání v jiných jazycích. Tak například byl použit „řecký text vydání z roku 2003<sup>3</sup>, církevně-slovanský služebník z roku 2004<sup>4</sup>, byly použity anglické texty vydané v letech 1973 a 1979<sup>5</sup>, překlad do moderní ruštiny<sup>6</sup> i české překlady: „Lidový sborník“ (přepřacované vydání z roku 1951), Služebník v překladu archimandrity Sávy Nerudy z roku 1979, a samozřejmě vydání o. Č. Kráčmara. Biblické citáty, použité v textu, jsou převzaty z ekumenického překladu Písma svatého, čísla žalmů odpovídají číslování Septuaginty“<sup>7</sup>. Tento překlad byl předložen k posouzení a diskusi

---

Praha: Vodnář, 2008. S.5.

<sup>1</sup> Tantěž. S.1

<sup>2</sup> Tantěž. S.5-6.

<sup>3</sup> Μικρόν Ιερατικόν. Αθήνα, 2003

<sup>4</sup> Služebník. Moskva: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.

<sup>5</sup> The Priest's Servise Book. Part 2. NewYork, 1973.

<sup>6</sup> Православное богослужение. Вып.1. Москва, 1999.

<sup>7</sup> Božská liturgie našeho svatého otce Jana Zlatoústého. S.6-7.

vědců-liturgiků a církevní veřejnosti<sup>1</sup>. Samotný překlad byl pořízen již v roce 2006, ale byl publikován až v roce 2008. Impulzem pro vydání bylo pravděpodobně biskupské svěcení jednoho z autorů, který tak nad touto publikací převzal patronát.

#### **4. Sborník modliteb „Od spánku do spánku“, který sestavil arcibiskup Simeon (Jakovlevič)**

Dalším překladem liturgických textů do češtiny je sborník modliteb „Od spánku do spánku“<sup>2</sup>, kterou připravil arcibiskup olomoucko-brněnský Simeon, a který vyšel v roce 2008. Autor v práci sice neuvádí, jaké zdroje při překladu použil, ale zjevně šlo o církevní slovanštinu. Sborník samotný připomíná časoslov, knihu, která obsahuje modlitby denního liturgického cyklu. V předmluvě vladyka Simeon stručně nastiňuje smysl a historii vzniku modlitebních obřadů, které mají být konány během dne. Bohoslužby, obsažené ve sborníku, jsou určeny k soukromému čtení věřícími. K dispozici je 19 modlitebních obřadů pro modlitbu v Chrámě i doma. Sborník začíná každodenní půlnoční, po které následuje sobotní a nedělní. Potom následují modlitby ranní a nedělní jitřní. Tato „nedělní jitřní“ obsahuje především pouze její „žalmovou“ část, světelné modlitby a některé nedělní hymny, například „Vzkříšení Kristovo spatřivše“. Místo nedělního kánonu se navrhuje číst biblické písně z knihy „Rozšířený žaltář“. Následuje návod, jak číst denní jitřní, s některými textovými dodatky. Poté je uvedena „jitřní v neděli Paschy“, ale jedná se jen o vybranou část květného triodu, určenou pro velikonoční jitřní. Poté následují obřady velikonočních i běžných hodinek. Po „šesté hodině“ je uveden obřad obědnice, následovaný „modlitbami u jídla“ a obřadem deváté hodinky.

Dalším obřadem je večerní. Obsahuje také pouze úvodní žalm 103, světelné modlitby, některé hymny, modlitby a tropary. Poté následují modlitby večerní, velké a malé povečeří. Sborník končí večerními modlitbami.

#### **5. Překlady kněze Pavla Milka**

Dalším překladatelem liturgických textů do češtiny je kněz Pavel

<sup>1</sup> Tamtéž. S.7.

<sup>2</sup> Od spánku do spánku. VAT Vydavnyctvo Zakarpattja. 2008,

Milko. Jeho prvním překladatelským dílem je Kánon sv. Ondřeje Krétského, publikovaný v roce 2003 s požehnáním Jeho Blaženosti Nikolaje, arcibiskupa prešovského, metropolity Českých zemí a Slovenska. Předmluva, kterou napsal tehdejší pražský arcibiskup Kryštof, uvádí, že autorem této publikace je, dnes už kněz, Pavel Milko. Vladyka Kryštof s autorem jeho práci konsultoval. Publikace obsahuje text v církevní slovanštině a češtině. Předmluva uvádí, že toto vydání bylo připraveno na základě překladu kánonu Ondřeje Krétského neznámého autora z roku 1889. Jak je uvedeno v první části této práce, lze nyní již považovat za prokázané, že autorem tohoto překladu byl o. Nikolaj Apraksin.

Při srovnání obou těchto textů jsme dospěli k závěru, že většina textu otce N. Apraxina zůstala doslova nedotčenou. Byly provedeny jen některé opravy jednotlivých výrazů a slov. Ve druhém vydání z roku 2018 rovněž zůstal text stejný.

Dalším dílem otce Pavla je překlad obřadu liturgie sv. Basila Velikého, přesněji jejích kněžských (tichých) modliteb. Samotný text liturgie byl přeložen za účasti o. Pavla už v roce 2008, aktuálně je k dispozici jeho upravená verze. Služebník s liturgií sv. Basila Velikého byl vydán v roce 2018 bez oficiálního církevního požehnání. V předmluvě autor píše, že „motivací pro tento překlad nebyla ani tak touha po překládání, ale především touha překonat obtíže při používání starých českých pravoslavných překladů liturgie z 19. století“<sup>1</sup>. Od prvních překladů uplynulo více než sto let a jazyk se samozřejmě velmi změnil. Hlavním motivem nového překladu proto bylo pořídit text srozumitelný pro moderního člověka.

Na překladu Služebníku pracovali archimandrita Marek Krupica, kněz Pavel Milko a diákon Vladimír Dvořák. Podle slov o. Pavla bylo jeho úkolem přeložit „tiché“ modlitby. Překlad byl pořízen na základě řeckých a církevně-slovanských textů, zohledněny byly také anglické, německé, ruské a polské překlady. V zásadě nebyly v této publikaci použity žádné české překlady, aby jimi nebyl nový překlad ovlivněn<sup>2</sup>.

Zatímco překlady o. Sávy Nerudy jsou alespoň trochu podobné starším překladům z období vladyky Gorazda, a v překladech o. Jana

<sup>1</sup> Božská Liturgie našeho svatého otce Basila Velikého. Litoměřice, 2018. S.3.

<sup>2</sup> Tamtéž. S. 5.



Baudiše je cítit vliv překladů 19. století, je styl tohoto služebníku zcela odlišný od předchozích českých překladů. Překlad byl vytvořen na základě norem moderního jazyka, takže v textu nejsou prakticky žádné archaismy. Služebník obsahuje předmluvu a obřad liturgie sv. Basila Velikého. Liturgický text samotný je doprovázen obřadovými pokyny.

V chrámech pražské eparchie, konkrétně v katedrále sv. Cyrila a Metoděje v Praze, se v poslední době rozšířilo oltářní evangelium bez uvedení autora překladu. Ukázalo se, že autorem překladu je slovenský kněz Michael Rosič. Text tohoto evangelia s v mnohém shoduje s překladem archimandryt Sávvy Nerudy. Kontaktovali jsme autora, abychom zjistili dobu práce na textu, důvody, které k překladu vedly, a také odpověď na otázku, čím se autor při své práci řídil. Autor odpovědět na otázky odmítl, ale potvrdil, že se jedná o jeho překlad.

V současné době existují další, kratší překlady, které vznikají pro svou nezbytnost pro konání celého cyklu bohoslužeb. Tyto překlady samozřejmě ještě nemají oficiální uznání, ale slouží co pracovní verze.

## 6. Současná praxe používání českých překladů liturgických textů

Pravoslavná církev v českých zemích a na Slovensku se dnes skládá ze čtyř eparchií: podvou v České republice a na Slovensku. V České republice se rozkládají pražská a olomoucko-brněnská eparchie. Pražská eparchie dnes sdružuje asi 60 farností. Z toho asi jen 10–15 farností používá český liturgický jazyk, některé z nich dokonce pouze částečně. Jedná se o farnosti, které sdružují etnické Čechy (a to buď místní nebo potomky tzv. volyňských Čechů).

Jak víme, vznikaly první české pravoslavné farnosti na území pražské diecéze ve 20. letech 20. století. Byly to farnosti v Praze (1922)<sup>1</sup> a v Táboře (od roku 1923 existovala jako filiální obec, později byla transformována do samostatné farnosti). Víme, že od roku 1926 se české bohoslužby pravidelně konaly v chrámě Zesnutí Matky Boží na Olšanských hřbitovech v Praze a od roku 1935 v katedrálím chrámě sv. Cyrila a Metoděje<sup>2</sup>.

Jak jsme viděli, počátkem 20. let 20. století již existovaly některé liturgické překlady do češtiny, vzniklé ještě v 19. století. Ale právě v tomto období byly vytvořeny i nové (někdy na základě starých) li-

<sup>1</sup> Marek Pavel, *Lupčo Martin*. Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. století... S.99.

<sup>2</sup> *Vopatrný Gorazd*. Dědictví otců. Praha, 1999. S. 108.

turgické překlady úsilím vl. Gorazda a jeho spolupracovníků. V roce 1921 povolil Synod biskupů Srbské pravoslavné církve při přijetí obcí v Československu do své jurisdikce české liturgické překlady<sup>1</sup>. Trebnik z roku 1931 a „Lidový sborník“ z roku 1933 jsou oficiální publikace Eparchiální rady Pravoslavné církve v Praze<sup>2</sup>. Proto se tyto dva sborníky staly základními a hlavními oficiálními liturgickými texty pravoslavné církve v češtině. Současně to byla doba schvalování nových liturgických překladů, proto souběžně s oficiálními vydáními existovaly i neoficiální překlady, které mohly být použity i pro konání bohoslužeb.

Po druhé světové válce a s příchodem volyňských Čechů na území Československa, vznikaly nové farnosti, kde se bohoslužby konaly také v češtině. V tomto období se používaly výlučně „Lidový sborník“ a Trebnik vl. Gorazda. Jak jsme poznamenali, v poválečném období překladatelská činnost církve prakticky neexistovala. Z 22 pravoslavných kněží, kteří sloužili v Čechách před druhou světovou válkou, jich přešlo do nově vytvořené církevní struktury pod jurisdikcí moskevského patriarchátu asi 15. Zbylí buď zemřeli, nebo pro ně nebylo místo v nově vytvořené jurisdikci. V následujících letech sloužilo v Církvi jen asi 10 z nich.

Po pádu komunistického režimu se v České republice objevilo několik kněží, kteří překladatelskou činnost obnovili. Všechny tyto překlady však vycházejí ze soukromé iniciativy. I když nové překlady podpořili úřadující biskupové, pražská ani olomoucko-brněnská eparchie po roce 1989 nevydaly jediný nový liturgický překlad. Pouze se znovu publikovalo to, co bylo přeloženo na konci 19. a v první polovině 20. století, pouze s jistými opravami a dodatky. Kněží, kteří si přejí sloužit v českém jazyce, používají dnes s požehnáním svého úřadujícího biskupa, různé překlady.

Historicky podmíněně došlo k tomu, že od jejího vzniku (1929)<sup>3</sup> převládali vždy na území pražské eparchie pravoslavní křesťané cizího původu, většinou z východoslovanských zemí (Rusko, Ukrajina). I dnes tvoří, podle našich odhadů, v pražské eparchii rodilí Češi ne více než 10 procent pastvy. Proto je zde používání češtiny při bohoslužbách velmi vzácné. I když je kněz etnický Čech, slouží kvůli své pastvě

<sup>1</sup> Vladimír Grigorič. Pravoslavná Církev v Republice Československé. Praha, 1926. S.97.

<sup>2</sup> Lidovy zbornik. 1933. S.1.

<sup>3</sup> Marek Pavel, Lupčo Martin. Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. století... S.94.

ve většině případů v církevní slovanštině. Z přibližně 60 kněží pražské eparchie je etnických Čechů pouze třetina. Liturgický život ve farnostech, kde slouží v českém jazyce, je často podobný tomu, který popsal pražský metropolita Jelevferij v roce 1946. V takových farnostech se obvykle koná pouze liturgie v neděli a ve svátek a večer před ní večerní.

Dnes se v pražské diecézi v českém jazyce pravidelně konají bohoslužby v katedrálním chrámě sv. Cyrila a Metoděje v Praze, v chrámě sv. Olgy ve Františkových Lázních a částečně ještě v několika dalších farnostech.

Farnosti, kde se používá český jazyk, používají hlavně texty „Lidového sborníku“. Ty farnosti, kde kněží chtějí prožívat ucelenější liturgický cyklus, používají i jiné dostupné překlady (archimandrity Sávvy (Nerudy), prot. Jana Baudiše, archimandrity Marka (Krupici), o. Pavla Milka. V roce 2019 vyšlo čtvrté vydání překladu Božské liturgie sv. Jana Zlatoústého a Basila Velikého, jehož autorství se obvykle připisuje knězi Čestmíru Kráčmarovi, ačkoli tento překlad ve skutečnosti pořídil prot. N. Apraksin. Podle doporučení současného arcibiskupa pražského a Českých zemí Michala (Dandára) by právě tento překlad měl být používán při slavení Božské liturgie v pražské eparchii.

V olomoucko-brněnské eparchii tvoří většinu duchovenstva etnickí Češi, a proto je zde ve většině obcí při bohoslužbách používán český jazyk. Tato eparchie se skládá z 35 náboženských obcí (dohromady s filiálními farnostmi). Zmínku zaslouží fakt, že většina farností této eparchie je dědictvím činnosti z doby sv. Gorazda (Pavlíka). Proto je zde „Lidový sborník“ široce používán. Ti kněží, kteří usilují o naplnění odkazu vl. Gorazda a ve sém životě plněji ztělesnit pravoslavnou liturgickou tradici, se snaží ve své farnosti doplnit liturgický cyklus a sloužit podle nových dostupných překladů. V současné době se jedná většinou o překlady vl. Simeona (Jakovleviče) a prot. Jana Baudiše.

Ve dvou eparchiích, nacházejících se na území Slovenska (prešovské a michalovecké) používá většina farností církevně - slovanský jazyk. Existuje několik farností na západním Slovensku, kde se používají také překlady do slovenského jazyka. Tyto překlady však nejsou hierarchií schváleny. Pocházejí z řeckokatolické církve. V současné době existuje oficiální překlad do slovenského jazyka pouze Svatého Evangelia, které se používá při bohoslužbách souběžně se slovanským textem.

Liturgický život pravoslavné církve na území České republiky a Slovenska je tedy velmi různorodý.

### Závěry

Shrneme-li čtvrtou část, je třeba nejprve poznamenat, že po roce 1989 přestala platit dříve existující omezení činnosti Pravoslavné církve v Čechách, což přispělo jak k obecnému oživení církevního života, tak k zintenzivnění překladatelské činnosti.

V tomto období nejvíce přispěl k překladatelské činnosti církve kněz Jan Baudiš, který pořídil širokou škálu překladů liturgických textů. Rysem těchto překladů je touha překladatele organicky rozvíjet tradici založenou sv. Gorazdem (Pavlíkem). O. Jan Baudiš mírně upravuje překlady z doby vládyky Gorazda a doplňuje je novými překlady vytvořenými ve stejném stylu. Celkově se jeho překlady vyznačují záměrnou archaizací jazyka, aby byl zachován osobitý liturgický styl.

Odlíšnou tendenci lze pozorovat v překladech arcibiskupa Jiřího (Stránského), archimandrity Marka (Krupici) a kněze Pavla Milka. Snaží se překonat archaickou povahu liturgického jazyka a přiblížit jej současným normám. Výsledkem je, že dnes jsou v České republice v užívání různé překlady liturgických textů, vytvořené na základě různých překladatelských strategií.

Je třeba poznamenat, že dnes v pravoslavném církevním prostředí v České republice probíhá diskuse o tom, jakou cestou se dále vydat a kterým překladovým přístupům by se měla dát přednost? Jak jsme poznamenali, rozhodně ne všechny překlady liturgických textů, které se v Čechách v posledních letech objevily, byly církevními úřady oficiálně schváleny. Proto i dnes pokračuje tvůrčí hledání optimálních přístupů při překladu pravoslavných liturgických textů do češtiny.

### SOUHRN

*Článek je věnován překladům bohoslužebných textů do češtiny v pravoslavné církvi v českých zemích a na Slovensku po pádu komunistického režimu a do našich časů. V postkomunismu éře (po roce 1989) se v Pravoslavné církvi v českých zemích a na Slovensku opět objevují lidé, kteří chtějí mít lepší a nezkrácené liturgické texty. Pro vytváření nových překladů existuje hned několik důvodů. Hlavními*

jsou archaická povaha starých překladů a příliš zkrácené verze přeložených obřadů. Proto opět probíhají práce na překladu liturgických textů. Někteří překladatelé (prot. Miroslav Mužík, prot. Jan Baudiš) staré překlady doplňují a opravují, jiní (arcibiskup Simeon (Jakovlevič), archimandrita Marek (Krupica), otec Pavel Milko) vytvářejí překlady zcela nové. S požehnáním úřadujících biskupů jsou tyto texty často testovány v liturgickém životě ve farnostech v Čechách. V současné době neexistuje v Pravoslavné církvi v Českých zemích přísná unifikace liturgických překladů. Ve své liturgické praxi existují různé liturgické tradice, které se navzájem doplňují. Právě charakteristika těchto překladů bude předmětem tohoto článku.

**Klíčová slova:** církev, pravoslavi, pravoslavná církev českých zemí a Slovenska, liturgický jazyk, překlad, bohoslužba, český bohoslužebný jazyk, lidový jazyk, církevně-slovanský jazyk.

## SUMMARY

### TRANSLATION ACTIVITY OF THE ORTHODOX CHURCH IN THE CZECH LANDS AFTER 1989

*The article is devoted to translations of liturgical texts into Czech in the Orthodox Church in the Czech lands and Slovakia after the fall of the communist regime and into our time. In the post-communist era (after 1989), people who want to have better and unabridged liturgical texts appear again in the Orthodox Church in the Czech Lands and Slovakia. There are several reasons for creating new translations. The main ones are the archaic nature of the old translations and the overly abbreviated versions of the translated rites. That is why work is again underway on the translation of liturgical texts. Some translators (Prot. Miroslav Mužík, Prot. Jan Baudiš) add to and correct old translations, others (Archbishop Simeon (Jakovlevič), Archimandrite Marek (Krupica), Father Pavel Milko) create completely new translations. With the blessing of the incumbent bishops, these texts are often tested in the liturgical life of parishes in Bohemia. Currently, there is no strict unification of liturgical translations in the Orthodox Church in the Czech Lands. There are various liturgical traditions that complement each other in their liturgical practice. It is the characteristics of these translations that will be the subject of this article.*

**Keywords:** Church, Orthodoxy, Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia, liturgical language, translation, liturgical service, Czech liturgical language, vernacular language, Church-Slavic language.

## РЕЗЮМЕ

## ПЕРЕКЛАДАЦЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В ЧЕСЬКИХ ЗЕМЛЯХ ПІСЛЯ 1989 РОКУ

Стаття присвячена перекладам літургійних текстів чеською мовою в Православній Церкві Чехії та Словаччини після падіння комуністичного режиму і до нашого часу. У посткомуністичну добу (після 1989 року) в Православній Церкві Чехії та Словаччини знову з'являються люди, які хочуть мати краці та нескорочені богослужбові тексти. Є кілька причин для створення нових перекладів. Основними з них є архаїчність старих перекладів і надто скорочені варіанти перекладених обрядів. Тому знову триває робота над перекладом богослужбових текстів. Деякі перекладачі (прот. Мирослав Мужік, прот. Ян Баудіш) доповнюють і виправляють старі переклади, інші (архієпископ Симеон (Яковлевич), архимандрит Марек (Крупіца), отець Павел Мілко) створюють зовсім нові переклади. З благословення діючих єпископів ці тексти часто випробовуються в літургійному житті парафій Православній Церкві Чехії. Наразі в Православній Церкві Чехії немає суворої уніфікації літургійних перекладів. Існують різні літургійні традиції, які доповнюються у своїй літургійній практиці. Саме характеристики цих перекладів і буде присвячено цю статтю.

**Ключові слова:** церква, православ'я, православна церква чеських земель і Словаччини, богослужбова мова, переклад богослужбових текстів, богослужіння, чеська богослужбова мова, народна мова, церковнослов'янська мова.

## МОНАСТИРСЬКЕ ЖИТТЯ В С. УГЛЯ В ХХ-ХХІ СТ.

*Василій Дьордяй,  
протоієрей, магістр історії,  
настоятель храму 40-ка Мучеників Севастійських  
в с. Угтя-Груники Тячівського району,  
Хустської православної єпархії УПЦ, с. Угтя, Україна  
E-mail: dord90896@gmail.com*

Після виходу з унії на початку ХХ ст. православні віруючі с. Угтя спочатку служили на місці зруйнованого Углянського монастиря на Горах. Згодом, у 1935 році вони перейшли служити у новозбудований дерев'яний храм у центрі села. У зв'язку з тим, що на місці монастиря лишалась каплиця, архімандрит Олексій (Кабалюк) в 1933 р. доручив ієромонаху Вікентію (Орос) відроджувати древню обитель. Але «після смерті Богдана Фиринця земля «на Горах» перейшла у власність села Углі і о. Вікентію довелося викупити її в села за 5 тисяч чеських крон»<sup>1</sup>. Існують дані, що архімандрит Вікентій ще й докупляв землю, щоб розширити територію монастиря<sup>2</sup>. Таким чином, бачимо, що за монастирську землю у ХХ ст. прийшлося два рази заплатити великі грошові суми, щоб вона стала знову церковною.

Отже, в 1933 р. за рекомендацією архімандрита Олексія (Кабалюка) до о. Вікентія звернувся мукачівсько-пряшівський владика Дамаскін (Грданічка) з проханням відновити стародавній православний монастир в с. Углі. Ієромонах дав згоду. Він купив два дерев'яні будинки в Кричеві, з яких було збудовано невелику церкву (каплицю) в честь Успенія Божої Матері. Вона була освячена архімандритом Олексієм в

<sup>1</sup> Пагіря В. Монастирі Закарпаття. Мукачево: Видання Мукачівсько-Ужгородської Православної єпархії, 1994. 72.

<sup>2</sup> Стан М. Углянський монастир. Історія, подвижники. Тячів: МПП «Крок», 2010. С. 11.

1936 р. Після переведення архімандрита Вікентія до Углянського скиту у 1933 р. він тут перебував до дня свого арешту 23 травня 1952 р.<sup>1</sup>

До Другої світової війни в монастирі подвизались послушники з Городилівського скиту. Згодом монастир став жіночим. Коли розпочалась війна, то монахи розійшлись, о. Вікентій з дозволу єпархіальної влади поселив у монастирі трьох монахинь з Драгівського монастиря: Михаїлу, Рафаїлу і Селафіїлу.

Стараннями ієромонаха Вікентія у 1947 р. на місці каплиці було побудовано дерев'яний храм, який зберігся аж до 90-х років. Станом на 1 жовтня 1950 року в монастирі нараховувалось 19 насельниць<sup>2</sup>. Деякий час в Углянському скиту служив ігумен Кіріак (Росоха) (1949-1950 рр.). Настоятелькою монастиря була матушка Рафаїла (Рибарь). З 1953 р. і до закриття в 1959 р. настоятелькою була рідна сестра м. Рафаїли (+ 1997 р.) – м. Михаїла (+ 1978 р.). Родом вони були з Дубового. Ієромонах Іларіон (Рибар), який в 1939 р. в Дубовому «За Рікою» заснував чоловічий скит на честь Димитрія Солунського, був їхнім двоюрідним братом. Його рідна сестра Марія була ігуменею Чумалівського монастиря. А рідний брат, ієромонах Михаїл, подвизався на святій горі Афон. Всі вони вели високе духовне життя.

З приходом комуністичної влади розпочався тиск на Православну Церкву. Перестав викладатись Закон Божий, а замість нього почав нав'язуватись віруючим атеїзм. Комуністична партія вела боротьбу за розум та серця людей, тому на релігію дивилася як на свого конкурента. Звичайно, що духовності віруючих у комуністичний період було нанесено велику шкоду. Люди перестали боятися Бога, гріха, стали менш релігійними. Але все ж таки Церква Христова вистояла.

У ДАЗО збереглась папка «Документи про діяльність Свято-Успенського жіночого монастиря села Угля Тячівського району (списки, звіти, листування) за 1950 – 1958 рр.». Ці матеріали проливають світло на життя монастиря в цей період. Про те, що тогочасною владою на монастир робився великий тиск, бачимо із змісту наступного документа:

<sup>1</sup> Мониш О., дякон. Заневський монастир в Полонинах: нариси з історії Угольського та Углянського монастирів. Ужгород: ВАТ. Патент, 2009. С. 98.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф.Р – 1490. Оп. 4 д. Спр. 20. Арк. 1.



«Какие имеются жалобы или вопросы к уполномоченному по делам церкви от Свято-Успенского скита села Угля?»

Вопрос 1: Почему в 1950 г. самый большой сельскохозяйственный налог наложен на нас?

Вопрос 2: Почему нам не хотят в Тячевском окрзмотделе зарегистрировать компенсированную землю сельсоветом села Угля?

Настоятельница скита: Рыбарь В. В.»<sup>1</sup>.

З 1952 р. по 1957 р. духовником скиту<sup>2</sup> в с. Угля був ієромонах Кіріак (Росоха)<sup>3</sup>.

У 1959 р. комуністичною владою було закрито Углянський Свято-Успенський монастир «на Горах». Відновився монастир аж в 1990 р. До відновлення дожила його перша настоятелька – монахиня Рафаїла (Рибарь, +1997 р.), яка колись дуже противилась його закриттю. Ігуменю відкритої обителі було призначено місцеву монахиню Єкатерину (в миру Стан Христина М., 1925 р. н.). Відновлювати монастир їй активно допомагали монахині Фекла, Матрона, Євфросинія, Євгенія, Февронія, Соломія та інші. Місцеві жителі також з радістю взялись відбудувувати обитель. На місці старого дерев'яного храму та фундаменту з XVIII ст. було побудовано у 1993 р. новий, з цегли. Після відкриття монастиря в послушниці вступило багато місцевих дівчат.

Отець Вікентій (в миру Орос Василь Олексійович) народився 18 вересня 1901 р. в с. Іза, Хустського округу. Батьків його звали Олексій та Катерина. Протягом 1908-1914 рр. навчався в народній школі рідного села. Після повернення з армії, з 1924 р. по 1929 р. був послушником Свято-Миколаївського монастиря в с. Іза. 5 лютого 1929 р. став послушником Спасо-Преображенського чоловічого скита при селі Тереля. А вже 14 лютого архімандрит Олексій (Кабалюк) постригає його в малу схиму з іменем Вікентій. 24 лютого 1929 р. єпископ Серафим (Йованович) в Хусті висвячує його в

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. Р-1490. Уповноважений Ради в справах релігійних культів при РМ СРСР на Закарпатській області. Оп 4д. Спр. 20. Документи про діяльність Свято-Успенського жіночого монастиря с. Угля Тячівського району (списки, звіти, листування) за 1950-58 рр. На 73 арк.

<sup>2</sup> В цей період свого існування Углянська Свято-Успенська обитель документально являлась скитом Чумалівського Свято-Вознесенського жіночого монастиря.

<sup>3</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа ієромонаха Кіріака (Росохи).

ієродиякона, а 20 березня тим же єпископом ієродиякон Вікентій був висвячений в сан ієромонаха<sup>1</sup>.

Послужний список отця Вікентія:

31929–1931 р. – настоятель прихода в с. Вонігово, Тячівського р-н.

1931-1932 р. – настоятель прихода в м. Рахів, райцентр.

1932-1933 р. – настоятель прихода в с. Н. Бистрий, Хустського р-н.

1933-1937 р. – настоятель прихода в с. Крива, Хустського р-н.

1937-1949 р. настоятель св. Миколаївського скита в с. Драгово Хустського р-н.

1949-1951 р. – настоятель прихода в с. Вонігово, Тячівського р-н.

1951-1952 р. – настоятель прихода в с. Угля, Тячівського р-н. (Автобіографія).

1952-1955 р. – був засуджений, звільнений після зняття судимості<sup>2</sup>.

1955-1959 р. – духівник св. Успенського скита в с. Угля, Тячівського р-н.

1959-1981 р. – настоятель прихода в с. Угля, Тячівського р-н.

26 травня 1981 р. – виведений за штат<sup>3</sup>.

За старанне виконання пастирських обов'язків архієпископом Григорієм (Закаляк), до дня Святої Пасхи 30 травня 1976 р., під час святкової літургії, у храмі Різдва Пресвятої Богородиці села Угля, ігумен Вікентій був возведений в сан архімандрита<sup>4</sup>. Помер схиархімандрит Вікентій 5-го березня 1982 року. Похований в Чумалівському Свято-Вознесенському жіночому монастирі. До сьогодні віруючі пам'ятають слова євангельської проповіді схиархімандрита Вікентія та всі його добрі справи. В пам'яті людей він залишиться як пастирь, який вчив свою паству не тільки словом, а і прикладом свого власного життя.

Отже, ігуменею Углянського Свято-Успенського жіночого монас-

<sup>1</sup> Монич О., диякон. Вказ. праця. С. 129-130.

<sup>2</sup> 23 травня 1952 року архімандрит Вікентій (Орос) був заарештований органами КДБ. Звільнений від ув'язнення 29 червня 1955 р. Реабілітований посмертно. У прокурорському висновку від 13 травня 1992 року було зазначено, що ні в яких насильницьких акціях проти громадян Орос не брав участі й засуджений безпідставно // Монич О., диякон. Вказ. праця. С. 133-134.

<sup>3</sup> Архів Мукачівської Православної єпархії. Особова справа архімандрита Вікентія (Орос).

<sup>4</sup> Там само.

тиря після його відродження на початку 90-тих років ХХ ст., стала монахиня Єкатерина (Стан). Народилась майбутня ігуменя у 1925 р. Старожили розповідають, що її батько переїхав на проживання в Углю з сусіднього Колодна. Він поселився на Горах недалеко від Углянського монастиря. Так як помістя батьків майбутньої матушки знаходилось поруч з монастирем, то це давало їй можливість майже щодня відвідувати богослужіння. «От юности Христа возлюбил еси»<sup>1</sup>, – говориться в церковній молитві. Так само було і у житті матушки. У 1941 р., коли їй виповнилось 15 років, вступила в монастир і вирішила назавжди посвятити своє життя Богу. В 1944 році в Лазареву суботу пострижена в рясофор з іменем Христина. В 1950 році у дні Великої Чотиридесятниці приймає постриг у мантію з іменем Єкатерина на честь великомучениці Єкатерини. Після закриття монастиря в 1959 р. матушка Єкатерина проживала в миру, але разом з іншими сестрами не втрачала надії і вірила, що монастир знову відкриється. Це сталося аж у 1990 р.

Матушка була ініціатором відновлення обителі, і її обрали ігуменею. В 1990 р. єпископом Євфимієм (Шутак) поставлена настоятельницею заново відродженого Свято-Успенського жіночого монастиря що в с. Угля. В 1991 р. зведена в сан ігумені, згодом в 1995 р. нагороджена хрестом прикрасами, а в 1997 р. – ігуменським жезлом.

