

Міністерство освіти і науки України
ДВНЗ «Ужгородський національний університет»

Історичний факультет

Науково-дослідний центр історично-релігійних студій «Логос»



Наукові записки Ужгородського університету

Серія: історично-релігійні студії

ДВНЗ «Ужгородський національний університет»

Історичний факультет

Науково-дослідний центр історично-релігійних студій «ЛОГОС»

НАУКОВІ ЗАПИСКИ УЖГОРОДСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Серія: Історично-релігійні студії

Випуск 3

- Річце Мартина* (Букарест) ... с. 125-143
- Національні рухання в Україні в період Другої світової війни* ... с. 143-153
- Ферма Оксана* (Ужгород)
- Роль студентів у релігійній діяльності в Україні в період Другої світової війни* ... с. 153-163
- Свята Катерина* (Париж)
- Учешно-архівна організація в Україні в період Другої світової війни* ... с. 163-173

ББК 86.3я54
УДК 26/28 (06)
У 33

Рекомендовано до друку Вченою радою історичного факультету ДВНЗ «Ужгородський національний університет» від 18 грудня 2014 р., протокол № 5.

Редколегія:

Вискварко Сергій Анатолійович – к.і.н., головний спеціаліст відділу використання інформації документів Державного архіву Закарпатської області (м. Берегово)

Кічера Віктор Васильович – к.і.н., доцент кафедри історії України УжНУ (відповідальний секретар)

Кобаль Йосип Васильович – к.і.н., старший науковий співробітник Закарпатського обласного краєзнавчого музею (м. Ужгород)

Офіцинський Роман Андрійович – д.і.н., проф., завідувач кафедри історії України УжНУ

Турій Олег Юрійович – к.і.н., доцент, віце-ректор УКУ (м. Львів)

Федака Сергій Дмитрович – д.і.н., проф. кафедри історії України УжНУ

Фенич Володимир Іванович – к.і.н., доцент кафедри історії України, декан історичного факультету УжНУ (головний редактор)

Упорядник:

Штерр Діана Іванівна – викладач кафедри історії України УжНУ

© Науково-дослідний центр історично-релігійних студій «Логос», 2014

© Автори статей, 2014

© Видавництво УжНУ «Говерла», 2014

ЗМІСТ

Від редакції с. 5–6

ПРОБЛЕМИ

Белякова Надежда (Москва)
Религиозное «подполье» в 1970–1980-е гг. в республиках СССР по документам государственных архивов: к вопросу о специфике источниковой базы с. 7–42

Данилець Юрій (Ужгород)
«Православний Карпаторуський вѣстникъ» – офіційне видання Мукачівсько-Пряшівської єпархії с. 42–62

Кічера Віктор (Ужгород)
«Оазис неСвободи»: повсякденне життя репресованого греко-католицького духовенства (на прикладі спогадів о. Стефана Бендаса) с. 62–88

Коцан Василь (Ужгород)
Традиційний дитячий одяг Закарпаття у родинній обрядовості (XIX – перша половина XX ст.) с. 89–104

Прохненко Ігор, Мойзес Володимир, Жиленко Марія (Ужгород)
Зображення святого Юрія на кахлях Королівського замку Нялаб с. 104–125

Рішко Маріанна (Будапешт)
Невідомий рукопис єпископа Олександра Хіри – інтригуюча знахідка в архіві СБУ с. 125–143

Ферков Оксана (Ужгород)
Роль єзуїтів у рекатолизації Північно-східних комітатів Угорщини с. 143–153

Coranič Jaroslav (Пряшів)
Územno-správna organizácia Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva na Slovensku v r. 1918–1939 с. 154–170

ДИСКУСІЇ

Фенич Владимир (Ужгород)

Мученики и мучители: Слуги Божьи Мукачевской греко-католической епархии перед судом идолопоклонников национализма (пример о. Стефана Бендаса) с. 171–244

ОГЛЯДИ / РЕЦЕНЗІЇ

Данилець Юрій: Pavel Marek. Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. Století. Prolegomena k vývoji pravoslaví v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860–1992 / Pavel Marek, Martin Lupčo. – Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie), 2012. – 624 s. с. 245–247

Фенич Володимир, Кічера Віктор: Coranič Jaroslav. Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918–1939. – Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. – 415 s. с. 248–254

ВІДГУКИ

Фенич Володимир. Відгук офіційного опонента на рукопис кандидатської дисертації Гуркіної Світлани Валеріївни «Греко-католицьке духовенство Львівської архієпархії в умовах переслідування радянською владою (1944–1950 рр.)» (Львів, 2012) с. 255–267

Відомості про авторів

с. 268–269

Від редакції

Суспільство, в якому живемо, все частіше змушує нас шукати відповіді на злободенні питання дня не в блазнях-політиках, ідолопоклонниках мамони якогось із –ізмів або бога Ваала, а в релігії та Церкві, де їх так само не бракує, але ж є менше, аніж у профанному, знесвяченому світі. Звісно, в секулярну, лаїстичну епоху, коли віра в єдиноспасительну місію Творця ставиться під сумнів алхімією інтелекту раціонального знання, шлях до того аби навчитися мислити категоріями нерозділеного Христа виявився набагато важчим, аніж це здавалося усім тим послідовним скептикам-екуменістам, для яких наслідування Христового заклик «щоб усі були одно» («*Ut unum sint*») було і зостається Альфою та Омегою усього їхнього ества.

До чергового випуску «Наукових записок Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії» увійшли статті науковців-еклезіологів з України, Росії, Словаччини та Угорщини. Дослідники пропонують своє бачення різних тем-проблем від зображення святого Георгія (Юрія) на кахлях Королівського замку Нялаб (І. Прохненко, В. Мойжес, М. Жиленко), ролі єзуїтів у рекатолизації північно-східних комітатів Угорщини (О. Ферков) і традиційного дитячого одягу Закарпаття у родинній обрядовості (В. Коцан) в пізньосередньовічну, ранньомодерну і модерну добу, до тем-проблем новітнього та сучасного періодів – огляду офіційного видання Мукачівсько-Пряшівської православної епархії «Православного Карпаторуського вѣстника» (Ю. Данилець), територіально-адміністративної організації парафій Мукачівського греко-католицького єпископства в Словаччині 1918–1939 рр. (Я. Цораніч), аналізу емпіричних джерел-мартиріумів репресованого греко-католицького духовенства Мукачівської єпархії (єпископа Олександра Хіри та о. Стефана Бендаса) (М. Рішко, В. Кічера), радянських архівних документів з історії релігійного підпілля в республіках СРСР (на прикладі УРСР) (Н. Белякова).

На відміну від попередніх двох випусків, редколегія збірника третім випуском започатковує нові рубрики-шкіці – **дискусії** (мій погляд на відхилення від норми в проведенні беатифікаційних процесів на єпархіальному рівні), **огляди-рецензії** (праць двох відомих дослідників православної (Павела Марека) та греко-католицької (Ярослава Цораніча) церков в Словаччині та в Підкарпатській Русі) та **відгуки** (дисертаційного дослідження львівського історика Світлани Гуркіної).

Маю надію, що пропонований увазі вибагливого читача третій випуск нашого часопису стане в нагоді всім, кого цікавить фаховий підхід до історії церковного життя, релігійної думки, міжконфесійних взаємин, державно-церковних відносин, проблем еклезіальної й національної ідентичності кліри і мирян Центрально-Східної Європи, а також спонукатиме до розширення міждисциплінарного контексту дослідницьких перспектив.

Від редколегії,

координатор Науково-дослідного центру
історично-релігійних студій «Логос» Володимир Фенич

ПРОБЛЕМИ

УДК 2-67(477)«1970/1980»:930.253(470)

Надежда Белякова (Москва)

Религиозное «подполье» в 1970–1980-е гг. в республиках СССР по документам государственных архивов: к вопросу о специфике источниковой базы¹

В представляемом исследовании внимание сосредоточено на анализе государственных документов, характеризующих «подпольную» религиозную жизнь христианских деноминаций в позднем СССР. В ходе исследования была предпринята попытка понять, что вкладывали государственные инстанции в понятие «религиозное подполье» и насколько это явление было распространено в позднем СССР.

Понятие «подполье» и типология этого явления

Подполье, подпольная деятельность, – понятие, активно используемое в советских документах в отношении тех явлений, которых выходили за рамки разрешенного и контролируемого в советском обществе. С точки зрения власти, «подполье» представляло угрозу государственной безопасности, с ним необходимо было бороться; эта борьба шла на протяжении всего советского периода. Сегодня мы можем анализировать документы только одного из органов, который пытался отслеживать нелегальную религиозную жизнь на местах – Совета по делам религий (далее – СДР), на которых и будет сосредоточено внимание в исследовании. Представляется важным подчеркнуть, что в данном случае мы анализируем

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ "Христианские церкви Восточной Европы в период Холодной войны: публично-правовое положение и международная активность". № 14-01-00488а

явление с точки зрения государственных источников (а не с позиций верующих), поскольку для основной массы верующих идея подпольной, секретной жизни не вытекала из религиозных ценностей, и только отдельные группы, оказавшись в условиях жестких преследований, начинали вести законспирированную, катакомбную жизнь, закрытую от окружающих. Для исследуемых документов «нелегальное» и «подпольное» синонимично. Одновременно в советских реалиях любая попытка реализации верующим своих религиозных убеждений могла трактоваться как незаконная, нелегальная; и в этом отношении любая активность (деятельность) верующих могла быть рассмотрена как «подпольная», поскольку советское законодательство под свободой совести понимало исключительно право на «отправление религиозного культа» в специально отведенных для этого местах.

Масштабы и характер нелегальной, подпольной религиозной жизни в СССР всегда были предметом мифологизации, мощный импульс которой давала и эмиграция. В свою очередь внутри советской государственной машины анализ религиозной жизни в стране должен был быть неизбежно подчинен идеологическим установкам, а потому являлся тенденциозным.

Борьба государственной власти с религиозным подпольем имеет в России, а затем и в СССР долгую историю; и ситуацию 1970–80-х гг., безусловно, нужно рассматривать с учетом религиозной политики предшествующего периода. В советский период всплески ожесточенной борьбы с религиозными институтами и их адептами сменялись мероприятиями по «легализации» религиозной жизни². Наиболее последовательно эту политику осуществлял Совет по делам религий и его предшественники (Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов). Информация о подпольной религиозной жизни накапливалась в

² См. исследование: Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. – М.: Издательский совет РПЦ «Арефа», 2008.

бумагах именно этого ведомства, несмотря на то, что еще в марте 1947 г. в ответ на запрос Совмина Совет по делам религиозных культов утверждал, что «подпольные формирования, возникшие и существующие на религиозной основе... не могут ни политически, ни методически являться объектами его работы, и сведения о них поступают только случайно в процессе изучения религиозного движения, имеющего легальную основу и окраску».³ Тем не менее, именно этот орган на протяжении 1940–1980-х гг. наиболее систематически собирал сведения о масштабах и характере «религиозного подполья», что отразилось в документах.

Парадоксальным образом реконструировать историю церковного подполья оказывается возможным в значительной степени из материалов, сохранных преследовавшей стороной. Сегодня для нас в значительной степени архивы государственных органов – единственный письменный источник по данному вопросу. Фонд Совета по делам религий (особенно его шестая опись), находящаяся в Государственном архиве Российской Федерации, постоянно привлекает внимание специалистов, изучающих различные аспекты религиозной жизни в позднем СССР, однако систематического исследования как единого документального комплекса, сложившегося в результате функционирования конкретного ведомств, еще не состоялось. Между тем, информацию о «подпольной» жизни в республиках СССР можно извлечь из самых разных категорий документов, находящихся в единицах хранения этого фондообразователя.

Для облегчения анализа доступной из государственных архивов информации о религиозном подполье мы предлагаем в данном исследовании разделить ее на две категории. Во-первых, под понятие «религиозное подполье» попадали все незарегистрированные религиозные объединения. Во-вторых, все неучтенные и несанкционированные религиозные практики.

³ Записка № 249с от 26 марта 1947 г. в Совет министров СССР К.Е. Ворошилову от имени Председателя СРК Полянского // Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ). – Ф. 6991. – Оп. 3. – Д. 47. – Л. 112.

Незарегистрированные религиозные объединения

Разнообразие оказавшихся в «подполье» к 1970-м гг. религиозных общин объясняется государственными мероприятиями предшествующего периода и требует краткого исторического очерка. Советское тоталитарное государство, проводя политику искоренения религии, стремилось поставить под контроль и подчинить своему регулированию все сферы общественной жизни⁴. Вводя норму об обязательной регистрации религиозных объединений, которая носила разрешительный характер, государство тем самым стремилось локализовать религиозные действия граждан стенами ограниченного числа молитвенных зданий. В период массовых репрессий 1929–1938 гг. в СССР активно снимались с регистрации религиозные объединения и была физически уничтожена значительная часть религиозного актива⁵. Разрозненные, с трудом уцелевшие общинки верующих разных конфессий в условиях жесточайших преследований оказались в большинстве своем, особенно в РСФСР и БССР, на нелегальном / подпольном положении.

Принципиально изменившаяся за годы Второй мировой войны религиозная ситуация внутри СССР привела к кардинальным переменам во взглядах высшего советского руководства и усилила тренд по прагматическому использованию религиозных структур во внешнеполитических интересах⁶. Создание специальных органов, ответственных за реализацию государственной политики в области религии, привело к появлению ведомства, заинтересованного в сборе информации и анализе религиозной ситуации в послевоенном СССР⁷. Религиозная активность населения в ряде регионов внутри новых границ Советского

⁴ Поспеловский Д. Тоталитаризм и вероисповедание. – М., 2003.

⁵ См.: Сталинизм в советской провинции: 1937–1938 гг. Массовая операция на основе приказа № 00447/Б. Бонвеч и др. – М.: Росспэн, 2008.

⁶ Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. – М.: ИРИ РАН, 2001; Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2005

⁷ Чумаченко Т.А. Государство, православная церковь, верующие: 1941–1961. – М.: Первая монография, 1999.

Союза вынуждала искать пути легализации и стабилизации религиозной жизни, которая, по данным чиновников, сосредотачивалась «на Украине, в Белоруссии, в Прибалтике, Молдавии и тех восточных районах, которые подвергались вражеской оккупации»⁸. В недрах новых органов формируется представление о необходимости целенаправленной политики в отношении религиозного подполья, что нашло отражение в архивных документах. В оправдательных перед высшими партийными инстанциями документах в связи с критикой за «открытие молитвенных зданий», Совет по делам религиозных культов (далее – СРК) подчеркивал, что на практике речь шла не об открытии новых молитвенных зданий, а об «узаконении и оформлении наиболее активных остатков ранее существовавших религиозных организаций. Они теперь лишь легализуются и организуют свою деятельность, фактически никогда не прекращавшуюся, но протекавшую явочным порядком»⁹.

На практике, по мнению СРК, к марту 1947 г. оставались незарегистрированными (то есть в «подполье») религиозные «формирования» по целому ряду причин:

«1. Вследствие незначительного количества верующих, объединяемых тем или иным религиозным формированием, отсутствия молитвенного здания, отвечающего требованиям, отсутствия служителя культа и прочих формальных элементов...

2. В виду сопротивления местных советских органов, неосновательно считающих, что отказ в оформлении религиозных объединений способствует затуханию» религиозного движения вообще.

3. Потому, что многие религиозные формирования, будучи преследуемыми в течение долгого времени до Октябрьской революции

⁸ Записка СРК в Совмин СССР на имя В.М. Молотова от 10.06.1947 № 430с. – Ф. 6991. – Оп.3. – Д.47. – Л. 197.

⁹ Записка СРК в Совмин СССР на имя В.М. Молотова от 10.06.1947 № 430с. – Ф. 6991. – Оп.3. – Д.47. – Л. 196.

господствующей церковью и государством, выработали такой ритуал и традицию, которые позволяют обходиться без регистрации.

4. Вследствие неизжитой еще недоверчивости к существующему курсу Советского государства по отношению к религиозному движению, стремления избежать обложения налогами и т.д.

5. Наконец, потому, что некоторые культы находятся еще в стадии изучения и отношение к ним со стороны Совета еще не определилось»¹⁰.

Собственно к подпольным, антигосударственным религиозным образованиям СРК, относил две группы религиозных объединений:

1. «Имеющих в своей догматике такие элементы, которые или не позволяют признавать основных требований государственных властей или прямо призывают бороться с государством и

2. Построенных на изуверческой основе, ритуал и догматика которых наносит прямой ущерб здоровью их членов»¹¹.

Совет по делам религиозных культов объяснял, что в своем отношении к регистрации исходит из «признаний преимуществ открытого, законно оформленного оформления культа, по сравнению с существовавшим, а местами существующим и поныне положением, когда деятельность религиозных общин протекает явочным порядком и поэтому не поддается постоянному наблюдению, контролю и регулированию»¹². Как можно заметить, в этот период СРК избегает понятия «подполье» в отношении основной массы незарегистрированных религиозных объединений.

¹⁰ Записка № 249с от 26 марта 1947 г. в Совет министров СССР К.Е. Ворошилову от имени Председателя СРК Полянского // ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 3. – Д. 47. – Л. 111.