Монастир було благоустроєно, збудовано храм з цегли, корпуси, дзвіницю, каплицю та інші споруди сільськогосподарського призначення. Під час ігуменства матушки Єкатерини в монастирі подвизалось в середньому 25-30 сестер.

9 січня 1994 р. єпископом Євфимієм нагороджена архієрейською грамотою, 2 серпня 2002 р. предстоятелем УПЦ Блаженнішим Митрополитом Володимиром нагороджена почесною грамотою та медаллю І ступеня на честь 10-річчя Харківського Архієрейського Собору. 10 квітня 2005 р. архієпископом Хустським і Виноградівським Іоанном нагороджена золотою медаллю прп. Олексія Карпаторуського. Ігуменя завжди була присутня на богослужінні, її можна було також часто бачити за виконанням різних робіт. Матушка була мудра, спокійна і розважлива. Вона жила по заповіді святих отців: «Молись и трудись».

<sup>1</sup> Тропар до преподобного.

2 червня 2015 р. Митрополитом Хустським і Виноградівським Марком була пострижена у велику схиму з іменем Єкатерина. Настоятелька Углянського Свято-Успенського жіночого монастиря схиґуменя Єкатерина (Стан) мирно почила у Господі на 91 році життя 7 червня 2015 р.

У 1991-1992 рр. послух духівника Свято-Успенської жіночої обители в с. Угля ніс теперішній єпископ Угольський Симеон (Голубка). З 1992 р. по 2007 р. в Углянському монастирі служив архімандрит Харитон (Рішко, 1973 р. н.), який несе тепер пастирське служіння в Свято-Пантелеімоновському скиту даного монастиря, що в селі Нересниця-Прикалово. Деякий час там служив ієромонах Єфрем (Ярінко, 1978 р. н.), пізніше єпископ Бердянський та Приморський (з 20 липня 2012 року). Декілька років також прослужив архімандрит Артемій (Пацкан). У 2007 р. в урочищі Кривець села Колодне ним було засновано монастирський скит, згодом ще один у Великій Угольці. У 2006-2016 рр. в монастирі служив уродженець с. Угля протоієрей Миколай Бокоч (народжений – 1985 р., рукоположений – 2006 р.). Згодом архімандрит Варнава (Попович).

Монастир зараз знаходиться в процвітаючому стані, але кількість сестер зменшилась і їх менше десяти. Монахині разом з священнослужителями щоденно моляться до Бога за весь мир та за спасіння своїх душ. Ігуменю монастиря тепер є уродженка Углі матушка Сергія (Немеш). Духівник монастиря – ієромонах Іов (Бурч, 2002 р. н.).

У 2013 році відійшов до Господа владика Мефодій (Петровцій). Він був першим єпископом Хустсько-Виноградівської єпархії<sup>1</sup>.

Ще в давні часи Угольський монастир у теперішній Малій Угольці був місцем поховання подвижників благочестя. «Некоторые иноки, как, например, иеромонах Феодосий (из Джулинской обители) перед кончиной направлялись в Угольский монастырь, чтобы там преставиться»<sup>2</sup>. Преп. Іов Угольський теж завіщав: «...я запрещаю куда-нибудь увозить мое грешное тело.

<sup>1</sup> Православна Хустсько-Виноградівська єпархія утворена у 1994 р.

<sup>2</sup> Василий (Пронин), архимандрит. Собрание трудов. Т. I. Ужгород: ОАО, «Патент», 2010. С. 261.

Завещаю отпеть монашеским чином и похоронить возле креста на середине кладбища»<sup>1</sup>. Так само поступив і перший єпископ Хустсько-Виноградівської єпархії – Мефодій (Петровцій). Перед кончиною єпископ Мефодій з Бедевлянського монастиря направився спочатку в Углянський Свято-Успенський жіночий монастир, а потім перейшов у Малу Угольку, де колись був давній Угольський монастир. Там він і закінчив свою земну дорогу.

14 вересня 2013 р. єпископа Мефодія було поховано поруч з могилою його духовника та наставника – преп. Іова (Кундря). Чин відспівування здійснювали архієпископ Хустський і Виноградівський Марк (Петровцій), архієпископ Мукачівський і Ужгородський Феодор (Мамасуєв), єпископ Бердянський та Приморський Єфрем (Ярінко), багато священнослужителів та мирян.

У 2014 році в Углі відродилась єпископська кафедра. Ще коли лише утворювалась Хустська єпархія (1994 р.), то покійний єпископ Мефодій (Петровцій) хотів, щоб єпископською кафедрою стало, як і в давні часи, село Угля. Після трьохсотлітньої перерви єпископську кафедру в Углі, на місці давнього монастиря, було знову відновлено. Рішенням Священного Синоду УПЦ від 16 вересня 2014 року (Журнал № 55), єпископ Антоній (у миру – Боровик Олександр Анатолійович), призначений вікарієм Хустської єпархії УПЦ з титулом «єпископ Угольський».

Місцеперебуванням єпископа став Свято-Дмитрівський храм в селі Мала Уголька. Саме з цього місця управляли православні єпископи після того, як були вигнані з Мукачівського монастиря. Саме тут покояться мощі останнього православного єпископа Досифея Феодоровича Угольського (помер у 1735 році) та першого єпископа Хустсько-Виноградівської єпархії єпископа Мефодія (Петровцій) (помер у 2013 році).

Наступним Угольським єпископом, вікарієм Хустської єпархії став уродженець села Угля, син углянського дяка Голубки Михайла Степановича та брат єпископа Парамона – архимандрит Симеон (Голубка).

<sup>1</sup> Архив храма святого Дмитрия Солунского в с. Малая Уголька Тячевского района. Иов (Кундря), архимандрит. Завещание от 24.02.1980 г.

7 квітня 2019 року, в Неділю четверту Великого посту, день свята Благовіщення Пресвятої Богородиці, Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Онуфрій звершив Божественну літургію у храмі на честь преподобних Антонія і Феодосія Свято-Успенської Києво-Печерської Лаври. За богослужінням відбулася хіротонія архімандрита Симеона (Голубка) в єпископа Угольського, вікарія Хустської єпархії<sup>1</sup>. Єпископ Угольський Симеон (Голубка Степан Михайлович) народився 26 листопада 1968 р. в с. Угля Тячівського району Закарпатської області. 9 січня 1968 р. прийняв таїнство Хрещення в храмі Різдва Пресвятої Богородиці в с. Угля. З 1975 по 1983 рр. навчався в Углянській середній школі. З 1983 по 1986 рр. навчався в ПТУ №14 в м. Тячів та в Тересвянській ЗОШ. 1985-1986 рр. в смт. Тересва працював робочим у ДОК (деревообробний комбінат). З 1986 по 1988 рр. служив в лавах ВПС, заступник командира взводу, сержант.

У 1989 р., за рекомендацією і благословенням єпископа Мукачівського і Ужгородського Дамаскіна (Бодрий), вступив до Московської духовної семінарії, де навчався до 1996 року. З 1997 по 2001 рр. навчався в Прешівському університеті ім. Павла Йозефа Шафарика (Словачина) на богословському факультеті. Закінчив 4 курси, на цей момент в академічній відпустці. Володіє словацькою мовою. 9 липня 1991 року архієпископом Мукачівським і Ужгородським Євфимієм був звершений чернечий постриг у Свято-Троїцькому монастирі м.Хуст-Городилово Закарпатської області. 12 липня 1991 р. висвячений у сан диякона архієпископом Мукачівським і Ужгородським Євфимієм. 2 серпня 1991 р. висвячений у сан пресвітера архієпископом Саввою (Бабинець)<sup>2</sup>.

У 1991-1992 рр. ніс послух духівника Свято-Успенської жіночої обителі в с. Угля. У 1992-1993 рр. – штатний священник Свято-Успенського храму в м. Виноградів Закарпатської області. В 1993-1995 рр. – відрядження в Прешівську єпар-

<sup>1</sup> Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ // <https://news.church.ua/2019/04/07/u-den-blagovishhennya-blazhennishij-mitropolit-onufrij-ocholiv-bozhestvennu-liturgiyu-ta-arxijerejsku-xirotoniyu-u-kijevo-pecherskij-lavri/>

<sup>2</sup> Єпископ Угольський Симеон (Голубка Степан Михайлович) // <https://s-golubka.church.ua/>

хію (Православна Церква Чеських земель і Словаччини). 1995-1996 рр. – штатний священник Свято-Успенського храму в м. Виноградів. З 1996 року і по теперішній час – настоятель Свято-Успенського храму в м. Виноградів. З 2001 р. і по теперішній час – настоятель чоловічого монастиря на честь прп. Симеона Стовпника в м. Виноградів<sup>1</sup>. З 2015 р. і по теперішній час – член Єпархіального церковного суду Хустської єпархії. У 1992 р. нагороджений набедренником; в 1993 р. – наперсним хрестом; в 1999 р. – палицею і хрестом із прикрасами; в 2011 р. – удостоєний права служіння з відкритими Царськими вратами до «Отче наш»; в 2016 р. – другий хрест із прикрасами. Також була вручена Почесна грамота від Предстоятеля Української Православної Церкви<sup>2</sup>.

## РЕЗЮМЕ

*На початку ХХ ст. відбулося відновлення православної віри на Закарпатті. Зусиллями православної Мукачівської єпархії, стараннями о. Вікентія (Орос) та з допомогою жителів села, у першій половині ХХ ст. в Узлі над Колодном було відновлено обитель, яка існувала на цьому місці ще у ХVІІІ ст. У другій половині ХХ ст. у Малій Угольці в урочищі Монастир, на місці давнього Угольського монастиря, о. Вікентій теж будує невеликий храм. Сюди у 1961 р. приходять служити о. Іов (Кундря), якого у 2009 році було зараховано до лику святих (преп. Іов Угольський). У 2014 році в Узлі відновлюється православна єпископська кафедра. Першим вікарієм Хустсько-Виноградівської єпархії стає Антоній (Боровик) з титулом – єпископ Угольський. Село Угля та православні монастирі на її території, як і ще колись в доунійні часи, знову починають відігравати значну роль у духовному житті православного населення Марамороша.*

**Ключові слова:** *православ'я, Углянський монастир, церква, село, єпископська кафедра.*

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Архімандрит Симеон (Голубка) хіротонізований на єпископа Угольського // <https://pravlife.org/uk/content/arhimandryt-symeon-golubka-hirotonizovanyu-na-ueryskopa-ugolskogo>

SUMMARY  
MONASTIC LIFE IN THE VILLAGE OF UGLYA  
IN THE XX-XXI CENTURIES

*At the beginning of the 20th century the restoration of the Orthodox faith took place in Zakarpattia. The efforts of the Orthodox Mukachevo diocese, the efforts of Fr. Vikentij (Oros) and with the help of the villagers, in the first half of the 20th century in Uglya above Kolodno, the monastery that existed at this place as early as the 18th century was restored. In the second half of the 20th century in Mala Uglya in the Monastyr tract, on the site of the ancient Ugolsky monastery, Fr. Vikentij also builds a small temple. Father came to serve here in 1961. Iov (Kundrya), who was canonized in 2009 (Rev. Iov Ugolskyi). In 2014, the Orthodox episcopal chair was restored in Uglya. Anthony (Borovyk) became the first vicar of the Khust-Vynogradiv eparchy with the title of Bishop Ugolsky. The village of Uglya and the Orthodox monasteries on its territory, as they once did in pre-Union times, again begin to play a significant role in the spiritual life of the Orthodox population of Maramoros.*

**Keywords:** *Orthodoxy, Uglyan monastery, church, village, episcopal chair.*



## ІЛЮСТРАЦІЇ



*Іл. 1. На передньому плані єпископ Антоній (Боровик)*



*Іл. 2. Ігуменя Єкатерина (Стан)*





Іл. 3. В Углянському монастирі 18.07.2017 р.



Іл. 4. Обхід храму в Малій Угольці 8.11.2017 р.



Іл. 5. Обхід храму в Углянському монастирі 2.08.2020 р.

## Z RODINNÉHO ŽIVOTA VLADYKU LAVRA

*Mgr. Andrej Dupej, PhD.,  
prefekt, Pravoslávny kňazsky seminár,  
Prešovská univerzita v Prešove, Prešov, Slovensko  
E-mail: dupejandrej@gmail.com*



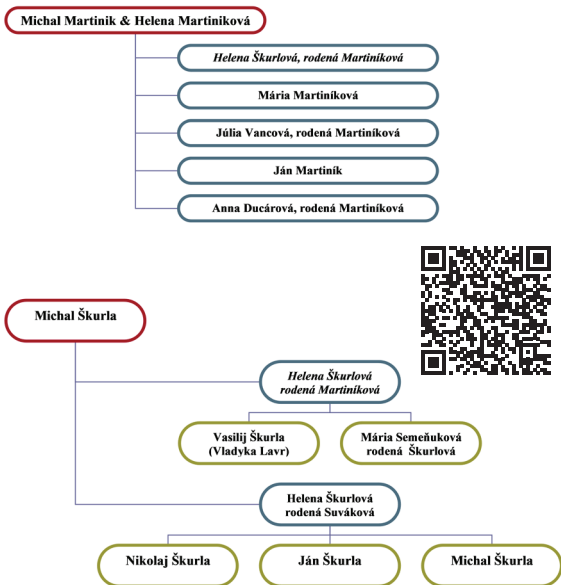
Metropolita Lavr (rodným menom Vasilij Škurla) sa narodil 1. januára 1928 v Ladomirovej. Jeho otcom bol Michal Škurla a matka Helena Škurlová rodená Martiniková. Vladyka Lavr mal jednu vlastnú sestru Máriu Semeňukovú rodenú Škurlovú a troch nevlastných bratov Jána, Nikolaja a Michala Škurlových, ktorí pochádzali od vladykovej nevlastnej mamy Heleny Škurlovej rodenej Suvákovej. Rodokmeň:

Život vladyku Lavra a jeho vlastnej sestry nebol jednoduchý. (Spomína vlastná sestra Vladyku Lavra). Životné podmienky v čase ich útlej mladosti boli veľmi skromné. Pre prežitie celej rodiny bola potrebná deno-denná práca, na poli, pasenie kráv, koní, kŕmenie ošípaných sliepok kosenie a iné ťažké práce. Vladyka Lavr, vtedy ešte ako malý chlapec Vasilij, si tento stav veľmi dobre uvedomoval, nakoľko veľa krát pocítoval nedo-

statok. Napriek všetkým ťažkostiam a trápeniam bol veľmi vďačný Bohu za každý prežitý deň. Dokazoval to aj svojou veľmi častou návštevou chrámu v Ladomirovskom monastieri ctihodného Jóva Počajevského. Tu sa Vasilij zblížil s archimandritom Vitalijom (Maximenkom, predtým archimandritom Počajevskej lavry, neskôr biskupom Jersey), ktorý ho aj pokrstil ešte ako malé dieťa. Ich vzťah sa postupne prehlboval až tak, že archimandrita Vitalij sa stal duchovným otcom mladého a silne veriaceho Vasilija. Vasilij vyrastal spolu s bratmi monastiera, ale aj doma so svojou rodinou<sup>1</sup>.

Jeho otec Michal Škurla sa o svoju rodinu snažil patrične starať. Vtedajšia doba však bola ťažká. Kto vie, možno aj tieto tvrdé životné udalosti pohli dušu mladého Vasilija ešte bližšie k Bohu až tak, že zatúžil po mníšskom živote práve v Ladomirovskom monastieri, ktorý čoraz intenzívnejšie navštevoval.

Po odchode Vitalia (Maximenka) do Ameriky sa stal predstaviteľným Ladomirovského monastiera archimandrita Serafim (Ivanov), ktorý spomína, že mladý Vasilij už ako päť ročný pomáhal slúžiť počas sviatkov v chráme. Keď mal Vasilij deväť rokov vyslovil prosbu pred archimandritom Serafimom, aby ho prijali do monastiera ako mícha. Archimandrita sa usmial, pohladil ho po hlave, a povedal mu, že je dobré, keď sa chce zasvetiť Bohu už od ranného detstva, ale potrebuje na to otcov súhlas<sup>2</sup>.



<sup>1</sup> Mária Semeňuková, rodená Škurlová, 2015.

<sup>2</sup> Belovičová, M. 2011, s. 92.

Vladykova sestra Mária spomína, že mladý Vasilij sa v tom čase rozhodovania úpenlivo modlil aby bol hodný vstúpiť do monastiera ako mních. Po nedlhom čase, hneď v nasledujúcu nedeľu prišiel Vasilij do monastiera aj so svojím otcom Michalom Škurlom. Mladý Vasilij sa opäť vyjadril, ako je pevne presvedčený o tom, že sa chce stať mníchom. Jeho otec s tým súhlasil a vyhovel prianiu svojho mladého syna aj z toho dôvodu, že bol chudobný a mal na starosti ešte štyri deti<sup>1</sup>.

Vasilij musel ešte navštevovať dedinskú školu, ale pritom žil mníšskym spôsobom života. Vstával spolu s mníchmi na bohoslužby o štvrtej ráno a horlivo plnil všetky povinnosti, ktoré mu ukladali. Bol tichý, mlčanlivý na slovo poslušný a vo voľnom čase rád čítal. Výchovou Vasilija ako aj všetkých ostatných chlapcov, ktorí žili v monastieri bol v tom čase poverený archimandrita Kiprian Pyžov, ikonopisec, ktorý žil až do svojej smrti spolu s vladykom Lavrom vo Sväto-Troickom monastieri v Jordanville. Aj v súčasnosti sú obaja pochovaní v jednej miestnosti – usypaľnici – pod chrámom z východnej strany<sup>2</sup>.

Vladykova sestra Mária spomína, že Vasilij ukončil dedinskú školu ako jeden z najlepších žiakov, z čoho mala veľkú radosť. Potom po lete začal študovať na strednej škole vo Svidníku (tzv. mešťianke). Svidník nie je ďaleko od Ladomírovej, ale aby Vasilij bol v škole čím menej unavený a vždy načas, aby mohol čo najviac pomôcť monastieru a čím skôr sa vrátiť zo školy, dostáva bicykel, ktorý mu kúpili bratia z monastiera<sup>3</sup>.

V roku 1939 začal žiť v monastieri spolu s bratmi, kde sa pripravoval na postrihnutie za mnícha. V lete v roku 1944 sa bratia monastiera dozvedeli správu, že sa červená armáda blíži ku Karpatom. Táto správa u bratov monastiera vyvolala znepokojenie, pretože monastier vydával časopis „Pravoslavnaja Rus“, v ktorom sa nikdy netajil záporným postojom voči komunistickým praktikám. Preto sa väčšina bratov rozhodla ísť smerom na západ do Bratislavy<sup>4</sup>.

Vasilij však ostáva v Ladomírovej aj s malým počtom bratov, hovorí Mária. Po istom čase sa za nimi vracia jeromonach Vitalij. Vasilij sa nevedel rozhodnúť, či má ísť do Ameriky, alebo nie. Radil sa o tom s

<sup>1</sup> Mária Semeňuková, rodená Škurlová, 2015.

<sup>2</sup> Belovičová, M. 2011, s. 92; Mária Novysedláková, rodená Semeňuková, 2015.

<sup>3</sup> Mária Semeňuková, rodená Škurlová, 2015.

<sup>4</sup> Belovičová, M. 2011, s. 92; Mária Semeňuková rodená Škurlová, 2015.

jeho tetou Júliou Vancovou, rodenou Martiníkovou a tá mu povedala, že on je už veľký chlapec a musí sa v tejto veci rozhodnúť sám. Vasilij sa nakoniec rozhodol pre odchod a jeromonach Vitalij priviezol oboch Vasilijov do Bratislavy<sup>1</sup>. Neskôr putovali cez Nemecko a Švajčiarsko, kde sa Vasilij stal poslušníkom a určitý čas pomáhal pri bohoslužbách u metropolitu Anastasia<sup>2</sup>. Jeho neter Mária Novyzedláková spomína, že Vladyka veľmi často rozprával o ich ceste cez Nemecko do Ameriky. V čase bombardovania Berlína boli Lodomirovskí mnísi práve v Berlíne. Žili v pivnici jedného zbúraného domu. Keď boli letecké útoky, mnísi sa úpenlivo modlili pred ikonou presvätej Bohorodičky Koreno-kurskej pomocou ktorej prežili bombardovanie<sup>3</sup>.

V roku 1946 všetci šťastne pricestovali do Sväto-Trojického monastiera v Amerike. V roku 1948 Vladyka Vitalij postrihol mladého poslušníka Vasilija na mnícha menom Lavr. V roku 1950 bol mních Lavr rukopoložený na diakona. V roku 1954 bol diakon Lavr rukopoložený na jeromonacha. V tom istom roku úspešne ukončil Sväto-Troický duchovný seminár, v ktorom dosahoval vynikajúce výsledky. Počas svojho štúdia v seminárii jeromonach Lavr tiež vyučoval všeobecno-vzdelávacie predmety v nižších ročníkoch. Po ukončení Svato-Troického duchovného seminára, učil predmety Starý Zákon, Patrológiu a Morálnu teológiu, ktorú prednášal aj neskôr ako arcibiskup. V roku 1969 sa stáva inšpektorom seminára. V roku 1959 sa jeromonach Lavr stáva igumenom monastiera a v roku 1965 archimandritom. Počas tridsiatich rokov prešiel Vasilij všetkými etapami mníšskeho života. Od poslušníka v monastieri ctihodného Jóa Počajevského až po archimandritu vo Sväto-Troickom monastieri v Jordanville. Tí ktorí ho poznali osobne od detstva môžu potvrdiť, že aj napriek dosiahnutým vysokým cirkevným hodnostiam si vladyka Lavr zachoval skromnosť a ochotu pomôcť každému, kto to potreboval<sup>4</sup>.

Doktor Vladimír Haň (prasynovec Vladyku Lavra), si spomína na vladyku Lavra z detských čias ale aj z čias, keď navštívil Ameriku. Hovorí: „Ja si na vladyku Lavra spomínam ako na človeka naozaj

<sup>1</sup> Mária Semeňuková, rodená Škurlová, 2015.

<sup>2</sup> Belovičová, M. 2011, s. 92.

<sup>3</sup> Mária Novyzedláková, rodená Semeňuková, 2015.

<sup>4</sup> Belovičová, M. 2011, s. 92-93.

veľkého ducha. Pre mňa osobne bol veľmi významný človek, ktorý viedol časť Pravoslávnej cirkvi, ktorú nakoniec doviedol k zjednoteniu s Ruskou pravoslávnu cirkvou. Preto aj z historického pohľadu sa jedná o veľmi významného človeka. On sám bol však veľmi skromný.<sup>1</sup>

Doktor Vladimír Haň ďalej vraví: „Mal som možnosť navštíviť Ameriku a stráviť tam tri mesiace aj v monastieri Jordanville na mieste, kde vladyka Lavr žil a kde pôsobil ako predstavený monastiera. Čiže som mal možnosť vidieť každodenný mníšsky život. Boli to naozaj skromné podmienky, ktoré sú aj na slovenské pomery nenáročné. Býval v maličkom domčeku v ktorom bol jednoduchý štýl zariadenia. Spolu sme jedávali všetky jedlá, čiže videl som aj to, ako sa stravuje. Tie jedlá boli úplne jednoduché bezmäsité a kaloricky menej hodnotné ako sme my zvyknutý. Čiže skutočne bol skromný aj v tom jedle. Bol skromný aj vo svojej prezentácii navonok. Nikdy nedal pocítiť, že on je niekto viac. Ono to s ním prišlo samo, lebo každý vedel kto je, keď vstúpil do miestnosti. Takže ľudia sa k nemu aj patrične správali. Nikdy si však nevyžadoval nejaký rešpekt, a nikdy nedal pocítiť, že sa k nemu nejako nehodne správajú.“<sup>2</sup>

„Vladyka Lavr vždy veľmi rád spomínal na svoje rodisko, na jeho obec Ladomírovú a na rodné Karpaty – východné Slovensko všeobecne. Nikdy nezabudol odkiaľ pochádzal a vždy sa hrdo hlásil k tomu že on je, z Ladomírovej. Nezabúdal na svoje korene a vždy sa zaujímal o to, čo sa deje v našom regióne. Aj keď väčšinu života strávil v Amerike veľmi rád sa tu vracal. Vladyka sa snažil prísť na Slovensko tak často ako len mohol. Keď bol niekde pracovne na Ukrajine, v Rusku alebo v Nemecku, zašiel aj na Slovensko navštíviť svoju najbližšiu rodinu v Prešove a v Šariši. Priemerne to bolo raz za dva roky.“<sup>3</sup>

Verejnosti nie je veľmi známa skutočnosť, že vladyka Lavr mal adenóm na hypofýze. Vraví doktor neurológ Vladimír Haň. „Je to vlastne nezhubný nádor na žľaze, ktorá sa nachádza v mozgu. Táto žľaza produkuje viacero hormónov, ktoré ovplyvňujú činnosť ľudského organizmu. Okrem iného produkuje aj hormón, ktorý spôsobuje rast.

<sup>1</sup> MUDr. Vladimír Haň, PhD., prasynovec Vladyku Lavra, 2015.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

Tento hormón spôsobuje v detstve rast dlhých kostí, v dospelosti už dlhé kosti nerastú, aj keď je tento hormón prítomný, rastú len koncové časti tela, čiže uši, nos a prsty. Ak sa dobre pamätáme, alebo ak sa pozrieme na fotografiu vladyku Lavra, tak zistíme, že Vladyka je známy tým že mal dlhé prsty, dlhý nos a veľké uši, čo znamená že je možné že to bolo na vrub toho nádoru. Vladyka Lavr sa podrobil operácii odstránenia tohto nádoru v plnej anestéze. Cez nos mu zaviedli inštrumentárium cez nosovú dutinu až na spodinu lebečnú, odkiaľ mu odstránili tento nádor. Operácia dopadla úspešne podstúpil ju už Amerike.<sup>1</sup>

Odkaz ktorý som si vzal zo života vladyku Lavra, hovorí doktor Haň, by znel asi takto: „Žiť skromne, snažiť sa o to, aby nás ostatní ľudia vnímali cez naše činy a nie cez naše svetské postavenie.“<sup>2</sup>

Ďalší rodinný príslušník vladyku Lavra Lubomir Haň, (prasynovec vladyku Lavra, brat doktora Vladimíra Haňa) spomína: „Odkedy som na svete, vladyka Lavr bol už dávno v Amerike. Napriek tomu ho poznám už od svojho detstva, pretože sa snažil často chodiť na Slovensko za svojou sestrou Máriou, mojou babkou. Tým pádom navštevoval aj svoju blízku rodinu. My sme sa s nim vždy veľmi radi stretávali. Jeho návštevy dokazujú, že sa staral aj o rodinné väzby. Počas pobytu na Slovensku bol ubytovaný buď u svojej sestry Márie alebo u nás v Malom Šariši. Okrem návštevy blízkej aj širokej rodiny a pravoslávnych chrámov sme boli spolu aj na rôznych rodinných výletoch. Jeden z výletov, ktorý mi ostal živej pamäti je návšteva Ľubovnianskeho a spišského hradu počas ktorého sme viedli dlhé rozhovory. Vladyka sa srdečne zaujímal o to, kto sa ako máme, čo sme za ten čas od jeho poslednej návštevy robili a aké máme plány do budúcnosti<sup>3</sup>.

Lubomir Haň ďalej vraví: „Bol som s vladynom Lavrom aj v Amerike. Prvý krát som bol spolu so svojim bratom Vladom, druhý krát s mojím kamarátom, tetou Máriou a sesternicami Lenkou a Luciou. Ubytovaný sme boli priamo v monastieri, kde sme mali možnosť bližšie spoznať mníšsky život tým pádom aj spôsob života nášho vladyku. Okolo svojho domčeka, kde býval mal relatívne veľký pozemok zaras-

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Lubomir Haň, prasynovec vladyku Lavra, 2015.



tený trávou, ktorý si vždy sám kosil, pričom boli ľudia, ktorí by mu to pokosili, ale on to robil s láskou, pretože mal rád prácu.“<sup>1</sup>

„Pamätám sa tiež na jednu milú príhodu. Raz, keď sme boli v Chicagu v reštaurácii na rýchly obed, pri našom stole nás obsluhoval jeden čašník, ktorý sa nám prihovoral a požiadal vladyku o blahoslovenie. Vladyka sa začal oňho zaujímať, odkiaľ pochádza a ako sa mu darí v Amerike. Vysvitlo, že ten mladý čašník prišiel z Ruska niekde zo Sibíra za lepším životom. Priznal sa že je emigrant, že je v pomerne zlej sociálnej situácii. Nemá poriadne kde bývať, zarába všemožne aby prežil. Keď vladyka videl, že ten chlapec sa naozaj snaží, tak mu nechal všetky peniaze čo mal pri sebe ako prepitné. Bola to približne taká suma, ako keby zarobil jeden mesačný plat. Vladyka mu dal kontakt na ľudí z pravoslávnej obce v Chicagu, ktorí by mu vedeli pomôcť, aspoň na začiatok, trochu rozbehnúť nový život v Amerike. Chlapec bol veľmi dojatý až tak, že mu vyšli slzy od šťastia. Verím, že sa tomu čašníkovi zmenil život aspoň v danú chvíľu.“<sup>2</sup>

Lubomir Haň ďalej hovorí: „Vladyka v Amerike žil spolu s otcom Flórom, ktorý tiež prišiel z Lodomírovej. Boli približne rovnako vekovo starý. Otec Flór bol vladykov veľmi blízky priateľ. Inklinoval k poľnohospodárskym prácam a staral sa o celé hospodárstvo v monastieri. Vladyka Lavr sa zase venoval tlačiarňi čo bolo jeho celoživotnou srdcovou záležitosťou<sup>3</sup>. Vladyková neter Ludmila Haňová dodáva, že Vladyka Lavr podporoval aj cirkevnú tlač na Slovensku. Posielal nemalé finančné príspevky pre Prešovskú pravoslávnu tlačiareň prostredníctvom svojej rodiny.<sup>4</sup>

Nečudo, že mal Vladyka Lavr takú silnú väzbu s tlačiarňou. Veď si k nej vybudoval pozitívny vzťah, keď pracoval ako malý chlapec v Lodomirovskej tlačiarňi a s takou istou láskou pracoval aj v tlačiarňi v Jordanville. Vždy považoval za nutné hlásať slovo Božie do sveta aj prostredníctvom tlače.