¹¹ Записка № 249с от 26 марта 1947 г. в Совет министров СССР К.Е. Ворошилову от имени Председателя СРК Полянского // ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 3. – Д. 47. – Л. 112.

¹² Записка СРК в Совмин СССР на имя В.М. Молотова от 10.06.1947 № 430с. – Ф. 6991. – Оп. 3. – Д. 47. – Л. 198.

По далеко неполным данным¹³ Совета по делам религиозных культов статистическая ситуация с незарегистрированными общинами выглядела на 1 июня 1947 г. следующим образом:

Сведения об открытых зарегистрированных и фактически действующих (без регистрации) религиозных общинах в СССР (кроме РПЦ) по состоянию на 1 июня 1947 г.¹⁴

Наименование культов	Количество общин, открытых решением Совета	Количество общин, зарегистрированных как ранее действовавших	Учтено фактически действующих (без регистрации)	Всего общин	Отклонено ходатайств в открытии молитвенных зданий	Было молитвенных зданий до Октябрьской революции
Мусульманское вероисповедание	124	261	843	1228	388	21873
Иудейское вероисповедание	33	137	47	217	235	3147
Буддийское вероисповедание	1	150	--	151	1	464
Католическая церковь	--	1475	8	1483	271	2510
Греко-католическая церковь	--	604	--	604	--	2718
Лютеранская церковь	--	507	56	563	18	1281
Реформаты	--	99	--	99	--	--
Армянская церковь	8	23	--	31	6	915
Старообрядцы белокрин	34	137	35	206	185	1316
Беглопоповцы	5	5	23	33	11	--
Беспоповцы	10	232	15	257	29	481

¹³ Дело в том, что Совет обобщал сведения, поступившие от уполномоченных, которые имели ограниченные возможности для выявления незарегистрированных общин; кроме того, далеко не все уполномоченные оперативно высылали данные. Так что представленные сведения можно в любом случае считать сильно заниженными.

¹⁴ Сведения об открытых зарегистрированных и фактически действующих (без регистрации) религиозных общинах в СССР (кроме РПЦ) // ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 3. – Д. 47. – Л. 201.

Адвентисты 7-го дня	2	218	13	233	140	285
Еванг.христиане-баптисты	103	2678	283	3064	614	4521
Молокане и проч.секты		27	185	212	65	--
Итого	320	6553	1508	8381	1963	39511

Сразу же следует оговориться, что представленную картину в вышеприведенной таблице никак нельзя считать исчерпывающей, поскольку в ней отсутствуют данные по общинам наиболее многочисленной конфессии – Православной Церкви. Как известно, контролем и аналитикой процессов в Православной церкви занимался другой орган, Совет по делам РПЦ, который в сентябре–октябре 1948 г. инициировал сбор информации о нелегальных молитвенных домах, церковных службах, религиозных руководителях и т.д. также с целью проведения политики легализации. Данные уполномоченных по отдельным областям опубликованы в приложении к исследованию А. Беглова, равно как и анализ степени полноты предлагаемых ими сведений¹⁵, однако сводных таблиц в масштабах всего Союза, судя по всему, Совет по делам РПЦ сделать не успел. С середины 1947 г. в контексте разворачивания репрессивно-ограничительной политики внутри страны и изменения внешнеполитической ситуации в стране полностью прекращается регистрация новых общин всех конфессий; и все не успевшие зарегистрироваться общины оказываются на положении нелегальных.

В 1958–1962 гг. в рамках нового витка борьбы с религией множество общин всех конфессий снимается с регистрации; принимается ряд подзаконных актов, подробно регламентирующих процедуру регистрации, снятия с регистрации, открытия и закрытия молитвенных домов и т.д. Наиболее жестким преследованиям со стороны власти подверглись члены именно нерегистрируемых религиозных объединений¹⁶. К сожалению, статистика о масштабах снятия с регистрации в этот период остается

¹⁵ Беглов. Приложение 2. – С. 301–315.

¹⁶ Это утверждение проистекает из анализа количества осужденных в этот период.

закрытой (в 3-й описи Фонда 6991 г. единицы хранения, содержащие материалы о статистике снятия с регистрации и последствиях ее заклеены). Хотя в 4 описи содержится справка о результатах единовременного учета молитвенных домов в масштабах СССР, которая содержит данные о соотношении зарегистрированных и незарегистрированных общин¹⁷:

Конфессия	Всего обществ	Зарегистрированных (% к общему числу)	Незарегистрированных (% к общему числу)
АСД	399	155 (38,8 %)	244 (61,2 %)
Буддисты	17	2 (11,7)	15 (88,3)
Иудеи	259	97 (37,4)	162 (62,6)
Баптисты	2 917	1 727 (59,5)	1 189 (40,5)
Католики	1 179	1 113 (95,5)	66 (4,5)
Лютеране	633	467 (73,7)	166 (26,3)
Молокане	130	16 (12,3)	114 (87,7)
Мусульмане	2 307	351 (15,2)	1 956 (84,8)
Старообрядцы	712	367 (51,6)	345 (48,4)
Реформаты	99	88 (88,9)	11 (11,)
Методисты	14	11 (78,7)	3 (21,3)
Армянская церковь	44	43 (97,8)	1 (2,2)

Ниже приведем оказавшиеся доступными цифры о незарегистрированных по принципиальным мотивам религиозных объединениях, взятых на учет в результате кампании.

Сведения о наличии религиозных объединений изуверского и антигосударственного характера на территории СССР по состоянию на 1 января 1962 г. (по данным учета)¹⁸

Наименование культа	Всего учтено объединений	Из них всего Обществ	групп	Количество членов	Учтено служителей культа
Пятидесятники	994	391	603	26231	1165
Иеговисты	607	149	458	15214	454
Истинно-православная	199	-	199	4040	81

¹⁷ Цифры опубликованы: Перчаткин Б. Совет по делам религиозных культов при СМ СССР и евангельское движение в Советском Союзе. 1956–1965 гг. со ссылкой на ГАРФ. – Ф. Р.-6991. – Оп. 4. – Д. 428. – Л. 3 // Режим доступа: <http://perchatkin.com/perchatkin/archives/1743>

¹⁸ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 3. – Д. 1419. – Л. 160.

церковь. Истинно православные христиане					
Адвентисты- реформисты	49	13	36	919	36
Чистые баптисты	32	4	28	1215	31
Хлысты	47	19	23	1230	22
Иоанниты	21	-	21	200	17
Иннокентьевцы	15	-	15	500	8
Прочие более мелкие секты (свобод. Христиане, молчальники, назаряне, скопцы и др.)	69	3	66	2000	70
Итого	2034	580	1454	51549	1486

Помимо перечисленных выше в таблице антигосударственных «изуверческих сект» в стране оказалось значительное количество фактически действовавших, но лишенных регистрации в порыве борьбы с религией, общин всех конфессий.

На практике к 1970-м гг. в СССР в «подпольном» состоянии находились общины и группы всех конфессий; и их количество оставалось значительным. Прежде чем мы перейдем к анализу статистических сведений об их количестве, мы предлагаем разбить на следующие группы незарегистрированные религиозные объединения 1970–80-х гг.:

- а) те религиозные общины и группы, которым государство принципиально отказывало в регистрации на основании их деноминационной принадлежности;
- б) не успевшие зарегистрироваться до 1948 г. или снятые с регистрации в период с 1957–1964 гг.;
- в) недавно возникшие, добивающиеся регистрации;
- г) принципиально отказывающиеся от регистрации религиозные группы и общины.

Рассмотрим подробнее первую группу. В 1970–1980-е гг. государство жестко отказывало в регистрации общинам следующих деноминаций: Украинской католической церкви (УГКЦ), ИПЦ-ИПХ, Свидетелям Иеговы, различным направлениям пятидесятников, адвентистам-реформистам и ряду других мелких региональных сект (драконовцам, мурашковцам, сионистам). Согласно п.23 Инструкции по применению законодательства о культах 1961 г. «Не подлежат регистрации религиозные общества и группы верующих, принадлежащие к сектам, вероучение и характер деятельности которых носит антигосударственных и изуверский характер: иеговисты, пятидесятники, истинно-православная церковь, адвентисты-реформисты, мурашковцы и др.»

Как известно, советская власть до 1989 г. отказывала в регистрации Украинской Греко-католической Церкви. Уже в середине 1980-х гг. государственные инстанции выдвигали следующие аргументы, обосновывающие невозможность регистрации этой Церкви: «Регистрация УКЦ невозможна, поскольку она представляет собой религиозно-политическую организацию. Указано на ее враждебную деятельность по отношению к украинскому народу в прошлом, на нынешнюю связь УКЦ с националистическими центрами, что признание УКЦ противоречит ст. 19 Конституции СССР» – заявлял СДР при Совмине УССР¹⁹. «Униатская церковь окончательно скомпрометировала себя сотрудничеством с гитлеровскими захватчиками. Она утратила доверие народа. Советское государство выступает за свободу совести, оно не может навязывать гражданам ту или иную церковную организацию, а тем более униатскую церковь, известную своим коллаборационизмом в прошлом, зарубежные представители которой сегодня выступают с антисоветских, буржуазно-националистических позиций» – предлагал СДРУ ответ Ватикану на предложение легализовать УГКЦ²⁰.

¹⁹ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 3764. – Л. 101.

²⁰ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 3656. – Л. 115.

Пятидесятники в послевоенный период, «являясь мистической сектой с элементами вероучения, влияющими на психическое состояние человека», самостоятельно СРК не регистрировались. Власть настаивала на выполнении пятидесятниками Августовского соглашения 1945 г. об объединении с ЕХБ, согласно которому, невошедшие во ВСЕХБ общины пятидесятников должны были прекратить свое существование. Жестокая волна преследований развернулась в отношении пятидесятников в 1958–1962 гг. В 1970-е гг. в среде пятидесятников развернулись мощные эмиграционные настроения; и власть начала более внимательно относиться к ним. Можно говорить о том, что в исследуемый период государство фактически признало неудачу «Августовского соглашения» 1945 г., что подтверждается начавшейся с 1969 г. автономной регистрацией отдельных общин пятидесятников. В начале 1980-х гг. СДР проводил активный сбор информации о состоянии нелегального пятидесятнического движения и множество документов по ним содержатся в фонде за этот период.

Б) Ко второй группе относились общества практически всех конфессий во всей стране. О «подпольной» жизни этой категории мы узнаем из писем верующих и документов, поданных ими на регистрацию. В СССР больше всего просьб о регистрации религиозных объединений исходило от православных, которые составляли 70% от всех просьб о регистрации.²¹ Так в Украине в 1976 г. было подано 387 просьб о регистрации религиозных обществ, в 1977 г. – 450, в 1978 – 560²². В 1981 г. в Украине было направлено 124 просьбы о регистрации и 654 о возобновлении деятельности ранее снятых (в большинстве случаев, в хрущевский период) с регистрации (причем на РПЦ приходилось соответственно 6 просьб о регистрации и 605 о возобновлении снятой с регистрации). Только из Львовской области в 1985 г. «в адрес Совета поступило 75 заявлений, касающихся вопроса возобновления деятельности снятых в 50–60-е годы с регистрации православных

²¹ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2723. – Л. 47.

²² Пашенко В. Православ'я в новітній історії України: у двох частинах. – Частина друга. – Полтава, 2001. – С. 276.

религиозных обществ. Из них 14 получено из ЦК КПСС и союзных правительственных органов и 22 заявления принято непосредственно в Совете на приемах верующих... т.е. из 37 сельских населенных пунктов 16 районов. Из большинства названных населенных пунктов аналогичные заявления поступали и в прошлые годы»²³. За 1985–1987 гг. в БССР было приняты заявления о возобновлении деятельности религиозных обществ из 37 населенных пунктов²⁴.

Иногда параллельно с безуспешными просьбами о регистрации в наиболее активные регионы верующие открывали церкви «явочным» порядком и начинали (или продолжали) проводить богослужения «явочным порядком».

Верующие одного из сел Ивано-Франковской области на протяжении 10 лет пытались зарегистрировать свою общину: «уже многие годы тянется эта бесконечная, никому не нужная волокита, все эти годы мы гоняемся в поисках человека, который бы принял конкретное решение о регистрации нашей РПЦ. Стояла она разрушенная, никому не нужная, но в 1978 г. мы обратились к органам власти с просьбой о разрешении проведения ремонта церкви и такое разрешение мы получили.

Жителями села церковь была полностью отремонтирована, это обошлось нам в крупную сумму денежных средств, а также вложен неизмеримый людской труд... Невозможно описать все те трудности, с которыми пришлось сталкиваться нам во время ремонта, ведь не сарай чиним, а здание церкви, памятник минувших веков.

И вот уже 10 (!) лет мы оббиваем пороги разных государственных организаций и ищем того человека, который бы поставил на регистрацию это крупное общенародное культовое здание»²⁵.

Г) К общинам, принципиально отказывающимся от регистрации, следует отнести в 1970-е гг. общины Совета церквей ЕХБ, адвентистов-

²³ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 3299. – Л. 6.

²⁴ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 3437. – Л. 64.

²⁵ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 3763. – Л. 185.

реформистов. Любопытно что движение «инициативников» в рядах ЕХБ началось с требования регистрации фактически действующих общин государственными инстанциями, в самом конце 1960-х гг. шли долгие переговоры лидеров «Совета церквей» с СДР по вопросу регистрации, однако затем руководство СЦ переходит на позицию жесткой конспирации, осуждает автономную регистрацию и постепенно к середине 1980-х гг. отказ от регистрации в гос. органах стал возводиться в этих общинах в евангельский принцип.

«Подполье в статистике»

Признание властью наличия фактически действующего религиозного подполья нашло свое отражение в бланках статистической отчетности СДР, где фигурировали названия ряда непризнаваемых деноминаций. Так первая ведомость статистической отчетности включала в себя графы по следующим деноминациям: Русская Православная Церковь, Грузинская Православная Церковь, Католическая Церковь, Евангельско-Лютеранская церковь, Армянская Церковь, Реформатская Церковь, Методистская церковь, старообрядческие согласия (белокриницкое, беглопоповское, беспоповское), мусульмане, иудейские, буддисты, евангельские христиане баптисты, в т.ч. сторонники т.н. «Совета Церквей», пятидесятники, Адвентисты седьмого дня, молокане, меннониты, адвентисты-реформисты, Свидетели Иеговы, Истинно-Православная Церковь, хлысты, Иоанниты, Апокалипсисты, другие.

Как можно заметить, в форме присутствуют деноминации, которые не признавались властями и не регистрировались: молокане, Свидетели Иеговы, ИПЦ/ИПХ, хлысты и т.д.; что, подтверждает фактическое признание государством их существования. Поразительно, что дается отдельная графа по евангельским христианам-баптистам, сторонникам «Совета церквей», с которыми государство жестоко боролось, а «Совет церквей» как религиозный центр не признавало.

Одновременно в таблице отсутствовала графа по Греко-католикам (или украинским католикам, униатам), хотя в СДР регулярно поступали сведения о существовании подпольной Украинской Католической Церкви, периодически собирались сведения о числе подпольного греко-католического духовенства и монашества.

В отчетах должно было указываться количество как зарегистрированных, так и незарегистрированных объединений и групп, а также количество их членов. Встает вопрос, насколько точны сведения о незарегистрированных религиозных объединениях, представляемые уполномоченными в Совет. Уполномоченные имели собственную картотеку по зарегистрированным религиозным объединениям, двадцаткам, служителям культа, а данные о количестве членов объединений и групп, количестве незарегистрированных объединений получали от местных исполкомов.

В 1976 г. происходят изменения и в требованиях о регистрации религиозных объединений: теперь предусматривалась обязательная регистрация в государственных органах не только религиозных объединений, но и религиозных групп, поэтому все ранее существовавшие в виде религиозных групп общества (менее 20 чел.) оказались в числе незарегистрированных религиозных объединений, а, следовательно, «нелегальных», нарушающих советское законодательство, что «портило» картину ситуации по областям и республикам. Соответственно со второй половины 1970-х гг. проводился новый виток мероприятий по «упорядочению религиозной сети», под которыми понималось сокращение числа незарегистрированных религиозных объединений. На практике это привело к массовому снятию с учета незарегистрированных объединений под предлогом распада (самый частый вариант), присоединения членов к уже зарегистрированным объединениям (наиболее удобный для уполномоченного вариант), объединения нескольких групп и выхода на регистрацию. В исследуемый период отложилось множество писем

уполномоченных в СДР с просьбами снять с учета незарегистрированные объединения / группы, как прекратившее существование. Например, уполномоченный СДР по Тамбовской области обращался в СДР с просьбой снять с учета группу ИПХ: «В июне 1971 г. была выявлена и взята на учет группа ИПХ в составе 14 человек в селе Б. Никольское Крикополянского сельсовета Бондарского района. Проводили моления на кладбище.

Руководительница группы Свиридова Мария Михайловна в 1972 г. умерла и, как показали неоднократные проверки, организованных молений верующих этой категории в течение последних двух лет не проводилось»²⁶.

Вопрос о том, сколько же остается по стране неучтенных групп и объединений постоянно волновал сотрудников СДР и они регулярно рассылали запросы с требованиями представлять более полную информацию. Напр., в 1975 г. СДР разослал уполномоченным письмо, в котором сообщал, что ряд групп ЕХБ (в масштабах всей страны) сделал пожертвования во ВСЕХБ. ВСЕХБ сообщил об этих группах в СДР, но ни одной из названных групп в картотеке Совета не оказалось²⁷.

Согласно данным, имеющимся в СДР, ситуация с незарегистрированными объединениями выглядела в 1981 г. следующим образом:

Количество незарегистрированных религиозных общин на 1 января 1981 г. в УССР и БССР (по данным уполномоченных СДР)²⁸

Деноминации	Украина	Белоруссия
Пятидесятники	266 (15537 членов)	47 ²⁹ (1543 членов)
Свидетели Иеговы	230 (12819 членов)	6 (334 члена)
ЕХБ, сторонники «Совета Церквей»	151 (6691 член)	35 (1873 члена)
	103 (4885 членов)	29 (1796 членов)
РПЦ	76	
АСД	13 (505 членов)	2 (97 членов)
Иудейские (миньоны)	13	15 (181 член)

²⁶ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 802. – Л. 16.

²⁷ ГАРФ. – Ф. 6991. – Д. 718. – Л. 86.

²⁸ Таблица составлена автором исследования.

²⁹ Эта цифра очень сильно занижена, поскольку в 1977 г. уполномоченный по Брестской области сообщил о существовании в Брестской области около 50 незарегистрированных сектантских объединений, в основном пятидесятнического направления // ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 1243. – Л. 92.

ИПЦ	4	3
РКЦ	4	6
Адриановцы	19 (729 членов)	
Мелкие сектантские объединения	19	
Реформатская церковь	3	
Всего	951	109

Обилие незарегистрированных религиозных общин было серьезной головной болью СДР в 1970–1980-е гг., и Совет стремился проводить мероприятия по стабилизации и легализации протестантской среды. Позиция СДР было весьма откровенно озвучена в 1976 г. П.В. Макарьевым (заместителем председателя Совета), который, говоря о наличии в СССР около 4 тыс. незарегистрированных религиозных объединений, о планах Совета сообщал следующее: «Сейчас мы ставим задачу ликвидировать религиозное подполье, легализовать всю эту нашу религиозную жизнь... Может вам покажется странным, но за последние 3 года мы вновь зарегистрировали более 150 религиозных организаций. На местах считают, что это вроде религия у нас выросла, наоборот, только показатели из одной графы перешли в другую<...> Нелегальная деятельность – она и с идеологической и с политической точки зрения нежелательна, потому что человек, находясь под влиянием действующих фанатиков и экстремистов, он не доступен нам ни для политической работы, не для идеологической работы в смысле перевоспитания. Наш опыт показывает, что даже секты, действующие легально, там воспроизводство верующих из числа детей верующих родителей в три раза меньше, чем родителей, которые связаны с нелегальными сектами».

П.В. Макарьев утверждал, что «административное «закручивание гаек» в отношении верующих проводило только к росту религиозного экстремизма, тогда как в республиках, где нет административного зуда, там легче и успешнее идет атеистическая

работа»³⁰. Однако спустя десятилетие ситуация признавалась по-прежнему неблагополучной. В апреле 1987 г. председатель Совета К.М. Харчев говорил о росте числа молодых верующих в нелегальных сектантских объединениях. «Около 2 тысяч сектантских объединений (до 110 тысяч человек), подавляющее большинство из которых составляют члены так называемого Совета церквей ЕХБ, пятидесятники, цеговисты, находятся под влиянием вожжаков экстремистов и действуют без регистрации»³¹.

Однако помимо "подпольных" общин, существовали и религиозные практики, которые характеризовались как подпольные /неучтенные /нелегальные, характер которых будет рассмотрен ниже.

Подпольные религиозные практики в документах государственных архивов

Документы государственных архивов содержат сведения о разнообразных формах активности верующих, которые не вписывались в жестко регламентированные государством рамки и часто обозначались как подпольные или нелегальные. Одновременно необходимо отметить, что зафиксированная в государственных документах религиозная активность населения, безусловно, не может полноценно характеризовать все проявления религиозной жизни, – это лишь те события, которые привлекли внимание тем, что нарушали принятую властью парадигму, с чем необходимо было бороться. Целый ряд религиозных практик подвергался уголовным и административным преследованиям. В справке Верховного суда СССР 1987 г. назывались практики, которые попадали под категорию нелегальных и подвергались преследованиям: изготовление писем, листовок, обращений с призывом к неисполнению законодательства, организацию и систематическое обучение несовершеннолетних религии, организацию и проведение религиозных собраний, нарушающих общественный порядок(по

³⁰ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 3442. – Л. 46.

³¹ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 3579. – Л. 64.

ст. 42 ч. 1 УК РСФСР и аналогичным республиканским УК). Другой распространенной статьей обвинения была ст. 227 за руководство религиозной группой с призывом к отказу от общественной деятельности, вовлечение в группу несовершеннолетних. К сожалению, мы не имеем доступа к следственным делам исследуемого периода, поэтому в предлагаемом исследовании мы рассмотрим только те массовые нелегальные практики, которые нашли отражение в доступных исследователям государственных документах.

Представляется возможным классифицировать массовые нелегальные религиозные практики по трем типам:

- участие в незарегистрированных обрядах /таинствах
- протестная деятельность
- конфессионально-организационная деятельность и обучение

детей религии.

Пожалуй, наиболее массовой формой «нелегальных» религиозных практик было участие в незарегистрированных обрядах. Несмотря на продекларированное отделение церкви от государства, государственная власть через подзаконные акты жестко настаивала на регистрации совершаемой священнослужителями всех конфессий обрядности. Налаженный государством жесткий учет религиозной обрядности³² населения преследовал две цели: а) выявление религиозно активных лиц для их дальнейших преследований / дискриминаций и б) демонстрацию успехов в атеистическом научно-материалистическом воспитании населения через неуклонное падение обрядности. К 1970-м гг. было очевидно, что первая цель, хотя и выполнялась, но не способствовала снижению участия в обрядах, а с другой стороны, падения официально зарегистрированной обрядности также не наблюдалось. Массовым явлением был обход регистрации участия в «обрядах» у исполорганов религиозных

³² Учет возлагался на исполорганы религиозной общины, чиновниками были разработаны бланки для ведения учета и созданы механизмы контроля за фиксацией обрядов в них.

объединений: приглашение знакомых священников для богослужения дома, поездки в другие области³³, крещение «бабушками». Характерно, что наиболее эффективные механизмы обхода государственного контроля были разработаны в религиозно-активных областях. Духовенство охотно участвовало в практике обхода фиксации таинств и по экономическим мотивам, поскольку в случае официальной регистрации обряда а) деньги, выручаемые за совершение таинства, шли полностью в кассу исполоргана религиозной общины, а не духовному лицу, б) на основании количества совершенных духовным лицом «обрядов» финорганы начисляли ему подоходный налог³⁴.

Документы государственного происхождения изобилуют сообщениями о «неучтенной обрядности». Например, Уполномоченный Совета по делам религий по Белорусской ССР сообщал: *«В последние годы т. наз. церковное таинство крещения в ряде мест стало подлинной тайной от окружающих. Многие родители и кумовья используют различные лазейки для того, чтобы их имена не фигурировали в церковных книгах регистрации обрядов. Навстречу им охотно идут церковники, получая за это денежное вознаграждение. Поэтому фактическая обрядность крещения детей значительно выше учтенной. К сожалению, имеются многочисленные факты крещения детей и участия в этом обряде в качестве восприемников тех людей, которые по своему общественному и служебному положению призваны активно участвовать в борьбе с религиозной идеологией»*.³⁵ Чиновники Совета по делам религий также считали что, «данные, поступающие в Совет, далеко не полны и не дают точного представления о реальных масштабах распространения церковной обрядности и ее влияния на население. Показатели... по крещениям занижены в ряде областей – в

³³ Исполорганы религиозных объединений часто не фиксировали совершение обрядов над приезжими и в этом существовало негласное соглашение с местными органами власти, которые а) «проработать» приезжих не могли, б) портить себе статистику также не хотели.

³⁴ См. об этом: Ярмусик Э.С. Католический костел в Беларуси в 1945–1990 годах. – Гродно, 2006. – С. 14.

³⁵ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2979. – Л. 32.

1,5–2 раза»³⁶. На первом месте по скрытию обрядности, согласно аналитике СДР, стояли исламские регионы СССР, на втором – Украинская ССР. На основании проверок чиновники утверждали, что в некоторых районах Тернопольской обл. *«сведения о церковной обрядности приуменьшались в два раза. Факты искажения реальной обстановки в церковной обрядности имели место и в других областях: Закарпатской, Ивано-Франковской, Черновицкой»*. Чиновники сообщали, что *«в отдельных районах Украинской ССР обрядность занижалась в 10–15 раз, годами не фиксировались венчания»*³⁷.

К борьбе с нелегальной обрядностью чиновники подключали и официальное церковное руководство. Архивы содержат документы о том, что в некоторых православных епархиях удалось добиться письменного распоряжения епархиальных архиереев о запрете крестить детей на дому. Например, такой указ был выпущен епископом Агафангелом (Савиным) и епископом Черновицким и Буковинским Варлаамом (Ильющенко). Напр., уполномоченный по Черновицкой области в 1982 г. выслал в СДР копию указа епископа Варлаама (от 22 февраля 1982 г. № 83), в котором был дан категорический запрет на совершении таинств на дому и венчаний в неустановленные дни и говорилось, что *«священнослужителям, которые будут нарушать указание о совершении браков в православной церкви, а также совершать крещения на дому у верующих, кроме причащения и соборования больного, будут запрещаться в священнослужении и исключаться из клира Черновицкой епархии»*³⁸.

Документы государственных архивов содержат сведения и об участии верующих в нелегальных богослужениях. Это относится к представителям разных конфессий: православным, греко-католикам, пятидесятникам, евангельским христианам-баптистам. Наибольшая часть

³⁶ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2968. – Л. 56.

³⁷ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2968. – Л. 58

³⁸ ЦДАВО Украины. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 217. – Арк. 51.

материала о нелегальных богослужениях приходится на области Западной Украины и Западной Белоруссии.

В с. Берлоги Ивано-Франковской области «*религиозные фанатики и экстремисты долгое время добивались восстановления регистрации общины. После вывоза культового имущества из церковного здания «церковники взломали замки, заново оборудовали помещение религиозной атрибутикой (наполовину греко-католической) и собираются на коллективные моления»*. Еще в шести храмах этой области, снятых с регистрации, церковные здания остались под контролем верующих и в них регулярно проводились богослужения.

В с. Сухоречье Пустомытовского района Львовской области церковь была снята с регистрации в 1963 г., «*однако ключи от сельской церкви остались у верующих, культовое имущество не вывезено, контроль за соблюдением законодательства в селе организован плохо. Все это способствовало тому, что отдельные верующие собирались иногда в закрытой церкви на моления, организовывали сбор подписей на восстановление на регистрации религиозного общества»* – сообщал уполномоченный по Львовской области в 1980 г.³⁹

Согласно данным записки Отдела агитации пропаганды ЦК КПУ от 1979 г., только в 65 населенных пунктах Тернопольской области регулярно проводились богослужения в снятых с регистрации храмах. На Волыни было обнаружено, что ключи от большинства снятых с регистрации храмов, находятся у верующих, в 55 церквах полностью сохранено «*культовое имущество»*. В Ивано-Франковской области в 1984 г. в «40 пунктах действовали неофициальные объединения и верующие ходатайствовали об их регистрации»⁴⁰.

В 1980 г. после отказа в регистрации из СДР Украины верующие села Ростоки Тернопольской области сделали капитальный ремонт

³⁹ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 1891. – Л. 107.

⁴⁰ ЦДАВО. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Д. 311. – Л. 57.

церковного здания. По сообщению ст. инспектора СДР Бойко, верующими была организована круглосуточная охрана церкви от местных властей, а когда приезжали проверяющие, осуществлялось быстрое оповещение жителей села, готовых защищать храм любыми способами⁴¹.

Часто попытки открытия закрытых властями храмов для совершения богослужения предпринимались верующими в Пасхальную ночь. Иногда эти попытки имели массовый характер, так что уполномоченный затруднялись подсчитать число церквей, в которых «самочинно» проводилось верующими богослужение на Пасху. В 1980 г. уполномоченный по Ивано-Франковской области В.Р. Личенко сообщал, что «*в ряде мест, где нет действующих церквей, были попытки со стороны верующих открыть снятые с регистрации церкви и провести в них моления... Все эти попытки были своевременно пресечены»*. В этом же году в Черновицкой области «*верующие самовольно открывали снятые с регистрации церкви и освящали “пасхи”»*⁴².

В 1981 г. в пасхальную ночь в Украинской ССР правоохранительными органами было задокументировано 35 случаев «*самовольного открытия верующими ранее закрытых православных церквей»*⁴³. В 1983 г. в двадцати населенных пунктах республики были зафиксировано «*попытки верующих провести коллективные моления в закрытых церквах»*⁴⁴. В 1984 г. на Рождество в Ивано-Франковской области «*в отдельных снятых с регистрации церквах верующие проводили богослужения без священников»*,⁴⁵ на Пасху тоже были зафиксированы попытки провести богослужения в закрытых церквах, однако их число не указывалось.

Из сообщений о проведении богослужений у стен закрытых храмов Западной Украины часто невозможно понять конфессиональную

⁴¹ Пашенко В. Православ'я в новітній історії України... – С. 279.

⁴² ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 1759. – Л. 42, 43, 46.

⁴³ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2029. – Л. 16.

⁴⁴ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2494. – Л. 83.

⁴⁵ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2723. – Л. 10.

принадлежность верующих; однако в большинстве случаев верующие продолжали ходатайствовать о регистрации храма как принадлежащего к РПЦ.

Как мы отмечали выше, статистические сводки и аналитические записки советских чиновников никогда специально не замечали существования подпольной Греко-католической Церкви. Тем не менее, как в московских, так и украинских архивах Советов по делам религий имеется значительное количество документов, свидетельствующих о жизни греко-католического подполья, особенно с начала 1970-х гг. в том числе и о богослужебной деятельности греко-католиков в Зап. Украине⁴⁶. В фонде СДР Украины имеются табличные сводки о населенных пунктах, духовенстве и монашествующих УКЦ, собранных в 1981–1982 гг.; много информации об активности греко-католиков содержится и в партийных архивах Украины⁴⁷.

Поразительными, на наш взгляд, являются сведения, содержащиеся в письме греко-католиков к XXVI съезду КПСС. В письме называлось 9 населенных пунктов, в храмах которых к началу 1980-х гг. регулярно совершались греко-католические богослужения. Авторы письма утверждали, что *«существуют общины и группы верующих католиков восточного обряда, которые беспрепятственно совершали богослужения до тех пор, пока не делалась попытка зарегистрироваться в качестве религиозного объединения. Но как только группы верующих обращались в СДР с просьбой об их регистрации, тотчас же возникало противодействие со стороны органов местной власти»*⁴⁸. Например, в письме сообщалось, что в с. Мшана Городокского р-на Львовской области верующие собирались в церкви без постоянного священника 30 лет, богослужения проводились время от времени католическими священниками без регистрации. *«Такое положение сохранялось до 1977 г., когда церковь была закрыта, церковная утварь на глазах верующих была варварски уничтожена, осквернена и*

⁴⁶ Подробно эта тема раскрыта в публикации Н.А. Беляковой в журнале «Ковчег».

⁴⁷ ЦДАВОУ. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 109. – Арк. 105–114.

⁴⁸ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2036. – Л. 38–40.

*вывезена, а церковное здание, несмотря на многочисленные протесты жителей села, было превращено в склад. Верующие продолжают собираться для совершения богослужений под открытым небом в церковном дворе. В любое время года, при любых погодных... условиях молятся жители села у дверей закрытого и оскверненного храма. Во время изъятия церковного здания у общины верующих представители местных властей позволяли себе вопиющие нарушения законности: рукоприкладствовали, натравляли на беззащитных людей собак, спровоцировали столкновения верующих с представителями органов милиции, избивали пожилых женщин»*⁴⁹.

В связи с острой нехваткой духовенства в западных областях Украины получает распространение такое явление как «беспоповство» (совершение обрядов без священников), которое крайне не нравилось представителям государства: *«верующие сами проводят богослужения, а религиозные обряды осуществляют «разные кликушеские элементы»*.

Как показывают документы, практика совершения богослужений у стен закрытых храмов была характерна и для других конфессий. Молились у закрытых храмов или открывали помещения и в них проводились богослужения и католики Беларуси. Так согласно данным уполномоченного, *«в 1981 г. верующие прихода Дуды Ивьевского района (Гродненской области – Н.Б.) вывезли из костела хранившиеся там удобрения произвели ремонт и стали собираться на молитвы. В костеле прихода Трокели Вороновского района в отдельные праздничные дни собирались до 400–500 человек. Такое же положение было в приходах Rogoznica, Микелевщина Мостовского,*

⁴⁹ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп.6. – Д. 2036. – Л. 32. СДР в ответ на это письмо сообщал XXI съезду КПСС: «Заместителю заведующего Отделом пропаганды ЦК КПСС т. Лучинскому П.К. Уполномоченный... т. Вавришук А.А. сообщил нам, что в с. Мужиловичи действует православная церковь, обслуживающая религиозные потребности верующих. И в этом же селе небольшая группа верующих, не воссоединившихся с православием, за последнее время стала неправомерно добиваться разрешения на проведение богослужений по греко-католическому (униатскому) обряду. В связи с письмом в адрес съезда местные органы власти принимают меры по разъяснению верующим-униатам законодательства о культах, прекращению неправомерной деятельности униатских активистов... Фуров» // ГАРФ. – Ф. 1669. – Оп.6. – Д. 1998. – Л. 28. 25.02.1981.