Vladimír Haň, manžel vladykovej netere Ludmily spomína: „Pamätám si na to, že keď sme boli v Amerike, šli sme s vladykom Lavrom z Jordanville do San Francisca, kde bolo potrebné *ísť v česť* kánonizácie

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ludmila Haňová, rodená Semeňuková, 2015.

svätého Jána *Šanghajského* a San-Franciského. Dalo sa síce *ísť* lietadlom, čo by bolo oveľa jednoduchšie, ale vladyka sa rozhodol, že nám ukáže Ameriku a pôjdeme autom. Požičal mikrobús a vydali sme sa na výlet. Istotne to pre neho nebolo jednoduché, pretože sme prešli naprieč celou Ameriku cca 5500 km. Do San Francisca sme *šli* severnou cestou a napäť južnou. Spolu s nami cestoval otec Viktor, jeho syn Nikolaj a dvaja *študenti*, jeden z Ameriky a jeden z Austrálie. Prešli sme cez 23 *štátov* USA, pričom každý deň tohto výletu bol nádherný, ako aj samotná kánonizácia svätého Jána *Šanghajského* a San-Franciského. Spomínam si, že vladyka si písal každý deň svoj osobný denník, a vždy ku večeru sa každého opýtal, čo ho z dnešného dňa najviac zaujalo, aké sme mali v ten deň dojmy. Každý povedal pár slov, čo sa mu najviac páčilo. Na konci cesty, keď sme sa už blížili späť k Jordavillu, každý ešte raz povedal zážitky z celej cesty, čo pre neho bolo veľmi zaujímavé. Čiže nám dal možnosť, aby sme zhodnotili cestu zo svojho pohľadu.“<sup>1</sup>

Hádám najsilnejšie duchovné spomienky na vladyku Lavra má jeho neter Mária Novosedláková rodená Semeňuková, ktorá sa done dávna starala o svoju mamu, vladykovú sestru, vo Veľkom Šariši. Spomína si na júnové stretnutie s vladykom Lavrom u nich doma, keď ešte bývali v Prešove. Mária pred vladykom pochválila svoju dcéru Lenku, ktorá mala vtedy sedem rokov, že chodí na flautu aj na karate, kde sa jej veľmi darí. Za pol roka dostala kimono a žltý pás, čiže sa dostala do vyššej skupiny. Vladykova tvár v tej chvíli zväznela, ale nepovedal ani slovo. Cez prázdniny Lenka na karate nechodila. Od septembra, keď začal školský rok, opäť naň začala chodiť, ale už sa jej tam vôbec nepáčilo. Chodila tam so strachom a stále sa sťažovala na bolesť brucha. Tréner bol bezradný, vravel, že nevie čo sa to s Lenkou deje, ale celý tréning presedí na lavičke. Asi po pol roku sa Mária rozhodla, že to nemá význam platiť za tréningy, na ktorých Lenka len presedí, tak ju odhlásila. Bola z toho veľmi sklamaná, nevedela pochopiť, čo sa zrazu stalo, keď jej dcéra bola taká šikovná a na karate sa jej veľmi darilo. Mária veľmi chcela, aby jej dcéra chodila na karate hlavne kvôli tomu, aby sa vedela obrániť v prípade nebezpečenstva, pretože vo svete je čím ďalej, tým viac zla. Po roku, keď vladyka Lavr znovu prišiel do

<sup>1</sup> MUDr. Vladimír Haň, PhD., prasnovec Vladyku Lavra, 2015.

Prešova na návštevu, si Mária všimla krátky rozhovor vladyku s Lenkou. Opýtal sa jej: „Lenka, ešte chodíš na karate?“ Lenka povedala, že už nie. Vladyka sa usmial a odpovedal: „Slava Bohu!“ Až vtedy Mária pochopila, že sa vladykovi nepáčilo to, že Lenka chodila na karate. Vďaka jeho silným modlitbám sa Lenke karate znepáčilo a nechcela naň viac chodiť. Vďaka tomu si vladyková neter Mária uvedomila, že človek sa sám násilím a bitkou pred zlom neobrání. Iba Boh chráni človeka prostredníctvom modlitby. Mária pritom spomína, že: „Vladyka nikdy nikoho nehanil a nepoučoval „nesmieš tak, musíš tak“, ale vždy bol ticho a veľmi sa modlil, aby ten človek dostal rozum a pochopil sám, čo je najlepšie pre jeho spasu. Neskôr som si uvedomila, že takto to bolo aj v mojom prípade.“<sup>1</sup>

Druhá veľmi silná príhoda sa Márii stala, keď sa jej narodila druhá dcéra Lucia. Spomína, že keď mala Lucia dva dni, dostala silnú infekciu do celého tela a lekári jej nedávali veľkú nádej na prežitie. Mária to veľmi ťažko znášala. Lekári jej poslali psychologičku, aby ju upokojila a pripravila na to najhoršie. Mária vtedy poprosila svoju mamku, Máriu Semeňukovú, aby zavolala do Ameriky a poprosila vladyku Lavra o modlitby za jej ešte nepokrstenú dcéru Luciu. Ráno, keď bola Mária pri svojej dcére, ktorá ležala v inkubátore, cítila strašný strach a zúfalstvo. Počas dňa sa jej mamka dovolala vladykovi a večer, keď Mária prišla opäť k svojej dcére pocítila veľkú radosť a vedela, že jej dcéra bude živá a zdravá. Stála pri nej hodinu, modlila sa a v duši cítila pokoj a radosť. Na tretí deň keď Mária prišla k inkubátoru, sestra jej povedala, že si už môže Luciu zobrať na ruky, že už je z najhoršieho von. Všetci lekári sa čudovali, že sa stal zázrak. Lucia mala vysoké teploty a postupne jej vypovedali orgány. Zrazu nastal zvrät a ona dostala obrovskú chuť do života. Mária vedela, že je to vďaka vladykovým modlitbám. Ďakovali mu aj Hospodu Bohu za takú veľkú blahodať<sup>2</sup>.

Neskôr, keď mala Lucia asi dva roky, vladyka Lavr prišiel na návštevu k svojej sestre do Prešova. Prišli s nim aj dvaja diakoni, otec Viktor Lachmatov a otec Nikolaj Oľchovský. Otec Nikolaj sa hral s Luckou a Mária mu povedala ako bola veľmi chorá, že už ju chceli pokrstiť v

<sup>1</sup> Mária Novysedláková, rodená Semeňuková, 2015.

<sup>2</sup> Mária Novysedláková, rodená Semeňuková, 2015.

nemocnici. Vtedy otec Nikolaj povedal: „To za ňu sme sa tak modlili? Celý monastier, každý kto prišiel sa modlil za zdravie vladykovej rodiny na Slovensku. Ani nevedeli za koho ale každý páčil sviečky a modlil sa.“ Márii sa v tej chvíli tislí slzy do očí, lebo vedela, že všetky tie modlitby mali takú veľkú silu<sup>1</sup>.

Vo svojom liste metropolita Ilaroin, nástupca vladyku Lavra poznamenal: „Verím, že vladyka Lavr mal rád všetkých, a všetci mali radi jeho, a že sa modlí za nás aj teraz na mieste so všetkými svätými. Verím, že naše modlitby sú prejavom našej lásky k nemu a tiež živou pamiatkou na neho.“<sup>2</sup> Veríme, že aj tento príspevok, so spomienkami jeho rodinných príslušníkov prispeje k ucteniu si pamiatky siedmeho výročia od zosnutia významného predstaviteľa, rodáka z Ladomirovej, vladyku Lavra.

#### ZOZNAM BIBLIOGRAFICKÝCH ODKAZOV:

ANONYM, 2008. Životná púť vladyku Lavra – rodáka zo Slovenska. In: *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. Mesačník Pravoslávnej cirkvi na Slovensku. s. 33-35. ISSN 0139-912.

ARCHIJEPISKOP Vitalij, 2005. *Motívy mojej žizni*. 3. vydanie. USA, Jordanville: Holy Trinity Monastery.

BELOVIČOVÁ M. 2011, Jeho blaženstvo metropolita Lavr. In: *Pravoslávny kalendár 2010*. Prešov : Metropolitná rada Pravoslávnej Cirkvi na Slovensku. s. 91-99. ISBN 978-80-969437-5-3.

DVD: сияние божие в глазах. КРОФ, Коренная пустынь, МЦКИ, Русский ренессанс 2009. (online). [2005-03-08]. Dostupné na internete: <http://www.kinopoisk.ru/film/573698/>

ŠKURLA, M., 2007. *Ladomírová*. 1. vydanie. Prešov: Nitech s. r.o. ISBN 978-80-89196-07-04.

ŠKURLA, M., 2004. Z dejín Ladomírovského monastiera. In: *Pravoslávny kalendár 2003*. Prešov: Metropolitná rada Pravoslávnej Cirkvi na Slovensku.

HARBULOVÁ, E., 2000. *Ladomirovské reminiscencie*. 1. vydanie.

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Митрополит Иларийон, 2015. Великопостное говение открылось служением панихиды по митрополиту Лавру. [online]. [cit. 2015-03-17]. Dostupné na internete: <http://www.epiocese.org/News/2015/mar/mlpanihida.ru.htm>

Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, s. 127. ISBN 80-88885-96-5.

HARBULOVÁ, Ľ. Žili v Lodomírovej. In: *Pravoslávny kalendár 1996*. Prešov: Metropolitná rada Pravoslávnej Cirkvi na Slovensku, 1995. s. 96-98.

HOLY TRINITY MONASTERY, 2005. *Istoriija Svjato-Trojickaho monastyria (1930 – 2005). (Pamiatka k 75. výročiu monastiera)*. New York, Jordanville. ISBN 0-88465-095-2.

Митрополит Иларион, 2015. Великопостное говение открылось служением панихиды по митрополиту Лавру. [online]. [cit. 2015-03-17]. Dostupné na internete: <http://www.eadiocese.org/News/2015/mar/mlpanihida.ru.htm>

### **Spomienky rodinných príslušníkov:**

Mária Semeňuková rodená Škurlová, vlastná sestra Vladyku Lavra, 2015. [cit. 2015-03-08].

MUDr. Vladimír Haň, prasynovec Vladyku Lavra, 2015. [cit. 2015-03-08].

Lubomir Haň, prasynovec Vladyku Lavra, brat doktora Vladimíra Haňa, 2015. [cit. 2015-03-08].

Mária Novosedláková, rodená Semeňuková, neter Vladyku Lavra, 2015. [cit. 2015-03-08].

Ludmila Haňová, rodená Semeňuková, neter Vladyku Lavra, 2015. [cit. 2015-03-08].

Vladimír Haň, manžel Ludmily Haňovej, rodenej Semeňukovej, netere Vladyku Lavra, 2015. [cit. 2015-03-08].

### **SÚHRN**

*Príspevok ponúka krátky historický prierez životom významného rodáka z východného Slovenska z dediny Ladomirova. Jedná sa o osobu Vasilija Škurlu – vladyku Lavra, v istom čase najvyššieho predstaviteľa Ruskej zarubežnej cirkvi, ktorý svojím životom prešiel všetkými etapami mníškeho života, od poslušníka v monastieri ctihodného Jova Počajevského, až po archimandritu vo Sväto-Troickom monastieri v Jordanville. Hovoríme o biskupovi, ktorému*

sa podarilo zjednotiť Ruskú zarubežnú cirkev s Ruskou pravoslávnuou cirkvou. Článok okrem základných historických údajov ponúka aj významne spomienky o jeho živote zo strany jeho najbližších rodinných príslušníkov.

**Kľúčové slová:** Vladyka Lavr, Vasilij Škurla, rodinné spomienky.

## SUMMARY

### FROM THE FAMILY LIFE OF VLADYKA LAVR

The paper offers a short historical cross-section of the life of an important native of eastern Slovakia from the village of Ladomirova. This is the person of Vasiliy Škurla - Vladyka Lavr, at one time the highest representative of the Russian Church Abroad, who in his life went through all the stages of monastic life, from a disciple in the monastery of the venerable Jów Pochajevski, to an archimandrite in the Holy Trinity Monastery in Jordanville. We are talking about a bishop who managed to unite the Russian Church Abroad with the Russian Orthodox Church. In addition to basic historical data, the article also offers significant memories of his life from his closest family members.

**Keywords:** Vladyka Lavr, Vasilij Škurla, family memories.

## РЕЗЮМЕ

### З РОДИННОГО ЖИТТЯ ВЛАДИКИ ЛАВРИ

Стаття пропонує короткий історичний зріз життя відомого уродженця східної Словаччини з села Ладомірова. Це особистість Василя Шкурли – Владика Лавра, свого часу найвищого представника Руської Зарубіжної Церкви, який у своєму житті пройшов усі щаблі чернечого життя: від учня в обителі преподобного Йова Почаївського до св. архимандрит у Свято-Троїцькому монастирі в Джорданвілі. Мова йде про єпископа, якому вдалося подолати церковне розділення в російському православ'ї. Крім основних історичних даних, у статті подано також значні спогади про його життя від найближчих родичів.

**Ключові слова:** Владика Лавр, Василій Шкурла, родинні спогади.

## ІСТОРИЯ РОЗВИТКУ АРХІВНОЇ СПРАВИ СУЧАСНОГО ЗАКАРПАТТЯ

*Михайло Марканич,  
заступник директора-начальник  
відділу забезпечення збереженості документів,  
обліку та довідкового апарату Державного архіву  
Закарпатської області, Ужгород, Україна  
E-mail: mmarkanich1966@ukr.net*

Державний архів Закарпатської області – це скарбниця унікальних документальних матеріалів, що висвітлюють історію нашого краю часів його входження до складу Угорщини, Австрії, Австро-Угорщини (XIV століття – 1918 р.), Чехословаччини (1919-1939 рр.) та знову Угорщини (1939-1944 рр.). Великий масив документів архіву стосується періоду Народних Комітетів Закарпатської України (1944-1946 рр.) і саме радянського періоду, після утворення в лютому 1946 року Закарпатської області в складі УРСР (1946-1991 рр.). Архівні фонди періоду незалежності України комплектуються документами місцевих органів виконавчої влади, органів місцевого самоврядування, підприємств, установ, громадських організацій. Крім того, велика кількість документів дорадянського періоду відображає яскраві сторінки історії Угорщини, Чехії, Словаччини, Румунії, Польщі, Австрії, Німеччини, Сербії, Ватикану, Трансильванії, Росії та інших європейських країн<sup>1</sup>.

Історія Державного архіву Закарпатської області бере свій початок в 1945 році, коли Народна Рада Закарпатської України зробила спробу створити Центральний державний історичний

<sup>1</sup> Перелік фондів Державного архіву Закарпатської області України / Упорядники: Др. М. Делеган, Др. Віорел Чубота, Др. Ірина-Люба Горват. Сату Маре – Ужгород, 2004. С. 12; Архівні установи Закарпаття. Інформаційно-довідкове видання /Упорядник М.В. Марканич. Ужгород, 2015. С. 16-17.

архів Закарпатської України. Вперше проект Декрету про утворення Центрального державного історичного архіву Закарпатської України підготував і виніс на розгляд Президії Народної Ради Закарпатської України (НРЗУ) вже 23 січня 1945 року уповноважений НРЗУ у комунальних справах, відомий краєзнавець і громадсько-політичний діяч нашого краю Петро Петрович Сова<sup>1</sup>.

Центральний державний історичний архів Закарпатської України був утворений згідно з ухвалою секретаріату Центрального Комітету Комуністичної партії Закарпатської України від 25 серпня 1945 року та постановою Народної Ради Закарпатської України від 6 листопада 1945 року<sup>2</sup>. Саме в той час на території нашого краю розпочинається архівне будівництво радянського зразка. З цією метою Управління державними архівами Народного комісаріату внутрішніх справ (УДА НКВС) УРСР на Закарпаття був направлений спеціаліст-архівіст Г. П. Неклеса, який стає директором зазначеного архіву, а після утворення в лютому 1946 року Закарпатської області у складі УРСР і Закарпатського обласного державного архіву (ЗОДА) – начальником Архівного відділу Управління Міністерства Внутрішніх Справ по Закарпатській області (АВ УМВС по ЗО)<sup>3</sup>.

Офіційна назва архіву неодноразово змінювалась: з 1946 року по 1955 рік архів мав назву „Закарпатський обласний державний архів” (ЗОДА); з 1955 року по 1960 рік – „Державний архів Закарпатської області” (ДАЗО); з 1960 року по 1980 рік – „Закарпатський обласний державний архів” (ЗОДА); з 1980 року по теперішній час – „Державний архів Закарпатської області” (ДАЗО)<sup>4</sup>. До 1961 року архів підпорядковувався обласному Управлінню внутрішніх справ, в 1961-1988 роках – архівному відділу обласного виконавчого комі-

<sup>1</sup> ДАЗО (Державний архів Закарпатської області). Ф. Р – 14. Оп. 1. Спр. 702. Арк. 1. (Постанова НРЗУ та виписка із протоколу засідання секретаріату ЦК КПЗУ про утворення Центрального державного історичного архіву в м. Ужгороді та філіалу в м. Берегові, про затвердження штатного розкладу архівів, про виділення приміщень та упорядкування архівного господарства).

<sup>2</sup> Делеган М.В. Архівна справа на Закарпатті у 1945-1991 роках // Нариси історії Закарпаття. Том III (1945-1991). Ужгород, 2003. С. 512.

<sup>3</sup> Державний архів Закарпатської області. Ф. Р-869. Оп. 2. Спр. 31. С. 2.

<sup>4</sup> Государственные архивы СССР. Справочник. 1 часть. Москва, 1989. С. 506.



тету; з 1989 року Державний архів Закарпатської області входив в систему Головного архівного управління при Кабінеті Міністрів України. В ході реформування архівної справи за роки незалежності України колишнє Головне архівне управління при Кабінеті Міністрів України у 2000 році було реорганізоване у Державний комітет архівів України<sup>1</sup>. На сьогоднішній день Державний архів Закарпатської області є окремим підрозділом обласної державної адміністрації з підпорядкуванням його голові, з підзвітністю і підконтрольністю Державній архівній службі України, яка була утворена відповідно до Указу Президента України від 9 грудня 2010 року № 1085/2010 „Про оптимізацію системи центральних органів влади”<sup>2</sup>.

Державний архів Закарпатської області створений на базі колишніх комітатських і міських архівів, зібрань документів церковних установ періоду входження території нашого краю до складу Угорського королівства, Австро-Угорщини, Чехословаччини і знову Угорщини, Крайового архіву, документів окремих установ, організацій, політичних партій, громадських організацій дорадянського і радянського періодів<sup>3</sup>.

Як відомо, на території нашого краю, який довгий час входив до складу Угорського королівства, в XII–XIII століттях була створена комітатська адміністративна система. В адміністративних центрах комітатів північно-східної частини „Верхньої Угорщини” створювались комітатські архіви, в яких зберігались документи центральних та місцевих органів державної та судової влади<sup>4</sup>. На жаль, архівних джерел, які би розповідали про діяльність комітатських архівів того часу не збереглися. Перші відомості, в яких ми знаходимо дані про передані до комітатських архівів документи відносяться до XVII століття. Однак найбільш успішний етап в розвитку архівної справи на території нашого краю припадає на 70-90-і роки XVIII століття, який був зв’язаний

<sup>1</sup> Положення про Державний комітет архівів України. Указ Президента України від 22 березня 2000 р. № 486/2000. Вісник Державного комітету архівів України (січень-березень 2000 р.). Київ, 2000. С. 9.

<sup>2</sup> Архівні установи Закарпаття. Інформаційно-довідкове видання / Упорядник М.В. Марканич. Ужгород, 2015. С. 16.

<sup>3</sup> Перелік фондів Державного архіву Закарпатської області України/Упорядники: Др. М. Делеган, Др. Віорел Чубота, Др. Ірина-Люба Горват. Сату Маре – Ужгород, 2004. С. 13.

<sup>4</sup> A Magyar Levéltártörténet kronológiája. 1000-2000. Budapest: Magyar Országos Levéltar. 2000.

з політикою „Освіченого абсолютизму” прихильниками якої була імператриця Священної Римської імперії Марія Терезія та її син Йосиф II. Саме в цей час з’являються звіти архіваріусів та архівних реєстраторів комітатських архівів, в яких розповідається про склад документів, умови їх зберігання, деякі види робіт наукового, правового та довідкового характеру, виконаних на базі архівного матеріалу. Першим архіваріусом, який в кінці XVIII століття професійно розпочав роботу по систематизації документів комітатських архівів на території нашого краю, був Ференц Шенбергер. Крім нього, треба також відмітити імена архівних реєстраторів Березько-Уточанського комітату Йозефа Паппа, Яноша (Іоанна) Кенча, головного діловода і архіваріуса зазначеного архіву Ференца Гала, його помічника (*adjunctis*) Йозефа Деака<sup>1</sup>.

Вже на ранньому етапі розвитку архівної справи, згідно розпоряджень комітатських управлінь, систематизацією документів в архівах повинні були займатися спеціальні чиновники – нотарі-архіваріуси з юридичною освітою. За даними М. Радвані – відомого архівіста, історика архівної справи на території Підкарпатської Русі, який стояв у витоків створення в 20-х рр. XX століття Крайового (Земського) архіву в м. Ужгороді, – зберігачем документів комітатських архівів і оригінальних комітатських печаток до 90-х рр. XVIII століття був головний нотар. В ці ж роки влада комітатів приймає рішення про введення посад архіваріусів та архівних реєстраторів. До цього часу, тобто на протязі XVI–XVII століття, документи, наприклад, Ужанського комітату зберігалися в будинку головного нотаря, а пізніше – в приміщенні єзуїтської гімназії. В 1775 р., після побудови будівлі комітатського управління в м. Ужгороді, комітатський архів поступово переводиться в приміщення цієї будівлі. Професійну систематизацію архівних документів Ужанського комітату розпочали комітатські нотарі Мігаль Еврі (1796-1801) та Янош Гарості. В 1809 р. архів, розміщений спочатку в трьох приміщеннях першого поверху будівлі комітатського управління, був переведений на другий поверх зазначеної адміністративної будівлі.

В процесі розвитку архівної справи був складений перелік обов’язків для службовців комітатських архівів. Останні, іноді, про-

<sup>1</sup> Державний архів Закарпатської області. Ф. 674. Оп. 10. Спр. 33. Арк. 1; 5-8.

являли ініціативу, направлену на покращення умов зберігання документального матеріалу в архіві. Так, архіваріус Янош Горват (1861-1876), багато зробивший в справі систематизації документів, у зв'язку з нестачею місця, почав виготовлення стелажів висотою 4-5 метрів. Він був також першим співробітником архіву, який приступив до написання монографії з історії Ужанського комітату. В 1890 р. в архіві знову проводиться робота по систематизації документів, в результаті якої до них складається Показчик. Найбільш гострими проблемами діяльності комітатських архівів періоду Першої світової війни та розпаду Австро-Угорщини були умови зберігання документів та невелика площа приміщень будівель комітатських управлінь. Однак, не дивлячись на несприятливі політичні умови того часу, архівні документи знаходились у відносно задовільному стані<sup>1</sup>.

Крім комітатського архіву, в м. Ужгороді знаходився і міський архів. Збиранню та зберіганню документів зазначеного архіву заважала та обставина, що до 1807 року у міській владі не було своєї резиденції. Саме тому документи міського архіву деякий час зберігалися в будівлі міського суду, що призвело до втрати значної кількості актового матеріалу, який стосувався привілеїв міста. Цей недолік в зберіганні та обліку документального матеріалу міського архіву відмічався в звітах міських архіваріусів навіть у 40-х рр. XIX століття. В 1845 р. міська влада вимушена була прийняти рішення про те, що головний нотар повинен також виконувати і обов'язки архіваріуса. Заведений порядок проіснував до 1861 р., після чого була проведена реорганізація структури міського архіву, яка проходила в рамках муніципальної реформи 60-70 років XIX століття. Як і в інших містах „Верхньої Угорщини“, документальний матеріал міського архіву Ужгорода поділявся на дві групи, а саме: секретні документи (*Archivum Secretum*) і публічні документи (*Archivum Publicum*)<sup>2</sup>.

В архіві Березького комітату, як і в інших комітатських архівах, до кінця XVIII століття документи зберігалися в будинку комітатсько-

<sup>1</sup> Анотований перелік описів фондів угорського походження Берегівського підрозділу ДАЗО до 1918/1919 рр. та за 1938-1944/1945 рр. / Упорядники: М. Місюк, О. Куташі. Будапешт, 2014. С. 7.

<sup>2</sup> Там само. С. 7-8.

го нотаря. Пізніше велика кількість цих документів була пошкоджена під час пожег. Згідно даних історичних джерел, перша будівля комітатського управління в м. Бергсас згоріла в 1776 р. і значна кількість документального матеріалу була знищена саме тоді. Через три роки документи архіву розміщуються у відбудованій будівлі комітатського управління. Згідно звіту комітатської комісії 1810 р. документи в архіві були впорядковані невірно. Саме тому, з метою проведення систематизації документального матеріалу в архіві, міська влада прийняла рішення прийняти на службу професійно підготовленого архівного реєстратора терміном на вісім років. Таким реєстратором стає Сигізмунд (Жигмонд) Папаї молодший, призначений на цю посаду 6 липня 1812 р. На протязі майже трьох років С. Папаї займається реєстрацією стародавніх архівних документів і 29 травня 1815 р. представляє депутатам комітатських зборів „Огляд архівних документів, що знаходяться на зберіганні в архіві Березького комітату”<sup>1</sup>. Цей „Огляд...” цікавий ще й тому, що дає уяву про характер документів інших комітатських архівів, порядок їх розміщення та основні нормативні документи, якими керувалися архівісти на початку ХІХ століття. Взагалі, виходячи із звітів службовців комітатських архівів, їх діяльність контролювалась комітатськими управліннями і перевірялась депутатами комітатських зборів. Що ж стосувалось загального керівництва роботою комітатських архівів, то його здійснювала в той час Вища Рада Угорського королівського намісництва в Пожоні (Братиславі), а пізніше в Буді.

Перед призначенням Сигізмунда Папаї на посаду архівного реєстратора, порядок зберігання документальних матеріалів в архіві Березького комітату був наступний: всі документи, в залежності від змісту, розподілялися по п'яти основним тематичним розділам (серіям) – розділ з документами церковного характеру; розділ з документами релігійного характеру; розділ з документами, що стосувалися збору податків; розділ з документами суспільно-політичного характеру і розділ з урбаріальними документами<sup>2</sup>. Втім, проведена С. Папаї робота по виявленню документів, їх реєстрації,

<sup>1</sup> Державний архів Закарпатської області. Ф. 10. Оп. 1. Спр. 1430. Арк. 4-7.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 10.

аналізу їх змісту, показала, що значна кількість документального матеріалу знаходилась в невпорядкованому стані і не відповідала основним п'яти тематичним розділам (серіям), які визначали порядок їх зберігання. Все це і змусило автора „Огляду...” детально зупинитися на фактичному порядку розміщення документів в комітатському архіві.

На першому місці, як підкреслювалось в „Огляді...”, знаходились Протоколи комітатських зборів і алфавітні Показчики (Elenchus) до них. Із врахуванням знайдених фрагментів протокольних записів, хронологічні рамки цього виду документальних матеріалів були наступними – з 1569 р. по 1786 р.<sup>1</sup>.

На другому місці зберігались документи юридичного характеру: протоколи судових засідань, кримінальні справи, тексти апеляцій тощо. Документи розміщувались з порушенням алфавітного порядку. Взагалі, як відмічав автор „Огляду...”, юридичні документи зустрічались і в інших місцях архіву. Так, наприклад, зазначені судові протоколи, починаючи з 1649 р. і за 1786 р., фрагменти судових справ, витяги з них, зберігались разом із документами суспільно-політичного характеру<sup>2</sup>.

На третьому місці в архіві зберігались розпорядчі документи надзупана комітату, комітатського судді Людвіга Кайдоша, а також судові документи померлого пана Йозефа Ландора. Всі ці документальні матеріали, як зазначав С. Папаї, були відкриті для загального ознайомлення<sup>3</sup>.

На четвертому, п'ятому, шостому, дев'ятому, одинадцятому і дванадцятому місцях знаходились документи суспільно-політичного характеру. Серед них: документи політичного характеру з 1710 по 1786 рік; документи, що стосувались збору податків і стану комітатської каси часів імператора Йосифа II (80-90 рр. XVIII ст.); старовинний перелік сіл з вказівкою розміру та виду податків; правила збору податків з 1683 року по 1786 рік; правила збору податків, що відносились до Мукачівської домінії з 1750

<sup>1</sup> Там само. Арк. 4.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Там само.

по 1771 рік; правила виготовлення та перевезення мідних виробів з 1786 по 1790 рік; правила, що стосувалися заборони вивозу мідних виробів; настановлення відносно засобів захисту посівів і необхідності розумного та економічного ведення господарства в комітаті; списки державних чиновників і комендантів кріпостей з 1772 по 1786 рік; списки власників магазинів з 1783 по 1786 рік; документи з питань ведення сільського господарства, чеканки монет і місць знаходження корисних копалин; документи про стан ветеринарної справи і тваринництва, солеваріння та виготовлення соди, розвиток мануфактур і фабрик, торгівлі і транспорту, королівські укази політичного та економічного характеру; офіційне листування; розпорядчі документи вищих органів влади комітату, положення про міські органи самоврядування (магістрати); документи, що розповідали про стан об'єднання адміністративних округів; документи про голод серед населення комітату та ін.<sup>1</sup>

На сьомому місці, відмічав С. Папаї, знаходились документи церковного та релігійного характеру, а саме: церковні постанови; документи про походження релігійних конфесій і доповіді з цього питання; списки католицьких, греко-католицьких, православних єпископів; документи парафіяльних кас; перелік розпоряджень, які стосувались діяльності церковних парафій з вказівками про необхідність представлення відомостей стосовно кількості віруючих; різні документи церковного та релігійного характеру, серед яких виділялись документальні матеріали про віротерпимість та благодійність<sup>2</sup>. Восьме місце в архіві займали документи воєнно-політичного характеру, причому серед них зустрічались документи про рекрутські набори, чисельність новобранців, починаючи з 1699 року, хоча за більшість років, як відмічав С. Папаї, ці документи вже були втрачені. На цьому ж місці знаходились розпорядження воєнно-політичного характеру, документи, що стосувалися формування та забезпечення військових частин, розміщених на території комітату; документи про несення військовими караульної служби; документи з питання обміру кріпостей і форти-

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 10. Оп. 1. Спр. 1430. Арк. 4-5 зв.

<sup>2</sup> Там само.

фікаційних споруд; правила звільнення з армії і документи, що повернулися назад з резолюціями представників вищих органів державної та військової влади<sup>1</sup>.

На десятому місці в архіві розміщувались документи урбаріального характеру. До них відносились: документальні матеріали з розшуку урбаріальних документів, скарги сільських громад та приватних осіб на невідповідність між урбаріальними повинностями, зафіксованими в урбаріальних документах і фактичним станом справ, а також обвинувачення, направлені проти великих землевласників. Всі ці документи, як відмічав С. Папаї, зберігались без хронологічного порядку і без будь-якої послідовності<sup>2</sup>. Крім проведеної роботи по систематизації документів, С. Папаї були складені також списки пошкоджених документів і зроблені чисельні копії документальних матеріалів за 1569-1571 рр.<sup>3</sup>.

В процесі роботи по впорядкуванню документів в комітатському архіві, С. Папаї, як імовірно і інші архівісти початку ХІХ століття, керувалися наступними нормативними документами: а) розпорядженнями і вказівками Вищої Ради Угорського королівського намісництва, які стосувалися питань зберігання та реєстрації документів юридичного і політичного характеру, що зберігались в архівах; б) правилами і методичними вказівками відносно зберігання та реєстрації документів, що знаходились в комітатських архівах, які поступали від вищих органів державного управління; в) протоколами комітатських зборів і вказівками комітатських управлінь з розпорядженнями нормативного характеру; г) правилами, складеними самими архівними службовцями, затвердженими або комітатськими зборами або чиновниками комітатського управління. До таких документів відносились: „Основні розділи примірного порядку запису документів в комітатському архіві“, „Внутрішній порядок реєстрації документів юридичного характеру“ і, нарешті, „План роботи з реєстрації документів в архіві“, який був розро-

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 5.