Гольянка и Новая Руда Гродненского, Нетечь/Лидского, Старые Васишики Щучинского районов». Верующие молились у стен закрытых костелов в деревнях Лаздны и Германишки Гродненской области⁵⁰.

Если документы из Украины и Белоруссии однозначно характеризуют молитвенные собрания у стен закрытых храмов или в жилищах верующих (как часто случалось у ЕХБ, пятидесятников или Свидетелей Иеговы) как незаконные, то из Латвии есть свидетельство другого отношения. Так в августе 1983 г. от прихожан костела Св. Альберта (Рига) в СДР поступило «анонимное письмо о нелегальной деятельности ксендза Бороздули, неоднократно судимого за антисоветскую деятельность». В ответе на запрос уполномоченный по Латвийской ССР, проведя с ксендзом профилактическую беседу, заявил в СДР, что «его домашние богослужения неправильно квалифицировать как нелегальные»⁵¹, тем самым признавая право на домашнюю молитву.

Организованные протестные практики

Архивные фонды государственных ведомств сохранили множество свидетельств организованных протестных действий населения – писем и жалоб верующих. Этот тип документации наиболее полно представлен в фонде СДР, тогда как другие нелегальные практики (типа создания подпольных типографий или нелегальных воскресных школ), только упоминаются в аналитических документах СДР. Жанр писем – как анонимных, так и подписанных, как индивидуальных так и коллективных, как в советские так и в международные инстанции, – был весьма распространен в исследуемый период. Такой способ протеста получил особое распространение в контексте принятия новой Конституции и законодательства о религиозных объединениях; и в 1980-е гг. принял настолько массовый характер, что СДР вынужден был ввести

⁵⁰ Ярмусик Э.С. Католический костел в Беларуси... – С. 216 со ссылкой на ГАГО. – Ф. 475. – Оп. 1. – Л. 54, 55.

⁵¹ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2530. – Л. 25–26.

дополнительную форму отчетности уполномоченных, характеризующую масштабы и тематику обращений верующих.

К началу 1980-х гг. СДР фиксировал непрерывный рост писем и жалоб со стороны верующих Украины. Если в 1975 г. их насчитывалось 375, то в 1976 г. – 504, что составляло около 70% от общего числа писем со всего СССР. Показательным стало письмо епископа Полтавского Феодосия (Дикуня), скоро оказавшееся и за рубежом, которое в 1977 г. было направлено на имя генсека Л. Брежнева, патриарха Пимена и экзарха Украины митр. Филарета (Денисенко). В 1979 г. в рассылке СДР уполномоченным сообщалось, что поток повторных писем следует из «... Гродненской, Гомельской, Ровенской, Львовской, Волынской, Хмельницкой, Ивано-Франковской областей»⁵². В 1980 г. верующими Украины было направлено 1507 писем областным уполномоченным и 732 в СДР УССР; в 1981 г. – 917 уполномоченным и 511 в СДР Украины.

Фонд СДР содержит несколько единиц писем по религиозной тематике в связи с подготовкой XXVI съезда КПСС. В первую, очередь, письма содержали жалобы о притеснении прав верующих, в основном в связи с отказами в регистрации, в том числе и православных церквей. Например, верующие села Рички Львовской области сообщали, что добиваются возобновления регистрации своей церкви, которая в 1975 г. «была снята с учета, якобы в связи с тем, что находилась в аварийном состоянии и не посещалась верующими. В действительности это не так. ... об этом свидетельствуют 500 подписей поставленных под заявлением. Снята с учета в отделе по делам религий была без ведома верующих и вопреки их желанию, в нарушение действующего законодательства о культах»⁵³. Подобное письмо в ЦК КПСС было направлено также жителями села Бронники Ровенской обл.

⁵² На первом месте по числу повторных жалоб называлась Рязанская область // ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 1548. – Л. 41–44.

⁵³ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2036 (Жалобы верующих XXVI съезду). – Л. 5–6.

«Писали» даже члены общин ИПЦ. Остановимся на одном из таких примеров подробнее. Например, в 1974 г. в высшие советские инстанции поступило шесть писем "аналогичного содержания" от Г.П. Лепахина из Воронежской области. Совет по делам религий должен был объяснять, в том числе Совету министров, причину появления такого рода писем. В составленной Е.А. Тарасовым, главой Отдела по делам протестантских сект Совета по делам религий, в справке о масштабах «подпольной ИПХ» сообщалось следующее:

«По данным, полученным от уполномоченных, в настоящее время в ряде областей, краев, республик имеется 133 группы ипх-ипц, насчитывающих примерно 2,3–2,4 тыс. человек. Из них в Воронежской области - 23 группы, в Ростовской - 11.

Абсолютное большинство этих верующих - это пожилые, малограмотные люди, однако среди них встречаются лица среднего возраста и даже молодежь, выросшая прежде всего в семьях верующих.

Многие верующие ипх-ипц до сих пор отказываются от работы в государственных и кооперативных организациях, не участвуют в выборах, не посещают клубов и кино, не читают газет и т.д. Кое-где религиозные фанатики ипх-ипц распространяют реакционно-монархическую литературу, пытаются создавать нелегальные «домашние» или «катакомбные» церкви и монастыри, вербуют новых членов.

В последнее время подобные факты были обнаружены в ряде мест Абхазской АССР, Ростовской, Могилевской, Воронежской областях, в г. Киеве и других местах.

<...>⁵⁴

«Между «федоровцами» Таловского и Богучарского районов Воронежской области и г. Батайска Ростовской области существуют

⁵⁴ Далее в документе следует достаточно подробное изложение истории движения «федоровцев», названного по имени руководителя Федора Рыбалко (так написана в документе его фамилия).

тесные не только религиозные, но и родственные связи и происходит постоянное общение».

<...>⁵⁵

«Жалобы очень сумбурны, но в них можно вычленил: 1) требования неограниченной свободы деятельности для истинно-православной апостольской церкви, деятельность которой не разрешается законом; 2) обвинения в адрес местных и центральных органов власти за несправедливые гонения, которым они якобы несправедливо подвергали «федоровцев»; 3) апологетику учения этой Церкви.»

Тарасов сообщал, что в отношении автора писем Лепахина в основном применялись беседы, которые в частности содержали угрозу привлечения к уголовной ответственности за клевету⁵⁶.

Наиболее четко было налажено написание писем в государственные инстанции в нелегальных общинах «Совета церковей» ЕХБ. В 1980 г. СДР утверждал, что подготовка писем от членов СЦЕХБ имеет систематический характер: в 1978 в СДР поступило 132 письма, а в 1979 – 106, «За 9 месяцев 1980 года в СДР из различных центральных органов и ведомств поступило 59 коллективных писем и заявлений от сторонников СЦЕХБ, действующих в 38 населенных пунктах 32 областей, краев и автономных республик»⁵⁷. В 1980 г. большинство писем поступило, в основном, из отдельных мест Брянской, Ростовской, Свердловской, Тульской, Ворошиловградской, Донецкой, Могилевской областей. Например, в 1982 г. в телеграммах на имя Брежнева сообщалось о жестоких разгонах молитвенных собраний членов СЦ в Харьковской и Черновицкой областях: «21 февраля разгон... сопровождался применением грубой физической силы верующих били руками в спину и голову душили, кусали во дворе сельсовета избили юношу и в бессознательном состоянии бросили в милицейскую

⁵⁵ В письме описывается, как сектантский вожак А.Е. Ивашенко инициирует письма и жалобы в советские инстанции.

⁵⁶ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 630. – Л. 66–68.

⁵⁷ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 1759. – Л. 96.

машину. 16 чел верующих арестовали / увезли. Разгоны собраний несанкционированные проверки домов верующих в основном вечером... инструктор горисполкома... и лейтенант... врываются в дома верующих не обращая внимания на крики и плач перепуганных детей. Криками и угрозами отталкивая взрослых верующих проходят по всем комнатам и берут все что им нужно»⁵⁸.

К середине 1980-х гг. география писем верующих равно как и их тематика несколько меняется. Так в 1984 г. в Совет поступило 1877 писем, заявлений, жалоб из 835 населенных пунктов СССР. Большое число письменных обращений было из РСФСР – 772, УССР – 674, БССР – 168. Письменные обращения исходили из 333 населенных пунктов УССР, из 59 мест БССР. Почти 40% всех письменных обращений в Совет (727), поступило по вопросам регистрации или возобновления деятельности ранее снятых с регистрации религиозных обществ, 467 – по внутрицерковным, 200 – по вопросам строительства, реконструкции и ремонта молитвенных зданий, 483 – по другим вопросам. Как можно заметить, активнее начинают поступать письма из РСФСР; увеличивается количество писем по внутрицерковным вопросам. Обычно в эту категорию писем включались жалобы о конфликте между священником и старостой, о ситуации внутри исполоргана религиозной общины; сообщения о злоупотреблениях духовенства и т.п. Эти письма весьма расширяют наш кругозор о характере взаимоотношений внутри эти закрытых коллективов.

Жанр писем верующих в советские и международные инстанции, реакция на них власти, требуют отдельного изучения; и материалы по этой тематике хорошо представлены в изучаемых архивах.

Следующей важной протестной практикой следует назвать создание различных групп и объединений по защите прав верующих и издание хроник и бюллетеней о нарушении прав верующих. В количественном отношении больше всего информации содержат

⁵⁸ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2257. – Л. 48.

государственные архивы о координированной протестной деятельности «Совета церквей» ЕХБ и Совета родственников узников ЕХБ. Информация о деятельности этих структур содержится эпизодически, как правило, без специальной аналитики, обычно ограничивается характеристикой «клеветнические». В государственных архивах содержится информация о Союзе родственников узников ЕХБ, издававшем с 1973 г. «Бюллетень родственников узников ЕХБ» и его членах; материалы об отдельных лицах, входивших в «Инициативную группа защиты прав верующих и церкви в Украине», отдельные экземпляры «Хроники Литовской Католической церкви»; материалы движения евангельско-лютеранской церкви «Возрождение и обновление» и т.п.

Особой категорией нелегальных практик, весьма тревоживших властей, была административно-организационная деятельность религиозного актива, в основном руководителей, лидеров по координации своей деятельности без участия представителей государственной власти. Местные уполномоченные четко сообщали в СДР информацию о незаконных совещаниях, съездах, в свою очередь СДР также делал рассылки о возможности и потенциальных направлениях координационных действий религиозных лидеров; рекомендовал одних поддерживать, а действия других жестко пресекать.

В 1970–80-е гг. координационные процессы шли у адвентистов седьмого дня, пятидесятников, у руководителей «автономных» общин ЕХБ. На основании анализа богатого архивного материала было опубликовано исследование об участии власти при оформлении организационной структуры у адвентистов⁵⁹.

В архивах имеется и комплекс материалов о попытках вмешательства чиновников в координационные процессы внутри

⁵⁹ Белякова Н.А. Из истории оформления организационной структуры у Адвентистов седьмого дня в позднем СССР // Русский мир в мировом контексте. Сборник статей и материалов всероссийской заочной научной конференции с международным участием «Человек и мир человека». – Рубцовск, 2012. – С. 298–313.

«автономных» общин ЕХБ. Эти общины, добившись государственной регистрации без вхождения в состав ВСЕХБ, были исключены из нелегального «Совета церквей» и пытались наладить взаимодействие между собой. Одним из лидеров автономного движения был Иосиф Бондаренко, служитель в общине «Круста» (Рига). Уполномоченный по Латвийской ССР несколько раз отчитывался в СДР о «профилактических» беседах с Бондаренко, пересылая стенограммы записи бесед. Так, например, в декабре 1983 г. он отправил запись беседы с Бондаренко, в которой уполномоченный жестко предупредил, что если Бондаренко устроит «нелегальное совещание» с пресвитерами ЕХБ (речь идет о руководителях автономных общин и представителях Совета церквей), приглашенными к нему 17 декабря якобы на день рождения, то его религиозную общину снимут с регистрации. Уполномоченный также сообщил Бондаренко об имеющийся у него информации, что последний уже принимал участие в «нелегальном совещании» и подписал документ «Братское согласие»⁶⁰.

Как «нелегальные собрания» характеризовались этим же уполномоченным встречи нескольких молодых лютеранских священников на квартире одного из них в Риге, которые действительно затем оформились в движение «Возрождение и обновление»⁶¹.

В исследуемый период были распространены также практики нелегальной печати и распространения религиозной литературы вследствие отсутствия возможности официального издания религиозной литературы (разрешенные властью масштабы и ассортимент религиозной литературы категорически не удовлетворяли религиозные потребности верующих); кроме того, через нелегальные каналы религиозная литература поступала в СССР с Запада. В первую очередь, распространялась Библия (или отдельные

⁶⁰ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2530. – Л. 60–63. Запись беседы уполномоченного по Латвийской ССР с представителем рел. общества ЕХБ «Круста» Бондаренко И.Д. и секретарем общества Семченко Н.Т. 15.12.1983 г.

⁶¹ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 2530. – Л. 50–51. Сообщение о нелегальном собрании небольшой группы молодых лютеранских священников на квартире пресвитера Вайцковскис А.Ф., недовольных работой Консистерии Латвийской ев.-лют. церкви с целью разработать меры по преодолению кризисных явлений в лютеранских рел. организациях. 17.10.1983 г.

ее части), богослужебные тексты, апологетическая и житийная литература; песенники и молитвенники.

Насколько можно судить по доступным данным, наиболее крупным подпольным издательством в СССР было издательство «Христианин», которое формально подчинялось «Совету церквей». В начале 1980-х гг. было обнаружено несколько подпольных типографий СЦ: в Украине в селе Старые Кодачи Днепропетровской области весной 1980 г. была обнаружена подпольная типография, в которой находилось «2 печатные точки офсетной и синей печати. Изъято много... религиозной и клеветнической литературы, ...магнитофонные пленки с противозаконными записями. При этом были задержаны 5 чел. из различных областей страны»; затем в июне 1980 г. аналогичная типография была найдена в Новороссийске. При аресте одного из активистов СЦ ЕХБ Румачика в Днепродзержинске весной 1980 г. было изъято «печатное оборудование, 200 коробок с красителем, 200 пачек восковок, 200 пакетов с офсетными пластинами (по 50 шт. в пакете), 349 пачек религиозных открыток (по 100 шт. в пачке) – все иностранного производства. ...изъято много антисоветской литературы зарубежного издания»⁶². Однако сведения об этом виде деятельности фрагментарны, видимо, потому, что она находилась в ведении органов государственной безопасности.

Документы свидетельствуют о том, что в протестантской среде стабильно сохранялась тенденция к организации воскресных школ и летних лагерей для детей, с чем чиновники безуспешно боролись. Например, в 1980 г. был привлечен «один из руководителей Совета Церквей» Павел Рытиков за организацию детского лагеря в Карпатах. «На ж/д вокзале (во Львове) органами милиции Рытиков, его сын и <Галина> Вильчинская были задержаны. При обыске у них изъяли вещественные доказательства их преступной деятельности... изъяты магнитофон с записями клеветнического содержания и фотоаппарат фотопленками, из которых

⁶² ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 1759. – Л. 97.

видно, что детей в Карпатах Рытиков обучал религии. Рытиков, его сын и Вильчинская привлечены к уголовной ответственности»⁶³.

Однако этот два типа нелегальной деятельности могли стать основанием для уголовного преследования, и материалы о них попадают эпизодически и чаще информацию о них можно извлечь из судебных приговоров в отношении верующих, копии которых также достаточно широко представлены в фонде СДР.

В представленной статье была предпринята попытка дать классификацию и характеристику документальной базе, характеризующей состояние религиозного подполья в 1970–80-е гг. Документы, отложившиеся в фонде Совета по делам религий при Совете министров СССР, позволяют реконструировать теоретические установки и практические действия властей в отношении «религиозного подполья», показывают масштабы дискриминации, которой подвергались верующие в этот период в СССР. Одновременно документы свидетельствуют о сложности, разбалансированности и даже противоречивости при проведении религиозной политики разными органами власти на разных уровнях. Так СДР уже с 1940-х гг. так или иначе возвращался к одной модели поведения в отношении религиозного подполья. Чиновники СДР были убеждены, что административное давление и дискриминация верующих (говоря современным языком) усиливают протестную составляющую религиозной жизни. СДР стремился способствовать легализации религиозной жизни, чтобы нейтрализовать, убрать оппозиционное содержание в их деятельности, облегчить себе контроль за ними, постепенно включить в советский быт. Тогда как в отношении представителей наиболее радикальной части религиозного подполья («фанатиков и экстремистов») СДР стремился придерживаться тактики максимальной изоляции, дискредитации и маргинализации. Новые угрозы в «подполье» – рост количества членов нелегальных объединений, привлечение к ним внимания западной

⁶³ ГАРФ. – Ф. 6991. – Оп. 6. – Д. 1891. – Л. 48.