<sup>3</sup> Анотований перелік описів фондів угорського походження Берегівського підрозділу Державного архіву Закарпатської області до 1918/1919 рр. – та за 1938-1944/1945 рр. / Упорядники: М. Місюк, О. Куташі. Будапешт, 2014. С. 8.

блений самим С. Папаї<sup>1</sup>. Треба також підкреслити, що після складання „Огляду документів” і закінчення робіт по впорядкуванню документального матеріалу архіву, Сигізмунд Папаї розробив детальну схему розташування документів в архіві Березького комітату, котра включала: а) основні тематичні розділи (серії), за якими розподілялися документи; б) вказівку на підзаголовок кожного тематичного розділу в залежності від характеру документів; в) вказівку на місце зберігання та №№ фасцикул (зв’язок) з документами, які за своїм змістом відповідали певному підзаголовку того чи іншого тематичного розділу<sup>2</sup>. Крім того, С. Папаї впорядкував і систему довідкового апарату, до якого відносились предметні і алфавітні покажчики (Elenchus) до протоколів комітатських зборів і до судових протоколів, які зберігалися окремо<sup>3</sup>. Робота, проведена С. Папаї на початку ХІХ століття по впорядкуванню та систематизації документів архіву Березького комітату, зробила його одним з найкращих комітатських архівів на території Карпатського регіону. Схвальну оцінку зазначеному архіву дав в кінці ХІХ століття відомий дослідник історії нашого краю того часу Тиводар Легоцький<sup>4</sup>. В 1880 році архів зазнав великої шкоди під час пожеги в будівлі комітатського управління. Приблизно в 1887 році комітатський архів розміщується в п’яти приміщеннях відновленої сучасної будівлі комітатського управління. Тут були зібрані архівні документи з часів середньовіччя до 1919 року. Пізніше, в 20-х рр. ХХ століття, чехословацька влада передає документи комітатського архіву на зберігання до Крайового архіву Підкарпатської Русі в м. Ужгород. Значна їх частина знаходилась на зберіганні в будівлі Крайового управління Підкарпатської Русі, а після входження території нашого краю до складу Угорщини в 1939 році, вони були повернені до Берегова. Після 1944 року документи комітатського архіву перевозяться в Ужгород і передаються на зберігання в Центральний державний історичний архів Закарпатської України.

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 10. Оп. 1. Спр. 1430. Арк. 6-6 зв.

<sup>2</sup> Там само. Арк. 25-27 зв.

<sup>3</sup> Там само. Арк. 6-7.

<sup>4</sup> Анотований перелік описів фондів угорського походження Берегівського підрозділу Державного архіву Закарпатської області... С. 8.



В 1953 році зазначений документальний матеріал разом із іншими фондами Закарпатського обласного державного архіву переміщають в м. Берегово, де вони і зберігаються по сьогоднішній день в будівлі колишньої комітатської тюрми<sup>1</sup>.

Що ж стосується документів Берегівського міського архіву, то вони, як і документи інших міських архівів, були поділені на три групи: книги Протоколів засідань міського управління (Protocolum), секретні документи (Archivum Secretum) і публічні документи (Archivum Publicum). Необхідно відмітити, що між міськими архівами Мукачева і Берегова було багато спільного, оскільки ці міста з 30-х рр. XVIII століття знаходились у власності дворянської родини графів Шенборнів. Під час Першої світової війни та розпаду Австро-Угорщини значна частина документів Берегівського міського архіву була знищена. Так, в 1921 році, вже представниками чехословацької влади, була виявлена велика нестача документів, яку і пізніше не вдалося відновити. В середині 1920-х років провідні архівісти нашого краю неодноразово піднімали питання про реорганізацію всієї архівної системи (в тому числі і міських архівів), але до кінця це складне питання вирішено не було<sup>2</sup>.

Першу професійну систематизацію документів архіву м. Мукачева провів в 30-х рр. XIX століття міський нотар Владислав (Ласло) Варі, який склав великий каталог документів з історії м. Мукачева (1376-1850 рр.)<sup>3</sup>.

Втім, треба зазначити, що історія архіву м. Мукачева (Мункач) починається ще в XV столітті в період бурхливого розвитку міст „Верхньої Угорщини“. Саме в цей час міська влада починає приділяти увагу правильному збиранню та зберіганню архівних документів. Засідання міської ради в XVI – XVII століттях проходили на квартирі міського судді. Він зберігав міську скриньку, де знаходились Протоколи, старовинні грамоти і документи, печатки міста. До будівлі міського управління архів переселився в кін-

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Там само.

<sup>3</sup> Шаш А. Архив привилегированного города Мукачева 1376-1850 гг. Справочная книга по истории, материалам и устройству старого городского архива. – Мукачево: издание города Мукачево, 1927. 159 с.

ці XVIII століття. Сучасна будівля міського управління (Ратуші) побудована в 1904 році за проектом архітектора Яноша Бобули (молодшого). В приміщеннях цієї будівлі і був розміщений міський архів. До речі, треба зауважити що в радянський період і в перші роки незалежності України в приміщеннях першого поверху міської Ратуші розміщався спочатку філіал Закарпатського обласного архіву (1946-1982 рр.), а пізніше – Мукачівський підрозділ Державного архіву Закарпатської області (1982-1999 рр.). Якщо ж повернутися до періоду входження території нашого краю до складу Чехословаччини, то в 1921 році, як і в архіві м. Берегова, в архіві м. Мукачева проходила звірка документального матеріалу, яка встановила, що старовинні грамоти з привілеями міста, Протоколи засідань органів міського управління, інший актовий матеріал періоду середньовіччя і нового часу, знаходяться в задовільному стані. Взагалі, серед відомих істориків того часу, архів міста Мукачева вважався найбільш систематизованим архівом<sup>1</sup>.

Також як і в архіві м. Берегова, тут створюється секретний архів (Archivum Secretum). Серед документів цього архіву зберігали оригінал самої старовинної в Березькому комітаті грамоти королеви Угорщини і Польщі Єлизавети від 1376 року, згідно якої місту Мункач надавалось право користування печаткою при складанні угод з купівлі-продажу виноградників<sup>2</sup>.

На жаль, оригінал зазначеної грамоти не дійшов до нашого часу. Групу документів публічного архіву (Archivum Publicum) складали книги Протоколів засідань міського управління, документи органів державного управління та судових установ<sup>3</sup>.

Відомості про стан документів архіву Уточанського комітату відносяться до 1700-1710, 1774, 1776-1778, 1786, 1801, 1804, 1800-1848 та інших років<sup>4</sup>. На діяльність зазначеного архіву вплинуло

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 28. Оп. 3. Спр. 1052. Арк. 3-8.

<sup>2</sup> Шаш А. Архив привилегированного города Мукачева 1376-1850 гг... С. 17 – 23.

<sup>3</sup> Анотований перелік описів фондів угорського походження... С. 8.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. 674. Оп. 6. Спр. 373. (Список документів жупного архіву про церкву за 1502-1778 рр., 1776-1778 рр., (1786 рік) на 8 арк.); ДАЗО. Ф. 674. Оп. 6. Спр. 559. (Список документів за 1758-1804 рр., що зберігаються в жупному архіві. 1804 рік на 5 арк.); ДАЗО. Ф. 674. Оп. 6. Спр. 546. (Списки документів за 1801 рік, що зберігаються в жупному архіві на 13 арк.); ДАЗО. Ф. 674. Оп. 6. Спр. 553. Арк. 1. (Фрагмент списку документів за 1800-1848 рр., що зберігаються

те, що Угочанський комітат декілька разів об'єднували з Березьким комітатом (1566, 1786-1790, 1850-1860 рр.). Об'єднання супроводжувалось перевезенням документів в Березький комітат, де вони ніким не систематизувались. Зберігали архівні документи як правило в місці проведення загальних комітатських зборів або у головного нотаря комітату. Після побудови в 1798 році нової будівлі комітатського управління в м. Нодь Селлеш (сучасний Виноградів), архівні документи розміщуються в приміщеннях згаданої будівлі. Відомий історик і краєзнавець Антал Сірмаї, автор історії Угочанського комітату<sup>1</sup>, що вийшла з друку латинською мовою, називав зазначений архів „архівом, що мандрує“. Після останнього об'єднання 1850-1860 рр., несистематизовані архівні документи були повернені до будівлі комітатського управління Угочанського комітату, де вони зайняли три приміщення. Під час перевезень деяка кількість документів була втрачена. Великий удар по архіву був завданий в 1919 році під час румунської окупації південно-східної частини Угочанського комітату. В чехословацький період велика кількість архівних документів Угочанського комітату, як і документи інших комітатських архівів, перевозяться для зберігання в Крайовий (Земський) архів в Ужгороді.

Відновлення комітатської адміністративної системи і комітатських архівів після 1939 року знову в порядок денний поставило питання про впорядкування та систематизацію архівного матеріалу.

Ця кропітка робота була зв'язана з іменем архіваріуса Іштвана Бекиня, який займався ще й інформуванням вищих органів влади і всіх зацікавлених осіб про стан архіву Угочанського комітату<sup>2</sup>.

Вперше, звіт про стан архіву Марамороського комітату, згадується в 1772 році. Приблизно після цієї дати розпочинається довгострокова робота по систематизації документів зазначеного архіву,

---

в жупному архіві); ДАЗО. Ф. 674. Оп. 6. Спр. 70. (Списки прохань жителів комітату, що поступили до архіву... 1700-1710 рр. на 9 арк.) та ін.

<sup>1</sup> Notitia politica, historica, topographica Incliti comitatus Ugochiensis per Antonium Szirmay de Szirma S.C.H.Etr. A. Majestatis Consiliarum Aulicum, ac Poetam Laureatum conscripta et Ill.D. Andreae Semsey supremo comiti dicata / Edita et indicibus provisiva industria Martini Georgii Kovachich senquiciensis. Pestini: Typis Matthiae Trattner, 1805.

<sup>2</sup> Анотований перелік описів фондів угорського походження... С. 9.

яка була зв'язана з іменем відомого архіваріуса Д'єрдя Петроваї<sup>1</sup>.<sup>36</sup>

Треба відмітити, що основна частина документів архіву Мараморського комітату залишилась в м. Мараморош-Сігеті, яке після Тріанонського мирного договору відійшло Румунії. Саме тому в архіві сьогодні, крім документів п'яти коронних міст Марамороша, залишилась тільки незначна частина документів, що відтворюють історію цього регіону. В 1939 році, як і на всій території нашого краю, архівна справа Марамороша була реорганізована. Для керування архівами Регентський комісар Підкарпатської території призначає Йозефа Валковича головним архіваріусом Мараморського комітату<sup>2</sup>. Взагалі, серед документів, що залишились в архіві зазначеного комітату, без сумніву перше місце належало архіву п'яти королівських міст Марамороша, створеному приблизно в 1814 р. Зазначений архів містив цінний документальний матеріал з історії цих міст (Хуста, Тячева, Вишкова, Довгого Поля і Мараморош-Сігета). Архів створювали в невеликому містечку Тячеві, однак видатки на його утримання були рівномірно розподілені між всіма згаданими коронними містами. До відомих архіваріусів, що займалися систематизацією документів цієї архівної колекції, належав Янош Газела, після смерті якого в 1841 р., певний час обов'язки архіваріуса виконував Ласло Мігаль – головний суддя містечка Тячева<sup>3</sup>. В 1929 р., в процесі централізації архівної справи в чехословацький період, архів перевозиться до Мукачівського музею ім. Т. Легоцького і передається в розпорядження директора музею Д-ра Й. Янковича<sup>4</sup>.<sup>39</sup> Нова систематизація документів цього архіву була проведена тільки після 1944 р. вже на основі принципів радянської архівної системи<sup>5</sup>.

Крім комітатських і міських архівів на території нашого краю діяли церковні архіви, серед яких найбільш відомими та впоряд-

<sup>1</sup> Саме Д'єрдь Петроваї взяв активну участь у виданні збірника грамот XIV-XV ст. з історії Мараморського комітату, упорядником якого був відомий вчений-юрист Янош Мігали (Máramarosi Diplomák A XIV. és XV. Századból/Egybegyűjté és jegyzetekkel kísérve kiadta apsaí Mihályi János, jogtudor, megyei tisztí főügyész.- Maramaros-Sziget, 1900.

<sup>2</sup> Анотований перелік описів фондів угорського походження... С. 9.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. 1555. Оп. 1. Спр. 52. Арк. 1-6.

<sup>5</sup> Анотований перелік описів фондів угорського походження... С. 9.

кованими були архіви і бібліотеки Мукачівської греко-католицької єпархії і Мукачівського монастиря оо. Василіан на Чернечій Горі. Так як на території монастиря до 1752 р. знаходилась єпископська резиденція, то саме тут довгий час зберігався архівний матеріал Мукачівської греко-католицької єпархії, яка була створена в 1646 р.

В зазначеному архіві працювали перші дослідники історії єпархії – Іоаннікій Базилович та Михайло Лучкай. Документи цього архіву і сьогодні є найбільш цінною колекцією Державного архіву Закарпатської області. До 1776 р. єпископ і єпархія не мали постійної резиденції і тому, спочатку, не було й єпархіального архіву. Більшість дослідників вважає його засновником єпископа Мукачівської греко-католицької єпархії Андрія Бачинського, який добився незалежності єпархії від католицького Егерського єпископа. Реорганізація єпархіального архіву стала можливою тільки після 1775 р., коли він був перевезений в постійну єпископську резиденцію – будівлю єзуїтського колегіуму в Ужгороді, де в його розпорядження передаються відповідні приміщення<sup>1</sup>.

Подальшою організацією єпархіального архіву активно займався представник папського престолу на території Мукачівської греко-католицької єпархії Йосиф Годермарський. Саме він підготував двотомний алфавітний каталог до документів архіву. В 1913 р. відомий історик єпархії Антал Годинка складає предметний покажчик до архівної колекції єпархіального архіву. Документи зразково організованого архіву становляться джерельною основою для низки монографій і збірників документів з історії єпархії<sup>2</sup>. Після підписання Тріанонського мирного договору, територія єпархії була поділена між Угорщиною, Чехословаччиною та Румунією. В 1949 р. Мукачівська греко-католицька єпархія була розпущена, а її майно передано РПЦ. Що ж стосується архіву та бібліотеки єпархії, то на початку 1950 року документи передаються на зберігання до Закарпатського обласного державного архіву, а бібліотечний фонд розподіляється між науковою бібліотекою Ужгородського

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> Hodinka Antal. A Munkácsi görög-katolikus püspökség története. Budapest, 1909; Idem. A Munkácsi görög-szertartású püspökség okmánytára. 1919; Adalikok az Ungvári vár és Ungvár városának történetéhez. Ungvár, 1917.

державного університету і Закарпатським краєзнавчим музеєм<sup>1</sup>.

Серед сімейних архівів, що існували на території нашого краю, найбільш показними були архіви баронів Перені та графів Шенборнів (Шьонборнів). Після 1944 р. архіви Перені із м. Великий Севлющ, а Шенборнів із м. Мукачева спочатку перевозяться до м. Ужгорода, а в 1953 р. – в м. Берегово. Характерним для зазначених архівів було те, що вони, крім документів особового походження, містили також цінний документальний матеріал з питань розвитку промисловості, ремесла, фінансів, торгівлі, управління, правосуддя, культури, соціально-класових відношень, тощо<sup>2</sup>.

Розвиток архівної справи в чехословацький період справедливо зв'язують з іменем головного архіваріуса Підкарпатської Русі Миколи (Ніколауса) Радвані<sup>3</sup>. В цей час розпочинається процес концентрації всіх документів в одному місці, а саме в Крайовому (Земському) архіві в м. Ужгороді. Так, в листі Ужгородському жупанському управлінню від 25 березня 1920 року, М. Радвані писав про те, що „В Ужгороді як культурному центрі... повинен бути один центральний архів, організований так само як і в інших колишніх провінціях колишньої монархії, а також в Німеччині, Італії та інших культурних і правових державах”<sup>4</sup>. Як архіваріус Ужанської жупи, а пізніше, як головний архіваріус Підкарпатської Русі, М. Радвані неодноразово ставить питання про будівництво сучасної будівлі Крайового (Земського) архіву<sup>5</sup>. На жаль, це питання так і не було остаточно вирішене навіть в 1930-х роках, коли Крайовий архів отримав у своє розпорядження декілька приміщень у новій будівлі Крайового управління Підкарпатської Русі в Ужгороді. Треба зауважити, що М. Радвані провів на початку 1920-х років кропітку роботу по обстеженню стану архівних установ нашого краю, підсумком якої було його дослідження з історії архівної справи Підкарпатської Русі<sup>6</sup>. Втім, праця М. Радвані була також і підготовчим

<sup>1</sup> Анотований перелік описів фондів угорського походження... С. 9.

<sup>2</sup> Там само. С. 10.

<sup>3</sup> Делеган М. Микола Радвані – організатор і дослідник архівної справи Підкарпатської Русі // Науковий вісник УжНУ. Серія: Історія. Ужгород, 2003. Вип. 9. С. 54-67.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. 28. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 30 зв.

<sup>5</sup> ДАЗО. Ф. 28. Оп. 3. Спр. 175. Арк. 8-9, 11 зв.

<sup>6</sup> Radványi N. Die Archive in der Podkarpatiska Rus. Užhorod, 1922. S. 145.

етапом по виконанню робіт, зв'язаних з концентрацією документального матеріалу в Крайовому (Земському) архіві в Ужгороді. 27 лютого 1921 року М. Радвані, говорячи про основні етапи роботи з документами майбутнього архіву, пропонував зібрати в ньому документи наступних установ: 1) жупних архівів в Берегсасі (Берегові), Севаяюші і частково в Мараморош-Сігеті; 2) міських архівів в Мукачеві і Ужгороді; 3) реєстратури всіх адміністративних управлінь на території Підкарпатської Русі; 4) реєстратури Цивільного управління Підкарпатської Русі в Ужгороді; 5) реєстратури жупанських управлінь; 6) Крайового парламенту Підкарпатської Русі; 7) адміністративних управлінь Підкарпатської Русі; 8) всі книги, які не потрібні для поточного управління<sup>1</sup>.

Пропозиції М. Радвані з питання реорганізації архівної справи розглядалися як на рівні Крайової архівної комісії Підкарпатської Русі, так і на рівні центральних та місцевих органів державної влади<sup>2</sup>, втім, не всі вони, через низку об'єктивних обставин, були втілені в життя. В 1928 році завершується перевезення в Ужгород документів колишніх комітатських архівів, однак доступ до них дослідників був обмежений, оскільки значна частина документального матеріалу залишалась не впорядкованою.

В результаті адміністративної реформи 1927-1928 рр. на території Підкарпатської Русі був, нарешті, створений науковий архів Підкарпатоторуського Краю, правда, остаточно вирішити питання будівництва для нього спеціально обладнаної будівлі не вдалося<sup>3</sup>.<sup>51</sup>

Упродовж 1938-1944 рр. розвиток архівної справи на території нашого краю відбувався під впливом подій, зв'язаних з розпадом Чехословаччини, відновленням комітатської адміністративної системи і комітатських архівів. З 1939 р. документи, які знаходились на зберіганні в Крайовому (Земському) архіві в Ужгороді, знову передавались в комітатські архіви. Так, під керівництвом головного архіваріуса Підкарпатської території Д'юли Яроша, був здійснений розподіл документів по комітатам. Активну участь в

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. 28. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 22 – 24.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. 28. Оп. 3. Спр. 175. Арк. 6 – 9 зв.; ДАЗО. Ф. 28. Оп. 3. Спр. 354. Арк. 7-9 зв.

<sup>3</sup> Анований перелік описів фондів угорського походження... С. 10.

цій роботі взяли архіваріуси Угочанського комітату Золтан Тар та Іштван Бекинъ. До 1943 р. в основному був закінчений процес відновлення системи комітатських архівів, правда в умовах воєнного часу займатися кропіткою роботою по систематизації та впорядкуванню документів було неможливо<sup>1</sup>.

З жовтня 1944 р. починається новий етап державного будівництва на території нашого краю. Відбуваються значні зміни і в галузі архівної справи. 6 листопада 1945 р. створюється вже згаданий вище Центральний державний історичний архів, який в січні 1946 р. реорганізується в Закарпатський обласний державний архів (ЗОДА). В перші повоєнні роки ЗОДА розміщався в чотирьох (пізніше в шести) архівосховищах м. Ужгорода<sup>2</sup>, а співробітники архіву в цей період займалися переважно виявленням документів тих організацій та установ, які функціонували на території краю в дорадянський період. В ці ж роки створюється система районних (окружних) та міських архівів, а в м. Мукачеві в березні 1946 р. відкривається філіал Закарпатського обласного державного архіву. Розкиданість архівосховищ обласного архіву по місту Ужгороду проіснувала до 1953 р., коли весь архів, згідно наказу Міністра внутрішніх справ УРСР, був переведений до міста Берегова<sup>3</sup>. Тут він отримав у тимчасове користування будівлю колишньої комітатської тюрми, побудованої ще в 1865 р. Сьогодні, в приміщеннях цієї будівлі, що знаходиться на площі Героїв 4а, знаходиться другий корпус Державного архіву Закарпатської області, в якому сконцентровані всі фонди дорадянського періоду.

Якщо ж повернутись до перших років існування обласного архіву, то треба ще раз зазначити, що головною задачею в той час було комплектування, проведення експертизи наукової цінності документів, а також науково-технічне впорядкування архівних матеріалів.

Науково-дослідницька робота в архіві до середини 1950-х рр. проводилась в невеликому обсязі, причому вона не виходила за

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф. Р-869. Оп. 2. Спр. 96. Арк. 2. (Річний звіт про роботу архіву за 1949 рік.).

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф. Р-869. Оп. 2. Спр. 176. Арк. 12.



рамки питань виявлення матеріалів з окремих загальноісторичних тем. Зрозуміло також, що зміст проблематики історичних досліджень визначався в той час не в останню чергу вказівками та рішеннями вищих органів управління архівною справою. Так, вже в 1946 р. розпочинається виявлення і публікація окремих матеріалів з наступних тем: „Вплив Великої Жовтневої соціалістичної революції на Закарпаття“, „Возз'єднання Закарпаття з Радянською Україною“, „Національно-визвольний рух трудящих Закарпаття напередодні Першої світової війни“.

Значна робота в цей час проводилась також з метою надання допомоги радянським і господарським органам. Були виявлені та передані зацікавленим установам документальні матеріали по темах: „Мінеральні багатства області“, „Технічні матеріали по землевпорядкуванню“, „Гідрологія та енергетичні ресурси Закарпаття“ та інші.

Успішне виконання планів по впорядкуванню документальних матеріалів в 1947-1955 роках дозволило розпочати виявлення архівних джерел з метою їх публікації. Цьому сприяв і розвиток вітчизняної історичної науки в середині 1950-х років. Саме в цей час ГАУ СРСР поставило перед державними архівами задачу по виявленню та публікації документальних матеріалів з історії Великої Жовтневої соціалістичної революції<sup>1</sup>.

Закарпатський обласний державний архів не залишився осторонь від цієї роботи. З метою підготовки публікації документальних матеріалів з зазначеної теми, в 1955 р. проводиться кропітка попередня робота – визначається характер публікації, розробляється методика виявлення та відбору документів, складається план-проспект майбутньої публікації. В процесі ознайомлення з документальними матеріалами, упорядники вирішили видати не один збірник, а шеститомну серію, що охоплювала б один з найважливіших періодів в історії нашого краю з 1917 по 1946 рр. Значну організаційну та науково-методичну допомогу у підготовці цієї серії надали АУ при РМ УРСР, науковці Ужгородського державного університету. На протязі десяти років були

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф.Р-869. Оп. 2. Спр. 31. (Річний звіт про роботу архіву за 1947 рік. 31 грудня 1947 р. – 7 січня 1948 р.).

оприлюднені всі шість томів серійного видання збірника „Шляхом жовтня“, а також збірник документів, присвячений Радянській владі на Закарпатті в 1919 році, під назвою „Під прапором Великого Жовтня“. В 1959 р. вийшов з друку збірник виступів та інтерв'ю депутатів Комуністичної партії Чехословаччини від Підкарпатської Русі в Чехословацькому парламенті<sup>1</sup>. В рецензіях на зазначені збірники документів, які друкувалися в той час на сторінках „Українського історичного журналу“, підкреслювалося важливе значення публікацій архівних матеріалів для висвітлення революційного минулого нашого краю.

В 1960-х рр. архів продовжує роботу з публікації документальних матеріалів з історії Закарпаття радянського періоду. В цей же час наукові співробітники архіву беруть активну участь у підготовці всім відомого сьогодні науково-популярного видання „Історія міст і сіл Української РСР. Закарпатська область“, яке вийшло з друку українською і російською мовами в 1969 і 1982 рр.<sup>2</sup>.

Треба підкреслити, що співробітники архіву в 1950-х – 1960-х роках займалися також і розробкою деяких теоретичних питань, що впливали з практичних потреб архіву. Основні напрямки наукової роботи в цей період можна визначити наступним чином: а) розробка питань теорії і практики архівної справи; б) розробка питань археографії; в) розробка питань історії державних установ; г) розкриття складу та змісту документальних матеріалів. Підсумком розробки цих питань не завжди були наукові статті чи доповіді на науково-практичних конференціях. Частіше ця робота знаходила вираз у формі методичних інструкцій, вказівок та ін.<sup>3</sup> <sup>58</sup> Коротко зупинимось на кожному з цих напрямків. Важка робота по концентрації, систематизації, експертизи наукової цінності та науково-технічному впорядкуванню документальних матеріалів, яка була розпочата вже в 1946 році, поставила перед співробітниками архіву цілу низку складних проблем, вирішити які за допомогою

<sup>1</sup> ДАЗО. Ф. Р-869. Оп. 2. Спр. 293. (Звіт Державного архіву Закарпатської області за 1958 рік. – 21 січня 1959 р.).

<sup>2</sup> История городов и сёл Украинской ССР. Закарпатская область. Киев, 1982. 611 с.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф.Р-869. Оп. 2. Спр. 210. (Звіт про роботу архіву за 1954 рік. 8 січня 1954 р. – 22 лютого 1955 р.).

діючих на той час підручників, інструкцій та вказівок з архівної справи було проблематично, адже мова йшла про зовсім іншу систему впорядкування та зберігання документів, що докорінно відрізнялася від прийнятої в СРСР. Не дивлячись на відсутність теоретично підготовлених спеціалістів, вже в 1946 році співробітники архіву складають довідку з історії установ адміністративно-політичного управління дорадянського періоду. Чимало було зроблено на протязі 1946-1948 рр. і для вивчення системи діловодства в організаціях та установах дорадянського періоду. Підсумком цієї роботи була поява в 1948-1954 рр. робочих інструкцій з питань науково-технічного впорядкування документальних матеріалів<sup>1</sup>. Ці інструкції були першою спробою дати методичні вказівки для застосування архівних правил впорядкування документів дорадянських архівних фондів.

Для розгортання видавничої роботи в архіві велике значення мало вивчення досвіду, що був накопичений вітчизняною археографією. Підсумком наполегливої роботи архівістів В.П. Місюри, А.І. Гайдоша, П.М. Болдижара, Г.І. Сіяртової, А.І. Власенко та інших, були не тільки збірники документів, але і ціла низка наукових статей та повідомлень, які узагальнювали накопичений досвід, серед них: „Деякі особливості археографічної обробки документів на іноземних мовах” А.І. Гайдоша, „Скорочена публікація документів” В.П. Місюри, „Виявлення документальних матеріалів для збірників в Закарпатському обласному державному архіві” Г.І. Сіяртової та інших.

Робота по вдосконаленню науково-довідкового апарату також знаходилась в центрі уваги співробітників архіву. Так, вже на початку 1960-х років була зроблена спроба скласти схему класифікації документів архіву у предметно-тематичному каталозі. На жаль ця робота залишилась не завершеною, а описи до фондів, як і раніше, являються основним інформаційним і обліковим елементом науково-довідкового апарату архіву<sup>2</sup>. Протягом 1960-1970 рр. співробітники обласного архіву працювали над одною з архівоз-

<sup>1</sup> Там само.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф.Р-869. Оп. 2. Спр. 562.

навчих тем, яка розроблялась і в інших архівах. Це було питання про диференційований підхід до фондів, що мали різну наукову цінність. В цей період велика увага приділяється і питанням джерелознавства. Узагальненням досвіду з джерелознавчого аналізу документальних матеріалів була стаття В.П. Місюри „Виявлення та відбір документів при підготовці збірників”. Він же розпочав вивчення майже не дослідженої на той час теми з історії архівної справи на території нашого краю<sup>1</sup>. Питаннями джерелознавства в 1970-х рр. на базі документів фонду „Урбаріальний суд” успішно займався також головний зберігач фондів архіву К. Найпавер<sup>2</sup>.

Документальний матеріал фондів обласного архіву являвся також основою для розробки таких спеціальних дисциплін як сфрагістика, палеографія, історична географія. Зокрема, питаннями палеографічного аналізу стародавніх латинських текстів займався науковий співробітник архіву Медвецький. Пам’ятниками сфрагістики – співробітник архіву Г.І. Сіяртова. Підсумком цих розробок були виступи на республіканських наукових конференціях та статті в збірнику „Історичні джерела та їх використання”<sup>3, 63</sup>.

Наприкінці 1980-х рр. колектив обласного архіву продовжував працювати над збірником документів „Боротьба трудящих Закарпаття проти соціального і національного гніту (кінець ХІХ – початок ХХ ст.)”, а також брав активну участь у виданні „Хроніки подій 1917-1939 рр.”, збірника „Ленінським шляхом до возз’єднання”<sup>4</sup>. Приблизно в цей же час окремі документи фондів архіву були підготовлені до публікації в академічному виданні, присвяченому історії селянського руху на Україні<sup>5</sup>. І, нарешті, на початку 1990-х років складається проспект „Документи Державного архіву Закарпатської області”, упорядником якого був доктор історичних наук, відомий спеціаліст з історії Угорщини, Я.І. Штернберг<sup>6, 66</sup>.

<sup>1</sup> Місюра В.П. До історії архівів і архівної справи на Закарпатті//Ужгородський державний університет: Серія історична. 1958. № 2.

<sup>2</sup> ДАЗО. Ф.Р-869. Оп. 2. Спр. 562. Арк. 2.

<sup>3</sup> ДАЗО. Ф.Р-869. Оп. 2. Спр. 507.

<sup>4</sup> ДАЗО. Ф. Р-869. Оп. 2. Спр. 738 (Річний звіт архіву за 1987 рік).

<sup>5</sup> Селянський рух на Україні. 1826-1849 рр. Збірник документів і матеріалів/Упорядники: В.П. Баран, Г.В. Боряк, М.І. Бутич та ін. Київ, 1985.