общественности, оформление альтернативных религиозных структур – вынуждали чиновников пытаться систематически участвовать в этих процессах, собирать информацию об этих явлениях, которая и отложилась в архивах. Однако наибольшая ценность привлеченных материалов заключается в том, что мы получаем возможность услышать и позицию другой стороны, которая отражена и в письмах верующих, и в протоколах записей бесед с ними, и в материалах самиздата.

Резюме

Белякова Надія (Москва, Російська федерація)

Релігійне «підпілля» в 1970–1980-х рр. в республіках СРСР за

документами державних архівів: до питання про специфіку джерельної бази

Ключові слова: релігія, «підпілля», архіви, джерела, документи, православні, греко-католики.

В даному дослідженні увагу зосереджено на аналізі державних документів, які характеризують «підпільне» релігійне життя християнських деномінацій в пізньому СРСР. В ході дослідження було зроблено спробу зрозуміти, що вкладали державні інстанції в поняття «релігійне підпілля» і наскільки це явище було поширеним в СРСР.

Резюме

Белякова Надежда (Москва, Российская федерация)

Религиозное «подполье» в 1970–1980-е гг. в республиках СССР по

документам государственных архивов: к вопросу о специфике источниковой базы

Ключевые слова: религия, «подполье», архивы, источники, документы, православные, греко-католики.

В представляемом исследовании внимание сосредоточено на анализе государственных документов, характеризующих «подпольную» религиозную жизнь христианских деноминаций в позднем СССР. В ходе исследования была предпринята попытка понять, что вкладывали государственные инстанции в понятие «религиозное подполье» и насколько это явление было распространено в позднем СССР.

Sammery

Belyakova Nadezhda (Moscow, Russia)

Religious "underground" in the 1970-1980's. in republics of USSR in the documents state archives: the question of the specificity of source base

Key words: religion, "underground", archives, source documents, Orthodox, Greek Catholics

In this investigation attention is focused on the analysis of government documents that characterize the "underground" religious life of Christian denominations in the late USSR. During the study attempted to understand what public authority invested in the concept of "religious underground" and how this phenomenon was widespread in the USSR.

УДК 281,9 (4776.87) «1935/1939»

Данилець Юрій (Ужгород)

«Православный Карпаторусский Вѣстникъ» – офіційне видання

Мукачівсько-Пряшівської єпархії

Православні Закарпатті у міжвоєнний період належали до двох церковних юрисдикцій. Більшість громад підпорядковувалися Сербській

православній церкві, яка створила в 1931 р. Мукачівсько-Пряшівську єпархію. Трохи більше десятка громад та кілька скитів підпорядковувалися Празькому архієпископу Савватію (Врабец), що отримав висвячення від константинопольського патріархату. У 1920–1930 рр. православні видавали кілька періодичних видань. У 1921–1922 рр. з благословення делегата СПЦ єпископа Досифея (Васича) в Ужгороді виходив «Русській православный вѣстникъ». Газета друкувала чимало богословських та історичних статей, розміщувала інформацію про поширення православного руху, створення парафій, діяльність духовенства та єпископа¹. Загалом вийшло в 1921 р. – № 1-17, в 1922 р. – № 1-20².

В 1923 р. у Празі було засновано щомісячну газету «Православный вѣстникъ» – орган Православної Церкви на Карпатській Русі. Редактором видання був протопресвітер Мілош Червінка, керівник канцелярії архієпископа Савватія. Всього вийшло лише кілька номерів. У бібліотеці УжНУ зберігається № 3-4 «Православного вѣстника»³. З утворенням духовної місії в Ладомирові на Пряшівщині архімандрит Віталій (Максименко) почав видавати православні календарі та з 1928 р. газету «Православная Карпатская Русь» (з 1935 р. «Православная Русь»)⁴. У 1925–1927 рр. протоієрей Дмитро Беляков друкував газету «Церковная правда». У першому номері вказувалося, що «журналь издаеть єпархіальное управление (консисторія) карпаторусской православной Церкви» та що «Церковная

¹ Данилець Ю. «Русській православный вѣстникъ» (1921-1922) як джерело з історії православної церкви на Підкарпатській Русі // Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія: Філологія. – Вип. 15. – Ужгород: Говерла, 2007. – С. 128-131.

² Габор В. Українські часописи Ужгорода (1867-1944 рр.). Історико-бібліографічне дослідження. – Львів, 2003. – С. 241.

³ Почекутова О. Преса Закарпаття другої половини XIX – першої половини XX століття. Бібліографічний покажчик. – Ужгород: видавництво УжНУ «Говерла», 2010. – С. 66.

⁴ Harbuľova E. Ladomirovské reminiscencie. – Prešov, 2000. – 128 р.; Колупаев В. Православная книга русского зарубежья первой половины XX века: из истории тип. братства Иова Почаевского, Вольный – Карпаты, 1903–1944. Российская гос. б-ка, Научно-исслед. отд. книговедения. – М.: Пашков дом, 2010. – 280 с.: ил.

Правда» будет писать также о всемъ, что дѣлается въ карпаторусской православной Церкви»⁵.

У 1935 р. з благословення єпископа Дамаскина (Грданічки) було засновано офіційне видання Мукачівсько-Пряшівської єпархії – «Православный Карпаторусскій вѣстникъ»⁶. В опублікованих на сьогодні працях характеристика названої газети є неповною та фрагментарною. І. Гарайда та М. Лелекач вказують, що «Вѣстникъ» виходив в 1935 р. та 1938 р.⁷. О. Почекутова подає більш повну характеристику, але не називає головного редактора газети⁸.

Грунтовніше видання проаналізував В. Габор⁹. За його словами: «Редакція намагалася передусім висвітлювати життя православної Церкви, роз'яснювати читачам її юридичне становище на Карпатській Русі, розповідати про православних подвижників»¹⁰. Однак автор визнає, що з одного наявного примірника часопису, що зберігається у фондах ЛНБ ім. В. Стефаніка, важко відтворити повну картину видання. Таким чином, головною проблемою, з якою стикалися дослідники газети, була обмежена кількість номерів видання. У бібліотеці УжНУ, фондах ЛНБ ім. В. Стефаніка, фондах Закарпатського краєзнавчого музею зберігається по одному номеру «Православного Карпаторусского вѣстника».

Пошукова робота в архівах, бібліотеках та приватних колекціях дала нам можливість дослідити всі опубліковані номери часопису. Вийшло: 1935 – №. 1, 2, 3, 1936 – №. 4, 5, 6-7 (спарений номер), 1937 – №. 8, 9, 1938 – №. 10,

⁵ Церковная Правда. Издание карпаторусской православной Церкви. – 1925. – № 1. – С. 1; Габор В. Вказ. праця. – С. 313.

⁶ Дамаскин (Грданічка), єпископ. Розпорядження від 7 серпня 1935 р. за № 2644-1935 // Поточний архів Мукачівської православної єпархії.

⁷ Загальна бібліографія Подкарпаття / Зложили Лелекач Н., Гарайда І. = Kárpátalja általános bibliográfiája / Osszeallították Lelekács Miklós, Harajda János: 3 додатками: 1. Бібліографія подкарпатської руської літератури; 2. Бібліографія подкарпатської руської історії літератури = Загальна бібліографія Підкарпаття / Уклали Лелекач М., Гарайда І.: 3 додатками: 1. Бібліографія підкарпатської руської літератури; 2. Бібліографія підкарпатської руської історії літератури / Факс. вид. (на русинській та угорській мовах); Передмова Д. Данилюка (на укр. мові); Післямова В. Падяка (на укр. мові). – Ужгород: Вид-во В. Падяка, 2000. – С. 60.

⁸ Почекутова О. Вказ. праця. – С. 67.

⁹ Габор В. Вказ. праця. – С. 422-423.

¹⁰ Там само. – С. 422.

1939 – №. 11. Загалом 11 номерів, 10 зошитів. У 1939 р. назва видання була змінена на «Православный вѣстникъ». У 1936 р. використовувалася подвійна нумерація (1 (4), 2 (5), 3-4 (6-7)). Формат 17,5 × 25 см, (останній номер 17 × 24,5 см), обсяг – № 1, 2, 3, 5, 11 – 16 с., № 4, 6-7, 10 – 20 с., № 9 – 23 с., № 8 – 24 с.

Документи, що зберігаються в архіві Мукачівської православної єпархії, свідчать, що офіційний вісник було заплановано видавати ще в 1931 р., з призначення постійного єпископа Дамаскина¹¹. Вихід у світ часопису стало можливим завдяки діяльності ієромонаха Аверкія (Таушева)¹², що працював на посаді відповідального редактора-видавця протягом 1935–1938 рр. З № 6-7 до редагування газети підключився ієромонах Олексій (Дехтерьов)¹³. Друкували «Православный Карпаторусскій вѣстникъ» в типографії «Школьная Помощь» в Ужгороді. Останній номер, що вийшов у вересні 1939 р., редагувався свящ. Дмитром Рушаком та архімандритом Матфеєм (Вакаровим).

Головні завдання редакції окреслено у першому номері часопису. Наголошувалося, що в єпархії давно «назрѣваль вопросъ о необходимости периодического издания для духовенства и народа, гдѣ помѣщались бы

¹¹ Дамаскин (в миру Драгутин Грданічки) народ. 20 червня 1892 р. в Лесковцях (Сербія). Закінчив духовну семінарію св. Савви, Санкт-Петербурзьку духовну академію, філософський ф-т Фрібурзького університету (Швейцарія). Працював викладачем Белградської духовної семінарії, секретарем Сербської Патріархії, доцентом богословського ф-ту Белградського університету. Мукачівсько-Пряшівський єпископ (1931-1938 рр.). З 1938 р. – єпископ Американсько-Канадський, з 1939 р. – єпископ Банатський. З 1947 р. – митрополит Загребський. Помер 7 жовтня 1969 р. в Белграді. Дег. див.: Дамаскин (Давидович), ієродіак. Кончина митр. Загребского Дамаскина // ЖМП. – 1970. – № 4. – С. 48–50; Сава, єпископ Шумадијски. Српски јерарси од деветог до двадесетог века. – Београд, 1996. – С. 149–150; Пено В., Розинская М. Дамаскин (Грданічки) // Православная энциклопедия. Том XIII. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. – С. 688–689; Данилець Ю. Окремі аспекти діяльності єпископа Дамаскина (Грданічки) на Підкарпатській Русі (1931–1938 рр.) // Православ'я – цивілізаційний стрижень слов'янського світу: Зб. наук. праць / Ред. колегія: П.П. Толочко (головний редактор), О.П. Моця (відповідальний редактор) та ін. – К.: Фенікс, 2011. – С. 262–267.

¹² Про о. Аверкія (Таушева) дег. див.: Германь (Подмошенський), о. Святитель Аверкий Джорданвильський – герой Свято-Русской совести. – Москва: Валаамское общество Америки, 2009. – 112 с.

¹³ Данилець Ю. Архієпископ Олексій (Дехтерьов): життєвий та творчий шлях // Міжнародний історический журнал «Русин». – Кишинев. – 2013. – № 2. – С. 131–150; Його ж. Олександр Петрович Дехтерьов // Календар краєзнавчих пам'ятних дат на 2014 рік [Текст]. – Ужгород: Вид-во В. Падяка, 2013. – С. 184–189.

статьи, отъбчаюція духовнымъ запросамъ вЪрующихъ сердцемъ, а одновременно давалось бы сильное разрѣшеніе различныхъ вопросовъ практическаго характера пастырской дѣятельности и христіанскаго поведенія, какъ пастырей нашихъ, такъ и отдѣльныхъ вЪрующихъ»¹⁴.

Крім того, планувалося друкувати зразкові проповіді та повчання, хроніку подій життя єпархії, єпархіяльні розпорядження і т.д. Матеріал подавався у кількох рубриках, які протягом п'яти років суттєво не змінювалися. Серед них: «Наша церковная жизнь», «Изъ церковной лѣтописи», «Изъ церковной жизни у насъ», «Хроника», «Мѣстная хроника», «Изъ монастырской жизни», «Изъ монастырской и приходской жизни», «Хроника иноземная», «Заграничная хроника», «Некрологи», «Библиографія».

Багато місця в кожному номері часопису займала богословська частина. На цю проблематику писали в основному ієромонах Аверкій (Таушев) та ієросхимонах Кассіан (Корепанов)¹⁵. О. Аверкій опублікував

¹⁴ Отъ редакціи // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 1.

¹⁵ Ієромонах Кассіан (Корепанов) народ. прибіл. 1870-1875 рр. в Уфимській губернії Російської імперії. У 1901 р. вступив послушником в Оптинську Пуустинь Ковельського повіту Калузької губернії. У 1904 р. переходить на Афон, де прожив більше тридцять років. У 1934 р. о. Кассіан приїхав до Чехословаччини. Спочатку його було зараховано в число братії монастиря Іова Почаївського в Ладоміровій на Пряшівщині. У той час при монастирі діяла типографія та видавалося чимало літератури. Ієросхимонах Кассіан ввійшов до складу редакційної ради, регулярно друкувався на шпальтах газети «Православная Карпатска Русь» та журналу «Православный Карпаторусскій вѣстникъ». Виконував обов'язки духівника монастиря, обслуговував навколишні села. На Підкарпатську Русь він прибув вперше у червні 1935 р. щоб взяти участь у роботі конференції православного духовенства. Конференція відбулася в монастирі Святого Миколая в с. Іза-Карпулэш, де о. Кассіан прочитав ряд лекцій. Єпархіяльне видання повідомляло про приїзд ієросхимонаха Кассіана на Підкарпатську Русь напередодні Святої Пасхи 1936 р.: «Его Преосвященство поручил (о. Кассіану – Ю.Д.) исповедовать священнослужителей Хуецкого и Тячевского округа. Нельзя не отметить той особой любви, которую стяжал к себе со стороны всего нашего духовного клира о. Кассіан. По благословению блаженнейшего Митроп. Антония о. Кассіан остается у нас на Карпатской Руси нашим духовником. Радуемся тому, что наш дорогой о. Кассіан послужит, если Бог даст, с несомненным успехом нашей русской православной епархии, которая так нуждается в духовных и опытных старцах». Крім посади духівника карпаторуського духовенства владика Дамаскін призначив о. Кассіана духівником Липчанського жіночого монастиря. Відомо, що у травні 1936 р. старець перебував у Болгарії, де збирав кошти для будівництва храмів на Підкарпатській Русі. У 1937 р. о. Кассіан виїхав до Почаївської Лаври, але надалі підтримував постійні зв'язки з Липчанським монастирем та Єпархіяльним управлінням. Відомо, що він переслав єпископу Дамаскіну з Почаєва наперсний хрест та митру. Для монастиря у червні 1938 р. о. Кассіан подарував ікону на мідній пластині для ковчега з мощами. Подальша його доля не відома. У Почаєві старець також був духівником. Наприкінці 1939 р. повернувся на Афон, де помер в день празника Усікновення голови Іоанна

статті – «Лѣтствица къ небеси»¹⁶, «Покровъ Пресвятыя Богородицы»¹⁷, «О чудное животворное Божественное православие!»¹⁸, «Двѣ лепты вдовицы»¹⁹, «Христосъ раждается – славите!»²⁰, «Постимся постомъ пріятнымъ благоугоднымъ Господеви»²¹, «Почему необходимо христіанину поститься?»²² та інші. Ієросх. Кассіан підготував три цикли статей на тему: «Святое и высокое служение Іерея Божія»²³, «Изреченія св. Отцевъ»²⁴, «Свѣтъ православія»²⁵. Ряд богословських статей опубліковано без вказівки авторства або під криптонімами (наприклад І. В.).

Змістовні історичні розвідки про життя православних приходів Підкарпатської Русі та Східної Словаччини вмішувалися в рубриці «Изъ церковной лѣтописи». Так, у чотирьох номерах поспіль друкувалися статті свящ. Олексія Омеляновича про церковну історію сіл Бехеро²⁶ та

Хрестителя 11 вересня 1942 р. Дет. див.: Собрания духовенства православной Епархии, состоявшиеся 19 и 20 июня и съ 24 июня по 4 июля 1935 года, и их постановления // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 7; Приездъ на Карпатскую Русь афонскаго старца ієросх. о. Кассіана // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 2. – С. 11; Данилець Ю. Ієромонах Кассіан (Корепанов) // Православный літопис. – 2014. – № 2. – С. 24-25; Схігумень Кассіанъ (Корепановъ) // Русскій Афонскій отечникъ XIX–XX вѣковъ. Томъ 1. – С. 721–724.

¹⁶ Аверкій, ієромонахъ. Лѣтствица къ небеси // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 1-2.

¹⁷ Аверкій, ієромонахъ. Покровъ Пресвятыя Богородицы // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 2. – С. 1-2.

¹⁸ Аверкій, ієромонахъ. О чудное животворное Божественное православие! // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 2. – С. 5-7.