<sup>6</sup> Державний архів Закарпатської області. Рекламно-інформаційний проспект/Упорядник

З 1989 р. коло питань, що знаходились в компетенції Державного архіву Закарпатської області, значно розширюється. Відтепер архів виконує функції органу галузевого і міжгалузевого управління архівною справою. До основних завдань були віднесені принципово нові для нього напрями роботи, а саме: організаційно-методичне керівництво діяльністю державних і відомчих архівів та організація документів у діловодстві установ, організацій, підприємств. В цей час дирекція архіву знову переводиться з м. Берегова в м. Ужгород, а в Берегові створюється підрозділ обласного архіву<sup>1</sup>.

Відновлення державної незалежності України в 1991 р. поклало початок новому етапу у розвитку архівної справи, відродженню її національних традицій, демократизації архівної системи. Саме в цей період починається формування самостійного Національного архівного фонду України (НАФ), до якого входять документи колишніх партійних архівів, деякі категорії документів колишнього КДБ УРСР. В 1991 р. обласному архіву передається будинок і документи партійного архіву Закарпатського обкому Компартії України. Взагалі, за роки незалежності розсекречуються всі архівні документи з грифом „Цілком таємно” і „Таємно”, що були на спеціальному зберіганні, і передаються на загальне зберігання до архіву. Процес інтеграції вітчизняних документальних надбань в Національний архівний фонд України отримав законодавче закріплення 24 грудня 1993 р. з прийняттям Верховною Радою України Закону „Про Національний архівний фонд та архівні установи”<sup>2</sup>.

Треба зазначити, що використання інформації, що містять документи Національного архівного фонду, є на сьогодні одним із основних напрямів діяльності обласного архіву, яке здійснюється через ініціативне інформування, виконання запитів фізичних та юридичних осіб, організацію роботи дослідників у читальних залах архіву, організацію тематичних виставок документів, оприлюднення ретроспективної інформації через засоби масової інформації, підготовку документальних та інформаційних видань.

---

Я.І. Штернберг. Ужгород, 1995.

<sup>1</sup> Архівні установи Закарпаття... /упорядник: М.В. Марканіч . С. 15.

<sup>2</sup> Там само. С. 15-17.

Що стосується останнього виду використання інформації документів, то необхідно підкреслити, що в 2008-2009 роках, не дивлячись на несприятливі обставини, колектив архіву зумів опублікувати низку документальних збірників, присвячених 75-м роковинам Голодомору 1932-1933 років в Україні, історії Карпатської України 1938-1939 років, а також взяти активну участь у археографічній підготовці документів до публікації в академічному виданні, присвяченому історії державної служби в Україні<sup>1</sup>.

Знаходячись в непростих соціально-економічних умовах, колектив архіву протягом багатьох років працює над розвитком одного з пріоритетних напрямів своєї діяльності – регіонального міжнародного співробітництва. Спільні проекти з іноземними колегами допомагають поповнювати фонди архіву та Національний архівний фонд України документами зарубіжної україніки<sup>2</sup>.

Державним архівом Закарпатської області з кінця 1990-х років, в рамках своїх повноважень, здійснюється виконання зобов'язань за чинними міжнародними договорами про співробітництво з Будапештським столичним архівом (Угорщина), Саболч-Сатмар-Березьким комітатським архівом Національного архіву Угорщини (Угорщина), Повітовим музеєм м. Сату Маре (Румунія), Пряшівським університетом в м. Пряшеві (Словаччина)<sup>3</sup>.

Наслідком спільної з угорськими, словацькими та румунськими колегами роботи були видання окремих томів описів фондів обласного архіву, першого в історії архіву „Переліку фондів Державного архіву Закарпатської області“, „Анотованих реєстрів фондів угорського походження“, трьох томів документів фонду „Правління Мукачівської греко-католицької єпархії“, наукового дослідження „Печатки Березького комітату“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Відлуння жакливі трагедії (До 75-х роковин Голодомору 1932-1933 років в Україні). Збірка статей, опублікованих у газетах 30-х рр. ХХ століття в Підкарпатській Русі/ Упорядники: М.В. Делеган, С.А.Вискварко. Ужгород, 2008; Карпатська Україна (1938-1939). Збірник архівних документів і матеріалів/Упорядники: М.В.Делеган, С.А.Вискварко. Ужгород. 2009. С. 288.

<sup>2</sup> Архівні установи Закарпаття.../ упорядник: М.В. Марканич. С. 19.

<sup>3</sup> Там само.

<sup>4</sup> Bereg vármegye főispánjának iratai 1342-1800/Szerk. Henszel Ágota. Nyéregyháza, 1998; Перелік фондів Державного архіву Закарпатської області України/Упорядники: Др. Михайло

Сьогодні Державний архів Закарпатської області розташований в двох корпусах, а саме: в м. Ужгороді (вул. Минайська, 14а) та м. Берегові (пл. Героїв, 4а). В архівосховищах обласного архіву на стелажах протяжністю 25 тис. 252 погонних метра зберігається 5065 фондів, які містять 1 млн. 375 тис. 742 одиниці зберігання документів Національного архівного фонду України періоду XIV – початку XXI століть. До послуг дослідників в архіві діють два читальних зали, а також науково-довідковий апарат, що містить описи, тематичний каталог та інше.

Для перетворення Державного архіву Закарпатської області у сучасну науково-дослідну установу, що відповідає міжнародним принципам діяльності архівів, нам, як і взагалі всій архівній системі України, необхідна постійна увага і підтримка з боку органів державної влади всіх рівнів. Насправді, важко уявити, як без такої підтримки можна вирішити питання якісного зберігання документального матеріалу та забезпечення відкритого доступу до нього дослідників.

Успішна робота Державного архіву Закарпатської області на сьогоднішній день забезпечується працівниками відділів, зокрема: формування Національного архівного фонду та діловодства; забезпечення збереженості документів, обліку та довідкового апарату; забезпечення збереженості та використання інформації документів та відділом фінансово-господарського забезпечення.

## РЕЗЮМЕ

*На основі архівних джерел здійснено короткий аналіз розвитку архівної справи сучасного Закарпаття, періоду входження його території до складу Угорського королівства, Австро-Угорщини, Чехословаччини і знову Угорщини та радянського періоду.*

**Ключові слова:** *комітати/жупи, комітатські архіви, архів, архівні фонди, Державний архів Закарпатської області, міські архіви, архівні зібрання, нотарі-архіваріуси.*

**SUMMARY**  
**THE HISTORY OF THE DEVELOPMENT**  
**OF ARCHIVAL MATTERS**  
**IN MODERN TRANSCARPATHIA**

*On the basis of archival sources, a brief analysis of the development of the archival system of modern Transcarpathia, the period of its entry into The Hungarian Kingdom, Austria-Hungary, Czechoslovakia and Hungary again and the Soviet period.*

**Keywords:** *counties/zhupy, komitetsky archives, archives, archival funds, State archives of Transcarpathian region, city archives, archival collection, note-recorders.*



**БОГОСЛОВСЬКИЙ ВНЕСОК  
СВТ. ГРИГОРІЯ НАЗІАНЗИНА  
ТА ПРП. МАКСИМА СПОВІДНИКА  
У ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ МЕЖ ЗНАННЯ ІСУСА ХРИСТА**

*Іван Костів,*

*ієрей, магістр православного богослов'я (теології),  
викладач богословських дисциплін та предметів морального спряму-  
вання, Свято-Миколаївський Кафедральний Собор,  
Кам'янська єпархія Української Православної Церкви,  
м. Кам'янське, Дніпропетровської області, Україна  
E-mail: Kostiw97@gmail.com*

Ісус Христос: Бог, людина, Боголюдина, відомий діяч, бунту-ючий юдей, розп'ятий безумець, великий чудотворець, засновник однієї з найбільших релігій. Для кожного з величезної кількості дослідників життя Христа Він завжди різний. Протягом двох тисячолітньої історії Церкви особистість Ісуса Христа завжди була каменем спотикання для багатьох (Мк. 12:10). Він поєднує в собі всі парадокси світу, перевершує всяке знання і здогади, Перший і Останній (Об'явл. 22:13), Він Той, хто знає і Той, хто відкриває знання про Себе, Приховуючий знання і Непізнаний для тих, хто не хоче пізнати.

Головне джерело відомостей про земне життя Господа нашо-го Ісуса Христа – Священне Писання, містить багато, на перший погляд, незрозумілих місць. Одним із таких місць є питання про межі знання Ісуса Христа, головні проблеми якого розкривають-ся в рядках Євангелія (Мт. 24:36; Мк. 13:32; Лк. 2:52; Ін. 11:34). Ці місця завжди були «ласим шматком» для еретиків, починаючи з апостольських часів і дотепер. Християнські і навіть православні автори та богослови час від часу видають сумнівні статті про неоднозначність деяких висловів сказаних Ісусом Христом.

Сьогодні, коли догматична наука вже сформувалася, Золотий вік святоотцівської писемності давно пройшов і здається, що нічого принципово нового в богослов'ю вже не буде зроблено, між християнами не те що різних конфесій, а й православними немає згоди в питанні про межі знання Господа. Тому один із головних викликів перед сьогоднішніми богословами, полягає, перш за все, у приведенні до спільного знаменника та можливої догматизації вже давно і багатьма розтлумачених спірних місць Святого Письма.

У нашій науковій роботі ми спробуємо дослідити декілька таких місць, які об'єднані однією темою – питанням про межі знання Ісуса Христа, розглянувши їх очима двох видатних та найавторитетніших отців Православної Церкви – святителя Григорія Богослова та преподобного Максима Сповідника. У зв'язку з тим, що питання про межі знання Ісуса Христа тлумачилось по різному та мало неоднозначні оцінки, розгляд цієї проблеми в працях зазначених отців Церкви може наблизити нас до його вирішення та зробити певний внесок у розвиток православної патрології, біблеїстики та догматичного богослов'я. Цими міркуваннями визначається актуальність теми нашого дослідження.

У цьому дослідженні вперше було систематизовано та зведено воедино патрологічні тексти, в яких свт. Григорій Богослов та прп. Максим Сповідник розмірковують про межі знання Ісуса Христа. Також було представлено комплексний аналіз досліджуваної теми у працях вищезгаданих святих та намічено перспективи його подальшого вивчення.

Джерелознавча база представлена, перш за все, працями свт. Григорія та прп. Максима, де святі звертають увагу на питання про межі знання Ісуса Христа. Незважаючи на те, що багато святоотцівських праць містять тлумачення теми незнання Христа, все ж таки дана проблема ще далека від свого остаточного вирішення і на сьогодні викликає суперечки та наукові дискусії в колах, як сучасних богословів, так і світських дослідників. Серед праць вітчизняних дослідників даної теми варто відзначити роботу сучасного патролога, професора МДА, А. І. Сидорова, який дає стислий аналіз святоотцівських тлумачень цього питання. Звертає увагу професор і на тексти святих Гри-

горія Богослова та Максима Сповідника. Однак, лише поверхово розбирає їх твори, не заглиблюючись у детальний аналіз текстів святих.

На працю А. І. Сидорова посилається в своєму дослідженні проректор Саратовської духовної семінарії прот. Дмитрій Полохов, який багато в чому систематизував святоотцівську екзегезу у питанні незнання Христа, а також розширив межі християнської апологетики щодо цього питання серед інославнок критиків.

Значний внесок у питання меж знання Господа зробив патролог Г. І. Беневич. Цей дослідник відрізняється тим, що завжди дає лаконічні та виважені відповіді, у тому числі й щодо незнання. Його праці та адекватна оцінка, безумовно, заслуговують на велику увагу. Але сучасні богословські виклики все ж таки залишають багато не вирішених питань.

Такі питання сформулював і виніс на диспут А. Л. Чернявський, перекладач літератури з новозавітної біблеїстики. Він послався на перекладену ним працю англійського богослова Г. Поуелла, в якій представлений сумнівний аналіз святоотцівських тлумачень цієї проблеми.

Також з негативних прикладів тлумачення проблеми незнання варто звернути увагу на лекцію архім. Феогноста (Пушкова). На своєму ютуб-каналі він випустив відео, в якому він прямо наполягає на природному незнанні Христа, висуваючи тезу поступового обоження людської природи і посилаючись, при цьому на авторитет отців До-Нікейського періоду, звинувачуючи екзегезу отців, починаючи з IV ст. і далі, у церковно-політичних мотивах.

Варто звернути увагу і на працю католицького церковного дослідника Реймонда Молоні. У своїй роботі він за допомогою логічних висновків намагається раціонально осмислити проблему меж знання Христа, що є характерним для західної христології. Недоліком цього підходу в богослов'ї є позбавленість алегорії, без якої не обходилась екзегеза отців Церкви. Розвиток раціонального осмислення Р. Молоні в проблемі про межі знання Христа ще більш поглибив його одновірець, богослов, головний папський секретар Першого Ватиканського Собору, кардинал Йоган Баптист Франзелін у своїй праці «Трактат про Втілення». Він припу-

скає, що Христос і зовсім не знав час Другого Пришестя. Звичну для західного богослов'я думку про незнання висунув український греко-католицький священник Ярослав Москалик у своїй праці «Нарис христологічної доктрини», де описує поступове обоження Христа разом з його фізичним розвитком.

Питання про межі знання Господа нашого Ісуса Христа у літературній спадщині святителя Григорія Богослова та преподобного Максима Сповідника є одним із важелів впливу у христологічних суперечках періоду життя Древньої Церкви. Проблема незнання зустрічається у відповіді святих Григорія та Максима при екзегезі деяких місць Святого Письма найчастіше в антиеретичному контексті. Проблема незнання була аргументом, як і в трактатах еретиків, які намагалися запровадити її як аксіому для доказу свого вчення, так і у святих отців, які пропонували її правильне тлумачення. Як ми побачимо далі, спірні місця Святого Письма якраз і допомогли святим Григорію Богослову та Максиму Сповіднику в обґрунтуванні їхньої концепції. Завдяки, у тому числі і цьому вченню, святителем Григорієм Богословом був розроблений сотеріологічний метод тлумачення Св. Письма, а у преподобного Максима цей метод вийшов на новий рівень розуміння, що вплинуло на антропологічне та аскетичне покликання людини у світі.

Для святителя Григорія Богослова першим викликом для того, щоб розтлумачити текст 13-ї глави Євангелія від Марка: «Про день же той чи про годину не знає ніхто: ні Анголи на небі, ні Син, тільки Отець» стала ересь євноміанства. У спростуванні євноміанства свт. Григорій Богослов дає короткі коментарі на цитати Святого Письма, в яких, на думку євноміан, нібито, йдеться про те, що Христос не є Бог. А як наслідок стверджується, що ніхто крім Бога не може мати всезнання. Однією з таких цитат був вірш 32, тринадцятого розділу Євангелія від Марка приведений вище, який ніби приписує Сину незнання дня Свого Другого Пришестя та кінцевого Суду. З цього випливає, що Всезнаючий Бог не може чогось не знати, а отже, Син не Бог, а просто вище творіння. Святитель Григорій, звичайно ж, дає відповідь на таке «тлумачення» євноміан, використовуючи свій риторичний підхід. У 4-му Слові

про богослов'я він пише: «Вважається у них за незнання і те, що ніхто не знає останнього дня чи години, ні сам Син, тільки Отець. Але як чого-небудь із суцього не знати Премудрості, Творцеві віків, Звершувачу і Оновителю, Тому, Хто є кінець усього створеного... Який докладно знає, що буде перед останнім часом, і ніби під час кінця, не знає самого кінця?» (Слово 30. 15). Тут Святитель, як би приховано, вказує на абсурдність логіки еретиків, спростовуючи останніх самим Писанням, говорячи про те, що Христос у контексті того ж вірша розповідає в деталях яким буде Друге Пришестя і його характерні ознаки. Сказаного Христом було достатньо для одкровення тих днів: «побачать тоді Сина Людського, що йтиме на хмарах із великою потугою й славою» (Мк. 13:26), тому й уточнив Господь: «Я сказав вам усе наперед» (Мк. 13:23). «А якщо Христос, знаючи подробиці пришестя Свого – пише Святитель – не знав би часу, то: це було схоже на загадку і дорівнювало тому, якби сказати про кого, що він добре знає кінець дня, але не знає початку ночі, хоча знання про одне необхідно тягне за собою знання про інше». Метою апологетики перед євноміанами був захист Божества Сина, з чим святитель впорався тільки за допомогою логіки, але далі Григорій пояснює причину такої відповіді Ісуса: «Бо для кожного зрозуміло, що Син знає, як Бог, приписує ж Собі незнання, як людині, оскільки тільки видиме може бути відокремлене від умоглядного... щоб ми розуміли це невідання в сенсі більш відповідним благочестю і приписували його людству, а не Божеству» (Слово 30. 15). З цього видно, що Святитель Григорій чітко розмежовує дії природ у Христі. Втілена Іпостась Сина тут знає, як Бог, а не знає як людина. Коли Божественна природа упокорюється – з благоговінням починає діяти людська. Це незнання людської природи, на думку свт. Григорія, лише «умоглядне», тобто служить тільки для нашої відмінності природ у Христі.

Дослідник з Гарвардського університету, Кевін Медіган, аналізуючи думку святителя Григорія, приходять до висновку, що таке явне визнання Ісусом свого незнання не є ознакою Божественної недосконалості; це просто приклад «утаємничення» або «приховування» Божого одкровення.

Ми знаходимо у святителя Григорія й інший погляд на Мк. 13:32. Окрім уявного, домобудівного розрізнення природ (Божественної і людської) у Христі, Богослов пропонує ще один варіант тлумачення незнання Сина. Син «не знає», оскільки знання, як і іпостасний початок Святої Трійці належить Причині, тобто Богу Отцю, а Сам Бог Отець вічно, як одна з властивостей Їхньої єдиної Божественної природи, передає це знання Богу Сину і Богу Святому Духу: «Як усе інше, так і відання найважливіших таємниць віднось до Причини з поваги до Отця. Син не через що інше знає день або годину, як через те, що знає Отець. Бо який із цього висновок? Оскільки знає Отець, а тому знає й Син, то зрозуміло, що ні для кого це невідоме й незбагненне, крім першої Причини» (Слово 30. 16). Тобто, з вищенаведених слів святителя Григорія можна дійти висновку, що у Пресвятїї Трійці повнота знання як і взагалі всяка повнота належить Отцю, як Причині. Що стосується Сина, то з Євангелія ми знаємо, що Христос каже: «Передав Мені все Мій Отець. І Сина не знає ніхто, крім Отця, і Отця не знає ніхто, окрім Сина, та кому Син захоче відкрити» (Мт. 11:27). З цього випливає, що Христос, як знаючий Отця, має ті самі знання, що й Отець. Тим більше що «все передав Мені...», значить у Сина є все те саме, що й у Отця, включаючи й знання Другого Пришестя. Святитель Григорій цим тлумаченням підкреслює з одного боку онтологічну причинність у Святїї Трійці, за якою Бог Отець є іпостасним джерелом Божественної природи і в цьому сенсі всезнання належить передусім (але не виключно!) Йому, а з іншого – одноприродність Трьох Іпостасей, яка має на увазі всю повноту відання і в Бога Сина, оскільки знання, як і воля у всіх Трьох Осіб – одне.

Важливим є тлумачення святителя Григорія на текст Євангелія від Луки, де сказано, що «Ісус зростав мудрістю, і віком та благодаттю, у Бога й людей» (Лк. 2:52). Сам текст натякає на поступовому обоженні Ісуса, і зростанні в благодаті, але свт. Григорій в надгробному слові свт. Василю Великому, пише, що Христос зростав в благодаті «не в тому розумінні, що одержував у цьому збільшення (що могло стати досконаліше від Того, Хто досконалий із самого початку?), але в тому розумінні, що це відкривалося й ви-

являлося в Ньому поступово» (Слово 43. 38). Тобто, ці слова Євангелія на думку Святителя дані, тільки як інформація про те, що з віком у Христа відкривалося, заради якого Він і прийшов у світ. Католицький середньовічний богослов Бонавентура (справжнє ім'я – *Джованні Фіданца*) тлумачачи цю фразу, робить зауваження, що якби Христос зростав у пізнанні, то Він колись дізнався б таємниці як людина. З цього випливає, що Судний День буде відомий не лише Трійці, але й усьому людству. Слід зазначити, що думка західного богослова зводиться, швидше за все, до практичного пізнання, а не до одкровення благодаттю. У посланні до *назіанзького пресвітера Кледонія*, Святитель Григорій різко засуджує думку поступового обоження людської природи – «*бо то не Бог, що отримало початок, чи зростає в розумі, чи вдосконалюється*».

Після аполлогетики перед євноміанами в проблемі незнання Христа, свт. Григорій не залишається байдужим в тлумаченні цієї ж проблеми, вже перед послідовниками Аполінарія Лаодікійського. Якщо попередня ересь дала виклик доказати Божество Сина, то ця навпаки – повноту людської природи в Христі. І тут святий говорить про те, що Христос прийняв нашу природу цілком, щоб лікувати її повністю. В цьому тлумаченні святий стверджує, що і розум людської природи, який відкидали аполінаріани, обожився, бо «земна людина стала Богом, після того, як з'єдналася з Богом і стала з Ним єдиним; тому що перемогло краще» (Слово 29. 19).

Згідно з вченням Аполінарія, Христос мав тіло людини, в ньому була також душа, але без духа (розуму). Наслідком теорії позбавлення Христа справжньої та повноцінної людської природи у всіх її проявах, була профанація вчення про викуп, бо Бог прийшов врятувати занепаду людину цілком. Спаситель, за Аполлінарієм, був Бог у природній єдності з позбавленою розуму людиною. Таким чином, при Своєму втіленні Бог Слово, Божественний Логос, «ампутувавши» розум, трансформував (а по суті скасував, оскільки порушувалася встановлена Богом повнота людського ества) людську природу, результатом чого стало утворення нової «єдиної/одної природи Бога Слова втіленої» (грец. «*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*»). У контексті цього постає питання: чи

знав такий Христос час Другого пришествя? І чи може людське ество, згідно з таким розумінням таємниці Втілення, наблизиться до Божественного, вміщуючи і Його таємниці?

На еретичне вчення єпископа Аполлінарія відповів святий Григорій Богослов. У листах до пресвітера Кледонія (бл. 382 р.) та у листі до свого наступника по Константинопольській кафедрі свт. Нектарія (бл. 387 р.) свт. Григорій став на захист вчення про спасіння повноцінної людини, з її плоттю, душею та розумом.

У Першому посланні до Кледонія Святий виводить формулу: «несприймає не вилікуване». І в поясненні наводить приклад повністю занепаłego Адама з пошкодженим насамперед розумом, який (тобто розум) насамперед і потребує зцілення. Тут відновленню розуму людини приділяється найбільше уваги, тому що розум, як начальник плоті повинен, перш за все, з'єднатися з Богом, і через розум вже надалі рятується і плоть. Виходячи з цього, розум людини обожився за допомогою іпостасного поєднання з Божеством у Христі – розум з'єднується з розумом, як з найближчим і найбільш подібним (До пресвітера Кледонія. Проти Аполлінарія – перше) .

У Другому посланні до Кледонія, Святий, розкриваючи богословську думку того часу, ясно ставить незнання в один ряд з непорочними (природними) пристрастями. Він спростовує оману аполлінаріан за допомогою святоотцівського вчення про поєднання природ у Христі, вказуючи, що вони ж самі розрізняють те «що стосується Христа, і те, що Він народився, був спокушений, був голодним і спраглим, втомлювався, спав, приписують еству людському, а те, що Він був прославлений ангелами, переміг спокусника, нагодував народ у пустелі і нагодував чудесно, ходив по морю, присвоюють Божеству; також говорять, що слова: «*Де поклали Лазаря?*» (Ін. 11:34), властиві нашому еству, а сказане: «*Лазарю, іди геть*» (Ін. 11:43), і воскресіння чотириденного мерця, належить тому, що вище за нас, так само те, що Він сумував, був розіп'ятий і похований, належить до завіси (плоті), а те, що Він уповав і воскрес, і вознісся на небо, належить до внутрішнього скарбу» (Послання 4 (102). До пресвітера Кледонія. Проти Аполлінарія – друге). З цього випливає, що запитання Ісуса сестрам померлого Лазаря, що нас



і цікавить, було проявом людської природи Христа, яка діяла характерно всьому нашому людському еству. Це прояв, насамперед, як наслідок ікономії, щоб показати, що Бог рятує всю людину, з її недугами та недосконалістю, з її незнанням та непорочними пристрастями. Бог показує, що Він сприйняв усе, що було властиве людині, крім гріха, для того, щоб це все зцілити.

Преподобний Максим Сповідник, розглядаючи питання про межі знання Ісуса Христа, на відміну від свт. Григорія Богослова, зіткнувся з новими течіями псевдохристиянства. Коли перед свт. Григорієм основним було – доказати Божественність Христа і Його всезнання перед ересю евноміан і аполлінаріан, то преподобний Максим полемізував з представниками вже, на той час «класичної» ересі агноїтів та монофілітами.

Проблема відання або знання (γνώσις) для Преподобного одна із найважливіших богословських термінів. У своїх творах Максим використовує її стосовно всіх аспектів свого вчення, багато разів вказуючи на роль знання в антропології, психології, сотеріології, есхатології, космології. Головну причину знання для преподобного Максима становить перехід з незнання у знання занепаłego людського ества. Святий розрізняє знання дійсне (κατ' ἐνέργειαν) та знання відносне (γνώσις σχητική). Відносним для Преподобного є те, яким ми керуємося у повсякденному житті. Дійсне – вищий вид знання, що набувається у процесі обоження. Незнання (ἄγνοια) в богослов'ї преподобного Максима також містить у собі кілька значень, про що детальніше буде сказано нижче.

Ересь агноїтів розробила в своєму богослов'ї цілу концепцію для доказу наявності незнання в людській волі та природі Христа. Людська природа Слова, в ересі агноїтів, мала незнання, оскільки Христос у всьому уподібнився нам. Він прийняв нашу природу, яка не могла вмістити таємниці Божественного всезнання і перебувала в Ньому, підкоряючись єдиній дії природи Бога Слова втіленого. Засновником ересі агноїтів був диякон Фемістій, який вважав, що як тіло Христа було схильне до смертності, так і дух Його був кінцевим і підкорявся людським обмеженням. Хоча ересь агноїтів і випливала з течії монофізитів-севіріан, але останні не підтримали

Фемістія та його послідовників, вважаючи, що Христос мав всезнання не лише за Божеством, але також і за людською природою. Узагальнено, агноїтська концепція вважала, що у Христі є своя воля і знання від людської природи, відмінні від волі та знання Божественного Логосу, але вони не мають самостійної дії у Христі.

Проблемою в христології часу преподобного отця, було злиття у Христі волі і свідомості воедино. Згідно з православним вченням, в Христі є дві волі – Божественна і людська та одна самосвідомість – Іпостасі Бога Слова.

Заочно полемізуючи з агноїтами, прп. Максим намагаючись пояснити невідання, що приписується людському єству Христа, використовує свій індивідуальний підхід, вводячи також нову термінологію, на якій базується вся його богословська думка. Такою формулою у Преподобного стала діада логос-тропос. Слово «логос» в основному відноситься до сутнісного визначення будь-якої істоти, яка становить його природу з властивими їй особливостями. На відміну від «логосу», «тропос» визначає спосіб існування окремої природи. Логос як природа не може підлягати будь-якій зміні від зовнішніх та внутрішніх чинників. Природа залишається незмінною. У випадку з христологічними суперечками, людська природа у Христі, за прп. Максимом, не зазнала зміни, навіть перебуваючи у взаємостілкуванні з Божеством. Однак тропос як спосіб існування природи змінився. Зміна тропосу обоже і логос. Спосіб існування природи впливає і на саму природу, до того ж, не змінюючи її природних властивостей. Виходячи з діади логос-тропос, людська природа Христа була незмінною, змінювався лише спосіб її існування в Боголюдині.

Підходячи до проблеми незнання, прп. Максим пише наступне: «Існує два незнання – докірливе (осудливе) та непорочне; одне залежить від нас, а інше не залежить від нас». Докірливе незнання – пояснює Преподобний – стосується чесноти та благочестя, тобто тих речей, які ми за своєю людською природою можемо творити, змінити, знати та відчувати. Непорочним є те незнання, яке за природою нам не властиве, яке ми не можемо знати і плинути на нього.

Такий метод в розумінні людського незнання зустрічається

вже у Платона і надалі мав місце у неоплатонічній філософії. Проте, на відміну від Платона, прп. Максим переніс це питання дещо в іншу площину. Зазначена категоріальна пара – докірливе і непорочне незнання, на думку преподобного отця, більше співвідноситься з богословської точки зору з докірливими (порочними) та непорочними (природними) пристрастями, ніж з «невіглаством» Платона. Це пов'язано з тим, що в ересі агноїтів незнання Христу приписували як непорочну пристрасть.

Таким чином, якщо, за Преподобним, порівнювати непорочні пристрасті Христа з непорочним незнанням, то непорочна пристрасть це логос (тобто прийняття людської, ушкодженої гріхопадінням, природи), а непорочне незнання це тропос – оскільки це незнання може змінитися в конкретній особистості шляхом Богоспілкування і впливу на неї благодаті Божої: «... Надприродне Слово воєдино поєднало і утвердило (τῆ καταφάσει) природи та їх природні ознаки ... і стало людиною, маючи надприродний тропос буття поєднаний з природним логосом». Надприродний тропос якраз і відноситься до знання майбутніх таїн буття світу. Тропос людської природи зазнає зміни, оскільки є способом її існування. Він змінився у людській природі Христа під час зачаття. Виходячи з цього, прп. Максим узагальнює, що: «... якщо у випадку зі святими пророками вони по благодаті розпізнавали далеке і не залежне від нас, чи не незрівнянно більшою мірою Син Божий знав усі речі, і з цієї причини Його людське ество, не за природою, але за єднання з Логосом знало їх?» І далі преподобний проводить аналогію на прикладі розпеченого залізного меча: «... подібно до того, як розпечене у вогні залізо має всі властивості вогню — бо горить і палить, — хоча за природою не вогонь, але залізо, так і людська природа Господа, по єднанню з Логосом все знала, і все, що личить Божеству, в ній було явлено».

Після вирішення проблеми про межі знання Христа в полеміці з агноїтами, прп. Максим вступає у боротьбу з ересю монофелітів. В проблемі меж знання Христа, останні висунули штучне вчення, в якому воля і знання ототожнюються. Згідно з монофелітами, Христос сприйняв волю людини лише за присвоєнням, і це

призводить до того, що знання і воля людської природи в Особі Ісуса Христа були властиві Йому чисто символічно і повністю поглинені волею Божественною.

Святий Максим перш за все розмежовує поняття «воля» та «незнання» використовуючи логічний метод тлумачення. Адже незнання, за святим, – це заперечення буття, а воля – це, навпаки, утвердження буття. Виходить, що монофеліти зв'язали незв'язне. Не можна в одному логосі поєднувати атрибути, що суперечать один одному. Незнання – це насамперед позбавленість знання, що характеризує неповноцінність природи, яка в обоженні стає знаючою. На підтвердження своєї думки Преподобний посилається на свт. Григорія Богослова, який, відповідаючи аріанам, незнання не ставить в один ряд із волею.

Згідно філософського методу розмежування волі та незнання, Преподобний підходить до проблеми «присвоєння». Якщо, вважає святий, у Христі воля і незнання діють одним логосом «то й Сам Христос, будучи з Божественної і людської природи, який, як вони кажуть, має незнання та волю за присвоєнням, неодмінно матиме природне незнання і Божественної волі». Та й сама термінологія – «за присвоєнням» помилкова, як зазначає Преподобний, оскільки «зрозуміло, що (насправді) вони захищають те, з чим борються – самі підтверджують дві волі, одну – за природою, іншу – за присвоєнням; тобто, очевидно, дві, з рівночисленними незнаннями». Цей аргумент прп. Максима виявляє всю безглуздість теорії монофелітів, оскільки згідно з їх Екфесісом можлива лише одна воля, що таким чином підводить під засудження їхнє ж вчення. На цій підставі, Преподобний робить висновок, що думка монофелітів про відносне засвоєння незнання Христа, зводиться до його подвійного незнання, як за людською так і за Божественною волею. «А це вже безглуздо, – вказує святий Максим, – сповідувати подвійне незнання у Христа, який не має жодного, але, навпаки, зовсім знищує всіяке незнання, бо Він – Божя премудрість і сила (1 Кор. 1:24)».

Таким чином, Христу може бути притаманне незнання лише як прояв непорочної пристрасті, та й це незнання здійснюється шляхом перихоресису природ Ісуса Христа. Незнання, за Преподобним, належало людському еству відразу після створення людини. З цього випливає, що Адам не володів всезнанням, але

мав досягти його шляхом обоження своєї природи в Богоспілкуванні, що замість палого Адама і зробив Христос, як новий Адам.

Застосовуючи лінгвістичний, систематичний і богословський аналіз, нам вдалося виявити і систематизувати характерні риси вчення цих двох великих отців Церкви з питання меж знання Христа. Якщо свт. Григорій, виходячи з традиційного принципу ікономії в вирішенні цієї проблеми, вперше застосовує і онтологічний метод, то прп. Максим Сповідник в тлумаченні застосовує філософську діяду «логос-тропос». Людська природа – логос, входить у взаємоспілкування з Божественною природою – логос. Внаслідок цього незнання – тропос, яке властиве людській природі як наслідок гріхопадіння, «насичується» таємницями всезнаючого Божества. Тоді, спосіб існування (тропос) змінюється, залишаючи незмінною саму людську природу – логос. Логос людської природи обожується, і людська природа починає існувати за новим способом – з Богом.

Однак, ні свт. Григорій, ні прп. Максим у своїх спробах вирішити проблему незнання Христа не використовували такого важливого філософсько-антропологічного поняття як «самосвідомість». Використання цього поняття при вирішенні піднятої в нашій роботі богословської проблеми могло б дати хороші результати та розкрити новий напрямок у її вирішенні.

Тим не менш, ми повинні констатувати, що вчення святих Григорія Богослова і Максима Сповідника у питанні про межі відання Господа нашого Ісуса Христа дало новий поштовх розвитку подальшої богословської думки. Завдяки їх догматиці, причина Боговтілення набула більш ясного сенсу. На відміну від сухої теорії еретиків, яка веде в нікуди, святі зуміли зблизити христологію та антропологію. Кожна людина може знайти себе в таємниці Богоспілкування та обоження. Незнання, у вченні святих, це не щось постійне і безвихідне, а початок шляху до знання. І саме вже знання увійшло в богослов'я наступних отців, як споглядання Божественного та неприступного. По-особливому розроблене свт. Григорієм Богословом і прп. Максимом Сповідником питання про межі знання та обоження вплинуло і на вчення про Богопізнання свт. Григорія Палами. Після преподобного Максима Сповідника і, особливо,

після преподобного Іоанна Дамаскіна це питання практично було закрито у православної христології і перенесено в площину особистісно-аскетичного досвіду окремої людини, викупленої Христом, у якої тепер відкрито шлях з гріховного незнання та смерті до блаженного відання шляху спасіння у Христі Ісусі, Господі нашому.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### Джерела:

Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневи́ча и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневи́ч. М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009, Т. 1. 670 с.

Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии: в 7 т. Изд. 3-е. Казань, 1908. Т. 6. 307 с.

Деяния Вселенских Соборов: в 4 т. СПб.: Воскресение, 1996. Т. 4. 287 с.

Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Святая гора Афон; Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2014. 808 с. (Византийская философия. Т. 15).

Максим Исповедник, преподобный. Вопросы и недоумения / Пер. с древнегреч., ред. Г. И. Беневи́ч и Д. А. Черноглазов. М.; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, 2010. 488 с.

Максим Исповедник, преподобный. Диспут с Пирром и христологические споры VII столетия / Ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. 528 с.

Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Перевод с греческого и примечания архимандрита Нектария. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 464 с.

Максим Исповедник, преподобный. Творения. Богословские и аскетические трактаты / Пер., ред., А. И. Сидорова. М.: «Мартис», 1993. 352 с.

Максим Исповедник, преподобный. Творения. Вопросы-

ответы к Фалассию / Пер., ред., С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: «Мартис», 1994. 318 с.

Платон. Собрание сочинений: в 4 т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 3. Ч. 2. 728 с.

Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: в 2 т. / Общ. ред. митр. Владимира (Икима). М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. 1. 896 с.

Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: в 2 т. СПб., 1912. Т. 2. 684 с.

АСО — Acta Conciliorum Oecumenicorum: in 4 t. / Ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae: Walter de Gruyter & Co., 1927.

PG — Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1857–1866. Т. 1–161.

### Література:

Бонаventura. Путеводитель души к Богу. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993. 189 с.

Герасим Павский, протопресвитер. Святого отца нашего Григория Богослова догматическое учение // Христианское чтение. СПб., 1828. С. 134-174.

Давыденков О., свящ. Агноиты // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1. С. 263.

Книга еретиков / Сост., предисл., коммент. Д. С. Бирюкова. СПб.: РХГА: Амфора, 2011. 474 с.

Лурье В. М. История византийской философии / При участии В. А. Баранова. История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiоma. 2006. 553 с.

Михалицын П. Е. Значение общественно-политической и богословской деятельности свт. Григория Богослова при подготовке и проведении Второго Вселенского собора 381 года // Труды КДА. 2017. №26. С. 289-302.

Михалицын П. Е. Иисус Христос в византийском богословии

V-VII вв. Ретроспектива термінів і концепцій (Часть 1. От свт. Кирилла Александрийского до Севира Антиохийского) // «Византийская мозаика»: сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. проф. С. Б. Сорочана; сост. А. Н. Домановский. Вып. 6. Харьков: Майдан, 2018. С. 56-89. (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 6).

Михалицын П. Е. Метаморфозы архиерейского служения свт. Григория Богослова: проблема интерпретации и попытка реконструкции // Труды КДА. 2021. № 34. С. 165-168.

Михалицын П. Е. Святитель Григорий Богослов (Назианзин). Жизнь, поэзия, богословие // Сборник публичных лекций эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме. Харьков: «Майдан», 2013. С. 141-176.

Москалик Я. Нарис христологічної доктрини. Львів: Свічадо, 1998. 88 с.

Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФРАН, 2007. 200 с.

Полохов Дмитрий, прот. Экзегетика, христология и апологетика о вопросе «неведения» Господа Иисуса Христа // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2017. Вып. 11. С. 4-33; 2018. Вып. 12. С. 4-46; 2019. Вып. 13. С. 34-62.

Сидоров А. И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа (Мф. 24, 36; Мк. 13, 32; Лк 2, 52; Ин. 11, 34) и его решение в контексте святоотеческого предания // Святоотеческое наследие и церковные древности: в 5 т. М.: Сибирская Благовонница, 2011. Т. 1. С. 302-348.

Сильвестр (Стойчев), епископ. Догматичне богослов'я: навчальний посібник для духовних семінарій. Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2019. 248 с.

Franzelin J. B. De Verbo Incarnate. Editio tertia. Romae, 1881. 353 p.

Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1978. 1568 p.

Larchet J.-C. Introduction // Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polémiques / Introd. J.-C. Larchet, trad. E. Ponsoye. Paris: Cerf, 1998. P 1-62.



Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur, Ambigua. Paris: Suresnes, 1994. 543 p.

Lebon J. Le monophysisme sévérien. Louvain, 1909. 576 p.

Louth A. St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford: Oxford University Press, 2002. 346 p.

Madigan K. The Passions of Christ in High-Medieval Thought: an Essay on Christological Development. Oxford University Press, 2007. 158 p.

Moloney R. Approach to Christ's Knowledge in the Patristic Era // Studies in Patristic Christology / Ed. by Th. Finan and V. Twomey. Dublin: Four Courts Press, 1998. P. 37-66.

Powell H. C. The Principle of the Incarnation. London: Longmans; New York: Green; Bombay: CO, 1896. 483 p.

Sherwood P. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Roma: Herder, 1952. 71 p.

### Интернет-ресурсы

Ганс Урс фон Бальтазар. Вселенская литургия. Образ мира Максима Исповедника // *Азбука веры* [Электронный ресурс] / URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Maksim\\_Ispovednik/vselenskaja-liturgija-grp-maksim-ispovednik/](https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/vselenskaja-liturgija-grp-maksim-ispovednik/). (дата обращения: 02.01.2022).

*Георгий Максимов, иерей; Дунаев А. Г.* Диспут «Существует ли consensus patrum в православном Предании?» // *Азбука веры* [Электронный ресурс] / URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Patrologija/disput-sushestvuet-li-consensus-patrum-v-pravoslavnom-predanii/>. (дата обращения: 26.02.2023).

Жан-Клод Ларше. Образ обожения // *Азбука веры* [Электронный ресурс] / URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Zhan\\_Klod\\_Larshe/obraz-obozhenija/](https://azbyka.ru/otechnik/Zhan_Klod_Larshe/obraz-obozhenija/). (дата обращения: 04.05.2022).

Михалицын П. Е. Об Христологических аспектах богословской системы Григория Назианзина (Богослова) // Пантелиимон.инфо. Православный информационный ресурс [Электронный ресурс] / URL: <http://panteleimon.info/index.php?newsid=13>. (дата обращения: 24.01.19).

Чернявский А. Л. Новые проблемы в христианском богословии. Часть 1. История понятий «ипостась», «природа», «лицо» и пробле-

ма неведения Христа // Богослов.RU [Електронний ресурс] / URL: <https://bogoslov.ru/article/4062587>. (дата обращения: 26.02.2023).

'Αγιος Μάξιμος ο Ομολογητής. Πρώτη ἀπορία Θεοδώρου δι-  
ακόνου Βυζαντίου ῥήτορος, καί συνοδικαρίου Παύλου ἀρχιεπι-  
σκόπου Κωνσταντινουπόλεως // Myriobiblos [Ηλεκτρονικό πόρο] /  
URL: <http://myriobiblos.gr/texts/greek/maximos/prosmarinon4.html>.  
(ημερομηνία της αίτησης: 20.05.2022).

Synodus Toletana tertia // Benedictus Levita [Electronic resource]  
/ URL: [http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga\\_045t.htm](http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_045t.htm).  
(date applicationis: 15.11.22).

Феогност Пушкив, архим. Неведение Сына Божьего. Упущен-  
ные нюансы Христологии // YouTube [Видео файл] / URL: [https://www.youtube.com/watch?v=fmnHi98gD40&list=PLcfc4YldL5nzI0HnO\\_dQJOK0hrS\\_nlutG](https://www.youtube.com/watch?v=fmnHi98gD40&list=PLcfc4YldL5nzI0HnO_dQJOK0hrS_nlutG).16.12.2020.46мин.06сек.(дата обращения:26.10.2023).

## РЕЗЮМЕ

*Людина завжди прагне знати. Цю особливість людської природи вклав в нашу душу сам Бог. Але, кожне знання має свою межу, за якою для нас відкривається невідоме. Про це невідоме хотіли дізнатись апостоли в Ісуса, коли спитали його про дату другого пришествя. Відповідь Ісуса, що він не може знати, вражає. Навколо неї точаться суперечки і дискусії до сьогодні. Для того, щоб зрозуміти мету цієї відповіді, ми заглибились в тексти найавторитетніших отців і вчителів Церкви – святих Григорія Богослова та Максима Сповідника, і там знайшли для себе відповіді на вічно-живі запитання. Але чи достатнім для нас є слово тлумачення з минулого тисячоліття? На це ми знайдемо відповідь в статті. Питливий розум людини звичайно ж хоче більшого. Тому святі отці нам дали поштовх для подальших досліджень в області догматизації меж знання Господа.*

**Ключові слова:** Ісус, Христос, Бог, людина, Боголюдина, спасіння, знання, Євангеліє, тлумачення, Максим Сповідник, Григорій Богослов, святоотцівський, аріани, євноміани, аполлінаріани, агноїти, монофеліти, природа, іпостась, відання, перихоресіс, догмат, богослов'я, обоження, біблеїстика, христологія, викуп, ересь, патрологія, Трійця, воля, непорочний, пристрасть, докірливий.

SUMMARY  
THEOLOGICAL CONTRIBUTION  
OF ST. GRIGORY NAZIANZIN AND ST. MAXIM  
THE CONFESSOR IN SOLVING THE PROBLEM OF THE  
LIMITS OF KNOWLEDGE OF JESUS CHRIST

*People always want to know. This feature of human nature was invested in our soul by God himself. But each knowledge has its limit, beyond which the unknown is revealed to us. The apostles wanted to know about this unknown from Jesus when they asked him about the date of the second coming. Jesus replied that this is only his Father's knowledge, and it's amazing. Around her there are disputes and discussions until today. In order to understand the purpose of this answer, we delved into the texts of the most authoritative fathers and teachers of the Church - St. Gregory Nazianzin and Maxim the Confessor, and there we found answers to live issue. But is the word of interpretation from the last millennium sufficient for us? We will find the answer to this in the article. The inquisitive mind of people certainly wants more. Therefore, the holy fathers gave us an impetus for further research in the field of dogmatization of the limits of knowledge of the Lord.*

**Keywords:** *Jesus, Christ, God, people, God-people, salvation, knowledge, Gospel, interpretation, Maxim the Confessor, Gregory Nazianzin, patristic, arians, eunomians, apollinarians, agnoitis, monotheletians, nature, hypostasis, tradition, perichoresis, dogma, theologian, deification, biblical studies, Christology, redemption, heresy, pathology, Trinity, will, innocent, desire, reproachful.*

**THE MEANING OF OBEDIENCE  
IN THE EXEGETICAL CONTEXT OF 1 PETER 1.2**

***doc. ThDr. Štefan Pružinský, PhD.,***

*Dean philosophiae doctor, docent Department of Biblical Studies  
University of Prešov in Prešov, Faculty of Orthodox Theology  
Masarykova 15, Prešov 080 01, Slovakia  
stefan.pruzinsky@unipo.sk  
<https://orcid.org/0000-0001-9574-8916>*

***Mgr. Mikuláš Pružinský,***

*doctoral student Department of Biblical Studies  
University of Prešov in Prešov, Faculty of Orthodox Theology  
Masarykova 15, Prešov 080 01, Slovakia  
mikulas.pruzinsky@smail.unipo.sk  
<https://orcid.org/0000-0002-4617-778X>*

***prof. ThDr. Alexander Cap, CSc.,***

*Professor Department of Biblical Studies  
University of Prešov in Prešov, Faculty of Orthodox Theology  
Masarykova 15, Prešov 080 01, Slovakia  
alexander.cap@unipo.sk  
<https://orcid.org/0000-0002-8484-6980>*

***doc. ThDr. Ján Husár, PhD.,***

*philosophiae doctor, docent Department of Biblical Studies  
University of Prešov in Prešov, Faculty of Orthodox Theology  
Masarykova 15, Prešov 080 01, Slovakia  
jan.husar@unipo.sk  
<https://orcid.org/0000-0003-3781-1440>*

*Mgr. Štefan Pružinský,*  
*Researcher University of Prešov in Prešov,*  
*Faculty of Orthodox Theology*  
*Masarykova 15, Prešov 080 01, Slovakia*  
*stefan.pruzinsky@smail.unipo.sk*  
*<https://orcid.org/0000-0003-1675-6745>*

## **Introduction**

This scientific article primarily deals with the study of obedience in its various positive and negative forms and levels in the exegetical context of 1 Peter 1:2. Obedience is defined here as a Christian virtue based on the father-son relationship between man and God, or between people. In addition to obedience, the article also examines phenomena that are mistakenly identified with obedience. One of these is a phenomenon of subordination, which occurs mainly between the employer and the employee. Furthermore, it is a phenomenon of submission that denotes a slavish or servile relationship. The aim is to explain the basic characteristics of true obedience in contrast to its unhealthy or false substitutes. In conclusion, we state that the analysis made it possible to find such an interpretation of Christian obedience that is socially acceptable and applicable in the process of building social relationships based on freedom and respect.

The first letter of the Apostle Peter contains words that, in conjunction with traditional patristic exegesis and correct theological analysis, can be used to define the basic biblical principles of the accurate understanding of obedience, election, and sanctification of the believer. This text speaks of God's people, elect 'according to the foreknowledge of God the Father, in the sanctification of the Spirit, for obedience and sprinkling of the blood of Jesus Christ. May grace and peace be multiplied to you' (1 Pet. 1.2)<sup>1</sup>.

In this verse, the Apostle Peter completes the idea of man's election by God. In the first verse of this epistle, he called the believers –

<sup>1</sup> Greek (Gr.) κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθεῖς; Church Slavonic (Chu.) по прозрѣнію Бога Отца, во святѣни Духа, въ послушаніе и кроплєніе крѣве Иисусъ Христовы: благодать вамъ и миръ да умножится.

elect(ed) strangers, to indicate to all of us that although we live on this material earth, this is only one means to gain salvation, our mission is to fight out a spiritual struggle for our repentance (See 2 Tim. 4.7). To repent should be one of the main purposes of our lives. In the second verse, Peter names the persons of the Holy Trinity and points to their part in the work of our salvation.

### Exegetical analysis of the most important terms

The Apostle Peter speaks of people, elect 'according to the foreknowledge of God the Father' (Gr. *κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός*; Chu. по прозрѣнію Бѳга Отца) because for God a thousand years is like one day and one day is like a thousand years (See 2 Pet. 3.8). God, the Creator of all, works beyond time and space, and in this incomprehensible mystery, he does the work of our salvation. God is ready to intervene in a person's life at any time, but only in accordance with his free will. He fully respects the free will that He has placed in us, as one of His qualities, in our creation. He cooperates with a man if one is interested, but He also sees a sinner who perishes in his pride and nonlove. Is this not injustice on the part of God? Definitely not! As a good craftsman, God created everything according to his perfect discretion (consideration), created man, and elected him for salvation. He foreknew both his people and those who will fight against Him, and will not fulfil their mission as a spiritual beings. 'Because if anything in this world is worth it, they are first and foremost real Christians'<sup>1</sup>. Thus, God foresaw every true servant of Him and he cares for his salvation with love and attention. In connection with God's fatherly care for man, Christ himself must also be mentioned, who, according to the teaching of Peter (See 1 Pet. 1.20), was chosen in advance for the redemptive work, that is, the death on the Cross. 'God from the very beginning, that is, before the creation of the world, foresaw (Gr. *προεγνόσμεν*)'<sup>2</sup> Christ's salvation-bringing death on the Cross.

But there is one more point that needs to be clarified in order to

<sup>1</sup> D. Aeraki, *Epistoli a ' Petrou*, Athena: Ekdoseis Orthodoxos kypsele, 1990, p. 32.

<sup>2</sup> S. Halas, *Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament. Pierwszy List Św. Piotra: wstęp, przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2007, p. 73-74.

understand the whole thing. Man does not choose life with God himself, only on the basis of his own will. Because no one would be able and could come to Christ if he had not received God's vocation, if God had not literally 'draw' him (Gr. ἐλκύση αὐτόν; Chu. привлечётъ его; See Jn. 6.44). Man's role is to respond to God's impulse to salvation-bearing cooperation. Although God knows and sees in advance who will accept His offer, without man's consent and active cooperation, He more or less does not interfere in man's life (See Mt. 5.45). 'God is neither an evil tempter nor an indifferent destiny'<sup>1</sup>, God is ready to accept every man as His son. The only obstacle in this matter can be a negative decision of our free will, which God fully respects. Predestination by God alone would be a violation of man's free will.

Peter's statement that God foreknew or foresaw his servants may give us the impression that God is somehow artificially choosing his servants to be His elect. However, the New Testament Church of Christ brought to the world the idea of true equality for all mankind. It brings a sober and non-hypocritical view of every human being. At the same time, however, these ideas may seem to cast a negative view of the Old Testament election of the Jewish nation. This view is based on a weak knowledge of this issue. The conditions of election for both the Old Testament and the New Testament Church are mostly the same. 'The apostle Peter, in words, "according to the foreknowledge of God the Father" (1 Pet. 1.2) also wants to point out the organic interconnectiveness of the Old and New Testaments'<sup>2</sup>. The basic starting point for examining this issue is the Scriptures. In his letter to the Romans, Paul speaks of the elect according to grace (See Rom. 11.5). These are those who, just as in the past in the Old Testament, so too in the New Testament, are faithful to God and his Word. God sees him as the chosen one who loves Him diligently and from the bottom of his heart. He is a man who, both inside and outside, lives by God and is imbued with Him (See 1 Cor. 3.16). Saint Bishop Nikolaj Velimirović says: 'Who are these Israelites? All those who do not look upon themselves, upon their

<sup>1</sup> J.A. Dus, *Český ekumenický komentář k Novému zákonu, První list Petřův*, Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze in partnership with Česká biblická společnost, 2017, p. 19.

<sup>2</sup> A.P. Lopukhin, *Tolkovaia Bibliia, ili Kommentarii na vse knigi Sv. Pisaniiā Vekhogo i Novogo Zaveta pod redaktsiei A.P. Lopukhina*, Moskva: Izdatelstvo Dar, 2009, p. 312.

deeds, but entrust all their salvation to God. And God's grace descends upon them. And the granting of grace to those who are able to receive it points out, that it is those who are willing to live by grace and according to the Grace that are elected'<sup>1</sup>. Being elected is also God's calling. Later in this letter, Peter writes: 'Be holy, for I am holy!' (1 Pet. 1.16). In these words, Christ wants to tell us that the life task and goal of every human being is to be like Him. God is the good Craftsman who, in the creation of the world, gave man body, soul and the meaning of life! So how can we be like Him? So that we will do His deeds. In this way, with God in fellowship and with His guidance, we can do all the good for the salvation of us all. God knows such a man, and he is His chosen one.

In the words 'in the sanctification of the Spirit, for obedience and sprinkling of the blood of Jesus Christ,' Peter describes one of the main conditions of our salvation: 'He who believes and is baptized will be saved' (Mk. 16.16). God, who has taken his care of humanity seriously, expects a serious approach from man as well. One of the principles of not only spiritual but also bodily life is commitment. Every man should be able to bear the burden of commitment to function properly. One such commitment is Baptism, which is meant to help one learn many Christian virtues, but obedience is one of the greatest.

To be 'in the sanctification of the Spirit' (Gr. ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος; Chu. во святѣни Духа) means to be integrated into the body of the Church of Christ. It means becoming a living part of the Church and bearing the fruits of God's sanctification. 'In Baptism, our sanctification takes place as God's basic act, but God continues to sanctify us through the Holy Mysteries and all the mercies and gifts we receive from His love'<sup>2</sup>. It is essential that we do not remain only at some human moral level, because we are created for sanctification by the Holy Spirit. 'God decided to make each person spiritual, to fill him with the Holy Spirit so that each person would live, think, want and act under the inspiration and guidance of the Holy Spirit'<sup>3</sup>. The Spirit

<sup>1</sup> S. Pruzinsky, *List svateho apostola Pavla Rimanom*, Presov: Metropolitna rada Pravoslavnej cirkvi na Slovensku, 2012, p. 199.

<sup>2</sup> P.A. Seethaler, *První a druhý list Petrův, List Judův*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, p. 18.

<sup>3</sup> P. Rostworowski, *Komentarz do 1 Listu św. Piotra*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedykt-



of God sustains the Church, so it is very important to be a member of the Church. The reason is very clear – so that man's life may be led to salvation in this community.

But what is most important is to be a living limb, a living part of Christ's Church. Baptism with the Holy Spirit means not only incorporation into the body of the Church. Related to this is the responsibility of how we will develop this great gift of God. In His parable of the talents, Christ pointed out one of the important principles of the spiritual life: 'For to everyone who has, more will be given, and he will have abundance; but from him who does not have, even what he has will be taken away' (Mt. 25.29). It follows that if a person does not want to lose the fruits of his gifts and talents forever, he must 'do his best to develop the gift obtained for the good of others and his own good'<sup>1</sup>.

The Holy Spirit receives man into the Church so that we, then strengthened by Him, can do the salvific acts of repentance. However, all this needs to be done humbly and with love in a community of believers. 'Christ raised us through the bath of Baptism, but then how will He seat us beside Him in heaven? As the Holy Apostle says, when we suffer with Him, we shall also reign with Him'<sup>2</sup>. Through Holy Baptism, man receives all the necessary help for his spiritual struggle, which is truly salvific suffering. There is nothing harder than defeating the sin that soaks our whole body. Repentance should therefore be our life's work. This is also the greatest fruit of the Holy Baptism. Only a humble penitent full of Christ's love can then multiply the talents – God's gifts that God has given to man.

The 'sprinkling of the blood' (Gr. ῥαντισμὸν αἵματος; Chu. кропле́ние кро́ве) in the Old Testament was 'a sign of entering into cooperation or union with God'<sup>3</sup>. In the New Testament, this idea does not end, but on the contrary, it gets a new and even deeper applica-

---

tynów, 2019, p. 11.

<sup>1</sup> S. Pruzinsky, *Evanjelium podľa Matusa 1/2*, Presov: Pravoslavna bohoslovecka fakulta Presovskej univerzity v Presove, 2002, p. 321.

<sup>2</sup> N. Mrđa, *Tumačenje sabornih poslanica (Jakovljeve, Prve i Druge Petrove) Svetoga Pisma Novoga Zaveta*, Srbinje: Dabar i Bogoslovija Svetog Petra Dabrobosanskog, 2004, p. 97.

<sup>3</sup> A. Ivanov, *Rukovodstvo k izucheniju knig Svjashchennogo Pisanija Novogo Zaveta, obozrenie Ceteroevangeliia, Knigi dečanii apostol'skikh, apostol'skikh poslanii i Apokalipsisa*, Saint Petersburg: Voskresenie, 2002, p. 473.

tion. Man's job is to give God his heart, that is, to put God first in his life. It means not living two lives at the same time, one in the spirit of the world and parallel to it, a quasi-spiritual-ecclesiastical life, because such a bifurcation does nothing good. It is essential to live our earthly life with God. To invite God into our daily problems, not only into problems but into every aspect of our lives. And so, remembering God and comparing our actions to what Christ would do, our lives will be peaceful, without fictional crosses and spiritual emptiness. This will also bring us true freedom because being God's servant is the pinnacle of freedom! The goal of spirituality is universal – 'return to a healthy state, confirmation of one's own goal'<sup>1</sup>.

### **The historical background of man's filial position toward God**

The whole verse 1 Pet. 1.2 is characterized by such a solemn form that it can be said to have the nature of a liturgical call (exclamation; Gr. ἐκφώνησις). In a few words, it describes the journey of God's people from the beginning (foresight) to the end (sanctification) through everyday reality (obedience). God the Father elected this nation, Jesus Christ made it one body of the Church, and the Holy Spirit sanctifies this Church. This verse expresses the triadological basis of ecclesiology and, at the same time, the 'ecclesiological-soteriological expression of triadology'<sup>2</sup>.

The foresight of God the Father is not mentioned here in terms of any predestination, nor in the sense of gnoseologically neutral prognosis of the development of the world and man, but in the sense of God's pre-eternal and loving willingness to save His creation, which we usually refer to as God's economy (building; Gr. *oikonomia*) of salvation. The foreknowledge of God speaks not only of God's care for the maintenance and preservation of the world but also of God's pre-eternal will (intention, decision) and love, which is revealed in the incarnation of Christ, in the transformation of the world and man. Thus, God's foresight is not only neutral anticipation of man's subjective attitude

<sup>1</sup> B. Kuzysin, 'The inter-disciplinary nature of spiritual/religious counselling in the cybernetic/media or cyberspace field', in *European Journal of Science and Theology* 17.1: 103-23 (2021), p. 104.

<sup>2</sup> P.V. Stogiannos, *Proti epistolē Petrou*, Thessaloniki: Ekdoseis P. Pournara, 2003, p. 94-96.

toward the offer of God's love but 'support and constant care for a man in order for man to be saved'<sup>1</sup>. God pre-eternally knows (every) man (See Rom. 8.29, etc.) in the sense that He does everything to save man through his election, sanctification, and by giving everything else that requires his salvation. God's knowledge is His love, which gives man true existence (See Gal. 4:9). The foreknowledge of man, in the above sense, takes place on the part of God in such a way that God chooses a man to appear as a caring Father. The foreknowledge in the sense of love and election manifested itself in the sending of the Son for the salvation of the world. And because God is the Father of Jesus Christ, He is also the Father of us all. This is a completely different understanding of God's fatherhood compared to the pre-Christian world.

In ancient (pre-Christian) religions, god was understood as a father in the physical sense because he is the parent of the human race. In the Canaanite religion the deity Baal was perceived as the 'father of mankind', in Babylon the deity Sin was perceived as the 'father and parent of gods and men', Zeus was already understood by Homer as the 'father of men and gods', in Egypt the god was the 'father of Pharaoh' in the physical sense. We find similar ideas in Plato, who puts the words 'Gods, children of gods, who are my works, and of whom I am the artificer and father' in the mouth of the god of gods.<sup>1</sup> In his Song of Zeus, Cleanthes the Stoic speaks of Zeus as a father.<sup>2</sup> However, all these ancient ideas were based on a feeling of human helplessness and the necessary dependence on the omnipotence of the gods. Children's trust in their father's love was secondary to them. The invocation of God as a father was essentially physiocratic (naturalistic)-biological and represents the development of a patriarchal understanding of community in the divine sphere, which was intended to ensure the satisfaction of one's requirements. This is also evident in the mention of God's fatherly qualities in so-called Magical Papyri and Songs, where it is literally written about God 'You are the father'<sup>3</sup>.

In the Old Testament, God is called the Father very rarely (Deut. 32.6; 2 Sam. (2 Kgs according LXX) 7.14; 1 Chron. 17.13; 22.10; 28.6; Isa. 63.16; 64.7; Jer. 38.9; Mal. 1.6; 2.10; Ps. 88.27; 67.6). Occasionally it also

<sup>1</sup> Stogiannos, *Proti epistolai Petrou*, p. 94-96.

appears as a prayer address (Jer. 3.4; Book of Sirach 23.1,4). Unlike the Gentiles, Judaism does not understand God as a father in the physical sense, but 'connects him with the free election of the nation, as a result of which he gives this address a moral-historical dimension'<sup>1</sup>. Addressing the Father has soteriological significance in Judaism in connection with God's intervention in the history of Israel through the election, Covenant, and care for the nation. God is the Father of the whole nation rather than its individual members. God's fatherhood here expresses God's omnipotence (Father and King) and transcendence (Father of heaven). In the Qumran texts, this title is found in only one place: 'For Thou art a father to all [the sons] of Thy truth, and as a woman who tenderly loves her babe, so enough Thou rejoice in them: and as a foster-father bearing a child in his lap so carest Thou for all Thy creatures'<sup>4</sup>. In conclusion, we can say that the addressing of God as the Father occurs more in the pagan environment than in Judaism. It follows that Christianity brought this address as a new phenomenon and gave it a new meaning. What is new in Christianity, in particular, is that God is perceived here not only as the Father of the whole Church but also of each of its individual members. Each member of the Church was given the opportunity to address God with the words 'Our Father' (Mt. 6.9-15).