¹⁹ Аверкій, ієромонахъ. Двѣ лепты вдовицы // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 2. – С. 5.

²⁰ Аверкій, ієромонахъ. Христосъ раждается – славите! // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 3. – С. 1-2; Його ж. Христосъ раждается – славите! // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1937. – № 9. – С. 1-3.

²¹ Аверкій, ієромонахъ. «Постимся постомъ пріятнымъ благоугоднымъ Господеви» // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 1 (4). – С. 2-3.

²² Аверкій, ієромонахъ. Почему необходимо христіанину поститься? // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 1 (4). – С. 7-8.

²³ Кассіанъ, ієросхимонахъ. Святое и высокое служение Іерея Божія // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 4-6; 1935. – № 2. – С. 4; 1935. – № 3. – С. 4-5; 1936. – № 1 (4). – С. 4-5; 1936. – № 2 (5). – С. 4-5.

²⁴ Кассіанъ, ієросхимонахъ. Изреченія св. Отцевъ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 11-12; 1935. – № 2. – С. 7; 1935. – № 3. – С. 9; 1936. – № 1 (4). – С. 9-10.

²⁵ Кассіанъ, ієросхимонахъ. Свѣтъ православія // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 3. – С. 6-7; 1936. – № 1 (4). – С. 5-7.

²⁶ Омеляновичъ Алексій, священникъ. Матеріали къ исторіи возникновенія православныхъ приходовъ на Карпатской и Пряшевской Руси. Бехеро²⁶ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 1 (4). – С. 18-20; 1936. – № 2 (5). – С. 15-16; 1936. – № 3-4 (6-7). – С. 18-19.

Березники²⁷. Значну історичну цінність носять спогади архімандрита Олексія (Кабалука), які записав та підготував до друку ієромонах Олексій (Дехтерев)²⁸. Перу цього автора належить також близько десяти нарисів про православний рух у краї та про події, сучасником яких йому довелося бути²⁹.

Ряд статей редакція присвятила видатним діячам православної церкви. У газеті знаходимо інформацію про єпископа Досифея Угольського³⁰, сербських патріархів: Варнаву (Росича)³¹ та Гавриїла (Дожича)³², митрополитів Антонія³³ (Храповицького)³⁴ та Петра³⁵ (Полянського)³⁶, єпископа Володимира (Раїча)³⁷. У часопису знаходимо наступні слова про греко-католицького священника Івана Раковського: «*И.И. Раковскій не только училъ по этимъ книгамъ въ школѣ, но и обучалъ старшее поколѣніе, такъ*

²⁷ Омелянович Алексѣй, свящ. Матеріали къ исторіи возникновенія православныхъ приходоу на Карпатской и Пряшевской Руси. Село Березникъ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1937. – № 8. – С. 16–17.

²⁸ Алексій (Дехтеревъ), инокъ. Мемуары Архимандрита Алексѣя // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1937. – № 8. – С. 10–13; 1937. – № 9. – С. 12–16; 1938. – № 10. – С. 4–8.

²⁹ Алексій, инокъ. Три конференціи // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 6–7. Його ж. Богомолы на Карпатской Руси // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 2. – С. 9–10; № 3. – С. 10; Його ж. Божьи дѣти (Страничка изъ исторіи православнаго движенія на Карпатахъ) // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 1 (4). – С. 12–13; Його ж. Пасхальные дни в Марамороской долині // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 2 (5). – С. 6–9.

³⁰ Послѣдній православный карпаторусскій єпископъ (Памяти Владыки Досифея) // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 2 (5). – С. 5–6.

³¹ Юбилей Святѣйшаго Патріарха Варнавы // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 12–13; Аверкій, игумен. Свѣтлой памяти Святѣйшаго Патріарха Варнавы // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1937. – № 9. – С. 7–9.

³² Аверкій, игумен. Святѣйшій Патріархъ Гавриилъ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1938. – № 10. – С. 2–3.

³³ Митрополит Антоній (в миру Олексій Павлович Храповицький (17 (29) березня 1863 р. с. Ватагіно, Новгородська губернія – 10 серпня 1936 р., Белград, Югославія). Єпископ (1902–1906), архієпископ Волинський (1906), Житомирський (1914), архієпископ Харківський і Охтирський (1914–1918), з 30 травня 1918 р. митрополит Київський і Галицький. В 1921 р. очолює «Тимчасове Вище Російське Церковне Управління за кордоном». В 1927 р. остаточно відокремився від Московського патріархату. Очоловав Російську Православну Церкву за кордоном.

³⁴ Юбилей Митрополита Антонія // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 13; – № 2. – С. 10; Кончина блаженнѣйшаго Митрополита Антонія // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 3–4 (6–7). – С. 17–18.

³⁵ Митрополит Петро (в миру Петро Федорович Полянський) (28 червня (10 липня) 1862 р., с. Сторожеве, Воронежська губернія – 10 жовтня 1937 р., Магнітогорськ, Челябінська область). Митрополит Крутицький, патріарший місцеблоститель з 1925 р. 1997 р. Архієрейським Собором РПЦ зарахований священномученика Петра до лику святих.

³⁶ Кончина Митрополита Петра Крутицькаго // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1937. – № 8. – С. 24.

³⁷ Нашъ Преосвященный Владыка // Православный Вестникъ. – 1939. – № 1 (11). – С. 4–5.

что черезъ иѣкоторое время въ Изѣ не оказалось ни одного неграмотнаго»³⁸.

Місіонерська робота єпископа Дамаскина також знаходила відображення на сторінках «Православного Карпаторусского вѣстника». Так, вже № 1 газета повідомляла, що владика у червні-липні 1935 р. взяв участь у зборах православного духовенства, котрі відбулися при монастирях в с. Іза-Карпутлаш та в с. Ладомирово³⁹. 16 червня 1935 р. єпископ освятив Покровський храм в с. Стакчин та перший камінь Вознесенського храму в с. Вишній Орлих⁴⁰. Протягом 1935 р. відбулося архієрейське освячення першого каменя та фундаментів в селах Білки⁴¹, Ганьковиця⁴², Свалява⁴³, хрестів в селах Вишня Визниця⁴⁴, Богдан⁴⁵, Бедевля⁴⁶. Крім того, 28 вересня 1935 р. єп. Дамаскин брав участь в освяченні православного собору на честь Кирила та Мефодія в Празі⁴⁷. В 1936 р. було освячено церкву в с. Ільниця-Синявка⁴⁸, монастирський храм в Свято-Миколаївському монастирі в с. Іза-Карпутлаш⁴⁹, єпархіальну резиденцію в Мукачеві⁵⁰. 12 вересня 1937 р. – фундамент православного храму в с. Великі Лучки⁵¹.

³⁸ Проданъ Петръ. Раковскій и православіе на Карпатской Руси // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1938. – № 10. – С. 10.

³⁹ Собранія духовенства православной Епархіи, состоящаяся 19 и 20 іюня и съ 24 іюня по 4 іюля 1935 года, и ихъ постановленія // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 7–11.

⁴⁰ Событія на приходахъ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – № 1. – С. 15.

⁴¹ Освященіе основанія храма въ селѣ Бѣлки // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 14–15.

⁴² Освященіе основанія храма въ с. Ганьковица // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 2. – С. 12–13.

⁴³ Освященіе основанія храма въ Свалявѣ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 2. – С. 13.

⁴⁴ Освященіе православнаго креста въ с. Вышня-Визниця // ПКВ. – 1935. – № 2. – С. 14.

⁴⁵ Торжественное освященіе православнаго креста въ Богданѣ // ПКВ. – 1935. – № 2. – С. 14.

⁴⁶ Освященіе храма въ Бедевлѣ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 3. – С. 12.

⁴⁷ Освященіе православнаго кафедральнаго собора въ Прагѣ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 2. – С. 15.

⁴⁸ Освященіе храма (Ільниця-Синявка) // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 3–4 (6–7). – С. 15.

⁴⁹ Церковное торжество въ Св. Николаевскомъ монастырѣ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 3–4 (6–7). – С. 13–14.

⁵⁰ Алексій (Дехтеревъ), инокъ. День православія на Подкарпатской Руси // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 3–4 (6–7). – С. 1–4.

⁵¹ Угринь Петръ, свящ. Освященіе фундамента православнаго храма въ Великихъ Лучкахъ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1937. – № 9. – С. 19–20.

Розширення мережі православних парафій на Підкарпатській Русі ставило на порядок денний підготовку священницьких кадрів. «Православный Карпаторусский вѣстникъ» повідомляв, що в 1935 р. закінчили навчання на богословському факультеті Белградського університету Георгій Станканинець із с. Ільниця, Іван Бреза із с. Ярок. Випускниками духовної семінарії в Бітолі стали Гавриїл Путраш із Волового та Петро Кернашевич із Чертіжного⁵². В 1936 р. духовну семінарію закінчили ієромонах Іннокентій (Чопик) із Теремлі, Йосип Ілюк з Хуста, Іван Густій з Заднього, Петро Спішак із Палата, Микола Щербей та Михайло Гандера із Липчі, Степан Пазина із Синевира⁵³.

Протягом 1935–1938 рр. єпископом Дамаскином було рукопокладено більше двох десятків дияконів на священників. Часопис постійно повідомляв про цей напрям роботи архієрея. В 1935 р. в сан священника були висвячені Євгеній Боршош⁵⁴, Гавриїл Путраш, Петро Кернашевич⁵⁵. В 1936 р. – Іоанн Кополович⁵⁶, Дмитро Симулик, Василій Поп, Петро Спішак⁵⁷. В 1937 р. – Іоанн Густій, Михайло Гандера⁵⁸, Степан Пазина, Георгій Шелевер, Микола Щербей, Варфоломій Бутьок, Георгій Кузан⁵⁹. В 1938 р. – Андрій Мацков⁶⁰.

Відстоюючи інтереси православних вірників Мукачівсько-Пряшівському архієрею доводилося зустрічатися з державними чиновниками вищого рівня. 23 січня 1936 р. єпископ Дамаскин зустрівся з президентом Чехословаччини Е. Бенешем⁶¹. «Въ разговорѣ съ Преосвященнѣйшимъ Владыкой г. президентъ проявилъ живой интересъ къ нашому положенію и

⁵² Окончили (уч. заведенія) // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 16.

⁵³ Окончили духовную семінарію // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1936. – № 3–4 (6–7). – С. 16–17.

⁵⁴ Рукоположень (Е. Боршошъ) // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 15.

⁵⁵ Рукоположены (Г. Путраш, П. Кернашевич, І. Бреза) // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1935. – № 3. – С. 13.

⁵⁶ Рукоположены (І. Кополович, І. Гашпар) // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1936. – № 2 (5). – С. 13.

⁵⁷ Рукоположены, назначенія на приходы и перемѣщенія священниковъ // ПКВ. – 1936. – № 3–4 (6–7). – С. 14.

⁵⁸ Мѣстная хроника // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1937. – № 8. – С. 22.

⁵⁹ Мѣстная хроника // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1937. – № 9. – С. 16.

⁶⁰ Мѣстная хроника // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1938. – № 10. – С. 17.

⁶¹ Аудієнція у президента // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1936. – № 1 (4). – С. 14.

ко всѣмъ обстоятельствамъ нашихъ церковныхъ дѣлъ»⁶². 15 січня 1937 р. відбулася зустріч владыки з віце-губернатором Підкарпатської Русі Я. Мезником^{63, 64}.

На сторінках часопису знаходимо важливі відомості про діяльність 8 із 14 монастирів та скитів. Про Свято-Миколаївський монастир в с. Іза-Карпутлаш редакція писала 6 разів, Різдва-Богородичний в с. Липча – 5, Успіння Богородиці в Домбоках – 5, Іова Почаївського – 3, Михайлівський в Драгові та Преображенський у Теремлі – 2, Пантелеймонівський в м. Хуст-Колесарево та Успіння Богородиці в Углі – 1. В статтях у переважній більшості описували хід монастирських відпустів, урочистих богослужінь тощо. Багато уваги приділено участі єпископа в цих подіях, подано перелік духовенства.

Свято-Миколаївський монастир був центральним для Мукачівсько-Пряшівської єпархії. У ньому часто проводилися єпархіальні збори та інші міроприємства. 24 червня – 4 липня 1935 р. при обителі проходили загальні збори православного духовенства єпархії. Розглядалися питання релігійного виховання дітей та молоді, рівня викладання Закону Божого в школах, недостатньої кількості підручників, накладення епітімій⁶⁵, покращення освітнього рівня духовенства, створення курсів для псаломщиків⁶⁶. 6 липня 1935 р. в монастирі відбувся з'їзд Володимирського братства⁶⁷. У середині березня 1937 р. владыка організував в с. Іза-Карпутлаш збори для духовних вправ для священників. «Цѣлью этихъ собраній было поставлено поднятіе духовнаго настроенія пастырей въ связи съ наступившимъ Великимъ Постомъ, путемъ бесѣдъ и чтенія докладовъ на чисто-пастырскія и

⁶² Аудієнція у президента // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1936. – № 1 (4). – С. 14.

⁶³ Мѣстная хроника // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1937. – № 8. – С. 22–24.

⁶⁴ Мезник Ярослав (4.4.1884 – † 14.11.1941).

⁶⁵ Епітімія (грец. epi'timion, від грец. epi – над, грец. timi – покарання) – накладення священником на вірника покарання за його гріхи.

⁶⁶ Собранія духовенства православної Єпархії, состоящаяся 19 и 20 іюня и съ 24 іюня по 4 іюля 1935 года, и ихъ постановленія // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 7–11.

⁶⁷ Празднованіє дня св. равноап. кн. Владимира // Православный Карпаторусский вѣстникъ. – 1935. – № 1. – С. 12.

духовно-нравственныя темы»⁶⁸. З доповідями перед присутніми виступали єпископ Дамаскин, ієросхимонах Кассіан, ієромонах Аверкій. 17 березня 1937 р. єпископ звів у сан схиігумена о. Кассіана, у сан ігумена – ієромонаха Димитрія (Кемія) (Нанково), у сан протоієрея: о. Михаїла Мачку (Угля), о. Димитрія Беякова (Стеблівка), протоієрейською камилавкою і набедренником – о. Михаїла Розмана (Білки), о. Василя Сокола (В. Лучки), о. Федора Стойку (Руське), о. Георгія Плиску (Калини), о. Георгія Гриньо (Вільхівці), набедренником – о. Петра Угриня (Завидово), ієромонаха Антонія (Волощука) (Горінчово), о. Георгія Носа (Рахів-Акна), о. Георгія Пашенко (Білки)⁶⁹.

При великій кількості вірників відбувалися відпусти Миколаївського монастиря. Часопис подає інформацію про святкування Петра і Павла 1935 р.⁷⁰ та 1937 рр. (12 липня)⁷¹, Воздвиження Хреста Господнього 1936 р. (27 вересня)⁷². Так, на свято в 1935 р. до монастиря прибули хресні ходи з сіл Іза, Нанково, Горінчово, Монастирець, Верхній і Нижній Бистрий, Волове⁷³ і т.д. «Всю ночь двери храма были открыты, гдѣ до самого утра шла исповѣдь, служились молебны и панихиды»⁷⁴. Літургію відправляв архімандрит Олексій (Кабалюк)⁷⁵. На Відпуст Воздвиження Хреста Господнього 1936 р. при монастирі було освячено храм на честь Успіння Божої Матері. Редакція повідомляла, що церковна споруда існувала ще з часу заснування обителі, однак носила тимчасовий характер. Завдяки діяльності настоятеля та його заступника храм подовжили, переробили вікна, збудували новий олтар та різьблений іконостас. Чин освячення здійснив єпископ Дамаскин (Грданичка)

⁶⁸ Учасникъ. Собраніє духовенства для духовныхъ упражненій въ свято-Николаевскомъ Монастырѣ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1937. – № 8. – С. 14

⁶⁹ Там само. – С. 16.

⁷⁰ Алексій (Дехтеревъ), инокъ. Богомолы на Карпатской Руси // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 2. – С. 9.

⁷¹ Изъ Хустскаго округа // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1937. – № 9. – С. 17–18.

⁷² Церковное торжество въ Св. Николаевскомъ монастырѣ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 3–4 (6–7). – С. 13–14.

⁷³ З кінця жовтня 1953 р. – Міжгір'я, нині смт., районний центр.

⁷⁴ Алексій (Дехтеревъ), инокъ. Богомолы на Карпатской Руси. – С. 9.

⁷⁵ Про Олексія (Кабалюка) див. дет. Данилець Ю. Обраний Божим Провидінням. Життєпис преподобного Олексія Карпаторуського сповідника. – Чернівці: Місто, 2013. – 168 с.

в співслужінні місцевого духовенства⁷⁶. Не менш святковим було відзначення Петра і Павла 1937 р. «Въ этотъ праздникъ особенно замѣчательнымъ было то, что о. Архим. Матфей, который въ этотъ годъ посѣтилъ св. Землю и привезъ оттуда частичку Животворящаго Древа, вложенную въ крестъ – воздвигалъ сей крестъ передъ народомъ»⁷⁷.

Протягом 1935–1936 рр. в журналі друкували списки православних приходів Мукачівсько-Пряшівської єпархії. У п'яти номерах подано назви сіл, прізвища священників тощо. Зважаючи на унікальність цієї інформації подаємо її у додатках до статті. Текст перекладено на українську мову.

Отже, «Православный Карпаторусскій вѣстникъ» виконував важливу роль у житті православної церкви на Підкарпатській Русі. На шпальтах видання публікувалася корисна та повчальна інформація для духовенства, висловлювалася позиція керівництва єпархії щодо злободенних проблем сучасності. У статтях добре відображена місіонерська діяльність єпископів, життя православних приходів та монастирів, освітні проблеми в церковній сфері. Розміщення повідомлень про рукоположення, переміщення на приходах, нагороди та покарання, надають газеті ще більшого значення, роблячи її додатковим джерелом з історії православ'я в нашому краї.

Додаток № 1

Список приходів Мукачівсько-Пряшівської православної єпархії (1935–1936 рр.)⁷⁸.

	Назва приходу	Округ	Пошта	Настоятель
1.	Бабячі-Покуття	Іршава	Загаття	Ієромонах (далі ієром.) Іоасаф (Ценько)
2.	Барбово	Мукачево	Мукачево	Священик (далі о.)

⁷⁶ Церковное торжество въ Св. Николаевскомъ монастырѣ // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1936. – № 3–4 (6–7). – С. 13–14.

⁷⁷ Изъ Хустскаго округа // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1937. – № 9. – С. 17.

⁷⁸ Списокъ приходовъ православної Мукачевско-Пряшевской єпархії // Православный Карпаторусскій вѣстникъ. – 1935. – № 2. – С. 16; – № 3. – С. 16; – 1936. – № 1 (4). – С. 20.

				Іоанн Долинч
3.	Бедевля	Тячів	Тересва	Архімандрит (далі архім.) Боголіп (Церковник)
4.	Березники	Свалява	Керецьки	о. Борис Лобович
5.	Березово	Хуст	Горінчово	о. Михаїл Гангур
6.	Білки	Іршава	Білки	о. Михаїл Розман
7.	Буштино	Тячів	Буштино	о. Димітрій Савинець
8.	Велятино	Хуст	Хуст	ієром. Пахомій (Стефаньо)
9.	Криве	Тячів	Нересниця	о. Євгеній Боршош
10.	Великий Бичків	Рахів	Вел. Бичків	о. Димітрій Рушак
11.	Великі Лучки	Мукачево	Вел. Лучки	о. Василій Сокол
12.	Воловець	Свалява	Воловець	обслуговує (далі обсл.) о. ієром. Іоанн (Іваняс)
13.	Волове (Міжгір'я)	Волове	Волове	о. Георгій Плиско
14.	Волоське	Іршава	Брід	обсл. о. Ілля Семедій
15.	Вільхівці	Тячів	Вільхівці	о. Георгій Гриньо
16.	Вучкове	Волове	Волове	о. Іоанн Гангур
17.	Вишня Апша (Верхнє Водяне)	Рахів	Сер. Апша (Середнє Водяне)	обсл. ієром. Феоктист
18.	Ганичі	Тячів	Нересниця	ієром. Зосима (Попович)
19.	Ганьковиця	Свалява	Свалява	о. Василій Несух
20.	Горінчово	Хуст	Горінчово	архім. Магфей (Вакаров)

21.	Горонда	Мукачево	Горонда	о. Василій Опіар
22.	Гукливе	Свалява	Воловець	о. Василій Боїшко
23.	Данилово	Хуст	Сокирниця	ієром. Макарій (Вадон)
24.	Драгово	Хуст	Драгово	о. Іоанн Боднар
25.	Дубове	Тячів	Дубове	протоієрей (далі прот.) Іоанн Бабиш
26.	Дубровка	Іршава	Білки	ієром. Герасим (Батько)
27.	Дулово	Тячів	Теребля	ієром. Савва (Андрішко)
28.	Завидово	Мукачево	Залужжя	о. Петро Угрин
29.	Задне (Приборжавське)	Іршава	Довге	о. Георгій Полончак
30.	Іза	Хуст	Хуст	архім. Амфілохій (Кемінь)
31.	Ільниця-Новоселиця	Іршава	Ільниця	о. Ілля Семедій
32.	Ільниця-Синявка	Іршава	Ільниця	о. Іоанн Бігарь
33.	Калини	Тячів	Дубове	о. Георгій Бездір
34.	Канора	Свалява	Воловець	ієром. Іоанн (Іваняс)
35.	Керецьки	Свалява	Керецьки	о. Михаїл Когут
36.	Копашново	Хуст	Хуст	обсл. ієром. Пахомій
37.	Кошелево	Хуст	Хуст	ієром. Платон (Горзов)
38.	Крайниково	Хуст	Сокирниця	о. Миколай Сабов
39.	Кричово	Тячів	Драгово	ієром. Вікентій (Орос)
40.	Колодне	Тячів	Теребля	о. Іоанн

				Кричфалушій
41.	Кушниця	Свалява	Керецьки	прот. Іоанн Сидор
42.	Липча	Хуст	Липча	ієром. Феофан (Сабов)
43.	Липецька Поляна	Хуст	Липча	ієром. Андрій Довгій
44.	Лисичово	Іршава	Керецьки	о. Миколай Олах
45.	Луково	Іршава	Білки	ієром. Серафим (Вадон)
46.	Мукачево	Мукачево	Мукачево	прот. Іоанн Ілечко
47.	Нанково	Хуст	Хуст	ієром. Димітрій (Кемінь)
48.	Негрово	Мукачево	Залужжя	ієром. Філарет (Чобан)
49.	Нересниця	Тячів	Нересниця	о. Василій Немеш
50.	Нижня Апша	Рахів	Солотвино	ієром. Феоктист (Слюсаренко)
51.	Нижній Бистрий	Хуст	Горінчово	о. Миколай Країло
52.	Нижній Синевир	Волове	Синевир	
53.	Колочава	Волове	Синевир	
54.	Нижнє Селище	Хуст	Хуст	ієром. Пахомій (Лукач)
55.	Новоселиця	Севлюш (Виноградово)	Королево	ієром. Георгій (Стойка)
56.	Новоселиця	Тячів	Нересниця	о. Михаїл Стойка
57.	Нягово (Добрянське)	Тячів	Вільхівці	ієром. Досифей (Дудла)
58.	Олешник	Севлюш	Севлюш	ієром. Даміан
59.	Новобарово	Тячів	Буштино	о. Михаїл Орос

60.	Осій	Іршава	Ільниця	о. Михаїл Цуцков
61.	Підплеша	Тячів	Нересниця	ієром. Василій
62.	Прислоп	Волове	Торунь	ієром. Владімір (Галас)
63.	Рахів	Рахів	Рахів	ієром. Дамаскин і о. Георгій Носа
64.	Росішка	Рахів	Вел. Бичків	ієром. В'ячеслав
65.	Розтоки	Рахів	Рахів	ієром. Мефодій (Бобик)
66.	Руська Мокра	Тячів	Усть Чорна	о. Іоанн Лесьо
67.	Руське Поле	Тячів	Буштино	ієром. Досифей (Шандра)
68.	Ракошино-Руське	Мукачево	Ракошино	о. Федір Стойка
69.	Річка	Волове	Майдан	
70.	Салдобош (Стеблівка)	Хуст	Сокирниця	прот. Георгій Опаленик
71.	Сокирниця	Хуст	Сокирниця	о. Іоанн Деяк
72.	Суша-Бронька	Іршава	Довге	о. Анаголій Миловидов
73.	Теребля	Тячів	Теребля	ієром. Веніамін (Керечанин)
74.	Терново	Тячів	Терново	ієром. Єфрем (Іваняс)
75.	Терешул (Тарасівка)	Тячів	Нересниця	о. Георгій Русинко
76.	Торунь	Волове	Торунь	прот. Андрій Рацин
77.	Угля	Тячів	Теребля	о. Михаїл Мачка
78.	Ужгород	Ужгород	Ужгород	ієром. Аверкій (Таушев)
79.	Унігово (Вонігово)	Тячів	Буштино	о. Василій Колочавин

80.	Хуст	Хуст	Хуст	Архім. Алексій (Кабалок)
81.	Чопівці	Мукачево	Ракошино	о. Василій Мандзюк
82.	Червеньово	Мукачево	Ракошино	о. Іоанн Карбованець
83.	Чумальово	Тячів	Драгово	прот. Василій Країло
84.	Шандрово (Олександрівка)	Хуст	Сокирниця	о. Миколай Салейчук
85.	Широкий Луг	Тячів	Нересниця	о. Михаїл Продан
86.	Ясіня	Рахів	Ясіня	ісром. Никанор

Додаток № 2

Список православних приходів на Пряшівщині (1936 р.)⁷⁹.

87.	Бехерово	Бардіїв	Зборов	о. Олексій Омельянович
88.	Медвеже	Стропков	Кр. Поляна	архім. Серафим (Іванов)
89.	Владимирова	Стропков	Владимирова	ігумен Савва (Струве)
90.	Мільпош-Ганіговці	Сабінов	Печ.-Нов. Весь	о. Андрій Цуглевич
91.	Вилаги	Межилаборці	Вишава	о. Василій Пташук
92.	Стакчин	Снина	Стакчин	ісром. Ігнатій (Чокина)
93.	Пряшів-Кошиці	Пряшів-Кошиці	Пряшів-Кошиці	прот. Сергій Ноаров
94.	Телеповці	Снина	Папин	о. Константин Махлайчук
95.	Ребрин	Михайловці	Палин	о. Іоанн Солко

⁷⁹ Списокъ приходоувъ православной Мукачевско-Пряшевской епархіи // Православный Карпатогорусскій вѣстникъ. – 1936. – № 1 (4). – С. 20.

96.	Венеція-Градське	Бардіїв	Мальцов	о. Андрій Романецков
97.	Улич-Криве	Снина	Улич	о. Олександр Володущький
98.	Межилаборці	Межилаборці	Межилаборці	о. Іоанн Іванов

Додаток № 3

Список несистематизованих православних приходів та філіалок
Мукачівсько-Пряшівської православної єпархії (1936 р.)⁸⁰.

99.	Аклин (Клинове)	Севлюш	Чорний Ардов (Чорнотисово)	ісром. Сергій (Стойка)
100.	Арданово	Мукачево	Кивяждь (Кам'янське)	ісром. Філарет (Чобан)
101.	Берлебаш (Костилівка)	Рахів	Рахів	ісром. В'ячеслав (Рацюк)
102.	Білин	Рахів	Кваси	ісром. Єфрем (Іваняс)
103.	Богдан	Рахів	Богдан	ісром. Іриней (Гобан)
104.	Бороняво	Хуст	Хуст	ісром. Мирон (Шпілька)
105.	Боутрадъ-Бадов	Берегово	Батьово	о. Георгій Бедзір
106.	Буковець	Волове	Ізки	ісром. Віталій (Гренджа)
107.	Велика Уголька	Тячів	Теребля	о. Іоанн Крічфалушій
108.	Веретичево	Свалява	Воловець	о. Василій Боїшко
109.	Волове- Запереділля	Волове	Волове	о. Димітрій Росоха
110.	Вільхівські Лази	Тячів	Вільхівці	ісром. Афанасій (Чопик)

⁸⁰ Несистематизованные приходы и филиалки (Добавленіє къ списку приходоувъ Мукачевско-Пряшевской Епархіи // Православный Карпатогорусскій вѣстникъ. – 1936. – № 3-4 (6-7). – С. 19-20.

111.	Вільшани	Хуст	Драгово	ієром. Веніамін (Князев)
112.	Вишково	Хуст	Вишково	о. Георгій Плиско
113.	Вишній Бистрий (Верхній Бистрий)	Волове	Майдан	прот. Андрій Рацин
114.	Вишня Колочава	Волове	Синевир	ієром. Мефодій (Клинчак)
115.	Гандеровиця	Мукачево	Залужжя	о. Петро Угрин
116.	Горбки	Севлюш	Королево	ієром. Венедикт (Довбак)
117.	Гуняді Хутір	Берегово	Мачола	о. Георгій Бедзір
118.	Доробратово	Мукачево	Залужжя	ієром. Філарет (Чобан)
119.	Завійка	Волове	Торунь	ієром. Владімір (Галас)
120.	Імшаді	Волове	Синевир	ієром. Мефодій (Клинчак)
121.	Кобилецька Поляна	Рахів	Кобилецька Поляна	о. Дмитрій Рушак
122.	Колочавські Лази	Волове	Синевир	ієром. Йосиф (Черничка)
123.	Косівська Поляна	Рахів	Вел. Бичків	ієром. Савватій (Керечанин)
124.	Кошелівські Лази	Хуст	Хуст	ієром. Платон (Горзов)
125.	Крива	Хуст	Хуст	ієром. Венедикт (Довбак)
126.	Климовиця	Іршава	Загаття	ієром. Іоасаф (Ценько)
127.	Липча-Липовець	Хуст	Липча	ієром. Порфирій (Дем'ян)
128.	Лозянське-Сопки	Волове	Волове	о. Димітрій Росоха

129.	Лопушне	Волове	Торунь	прот. Андрій Рацин
130.	Маргош	Тячів	Тячів	о. Владімір Потапов
131.	Нєгровець	Волове	Синевир	ієром. Мефодій (Клинчак)
132.	Нижній Коропець	Мукачево	Гать	прот. Іоанн Ілечко
133.	Новий Вєрбовець (Пушкіново)	Севлюш	Севлюш	ієром. Даміан (Бонь)

*Редакція не завершила публікацію списків.

Резюме

Данилець Юрій (Ужгород, Україна)

«Православний Карпаторусский вѣстникъ» – періодичне видання

Мукачівсько-Пряшівської єпархії

Ключові слова: газета, духовенство, єпископ, монастирі, приходи, часопис.

В статті проаналізовано зміст та наповнення офіційного органу Мукачівсько-Пряшівської православної єпархії в 1935–1939 рр. Звертається увага на джерельну та історичну цінність нарисів, повідомлень, спогадів. Подано перелік авторів, котрі друкувалися на сторінках газети

Резюме

Данилец Юрий (Ужгород, Украина)

«Православный Карпаторусский вѣстникъ» – официальное издание

Мукачево-Пряшевской епархии

Ключевые слова: газета, духовенство, епископ, монастыри, приходи, журнал.

В статті проаналізовано содержание и наполнение официального органа Мукачево-Пряшевской православной епархии в 1935-1939 гг. Обращается внимание на ключевую и историческую ценность очерков, сообщений, воспоминаний. Перечислены авторы, которые печатались на страницах газеты.

Summary

Danilets Iurij (Uzhorod, Ukrainen)

«Orthodox Carpatho-Russian vestnik» – the official publication of the Diocese of Mukachevo-Pryashevskoy

Key words: newspaper, clergy, Bishop, monasteries, parishes, magazine.

The article analyzes the content and the content of the official organ of Mukachevo-Pryashevskoy Orthodox diocese in 1935-1939 years. Draws attention to the key and the historical value of essays, reports of memories. Lists the authors who published in the newspaper.

УДК 271.4-725-674.5(477.87)«1940/1950»

Кічера Віктор (Ужгород)

«Оазис неСвободи»: повсякденне життя репресованого греко-католицького духовенства (на прикладі спогадів о. Стефана Бендаса)

*«Хто не вмів любити,
завжди і всюди почуватиметься
розчаровано і скуто;
хто вмів любити
не почуватиметься таким ніде»¹*

¹ Філіп. Ж. Внутрішня свобода: Сила віри, надії й любови / Пер. з фр. З. Курдини. – Львів: Свічадо, 2007. – С. 16.

Напевно «найлегше» ув'язнення мають переживати духовні отці, зважаючи на таке поняття як внутрішня свобода. За визначенням француза Жака Філіпа нестача свободи прямо пропорційно залежить від браку любові, тобто справжня проблема свободи і її вирішення знаходиться в самій людині: *«може насправді нам тісно в нашому серці, і саме звідти походить наш брак свободи? Бо якби ми більше любили, любов надала б виміру безмежності нашому життю і ми не почувалися б скутими»²*. Таким чином, при умові відсутності зовнішньої свободи, тобто ув'язнення, концепт внутрішньої свободи, цей внутрішній/паралельний світ, дозволяє людині, зберігати не лише свої принципи, але, зважаючи на жакливі умови буденності, залишатися людиною в повному розумінні.

Аналіз щоденника та методологічний концепт

о. Стефан Бендас народився 3 серпня 1903 р. в сім'ї греко-католицького священника Михайла Бендаса і Маргарити Сабов у с. Бобовище Мукачівського району. Після здобуття початкової освіти навчається в Мараморош-Сиготській гімназії. Середню освіту (екстерно) здобуває в грудні 1921 р. в Шарошпотоцькій гімназії (Угорщина), після чого вступає на юридичний факультет Будапештського університету. Не завершивши навчання повертається додому, вступаючи при цьому до Ужгородської духовної семінарії. По закінченні семінарії, згідно чехословацького законодавства, у 1926 р. призваний на службу в армію. 12 лютого 1928 р. єпископ Петро Гебей висвятив на священників трьох богословів – Стефана Бендаса, Костянтина Ковача і Андрія Тілішака. Цього ж року владику призначив молодого священника на парохію покійного батька в с. Новоселиця Тячівського р-ну, де він залишався парохом до 1941 р. 1934 р. єпископ Олександр Стойка призначає о. Стефана намісником (деканом) Дубівського деканату. 1 квітня 1941 р. єпископ Олександр Стойка призначив о. Стефана

² Там само. – С. 16.