### Obedience in biblical and patristic theology

The last but very important aspect of the apostle Peter's thought of consecration to God, to which we will pay special attention in this article, is being 'in obedience' (Gr. εἰς ὑπακοήν; Chu. въ послушаніе) in relation to God or people. The question of obedience is often mentioned in the spiritual literature and emphasized at various levels in the Church, but it is not infrequently misused and misunderstood. It should be said at the outset, that there are three basic types of relationships among social relationships: filial or, in other words, familial, employment or hireling, and finally slavish or servile. Obedience is only possible where familial relationships rule. The highest example of obedience is Christ's obedience to his Father. Christ 'humbled Himself and became obedient to the point of death, even the death of the

<sup>1</sup> Stogiannos, *Proti epistoli Petrou*, p. 94-96.

cross' (Phil. 2.8). It should be emphasized here that obedience cannot be demanded, or required, it cannot be compelled in exactly the same way as one cannot force the sincere love, trust, or respect of anyone if he or she does not want it. We can only force false obedience, a game of obedience, a caricature of obedience, but never a virtue of obedience that alone has value before God and deepens human relationships. It can only be given out of love and based on trust. Isaac also obeyed Father Abraham until his death, only because he trusted him fully. Where there is no trust, there can be no obedience and where there is no obedience, it means that there is a lack of trust.

It must also be said that obedience must not be blind. Blind obedience, even at the cost of obeying wrong, non-gospel commands, is not really a Christian and biblical idea. Both the Scriptures and the canons of the Orthodox Church forbid obeying wrong commands. Peter clearly says, 'We ought to obey God rather than men' (Acts 5.29). Even in the canons of the Orthodox Church, we find the principle of not submitting to wrong decisions even in the conditions of monasticism. For example, the 6th rule of St. Nicholas, the patriarch of Constantinople, states: 'If a monk, wherever he is tonsured, is worried about anything that burdens his soul and wants to leave the monastery and the abbot will punish him for it, what should he do, should he ignore his mental concern or punishment? Answer: He should inform the abbot about what worries him, and if he is in obvious danger because of it, let him exit and leave the punishment unnoticed'<sup>1</sup>. Of course, this principle does not mean that a member of the Church should act arbitrarily. This principle means that there is a higher principle above each, even the highest hierarch of the Church – the Gospel and the will of God expressed in it, which must be listened to more than any of the people, whether inside or outside the Church. This principle must be maintained even when it is extremely disadvantageous, when it threatens the material existence of a member of the church or his social or ecclesiastical status. Ignoring this principle for any reason (career, personal gain, fear) is a sin because it introduces and maintains evil methods in

---

<sup>1</sup> N. Milash, *Pravila Pravoslavnoi Tserkvi s tolkovaniiami*, vol. 2, Moskva: Otchiĭ dom, 2001, p. 338-607.

the Church that can gradually grow into great evil. At the same time, it must be emphasized that hiding under obedience does not relieve one of the responsibility for wrongdoing, even though this argument is often used. 'Replacing my will with the will of a bishop or a clergyman does not solve one's personal destiny or a church problem if it does not express the will of the Church, the will of God'<sup>1</sup>.

The second form of social relations is an employer-employee or boss-hireling relationship. The application of this relationship can no longer be defined as obedience in the sense of Christian virtue. The principles of this relationship begin to apply when there is no familial, father-son relationship. An example of an employment or hireling relationship can be seen in the prodigal son who, when he left his father and wanted to return to him, at least as his hireling said, 'I am no longer worthy to be called your son. Make me like one of your hirelings' (Lk 15.19). A hireling here is a worker who works for money. Jesus Christ warned the Church against such relationships in the Church (See Jn. 10.12–13) because they are not an expression of the highest gospel and Christian ideals. Nevertheless, similar relationships often have a place in the church.

A hireling relationship does not presuppose trust, nor can it require the virtue of obedience, but it may require 'subordination' (Чу. подчинение) resulting from the employment contract to the extent that it defines it, neither more nor less. At this point, it should be emphasized that the employer has not only his rights but also obligations and can only demand fulfilment of the employee's obligations if he has also fulfilled his own obligations. The employer's primary duty is to take proper care of his employee, secure him economically and create optimal working conditions for him. If he does so, then he has the moral right to demand the performance of duties from the employee as well. If not, then he has no right to do so, as an agreement usually falls when either party withdraws from it in practice or theory. This principle is redefined in the ecclesiastical canons, where at the end of several rules on the duties of clergy or monks towards the bishop, it is added

<sup>1</sup> P. Adel'geim, *Dogmat o Tserkvi v kanonakh i praktike*, Pskov: Kham sviatykh Zhen Mironosits, 2008, p. 132.

that 'the bishop should take proper and adequate care of them in every way'<sup>1</sup> so that they do not miss anything and could work peacefully.

Where both the father-son and the hireling relationship fail, that is, where there is no longer not only love but even proper care for employees according to the rights and obligations enshrined in the employment contract and the constitution of the Church, there begins a relationship that cannot be called other than slavish or servile. This relationship, like the previous one, does not presuppose free obedience and, unlike the previous one, even subordination to the employer, but unconditional 'submission' (Chu. повиновение) to the orders and prohibitions of another person. As the Church Slavonic term 'povinoenie' suggests, this relationship presupposes a constant sense of guilt (Chu. vina) and fault against the person having power, no matter what he decides — right or wrong. In relation to God, being a servant is an honour, because God never does wrong, does not abuse power and gives his servants great honour and dignity. That is why the apostles often called themselves God's servants (See Jas 1.1; 2 Pet. 1.1; Jas 1). It is also possible to accept the position of a servant to the superiors of the Church if they speak in full accordance with the will of God and the words of Christ (See 1 Pet. 5.5; Heb. 13.17). Then man, through his superiors, serves Christ himself and through Him he serves God the Father (See Lk. 10.16). However, a very different situation arises when a person who decides according to his own opinions, demands, ideas, desires, ambitions, domination etc., that is, contrary to the word of the Gospel, wants to get us in such a relationship. At that time, there is a strong Scriptural warning: 'You were bought at a price. Do not become slaves of men' (1 Cor. 7.23). We in the Church are obliged not to allow the enslavement of the arbitrariness (of some people), even at the cost of sacrifice, inconvenience, and all risks to the good of the Church, to the development and flourishing of its activities, for the good of all its members, including future generations.

### **The liturgical aspect of obedience**

One of the greatest, if not the greatest, manifestations of obedience

---

<sup>1</sup> Milash, *Pravila Pravoslavnoi Tserkvi s tolkovaniiami*, p. 338-607.

and love for God is obedience to Christ's call: 'With the fear of God and faith, draw near'<sup>1,5</sup> There is nothing more serious than obeying this petition from Christ himself, who sacrificed for us. Only through the Eucharistic communion do we truly and fully unite with God and with our neighbours. Only when strengthened and guided by Him, we can cooperate with God as His sons and daughters. Finally, 'in the New Testament, through the Baptism of Water, the Baptism of the Holy Spirit, and the reception of the Holy Mysteries, one is given the opportunity to break the covenant (fellowship) with the devil'<sup>2</sup> and become an obedient servant of God. 'All three Persons of the Holy Trinity participate in the salvation of men'<sup>3</sup>, each in Its own way, with a special approach, but always with love and in a mankind-loving way. Here, too, God gives us all a stimulus and an example for harmonious coexistence and cooperation with our neighbours, in which we should see God himself, thanks to whose Grace we are alive. After all saint John of Damascus says that even Angels are immortal not by nature, but only by grace<sup>4</sup>.

### The final wish and blessing

'May grace and peace be multiplied to you' (Chu. *благодать вамъ и миръ да умножится*). With these words, at the end of the verse, the Apostle Peter wishes the addressees of the letter and all of us God's grace (gr. χάρις) and peace (gr. ειρήνη), thus asking for God's blessing. His words are, at the same time, an expression of respect, trust, unanimity, satisfaction, or even enthusiasm for the deeds or even the very existence of the blessed. 'It is logical that he speaks first of grace and then of peace because without Christ's grace we cannot achieve the peace of his reconciliation, we cannot have anything peaceful. All this can only be achieved through His grace'<sup>5</sup>. May God gives us His grace in abundance because we all need it so much!

<sup>1</sup> P. Savcak, *Cirkevnoslovenska Bozska Liturgia sv. Jana Zlatousteho so slovenskym prekladom*, Presov: Pravoslavna bohoslovecka fakulta Presovskej univerzity v Presove, 2021, p. 95.

<sup>2</sup> N. Zefirov, *Sobornya poslaniia*, Mogilev: Tipografiia I. B. Klaza, 1911, p. 34.

<sup>3</sup> A. Taushev, *Cheveroevangeli apostol*, Moskva: Izdatel'stvo Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Bogoslovskogo instituta, 2002, p. 534.

<sup>4</sup> C.I. Toroczka, *International Journal of Orthodox Theology*, 15,2, (2019), p. 135-147.

<sup>5</sup> V. Bede, *The commentary on the seven Catholic Epistles of Bede the Venerable*, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications WMU, 1985, p. 71.



## Conclusion

We have discovered and defined the basic criteria according to which it is possible to achieve such a form of obedience that can be considered a Christian virtue. It is obedience, which is shown and witnessed by the example of Jesus Christ, who was obedient to His Father until His death on the cross. In the context of spiritual life and interpersonal relationships, it is obedience that stems from a father-son relationship between man and God and between people. Such obedience must be clearly distinguished from other phenomena, which are only mistakenly identified with obedience. These are, for example, phenomena of subordination, or even submission to other people. Subordination occurs mainly between the employer and the employee and creates an employment or hiring relationship according to the terms of the employment contract or agreement. Submission, in turn, refers to a relationship that is slavish or servile. This relationship does not presuppose free obedience or voluntary submission to the employer, but unconditional obedience to the orders and prohibitions of another person. Failure to comply with these orders and prohibitions will result in guilt and sometimes punishment. The principles discovered and defined in this study have the potential to become the starting point for the proper building of relations between bishops, priests and believers in the Church now and in the future. The timeliness and importance of these principles for today's society stems, among other things, from the fact that, both in the Church and in secular society, the interrelationships between so-called superiors and subordinates are often far from the principles of free cooperation and mutual respect. The topicality of the discovered knowledge is also evidenced by the intense debate on synodality in the Catholic Church today.

Based on the exegetical analysis, we conclude that a properly interpreted biblical teaching on free and reasonably understood obedience can make a significant contribution to building peaceful, fair, mutually beneficial, constructive, equal, and affectionate interpersonal relationships. If the Church and Christians let themselves be guided by this teaching, if they live, think and act in a spirit of freedom, mutual respect, unity, love and cooperation, then it will certainly have a bene-

ficial effect on the life of society as a whole. The idea of obedience to the clergy and the hierarchy, in the spirit of free cooperation and mutual respect, can bring into the life of the Church an element of interest in the all-around development of the personality of every believer. These principles can also significantly enrich culture and education. It will not only be a culture for culture (purposeless culture), regardless of the consequences but a targeted and carefully thought-out system of 'elevating the nation as one family on a healthy and moral foundation'<sup>1</sup>. Where there is freedom and respect for every secular and spiritual vocation, society cares about the common good of all and, at the same time, the development of each individual separately. Similarly, in education, the principle of free obedience can bring about a correct perception of students by teachers and teachers by students. Reasonable obedience and respect from students will create optimal conditions for the work of teachers. Conversely, respect for students' freedom and the rejection of the principle of superiority will create the conditions for study in which mature personalities, able to think and work independently, can grow up. The findings of the authors are a significant contribution to the further study of the issues of unity, power, formality and love in the Church and society, the issues of the relationship between discipline and graceful freedom.

### Notes

- <sup>1</sup> Plato, *Timaeus* 39e-41d.
- <sup>2</sup> Cleanthes, *Song of Zeus*, SVF 1, 537.
- <sup>3</sup> Unknown, *Papyri Graecae Magicae*, PGM VII. 505-28.
- <sup>4</sup> Unknown, *The Thanksgiving Hymns (IQH, IQ36, 4Q427-32)*, Hymn 18.
- <sup>5</sup> Чу. Со страхом Божиим и вѣрою приступите<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Zozulak, *Zdroj hodnot v kulturnom zivote Slovanov'* in *Konštantinove listy* 12.1: 13–21. (2019) <https://doi.org/10.17846/CL.2019.12.1.13-21>, p. 17.

<sup>2</sup> *Sluzhebnik*, Moskva: Izdatel'skiĭ Sovet Russkoĭ Pravoslavnoĭ Tserkvi, 2004, p. 160.

## РЕЗЮМЕ

В науковій статті розглядається екзегетичний контекст першого послання Петра (1,2) з метою дослідження поняття послуху, як християнської чесноти. Автор досліджує розуміння послуху як чогось, що бере свій початок у батьківсько-синівських стосунках між людиною та Богом. Крім того, стаття відрізняє поняття слухняність від споріднених, але відмінних явищ, таких як підпорядкування та покора, наголошуючи на важливості добровільної слухняності, заснованої на довірі та любові. Спираючись на біблійну та патристичну теологію, в статті наголошується на важливості послуху в духовних і міжособистісних стосунках, водночас застерігаючи від сліпого послуху та пропагуючи дотримання євангельських принципів. Крім того, у статті згадується літургійний аспект послуху, наголошується на евхаристійному співпричасті, як на вершині єдності з Богом. За допомогою історичного та богословського аналізу в статті подається комплексний погляд на послух, пропонуючи ідеї, застосовні як до церковного, так і до світського контекстів. Зрештою, у статті стверджується, що правильно витлумачене розуміння слухняності може сприяти мирним, справедливим і взаємовигідним стосункам, сприяючи суспільному добробуту та індивідуальному розвитку.

**Ключові слова:** 1 Петрове послання, обрання, послух, освячення, покора, підпорядкування.

## SÚHRN

### O VÝZNAMĚ POSLUŠNOSTI

#### V EXEGETICKOM KONTEXTE 1.PETER 1,2

Tento vědecký článek sa zaoberá exegetickým kontextom Prvého Petrovho listu (1,2) s cieľom preskúmať koncept poslušnosti ako kresťanskej cnosti. Autor skúma odlišné chápanie poslušnosti ako niečoho, čo má pôvod v otco-ovsko-synovskom vzťahu medzi človekom a Bohom. Okrem toho článok rozlišuje poslušnosť od súvisiacich, ale odlišných fenoménov, ako je podriadenosť a podrobenosť, pričom zdôrazňuje dôležitosť dobrovoľnej poslušnosti založenej na dôvere a láske. Čerpajúc z biblickej a patristickej teológie, článok zdôrazňuje význam poslušnosti v duchovných a medziľudských vzťahoch, pričom varuje pred slepou poslušnosťou a obhajuje dodržiavanie evanjeliových princípov.

Ďalej sa článok zmietaňuje o liturgickom aspekte poslušnosti, zdôrazňujúc eucharistické spoločenstvo ako vrchol jednoty s Bohom. Prostredníctvom historického a teologického rozboru článok predkladá komplexný pohľad na poslušnosť, ponúkajúc poznatky aplikovateľné na cirkevné aj svetské kontexty. Nakoniec článok uvádza, že správne interpretované pochopenie poslušnosti môže prispieť k pokojným, spravodlivým a vzájomne prospešným vzťahom, prispievajúc k blahobytu spoločnosti a individuálneho rozvoja.

**Kľúčové slová:** 1 Petrov list, vyvolenie, poslušnosť, posvätenie, podriadenosť, podrobenosť

### SUMMARY ON THE MEANING OF OBEDIENCE IN THE EXEGETICAL CONTEXT OF 1 PETER 1:2

This scientific article delves into the exegetical context of 1 Peter 1:2 to explore the concept of obedience, particularly within the framework of Christian virtue. The author examines the nuanced understanding of obedience as rooted in the father-son relationship between humanity and God. Additionally, the article distinguishes obedience from related but distinct phenomena such as subordination and submission, emphasizing the importance of voluntary obedience based on trust and love. Drawing from biblical and patristic theology, the article underscores the significance of obedience in spiritual and interpersonal relationships, while cautioning against blind obedience and advocating for adherence to Gospel principles. Furthermore, the article discusses the liturgical aspect of obedience, highlighting the Eucharistic communion as a pinnacle of unity with God. Through historical and theological analysis, the article presents a comprehensive perspective on obedience, offering insights applicable to both ecclesiastical and secular contexts. Ultimately, the article asserts that a properly interpreted understanding of obedience can foster peaceful, fair, and mutually beneficial relationships, contributing to societal well-being and individual development.

**Keywords:** 1 Epistle of Peter, election, obedience, sanctification, subordination, submission

## References

D. Aeraki, *Epistoli a , Petrou*, Athena: Ekdoseis Orthodoxos kypsele, 1990, 32.

S. Halas, *Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament. Pierwszy List Św. Piotra: wstęp, przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2007, 73-74.

J.A. Dus, *Český ekumenický komentář k Novému zákonu, První list Petrův*, Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze in partnership with Česká biblická společnost, 2017, 19.

A.P. Lopukhin, *Tolkovaia Bibliia, ili Kommentarii na vse knigi Sv. Pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta pod redaktsiei A.P. Lopukhina*, Moskva: Izdatelstvo Dar, 2009, 312.

S. Pruzinsky, *List svateho apostola Pavla Rimanom*, Presov: Metropolitna rada Pravoslavnej cirkvi na Slovensku, 2012, 199.

P.A. Seethaler, *První a druhý list Petrův, List Judův*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, 18.

P. Rostworowski, *Komentarz do 1 Listu św. Piotra*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, 2019, 11.

S. Pruzinsky, *Evanjelium podľa Matusa 1/2*, Presov: Pravoslavna bohoslovecka fakulta Presovskej univerzity v Presove, 2002, 321.

N. Mrđa, *Tumačenje sabornih poslanica (Jakovljeve, Prve i Druge Petrove) Svetoga Pisma Novoga Zaveta*, Srbinje: Dabar i Bogoslovija Svetog Petra Dabrobosanskog, 2004, 97.

A. Ivanov, *Rukovodstvo k izucheniiu knig Sviashchennogo Pisaniia Novogo Zaveta, obozrenie Chetveroevangeliia, Knigi deiianiū apostol'skikh, apostol'skikh poslaniū i Apokalipsisa*", Saint Petersburg: Voskresenie, 2002, 473.

B. Kuzysin, 'The inter-disciplinary nature of spiritual/religious counseling in the cybernetic/media or cyberspace field', in *European Journal of Science and Theology* 17.1: 103-23 (2021), 104.

P.V. Stogiannos, *Proti epistoli Petrou*, Thessaloniki: Ekdoseis P. Pournara, 2003, 94-96.

N. Milash, *Pravila Pravoslavnoi Tserkvi s tolkovaniiami*, vol. 2, Moskva: Otchiĭ dom, 2001, 338-607

P. Adel'geim, *Dogmat o Tserkvi v kanonakh i praktike*, Pskov: Khram sviatykh Zhen Mironosits, 2008, 132.

P. Savcak, *Cirkevnoslovanska Bozska Liturgia sv. Jana Zlatousteho so slovenskym prekladom*, Presov: Pravoslavna bogoslovecka fakulta Presovskej univerzity v Presove, 2021, 95.

N. Zefirov, *Sobornyiā poslaniia*, Mogilev: Tipografiia I. B. Klaza, 1911, 34.

A. Taushev, *Chetveroevangeli apostol*, Moskva: Izdatel'stvo Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Bogoslovskogo instituta, 2002, 534.

C.I. Toroczka, *International Journal of Orthodox Theology*, 15,2, (2019) 135-147.

V. Bede, *The commentary on the seven Catholic Epistles of Bede the Venerable*, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications WMU, 1985, 71.

J. Zozulak, *Zdroj hodnot v kulturnom zivote Slovanov' in Konstantinove listy 12.1: 13–21*. (2019) <https://doi.org/10.17846/CL.2019.12.1.13-21>, 17.

Sluzhebnik, Moskva: Izdatel'skiĭ Sovet Russkoĭ Pravoslavnoĭ Tserkvi, 2004, 160.

Bibliia, *Knigi Sviashchennogo Pisaniiā Vetkhogo i Novogo Zaveta na tserkovnoslavianskom iazyke*, Moscow: Rossiiskoe bibleiskoe obshchestvo, 2001.

ІНТЕРПЕЛЯЦІЯ ПОСЛА АВГУСТИНА ВОЛОШИНА  
З ТОВАРИШАМИ ДО УРЯДУ  
ЧЕХОСЛОВАЦЬКОЇ РЕСПУБЛІКИ  
«ПРО ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ НА ПІДКАРПАТСЬКІЙ РУСІ»

Интерпелляція

Посла Августина Волошина<sup>1</sup> и тов.  
до правительства Чсл. Респ.  
о церковних односинах на П. Руси.



В часах переворота нас Русинів меж иншими причинами особливо наш культурный интерес притяг к Чсл. Республицѣ. Наш католицизм, наша западна культура обернули нашѣ взоры к западу, от котрого чекали мы одповѣдну для нашого культурного розвитку атмосфери.

На жаль политика перших роков сѣ надѣѣ нашѣ не оправдала. Ибо вже сейчас по прилученю П. Руси к Чехосл. Республицѣ началась агитация против гр.-кат. церкви и сея культурна борьба и головною причиною недовольности и дезориентаций широких мас народа П. Руси.

Инициаторы сѣ борьбы не уважали на то, що у нас католицизму має глибокѣ корѣня, но так ся поводили, як бы був католицизм у нас лиш примушеною формою религийности, а се было цѣльком ошибочное становиско, як то найкрасше доказуе факт,

<sup>1</sup> Августин Волошин (Келечин, 1874 – Москва, 1945). Про громадську, політичну та наукову діяльність написано величезну літературу. Найновіша праця вийшла в 2020 р.: Вегеш М. М., Віднянський С. В. Августин Волошин – «батько карпатоукраїнського народу». Київ: Парлам. вид-во, 2020. 472 с. + Іл., ім. пок. (Серія «Політичні портрети»).

що із среди духовенства одступив од католицизма лиш один, а из свѣтскоѣ интеллигенціѣ лиш 2-3.

Původní znění ad I./528.

## Интерпелляция

посла Августина Волошина и тов.  
до правительства Чсл. Реп.

о церковных отношениях на П. Руси.

В часах переворота нас Русинов меж иншими причинами особливо наш культурный интерес притяг к Чсл. Републикѣ. Наш католицизм, наша западна культура обернули нашѣ взоры к западу, од котрого чекали мы одповѣдну для нашего культурного розвитка атмосферу.

На жаль, политика перших роков сѣ надѣл нашѣ не оправдала. Ибо вже сейчас по прилученю П. Руси к Чехосл. Републикѣ началась агитация против гр.-кат. церкви и сеся культурна борьба и головню пручною недоволености и дезориентациѣ широких мас народа П. Руси.

Инициаторы сѣ борьбы не уважали на то, що у нас католицизм має гдубокѣ корѣня, но так ся поводили, як бы был католицизм у нас лиш примушеною формою религиѣности, а се было цѣльком ошибочное становиско, як то найкрасше доказуе факт, що из среди духовенства одступив од католицизма лиш один,<sup>1</sup> а из свѣтскоѣ интеллигенциѣ лиш 2—3.



О принципіальной борьбѣ «православія» против католицизму нема жадного слѣду.

Была и є тота борьба лиш партійно-політичною, уживала и уживає средства найнизшоѣ демагогіѣ. Выкорысталась тяжкѣ экономичнѣ обставины руського селянства, особливо же ненавистну и несправедливу церковну подать, так зв. коблину и роковину, од котроѣ в первой мѣрѣ

духовенство хотѣло и хочеса освободити и цѣльком несправедливо всю вину бѣдности народа и всю вину мадяризаціѣ навалила против гр.-кат. духовенства; повторяю, що робила се цѣльком несправедливо, ибо исторія наша, а особливо исторія литературы ясно доказуе що найревнѣйшими просвѣтителами и патріотами нашими были за часов гнета духовнѣ лица.

Позднѣйше, в огню борѣбы, в котру замѣшались и свѣдомѣ вороги католицизму, розвилася и отверта ненависть против католицизму.

О тых смутных междусобных боях, якѣ причинила сеся агитация, писалося много в газетах. Я тут подам лиш нарис єѣ и пригадую найшовѣйшѣ случаѣ.

Вся работа звичайно начинаєся в корчмѣ, там ся стрѣтить агитатор з крикунами села, послѣ короткоѣ розмовѣ, звонкими аргументами подготовленный неборак вже и лає против духовника.



У два-три дня вже zorganizуюся «комитет», из среди ворогов духовника, требующих знесення «коблины» и принятє «православїя»<sup>1</sup>, хотяй они только розумѣють до православїя, як когут до астрономїѣ.

За сим слѣдують всякѣ неприємности робленѣ гр.-кат. духовникови.

Выглядають агитаторы, що на пр. в третом ци четвертом селѣ не 3 Кч, но 2 Кч 50 ф. платиться за вытяг из метрики и вже готова скарга у епископа, напады в шизматических газетах, увеличанє его хиб, подбурьованє против него урядников и так дале.

Що дня достає письма, одказы «комитета», який все грознѣйше возыває духовника, щобы до того и того дня забрався из села, ибо – бѣда буде.

И если священник останется дальше, вѣрно на своем постѣ, то слѣдують дальшѣ, вже серїознѣйшѣ, угрозы. Стрѣляне до окна, запаскудженє або отравленє колодызя (студнѣ), подпаленє сѣна, стодолы, або фары и под.

Представме собѣ, якѣ тяжкѣ часы переживає тот несчастный священник и коли видить, що в той несправедливой борьбѣ на сторонѣ бунтовников стоить не раз жандарм, финанс, нотарѣ, главнотрудовой, даже и жупан, если задарѣ ходить до урядов просячи помочи, ци мож ся чудовати, если в таком психологическом настрою и член сточленноѣ депутаціѣ, высл. для заявы прилучения П. Руси до Републики, взявший на себе ненависть тогда ще сильно мадырскоѣ интеллигенціѣ не чудо, що утратить свой лояльный настрой супротив републики.

Еднако, є то фактом, що гр.-кат. духовенство у серед найгоршого переслѣдованя сохранило свою лояльность що до републики.

Лиш из найновѣйших най служат слѣдуючѣ смутнѣ історїѣ, котрыми хочу представити вѣрный образ тоѣ агитаціѣ, о котрой один эмигрант из Россїѣ, адвокат, православного вѣроисповѣданя сказав, що то не є инше як хитра большевицка пропаганда.

Що агитація схизматиков на П. Руси не є религійным рухом,

<sup>1</sup> А. Волошин вживає термін «православ'я» тільки в лапках. Натомість використовує образливі назви – схизматики, шизматики, одступники.

о том ясно свѣдчить случшай, який стався недавно в Калинах (окр. Тересва, жупа Марамарошска).

В том селѣ суть двѣ церкви гр.-католицкѣ. Шизматики еще перед роками насильно забрали одну и тому и гр.-католики сильно не противилися. Однако шезматики з тым не успокоилися, но почали атакувати и другу и коли зайняли и другу церков, почали нападати на гр.-катол. духовника, на старого О. Емиліяна Стрипского, котрий од болше роков учинковав в селѣ честованый всѣми аж до теперѣшноѣ агитаціѣ.

Священник не одступив так легко, но остався на своем постѣ. В одной класѣ церк. школы зарядив собѣ каплицю и там кончив богослужене для вѣрников своих, котрѣ и серед найгоршого терору осталися вѣрными к своей церкви. Одночасно завдав просьбу до администраційных урядов, щобы церков оддали назад.

Однакож се не ишло так скоро и то и не чекав никто, кто спознае односины в Севлюшском жупанатѣ, гдѣ референтами церковных дѣл были галицкѣ одступники або безконфесійнѣ вороги церкви. Тотѣ референты все постаралися о том, щобы одступники мали доста часу для нищени церковного маѣтку гр.-католиков. В котром селѣ одступники террором запановали, односно того села тоты «референты» тым одбирали просьбу гр.-католиков, що большинство маѣ право до церкви, хотяй закон въразно и безусловно обороняе право маителя, на котрого имени стоить церковный маѣток в телековной книзѣ.

В том селѣ дѣйствовав один честный побожный учитель, Діонизій Митрович. Он тихо кончив своѣ повинности, не мѣшався в споры, однако, коли видѣв грубѣ и несправедливѣ клеветы против духовника, осмѣлився осудити тот дикий поступ головных бунтовников. И як на то они одповѣли? В февруарѣ 1925 р. одного вечера вытовкли камѣньом окна квартири учителя, а в ночи з 25. на 26. февруара стрѣляли под окнами военскими пушками. Тым Митрович бѣв примушеньый одступити такому насильству и просив о переложене на другое мѣсто.

По одходу учителя еще смѣлѣйше нападали на старого духовника, котрий од пережитых кривд, клевет и шкод упав у нерво-

ву хвороту. На конець третого дня великодня, т. е. 21./V. 1925 по повночи вьбили шизматики окна фары а лишили ультиматум, по котрому Стрипский до 24 годин мае ся забрати из фары. Тот доказ бьв передан жандармеріи, однако не маеме вѣстей о том, що бы бьв злочинник выслѣдженный.

Священник просив оборону жандармеріѣ, но не мог достати. Наслѣдком всего того дня 23. апрѣля 1925 р. о 9. год. вечер запалили стайню фары, од неѣ ся ѣмила и фара, котра згорѣла, а кромѣ того згорѣв и сусѣднѣй дом одного гр.-католика.

Гасити не было кому. Одступники мали в руках ключи церкви и не позволили звонити лиш по повночи, коли вже фара згорѣла до тла. На голос звона збѣглася товпа, но начинила еше большу шкоду, ибо розкрала много цѣнных рѣчей, які удалося священникови спасти из огня.

Потом перейшов священник з остатками мебльов своих до порожноѣ квартиры учителя.

Но одступники и тогды не дали му покою и на конець мусѣв перейти на другу фару (Ужок).

О том щобы винники были покаранѣ, до сих пор жадных вѣстей не маеме.

В Нижной Колочавѣ<sup>1</sup> гр.-католики минувш. рока достали нового священника. Одступники заняли фару для своего батюшки и так гр.-кат. приходник заквартировалася в школѣ. Молодого священника Ивана Ромжу полюбили вѣрники и почали и одступники вертатися назад, ходити на богослужене. И из сусѣдных сел многоѣ одступники оставили батюшку и ходили до гр.-католицкого сповѣдатися крестити дѣтей и пр. Се не знали вожды одступников стерпѣти. На Рождество Хр. 1925 р. от и выдумали таку помсту. Пока священник в церкви кончив богослужене, предписаное кончити по повночи, помастили его дом нечистотою, окрем того отравили студню, так що одного коня напоеного из тоѣ студнѣ, лиш скорою помочію знаяцов могли спасти од загинути.

Подобнѣй случай бьв при каноничной визитаціи в Кобылецкой Полянѣ (Марамарош).

<sup>1</sup> Село Колочава Хустський район.

В Бедевли была вержена бомба на дом гр.- кат. священника Стефана Сабова. Всѣ окна били выбити, счастье, що в людском житю шкоды ся не стало. В том же селѣ мин. року 30 возов сѣна згорѣло у гр.-католич. газд, в наслѣдок помсты схизматиков.

И в Терновѣ незнанѣ злочинники подпалили сѣно двох ревнѣх гр.-католиков Ивана Мазура и Митра Лозоря. Згорѣло высше 20 возов сѣна. Подумайте, що то за шкода у одного бѣдного земледѣльця?

То робили вороги гр.-католиков и в Кривом, где подпалили Василя Лонцій и Василя Куцина.

В Раховѣ р. 1924 три раз выбили окна и подпалили сѣно у Василя Браны и Юры Котелюк. Били духовника Пастелѣя, в церков вломилися. Зато были осуженѣ на 3 мѣсяцѣ, но кара им была дарована.

В Пудплешѣ<sup>1</sup> два раз подпалили хижу и сѣно Петра Бѣлянича, свѣдомого гр.-католика. Не было нич асекуровано. Тѣх, що ся хвалили тѣм злочинном, осудили на 20 Кч покуты а 1 день аресту.

У Вольховцях<sup>2</sup> у Андрія Куцина обстригли двох коней а одного пробрили.

И що то была работа неуких фанатиков одступников, то можеме брати за певно, понеже сам батюшка у сусѣдном селѣ Вульховцях, в церкви наговорював людей, обы гр.-католиков палили и били. На се могутъ свѣдчити: Гасинець Михайл (Нересниця), учитель Бокотей (Вольховцѣ), Вас. Томашинець (Нересниця), Ив. Бѣлянич, Ив. Чопка (Вольховцѣ) и др.

Перед выборами ся стало, що агитатор независимых комунистов, Немеш, обы доказав силу своеѣ партіѣ, вырвав в селѣ Волоськом из рук гр.- катол. духовника ключ церкви, отворив церков и передав шизматикам.

Не знаеме нич о том, ци было в том дѣлѣ слѣдство, що больше окружнѣй начальник в Иршавѣ Єпчек, коли греко-католики требовали обы им администраційнѣ уряді вернули их законный масток, одповѣв на се слѣдующим розпорядженем:

«Okresní úřad v Iršavě. Č. j. 2748. pres. ai 1925. V Iršavě dne 19. listopadu 1925. Vološské náboženské spory. Recko-katolickému

<sup>1</sup> Село Підплеша Тячівський район.

<sup>2</sup> Село Вільхівці Тячівський район.

duchovnímu ve Vološskom. Dne 21. listopadu 1925, bude veliký svátek pro pravoslavné i řecko-katolíky. Aby nedošlo k nějakým srážkám mezi věřícími, prosím, aby v zájmu veřejného pořádku a pokoje nebyly na ten den ohlášené řecko-katolické služby ve Vološskom, nýbrž aby pro řecko-katolíky se konaly bohoslužby v obci Černý Potok, a to až do definitivního rozhodnutí v této věci, kteří byla předložena vyšším úřadům. Okresní náčelník: Jencek, v. r.».

Словом в интересъ порядка пан служный ничего не робить против насильственного забраня церкви, против нарушителей порядка.

И пан Др. Вацек, окр. начальник у Воловом<sup>1</sup>, коли Мих. Нѣрада и Иван Кіш, кураторы гр.-кат. церкви в Синевиру, просили од нього, щобы передав им забрану еше 1924 р. 26. марта одступниками церков и касу з сумою высше 140.000 Кч. все одкладовав передачу.

Хотяй сами одступники говорили, що если закон то так предписуе, они выйдуть из церкви.

Если бы была агитаціи не продолжалася, там цѣлком спокойно можно бы было оддати церков гр.-католикам.

Но той агитаціи уряды не робили жадных перешкод и дня 16. февраля 1926 вже то телеграфовав мѣстный гр.-кат. священник Евг. Медвецкий, що: «Минувшоѣ ночи у мене на фарѣ великими камѣнями выбили окна».

А 18. февраля 1926 достали мы дальшу телеграму: «Православнѣ дальше тероризуютъ. Сей ночи запалили нашего куратора. Обывательство смертельною угрозою силуютъ записатися до православія. В Синевиру proximum periculum».

Се вже так є на П. Руси, що поеднѣ администраційнѣ уряды спокойно дивляться на подобнѣ незаконности. А на жаль нападенѣ гр.-католики в многих случаях и у судов не достали законноѣ обороны, як то доказуютъ суды Д-ра Ейзнера судиѣ-атеиста-жида у Воловом (против духовн. Медвецкого) и галицького руссофила Полошиновича у Нижн. Верецках (против о. Ларя, Лукача Демяна, Ив. Григи. и пр.).

<sup>1</sup> Селище Міжгір'я Хустського району.

Гр. кат. церков в Акнараховѣ<sup>1</sup> дня 13. марта 1924 насильно забрали одступники в присутности жандармов. Дня 20. апрѣля была церков головнослужным запечатана. Но вже 8. іюня одступники розбили урядову печать, обсадили церков и уживали аж до 3. января 1926, коли на приказ вице-губернера была оддана урядово назад гр.-католикам. При том и самого священника Даниеловича ранили одступники камѣньом.

Недавно ся стало в Завидовѣ (село коло Мукачева). Гр.-кат. духовник, для установленя держ. подпоры за утрачену коблину мав предложити урядам выказ о том, колько достав од вѣрников. По нерозумному и непотрѣбному приказу церк. реферата сесь выказ окрем намѣстника и сѣльского нотаря мав подписати и староста. Се дуже выкористали агитаторы. В Завидовы не хотѣв подисати староста сесь выказ, хотяй був негативный, и тогда роздули агитаторы вѣстку, що священник хоче знову завести коблину и сим гаслом сейчас и перетягли большинство села на сторону – против священника, котрый николи и не думав на то, щобы од вѣрников просив коблину и котрый з великими трудами недавно докончив будову новоѣ церкви и всякими способами помагав своим вѣрникам в дружественном и культурном життю.

На розкол комитета одступников, який – як якась революційна рада – в кожном селѣ вже послѣ приобрѣтения 3-4 членов сейчас организуеся, начали атаки против священника, скарги до епископа, бойкот и пр. Ся терористична банда строго закаже сейчас ходити до священника до церкви, даже и заговорити з ним.

Розумѣеся, що по сему слідуе насильственное забране церкви. Задарѣ ходив священник просити помочи од урядов, окр. начальство пошло на встрѣчу одступникам, ибо розпорядком число 1351 прес. аі 925 передав церков гр.-кат. Терористам, до рук выбраному ними куратору Василю Урбанови.

Так робив тот начальник вже и в селѣ Барбовѣ и в Черленовѣ. Сесь зналець законов тым обосновав свій розпорядок, же большинство перейшло на грековосточну вѣру, не уважаючи на то, що правдивих гр. восточных не было и 1%, но цѣла акція є основна на клеветѣ, подпорована грошми, а особливо глупостію.

<sup>1</sup> Частина міста Рахів, районного центру Рахівського району.

И коли недавно, на розклад цив. управи оддали церков завидовску гр. Католикам, то щобы упали духом одступники, велитель жандармеріѣ Амбруш сказав, що можуть просити репозицію, ибо церков завидовска є табулована на село, а не на гр.-кат. церковну общину, а то є неправда.

При той передачѣ служновскій уряд заступовав пан Др. Андрейко, емигрант из Галичины, русофил, и он також выявив свою симпатію к шизматикам.

Сесь пан при выступленню гр.-католиков николи не жадав крестинный лист, щоб установити, колько роков має переступивший, не контрольовав власноручный подпис. Заявою одного чоловічка переходить и больше фамилий. И днесь суть в Завидовѣ гр.-католики, котрѣ николи не заявили выступлене из своєѣ церкви и еднако у «комитет» одступников числить их до себе.

Террористы одступников в присутности Дра Андрейка и команданта жандармеріѣ безчестно нападали на гр.-катол. духовника Гавр. Косея: «Ты свиньо, лингарю, до 24 годин вымечемо тя из фары» и пан служный и командант жандармов ни словом не напоминали их, а потом и сами пошли на церк. одправу батюшки и говорили, що «православнѣ достануть церков», а гр.-кат. духовникови сказали, що най иде из Завидова, ибо «православнѣ» силою возмуть церков.

Як доказательство безправности гр.-католиков на П. Руси представляю тот карный процес, який сими днями ведесе в Н. Верецких<sup>1</sup>, против В.Веречанского священника В. Ларя и его вѣрников. Суть то свѣдомѣ русины и католики. Одступники нияк не знали вломитися в село. Наняли там передовсѣм б. пом. секретаря коммунист. партіѣ Зубаля и ще 2–3 людей бѣдняков, котрѣ и почали агитацію, но без успѣха. Приступило лиш 12 легковѣрующих. И сесѣ хотіли поставити шизматицкий кривый крест при дорозѣ, Се им сѣльскій уряд не позволив и коли они еднако поставили крест, вѣрнѣ гр.-католики вирубали и попалили тот знак провокаціѣ при голосах народного гимна. На то зобралися одступники из темнѣйших сусѣдних сел, особливо из Каноры, головный агитатор наперед грозиться, що если противляться гр.-кат., наименше 10 з них

<sup>1</sup> Село Нижні Ворота Мукачівського району.

упаде, и при ассистенції жандармов – против протестов цѣлого села, проставили на публичном мѣстѣ символ отступництва, трираменный кривый крест. Словом провокацію бере жандармерія в оборону, а против гр.-кат. подає карное донесене. При чом судія в Н. Верецких, тот Полошиневич, прихильник отступников от чим, обвиняв гр. -кат. священника:

Прочто не пуцає до церкви одступников? Прочто не признає кривый крест? и под. Перед выслуханем гр.-католиков, иронично прозыває их «героями» сесь пан, доставший у нас приют, горожанство лиш прото, абы збытковався над населенем!

Сесь сторож правды осудив одного шизматика за 2 разову угрозу ножом на 5 день аресту и 40 кор., а гр.-католика за то, що коли приходили провокаторы, взяв з собою вилы для обороны, осудив на 14 день и 100 Кч. кары.

Для подкрѣплення вѣрников своих у вѣрѣ ординаріят зарядив держати Миссіѣ. Наибольшольшѣ успѣхи мали миссійнѣ бесѣды О. Решетила, члена Св. Вас. Вел., котрый понеже не має права горожанства, еше минувшого року на доносы незнанных полицією Мукачевскою быв выповѣженный из Републики; ибо незнанѣ доносчики завдали, що будто бы тот мисіонарь в проповѣди на Успеніе агитовав против чехов. Мисіонарь завдав аппеллацію и одкликався на епискона, на священников и вѣрников, слухавших его проповідь. Все то не помогло, свѣдков мисіонаря не выслушали, доносчиков не выдали и супротив всего того жупанат потвердив выповѣдь мисіонаря. Лиш на приказ вицегубернера не выдали еше сего мисіонаря из републики.

Из числа случаѣв терористичних гдекотроѣ околицѣ можно вже констатовати, що там хтось из уряду провадить агитацію.

Так никто не буде чудоватися над тым, що недавно так много скандалов случилося на територіѣ Севлюшского жупаната, если учує, що там один жупский референт, им. Крибел мог собѣ позволить от такой выступ:

Приходить к нему отецъ невѣсты в дѣлѣ диспензаціѣ од оголосок и представить меж иншими и документы выставленѣ гр. кат, духовником. На то пан Крибел розметав документы и сердито позвідав:



Та вас все еще священник веде?

И подобными накидами вергся на незнамого ним духовника. И коли сесь заскаржив его жупанови, мусть признати и просити перебаченя.

Яким темпом вирѣшуются у нас религійнѣ споры, то представляю лиш одним случаем:

У Вел. Лучках (Жупа Берек) вже 5-й рок шизматики уживають церков гр.-католицку й гр.-католики до сусѣдного села примушень ходити на богослужене.

Еще 28. новембрия 1920 ся стало, що зфанатизована галицькими агитаторами товпа брутально напала на гр.-кат. Духовника, при пассивной ассистенции жандармов, зарвалася до гр.-кат. церкви и завела своего батюшку Иличка<sup>1</sup>. Администраційнѣ власти в первых днях января 1921 на ургенцию гр.католиков вернули церков гр.-католикам, еднако не довго могли гр.-католики спокойно уживати свою церков, ибо агитация продолжилася против особы старого священника Михаила Бачинского, и хотяй не было против него жадноѣ каноничноѣ причины, одказався од своего мѣста и просив обы быв установлен администратор.

Як администратор був выслан 1. марта 1921 Рудольф Кабацій, молодой священник, капеллан из Мукачева. Между сим одступники опять забрали церков 5. февраля 1921, зарвалися и до фары, там побии старого гр.-кат. куратора и забравши од него ключи, заняли церков, котра од того часу, аж до днесь є в руках одступников.

Дня 19. апрѣля 1921 гр.-катл. хотѣли на своих возах перевезти нового духовника Кабація, но одступники ударили у звонь, збилися перед фарою и приходячого священника привѣтали камѣньом. Много людей, обороняющих священника ранено, меж сими и жену священника, котра и мусть ся лѣчити довго в Мукачевской больницѣ. Одступники причинили також велику шкodu и в меблях священника. Наконець возы мусть ся вернути до Мукачева.

Батюшка Иличко, чужинець, з дозволом цив. управы остався в

<sup>1</sup> Лечко Иоани, прот. (Костяшин, 1883 – Лалово, 1958). Дет. див.: Данилець Ю. З історії репресій проти православного духовенства на Закарпатті: протоієрей Иоани Лечко (1883-1958) // Pravoslavny teologický sborník. Prešov, 2015. XLI (26). С. 142-154.

Лучках, жиє и тепер в гр.-кат. фарѣ, хоснує маетки гр.-кат. приходника.

Той случай быв ознаймлен и тогдашнему правительству, єднако без успѣху.

Епископский ординаріят требовав од административных властей, абы подали законну оборону, но админ. власть направила дѣло до суду. Процес скончився успѣшно для гр.-католиков у окр. судѣ в Мукачевѣ и в седріѣ в Ужгородѣ, но найвысший суд в Брнѣ став на становиско некомпетентности и гр.-католики мають запла-тити еще и судовѣ выдатки в сумѣ высшее 300.000 Кч.

Лучанскѣ гр.-католики неустало ургують вырѣшенє сего ужасно- несправедливого спору. Ходять з депутаціями кожного тыждня к головнослужному, к жупанови, к церк. референту, но до днесь без успѣха.

Епископ також найменше 20 раз писав в том дѣлѣ.

В январѣ 1925 р. призвав Мукачевский жупан собѣ комите-ты гр.-католиков и одступников из Вел. Лучок и заявив им, що правительство републики в тяжких часах организаційных было примущено терпѣти такое нарушенє законов, якѣ случилися в В. Лучках, але тепер вже прийшов час консолидаціѣ и реституціѣ пошкожденных прав. Церков як неспорный. маєток гр.-кат. церкви, має быти оддана в спокойне уживаня гр.-католикам.

Так говорив жупан 23./I. и дав одступникам для одданія церк-ви термин до 1./II., додавши, що если хотять собѣ будовати церков, могут достати держ. подпору.

Термин – минув и куратор Федак з депутацією ходив дня 16./ II. 1925 в цив. Управу, но там церк. референт одповѣв му, що так скоро дѣло не мож дати до порядку, ибо дошло бы до кровопролитя.

И батюшка Иличко, чужинець и днесь спокойно сидит собѣ в фарѣ гр.-католицкой, а вірники гр.-катол. принужденѣ до Стра-бичова ходити на богослужене.

Множество случаев доказує, що цілу тоту акцію якась чужа маффія грошево подпорує. Не один вже бывший агітатор вернувший назад в гр.-кат. церков признав, що агітацію провадив за гроши. Петрови Бѣлянич, селянинові из Подплеши 30.000 Кч. обі-цяли в Ужгородѣ, если буде агітатором «православія».

Бѣдняки остатнѣ, ставшися агітаторами, у короткий час без иншого заробку находилися в лѣпшом положенню, обновили хижу закупили собѣ корову, коня, даже и недвижимость.

В Парламентѣ Югославіѣ послѣ Шимраком<sup>1</sup> была подана р. 1922 итерпелляція – як то и наши газеты подали – в дѣлѣ агитаціи сербских епископов за границею и тогда было зраджено, що на шизматицкѣ агитаціѣ на П. Руси было видано вже того року 300.000 динаров.

Є то ясно, що цѣлу тоту агитацію провадять тайно російскѣ шовинисты.

Тайный их штаб находится в Срѣмских Карловцах на чолѣ з Антоніем Митрополитом<sup>2</sup>, котрый стоит в злуцѣ з експонентами их, москалями емигрантами, яких б вже на П. Руси в службѣ тоѣто большевицко-шизматицкоѣ агитаціѣ не мало як:

Ружицкій, Соколов, Коломацкий, Гречишкин, Любарский, Владиков, Чернавин, Покровскій, Томачинскій, Назаревский, Бараников, Мрачковскій, Потапов, Сидоров, Виталий Максименко з своєю компанією и другѣ.

Всѣ себѣ чужинцѣ мають у нас повну свободу агатаціѣ против нас, урядують, як священники супротив того, що се множеством законов є заборонено, (начнеме од золотоѣ буллы (1222) до VIII и X/1792 и до найновѣших, по смыслу котрих уряд священника може заняти лиш горожанин...) достають державну подпору и хваляться довѣрієм и моральною поддержкою поедних политичных партій.

Кто лиш из далека позерає на шкандальнѣ событія сего анахірстичного терору, неотмѣчно позвѣдає: прочто не выслѣдять уряды головных винников, тых всякого рода референтов, в служновских и жупских урядах и в жандармеріи, причинивших так много матеріальноѣ и моральноѣ шкоды бѣдному народу, котрѣ мали бы отвѣчати и за пролиту людску кров в религійных битках.

<sup>1</sup> Шімрак Янко (хорв. Janko Šimrak) (Жумберак, 1883 – Крижевці, 1946), хорват, професор східного богословія Загребського Університету, посол до Београдського парламенту, редактор католицького щоденника «Грватска Стража», з 1942 р. – греко-католицький єпископ крижевецький у Югославії.

<sup>2</sup> Храповицький Антоній, митрополит (Ватагіно, 1863 – Белград, 1936), глава РПЦЗ.

И нераз вже и в газетах подан вопрос, прочто не карают уряды тых батюшков, котрѣ против выразных постанов закона осмѣляются вломитися у гр.-кат. церкви, там обряды кончити, осквернивши престолы наших церквей, укравши не раз рѣчи церковнѣ?

Є то смутным доказом, що тут сесь некултурный рух подпорується из стороны поедных политичных партій.

Не раз сказали нам то, що є то наслѣдок повоенного революційного духа, що и в Чехіи забрали католиками церкви и под.

На се однак маеме примѣтити, що як знаю, в Чехіи окрем одноѣ уже всѣ церкви одданѣ назад католикам, а у нас хотяй територія П. Руси много раз менша од Чехіѣ, все еще 37 гр.-кат. церквей є в руках шизматиков.

Не могу сказати, що у вицегубернера Ант. Розсыпала<sup>1</sup> не є доброѣ воли. Коли гр.-катол. церкви обернуться до него, он сейчас выдасть одповѣдное законное розпоряджене. Но подчиненѣ уряды у виконанню тых розпорядженѣ проявляют не раз выразный намѣр шкодит гр.-кат. Церкви, не додержуются до законов, позволяють щобы агитаторы ходили по хижам бунтовали людей против религіѣ, носячи бланкеты для заяв выступления, грозячи (и смертю) вѣрником, подписуючи имена; и все то поеднѣ уряды принимаютъ.

И придивѣмся на то якѣ наслѣдки має сеся ошибоча церковна политика?

Першѣ подпорователѣ у нас сего одступницкого руху то говорили, що они славянский дух хотять обновити и поддержовати, що католицизм на П. Руси – є прихильный мадяронизму и пр.

Сесѣ панове не знаютъ, що на б. Мадяршинѣ без слѣда змадяризовалися тоты русины, котрѣ не приняли церк. Унію, що сама католицка церков обороняла русинов Подкарпаття од цѣлковитого вынародовления, ибо выховали ученых священников, котрѣ и розвили народно-христ. культуру, якоѣ має руський народ лиш в посл. 300 роках католицкого духовного житя.

<sup>1</sup> Розсипал Антонін (чеськ. Antonín Rozsypal) (Домажлице, 1866 – Прага, 1937), чехословацкий політик, вицегубернатор Підкарпатської Русі (1923-1933), губернатор (1933-1935).

Не знають тѣ панове и то, що кат. церков обороняла и чистоту восточного обряда нашого, недопускала мадяризацію в церкви, не одобрила мадярскѣ литург. книги, не дозволила мадярську литургію.

Здоровый христiанско-католицкий дух був и є всягды першим фактором народного житя, народноѣ культуры и свободы. Так є то и у нас.

Но исторія минувших 6 роков може доказати и то, що шизматицкими агитаціями не лиш не подкрѣпився у нас дух державно-творчости и лояльности, но еще упав. Ибо из одноѣ стороны в наслѣдок переслѣдованя гр.-католиков сесѣ там глядають обороны, где могут достати, огорченѣ против того, од котрых агитація и оборона сѣ походить, переходять к рядам оппозицѣ не розбераючиоѣ меж правительством и републикою. «Буде що буде, но з нищителями вѣры и культуры не хочеме мати ничего» – говорят и тотѣ, котрѣ в маю 1919 рока одушевленно ходили по улицях Праги з своими синьо-жовтими одзнаками, як члены 100 членноѣ депутаціѣ, принесшоѣ рѣшеня о прилученю П. Руси к Чсл. Републицѣ.

В газетах своих примушенѣ обороняти свою нападену правду и скарги их потому выходятъ часто и за границу.

До чого доводить гр.католиков велика терпеливость поєднх урядов, се ясно представить лист, який я достав дня 22./XII. 1925 из Рахова:

«У нас настрой поднявся вже до 100<sup>0</sup>. Що за интерес примушує уряды, що нам нашу церков не хотятъ оддати? Може скандаля хотятъ провоковати уже и из нашоѣ стороны?

Добре, и се може стати, но кто буде отвѣчати за наслѣдки того? Нечута то малиція: так довго натягати терпеливость людей честных, требующих свое! Прошу интервеніовати еще раз у Цив. Управы, и се буде послѣдня интервенція наша, а если не поможе, то сам уряд примусить нас уживати такѣ способы, якими выступаютъ шизматики».

А одступники? Може вытворили туй русько народну свѣдомость и славянску солидарность? Результат выборов доказуютъ, що в тых селах, где найбільше є одступников, там найбільше голосов достали коммунисты и загально партіѣ стоячѣ на основѣ негациѣ републики нашоѣ.

Теперь вже ціла агітація одступників носить в собі характер політично́ російсько-большевицько́ пропаганди, ширення деструктивно́ розглаголючо́ весь державній лад анархі́.

И ци можеме говорити о лояльной благодарности одступников?

От що пише сама урядова газета их «Церк. Правда».

В числѣ 5–6 з р. 1925 в статѣ «Наша жалоба против переслѣдованя православних на П. Руси», меж іншими пише от що:

«Сербска церков подала сербському правительству жалобу за переслѣдованє христіян од Чехов на П. Руси» (стр. 59). «Чехи не узнавають в П. Руси ніяких прав». «Чеськѣ уряды заберуть од православных церкви и давають их уніятам» (стр. 61). «Чеськѣ жандармы нас били и проливають кров православных христіянов». «Чеськѣ жандармы оскверняют нашѣ святынь» (стр. 62). «Православна церков есть в П. Руси переслѣдована горше як за Мадяров». «Чеськѣ жандармы пострѣляли, забили и ранили много православных христіянов» (стр. 63).

От такими глупыми неправдами оддячуються одступники за подпору, роблену им урядами и жандармами П. Руси. Оклеветают перед свѣтом нашу републику и ширят меж народом зневагу спротив урядов.

А, як о том писали газеты, сербский гр. восточный епископат, дѣйстно хоче на основѣ тоѣ жалобы, поданоѣ неграмотными батюшками П. Руси и их фанатичными приверженцами, галицькими и російскими емигрантами, закочити у Союза Народов против «nesnesitelnému pronásledování, kterým Češi stihají zdejší pravoslavné».

Но маеме тут указати еще на оден смутный наслѣдок сего одступницького руху.

В селах, где одступники побѣдили и уряды не помогли гр.-католикам достати собі до рук свою церков, где не працює культурно-просвѣтительна сила гр.-католицько́ церкви, там духовный живот послується дале до всякого рода сект и до конечного безвѣрія, безправства и анархі́.

Що то значить безвѣріє у людей, душа котрих є на найнижшой степені інтелектуального розвитку, то найяснѣйше кроника полиціяна може выказати статистикою злочинів.

Вожди борьбы против гр.кат. церкви часто одкликаются на то, що року 1649 лиш часть духовенства заключила «Унію» з Римом, без вѣдома и согласія обывательства. Є то цѣлком безосновное и иррелелентное твержене.

Як в синодах церковных, признанных и восточною церковію николи не рѣшав простый народ о рѣчах догматичных и гіерархичных, як и сам раскол Фотія и Цезуларія не плебисцитом был рѣшен, так и в церковной уніи духовенство народа мало рѣшати.

Историчным фактом є, що схизму в Россіи лиш царѣ перфектували, а не духовенство, тым менше народ. Русскій народ «de facto» николи не одозвався од єдности церкви, як то и церковнѣ книги, их выразы о єдности и соборности церкви доказують.

Є то правда, що нам народ поважає себе «православным» но не в том смислѣ, який придав тому выразу цареславный имперіализм подбивший собѣ цѣлком всю церковну власть, но и смислѣ православія Св. Василия Вел., Св. Йоанна Золотоустого и пр.

И то часто чуеме, що уніятское духовенство поставилося на сторону малярських февдалов и досталося до розпору з культурно-народными а соціальными интересами подк. руського обывательства. И се є лиш звычайною клеветою.

Исторія літературі нашоѣ ясно доказує що можно казати лиш из кругов гр.-кат. духовенства рекрутувалися ряды просвѣтѣльов, редакторов, авторов книг. Католи. церкв обороняла наш народ против малярськоѣ литургіѣ гр.-кат. руськы церкви и школы спасли наш народ од цѣлковитого вынародовленя.

Выше наведенѣ факты доказують, що одступницкий рух был выкликанный все политичными планами, так то было р. 1912, так є и теперь, подпорованный поєдними урядниками и диким терором некултурных агитаторов, свободно працюющих при огромной тепеливости урядов.

Правдою є, що шиаматикивсеєще 37 гр.-кат. церквей уживають, а гр. католики николи ни одноѣ шизматицькоѣ церкви не забрали.

Ни одним случаем не є доказано, що битву або кровопролитіє гр.- католики провоковали и жандармськоѣ интервенціѣ николи, ни в одном случаю не вызвали гр. - католики.

Гр.-католики своѣ забранѣ маетки з перву путем адміністраційных властей требовали назад и сесѣ власти по законам и повинны сей час оддати насилу забранный маеток законному маительови. Было бы то высмѣванем права власности позволити грабителям, щоб они «in possession» чужого маетку могли без конца апелловати.

Лиш на приказ Школьного Оддѣла обернулися гр.-католики з процесами до судов и понеже найвысший суд висказався некомпетентными, сесим причинено огромно великѣ шкоды правѣ окривдженной стороны.

На основѣ сказаных вопрошаеме :

1. Що хоче правительство здѣлати, чтобы агитаціѣ против гр.-кат. церкви вже раз перестали и винники терору были одповѣдно покаранѣ?

2. Ци готово выдати розпорядок, чтобы забранѣ гр.-кат. церкви законным маителям неодкладно были одданѣ и причиненѣ шкоды наверхенѣ?

3. Ци готово видати розпорядок, чтобы уряды при переступленю из одного вѣронсповѣданя на другое строго держалися до предписов закона?

4. Ци готово наградити шкоды, причиненѣ из вины урядов процессами у судов на то некомпетентных ?

5. Ци готово заборонити дѣяльність всѣх тых «комитетов» (банд), якѣ без жадноѣ законноѣ организаціѣ выступают в имени гр. восточных церковных общин?

6. Ци готово оддалити их духовноѣ службы всѣх тых чужинцьов, котрѣ без права горожанства и без одповѣдноѣ квалификаціѣ уряд духовного уживають лиш для цей агитаціѣ и ширеня анархіѣ?

7. Ци готово застановити всякѣ субвенціѣ, выдаванѣ для духовных гр. восточноѣ церкви, не маючих горожанства, або не дѣйствующих в законно zorganizованой церковной общинѣ?

8. Ци готово к закону 14./ IV. 1920 чис. 290 выдати «prováděcí nařízení» або доповнити закон так, чтобы сесѣ несправедливый февдальный тягар раз вже конечно был зтертый?

Дано в Празѣ дня 15. марта 1926.



Vološin, F. Navrátil, Stanislav, Kaňourek, Čančara, Vičánek, dr Daněk, Hintermüller, Bezděk, Janalík, F. Matoušek, Roudnický, Sedláček, Stašek, Krejčí, Ostrý, Světlík, Janovský, Bayer, Petr, dr Novák.

Národní archiv, Praha. F. Ministerstvo vnitra I. Prezídium. Sign. 225-357-1 1926.

## РЕЗЮМЕ

*В публікації вперше вводиться в науковий обіг інтерпеляція, яку підготував депутат парламенту Чехословаччини Августин Волошин з іншими колегами. У документі піднімається питання складних державно-церковних відносин на Підкарпатській Русі, описано майнові суперечки між православними та греко-католиками, звертається увага на заангажованість місцевої влади.*

**Ключові слова:** *Августин Волошин, Підкарпатська Русь, відносини, церква, держава.*

## SUMMARY

### INTERPELLATION OF AMBASSADOR AUGUSTYN VOLOSHYN WITH COLLEAGUES TO THE GOVERNMENT OF THE CZECHOSLOVAK REPUBLIC

#### «ON CHURCH RELATIONS IN SUBCARPATHIAN RUS»

*In the publication, for the first time, the interpellation, which was prepared by the member of the parliament of Czechoslovakia Augustyn Voloshyn and other colleagues, is introduced into scientific circulation. The document raises the issue of complex state-church relations in Subcarpathian Rus, describes property disputes between Orthodox and Greek Catholics, and draws attention to the involvement of local authorities.*

**Keywords:** *Augustyn Voloshyn, Subcarpathian Rus, relations, church, state.*

*Підготувала до друку  
студентка факультету історії та міжнародних відносин  
Наталія Летка*

## 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 дискусію. 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 жовтня** 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 Василя (Проніна)**

№ 10

Статті друкуються в авторській редакції

ISSN 2617-1317

Комп'ютерний дизайн і верстка – Машіка Олег  
Підписано до друку 15.04.2024 р. Формат 60x84/16.

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.