парохом у с. Велика Копаня Виноградівського р-ну. Як пароху церкви св. Миколая-Чудотворця 8 березня 1949 р. поліцейські органи заборонили займатися душпастирською діяльністю. Уже 27 травня 1949 р. о. Стефан Бендас був заарештований співробітниками МДБ. Судова колегія по кримінальних справах Закарпатського обласного суду на підставі ст. 54-4 і 54-10 ч. 2 КК УРСР засудила о. Стефана Бендаса на 25 років позбавлення волі з поразкою в правах терміном на 5 років і конфіскацією належного йому майна³. Після ув'язнення продовжив душпастирську діяльність. Помер 13 серпня 1991 р. Берегові⁴. Реабілітований у 1991 р.⁵

Наробивши галасу в інтернет-просторі (як правило анонімно, на сайті Bereg.net⁶) щоденник о. Стефана Бендаса таки унікальне історичне джерело, незважаючи на закиди в антиукраїнськості його автору⁷. Хоча в пресі зустрічалися і поодинокі нейтральні, дискусійні оцінки джерела⁸, а в 2013 р.

³ БЕНДАС Стефан [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://sau gustyn.narod.ru/Sacerdos/BendasSt/BendasSt.htm> (останній перегляд: 31-10-2014); БЕНДАС Стефан [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://mortir.blogspot.com/2009/02/blog-post_4689.html (останній перегляд: 31-10-2014); Протоіерей Стефан Бендас (Католическая Церковь) (Бендас Степан Михайлович) (1903–1991) [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://zarubezhje.narod.ru/av/b_211.htm (останній перегляд: 31-10-2014); Довганич О. Бендас Стефан Михайлович // Реабілітовані історією. У двадцяти семи томах. Закарпатська область. У двох книгах. – Книга друга. – Ужгород: ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2004. – С. 321–325.

⁴ Бендас Д. Нашадок єпископів // Бендас С. П'ять років за колючим дротом. Щоденник священника, написаний в ГУЛАзі – Ужгород: Карпати, 2008. – С. 24.

⁵ Реабілітовані історією. У двадцяти семи томах. Закарпатська область. У двох книгах. – Книга перша. – Ужгород: ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2003. – С. 180.

⁶ За участю владики Мілана Шашика відбулась презентація книги Стефана Бендаса «П'ять років за колючим дротом» [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://bereh.net/publ/6-1-0-10> (останній перегляд: 27-10-2014); Понад Хустом ворон кричє... [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://bereh.net/news/2009-03-12-12> (останній перегляд: 27-10-2014); Чому Мукачівська єпархія греко-католицької церкви у Закарпатській області пропагує угорський фашизм?! [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://bereh.net/publ/chomu_mukachivska_eparkhija_ugkc_u_zakarpatskij_oblasti_propague_ugorskyj_fashizm/1-1-0-36 (останній перегляд: 27-10-2014).

⁷ Див: Гірник О. Єдино оправдана ціль страждання – звільнена Особистість [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.credo-ua.org/2010/01/12561> (останній перегляд: 27-10-2014).

⁸ Див: Староста М. Книгу "П'ять років за колючим дротом" – заарештували Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://transkarpatia.net/transkarpathia/nadzvychaine/5583-knigu-pyat-rokv-za-kolyuchim-drotom-zaareshtuvali.html?newsid=5583&seourl=knigu-pyat-rokv-za-kolyuchim-drotom-zaareshtuvali&seocat=nadzvychaine-sytuatsia> (останній перегляд: 27-10-2014); Щоденник священника, написаний у ГУЛАзі, упорядкував його син [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://uzhgorod.net.ua/news/34085#sthash.fg4uQln7.dpuf> (останній перегляд: 27-10-2014); Ядловський Я. Закарпаття: Автор книги у повосенні роки потрапив за колючий дріт, бо не зрікся віри [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://zakarpattia.net.ua/News/34439-Zakarpattia-Avtorknyhu-u-povoienni-roky-potravy-za-koliuchyi-drit-bo-ne-zriksya-viry> (останній перегляд: 27-10-2014);

навіть відбулася конференція до 110-ї річниці з дня народження о. Стефана Бендаса⁹. Негативна реакція на постать отця досить інфантильна й позанаукова, зважаючи на те, що щоденник не є новинкою, будучи опублікованим угорською (2000 р., друге видання) та англійською (2007 р.) мовами, до того як з'явився український варіант видання у 2008 р.¹⁰

З наукової точки зору, пропоновані мемуари варто сприймати передусім як щоденник, а не спогади, адже події записувалися безпосередньо під час ув'язнення і відсилалися рідним додому. Про це можна довідатися із самого вступу автора щоденника, котрий вказує, що через рік після власного арешту він починає вести записи в досить небезпечний спосіб перебуваючи на той час у в'язниці і таборах. Загалом щоденник можна розділити на дві частини. Певні нотатки, судячи із самого видання, розпочинаються орієнтовно в березні 1949 р. – ще до ув'язнення, і відносно систематично продовжуються до грудня 1950 р., після чого, внаслідок збігу обставин, одним пакунком відправляються на домашню адресу, а відтак дійшли до наших днів¹¹. Щоденник після 1950 р. написаний уже на волі через реконструкцію подій за так званими «чорними» листами¹² та власне свіжими спогадами – доведений аж до звільнення отця в січні 1955 р.¹³.

Але сприймати щоденник о. Стефана Бендаса як поденний запис подій доводиться із великими застереженням, що й навряд чи було можливо в тих умовах. За змістом джерела можна встановити, що отець розпочинає нотатки через рік після ув'язнення, тобто у травні 1950 р., але остання дата в джерелі – березень 1950 р., після чого сам о. Стефан вказує, що припиняє

Фенич В. Мученики і мучителі: Слуги Божі Мукачівської греко-католицької єпархії перед судом ідолопоклонників націоналізму // Матеріали науково-практичної конференції присвячені 110-ій річниці з дня народження о. Стефана Бендаса. – Мала Копаня, 2013. – С. 44–73.

⁹ 3 серпня 2013 р. в с. Мала Копаня відбулася науково-практична конференція з питання ліквідації радянською владою Мукачівської греко-католицької єпархії присвяченої 110-ій річниці з дня народження о. Стефана Бендаса.

¹⁰ Бендас С. П'ять років за колючим дротом. Щоденник священника, написаний в ГУЛАзі – Ужгород: Карпати, 2008. – 264 с., іл. – С. 257–261.

¹¹ Бендас С. П'ять років... – С. 31–35.

¹² Листи, котрі таємно відправлялися рідним на домашню адресу й не проходили цензуру поліцейських органів.

¹³ Бендас С. П'ять років... – С. 184–185.

безпосередньо писати нотатки у таборі, натомість відтворюючи усі наступні події за вищезгаданими «чорними листами». А тому треба бути обережним у сприйнятті вірогідної інформації у джерелі. Крім того, щоденник опубліковано через десятки років після його написання, що уможлиблює замовчування інформації, не кажучи вже про можливі недостовірні дані. А тому деякі дані необхідно буде порівнювати з іншими.

Судячи з тексту джерела щоденник безпосередньо доведений до середини 1950 р., коли о. Стефан доставлений у Караганду, і як уже згадувалося вище, сам автор зазначає, що саме цей текст було відправлено рідним у грудні 1950 р. І дійсно, саме згаданий наратив займає найбільше сторінок у виданні та з описом значних деталей, чого не зустрічаємо у подальших нотатках, котрі вже відтворювалися за чорними листами. Так, із 177 сторінок україномовного видання 2008 р., 132 сторінки (74,5%), за твердженням самого Стефана Бендаса, займають нотатки зроблені в неволі. Якщо вірити автору, то було доставлено 38 листів із 65, тобто інформація, котра записувалася по «гарячим слідам», що важливо для історика, складає трохи більше ніж 58%, а відтак відносно вірогідно відтворити табірну повсякденність навряд чи вдалося в повній мірі. Звичайно, що найцікавіша частина щоденника, власне перша його складова написана безпосередньо в ув'язненні, котра й стане об'єктом вивчення. Зважаючи на унікальність джерела – подібних спогадів духовенства написаних в ув'язненні на даний час не існує, принаймні на теренах Мукачівської єпархії, – необхідно дослідити повсякденні умови існування описані у джерелі, бо саме щоденні записи священника дозволять привідкрити спосіб мислення, переживання і вчинки, не лише окремого отця, але й греко-католицького духовенства в цілому.

Хоч буденність і протистоїть офіційній історії та політиці, вона не є позаісторичною. Адже кожна людина (пересічний громадянин, політичний діяч чи священник) відбувається у щоденній практиці, в ній вона виявляє свою сутність, в ній вона соціалізується з усіма своїми знаннями, досвідом,

намірами, талантами. У повсякденному житті в такий спосіб відбувається апробація і адаптація політичних ідей і програм, планів і проєктів, задумів і мрій¹⁴. При умові радянського ув'язнення духовної особи часто зберігалася конфесійна, релігійна ідентичність та християнська мораль, хоч в складних умовах несвободи – це не завжди було правилом. Але треба це розуміти й уникати засуджень чи ярликів радянського зразка, дотримуючись при цьому наукової етики.

Саме тому концепт повсякденності з елементами мікроісторії, може найкраще відобразити усю складність перебування духовенства в умовах таборів радянської доби, що не могло не відображатися на морально-психологічному стані внутрішньої свободи. За визначенням Івана Шустака *«повсякденність – аналіз матеріальних і соціальних форм повсякденного існування людини – її життєвого мікросвіту, стереотипів мислення і поведінки»*.¹⁵ На думку Ольги Колястрок, коли говоримо про повсякденність, *«то маємо на увазі щось звичне, рутинне, нормальне, тотожне собі у різні моменти часу. Повсякденність постає як видиме, але непомітне»*.¹⁶ З цього зрозуміло – повсякденність вивчає буденне життя людини, як привило в звичайних умовах існування, певні повторювані дії притаманні окремій людині чи групі людей. У даному випадку слід спробувати вивчити буденність духовенства в екстремальних умовах ув'язнення, де жага до виживання, дуже часто, може переважити моральні і ціннісні орієнтири. А тому дане мікроісторичне дослідження буденності священика дозволить виробити поведінкову модель переслідуваного греко-католицького духовенства. Та все ж, переносячи випадок о. Стефана Бендаса на поствоєнне греко-католицьке духовенство в цілому, слід бути обережним. Тобто у правилах і моделях можуть існувати, і безумовно існують, винятки.

¹⁴ Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1928 рр.): Колективна монографія / Відп. ред. С. В. Кульчицький: В 2 ч. – Ч 1. – К.: Інститут історії України НАН України, 2009. – С. 6.

¹⁵ Шустак І. Становлення історії повсякденності як напрямку істричної науки // Наукові записки з української історії. Збірник наукових статей. – Випуск 29. – С. 13.

¹⁶ Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1928 рр.): Колективна монографія. – Ч 1. – С. 12.

Звернення істориків до відтворення повсякденного життя не є модою чи виявом "популяризації" історії. Проблематика повсякденності для них постала через неповноту і недостатність існуючих відтворень минулого у варіантах інституційної чи подієвої історії.¹⁷ Зародження такого напрямку історичного дослідження майже усі дослідники пов'язують із Фернаном Броделем. Правда, на думку О. Пенькової методологічні підходи до вивчення повсякдення сформовані французькими істориками школи „Анналів” – історія знаходить *„весь свій сенс тільки тоді, коли вона розглядається на вертикальному зрізі: від повсякденного життя на рівні землі й до успіхів, до досягнень (і несправедливостей) суспільної надбудови”*¹⁸. І справді радянську добу сталінського зростання важко назвати справедливою для більшості верств суспільства, не кажучи вже про греко-католицьке духовенство. Серед аспектів повсякдення історики розглядають приватне життя людей, дозвілля, домашній побут і побутування соціальних груп, сімейні і трудові відносини, історію матеріального і культурного середовища, де відбувається задоволення потреб¹⁹. Іван Шустак, слідом за О. Пеньковою, наполягає на розробці теоретичних основ повсякденності саме школою «Анналів»: *«...представники школи “Анналів” трактували повсякденність як філософське поняття, як набір певних функцій та дій, що супроводжують людину протягом життя. Вперше дослідники цієї школи внесли у процес дослідження історика такі категорії, як ментальність та свідомість»*²⁰.

Найбільш змістовне наповнення поняття повсякденності за межами українського інтелектуального простору, на думку Івана Шустака, подає Фернан Бродель, котрий наголошує, *«що вивчати речі – їжу, житло, одяг, предмети розкоші, зброю, гроші, плани міст і сіл – це єдиний спосіб відчутти*

¹⁷ Там само. – С. 15.

¹⁸ Пенькова О. Традиції, свята та обрядовість населення східної України в 1960-і – середині 1980-х рр.: державна політика й повсякденне життя. – Спеціальність 07.00.01 – історія України. – Автореферат дис. на здобуття наук. ступ. к. і. н. – Донецьк, 2006. – 26 с. – С. 11–12.

¹⁹ Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1928 рр.): Колективна монографія. – Ч 1. – С. 12.

²⁰ Шустак І. Вказана праця. – С. 14.

*повсякденне життя людини»*²¹. Тут треба підкреслити гостроту ситуації під час перебування за ґратами о. Стефана Бендаса й чітко усвідомлену, на його думку, несправедливість держави, по відношенню до власної особи. Більше того, в екстремальних умовах «непомітна» повсякденність стає вкрай відчутною, тобто безпосередньо «проживається».

Не мале значення, для реконструкції буденності отця в умовах несвободи, має розуміння історії повсякденності й вітчизняними науковцями. *«У повсякденності людина стикається з явищами, процесами, подіями, справами, котрі відбуваються щодня і повторюються з дня на день – є онтологічною стороною буденності. Інша – суб'єктивна, психологічна, внутрішня її сторона фіксує емоційну реакцію на повсякденність та його оцінку. Для історика повсякденності важливі обидві: перша необхідна для цілісного уявлення умов протікання щоденного існування людини, друга – для з'ясування її почування»*²². Для нас важливо відмітити те, що саме емоційний стан священика визначався нестерпними умовами існування, а тому особливо важливо дослідити середовище, оточення в якому опиняється духовна особа, що не могло не впливати на емоційний, духовно-психологічний стан. У дослідженні мемуарів дуже важливо виявити чи позиціонував себе о. Стефан з власним призначенням священика, чи, власне, хотів бути лише звільненим, як особа. Судячи з підпільної діяльності після таборів – питання радше риторичне, адже о. Стефан Бендас не просто не став апостатом, але й активно включився в підпільну роботу, в тому числі й в Караганді²³.

Таким чином, не заглиблюючись у концепт повсякденності варто подати його тлумачення вітчизняними вченими у варіанті колективу авторів Інституту історії НАН України на чолі зі Станіславом Кульчицьким: *«...повсякденна історія сучасними дослідниками прочитується у двох*

²¹ Там само. – С. 14.

²² Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1928 рр.): Колективна монографія. – Ч 1. – С. 13.

²³ Довганич О. Бендас Стефан Михайлович // Реабілітовані історією. У двадцяти семи томах. Закарпатська область. У двох книгах. – Книга друга. – Ужгород: ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2004. – С. 324.

площинах, які умовно можна назвати "технологією життя" або "рівнем життя" (інструментарій і способи забезпечення сфери повсякденних потреб: що їсти й одягти, де жити, чим пересуватись, чим послуговуватись у праці, навчанні і дозвіллі, як дбати про здоров'я), та "аксіологією життя" або "стилем життя" (сенсово-сміслове наповнення, система життєвих орієнтирів: як і заради чого жити — цінності, мораль, звички, пріоритети, смаки). До класичної тріади повсякденності відносять харчування, одяг, житло, що становлять її матеріальний бік»²⁴. А тому необхідно дослідити мікросередовище, біологічні та соціальні аспекти побуту священика в умовах ув'язнення, та їх вплив на морально-психологічний стан і, зокрема, на дотримання основних еклезіальних (пастирських) принципів у вкрай важких умовах.

Отже, концепт повсякденності варто розглядати крізь призму мікроісторичного дослідження постаті о. Стефана Бендаса, під час перебування останнього в ув'язненні. При цьому актуально в роботі розглянути мікросередовище, задоволення біологічних потреб та власне їх вплив на морально-психологічний стан отця-невільника.

В Україні подібні дослідження на соціорелігійну тематику з об'єктивних причин розпочинаються дослідниками після 1991 р., незважаючи на всю «соціалістичність» Радянської держави. На Східній Україні радянська влада повністю контролювала повсякденне життя, а дисертаційне дослідження Оксани Пенькової засвідчує сумні наслідки атеїстичного виховання — існування виключно державної обрядовості. Політика держави «відносно свят та обрядів полягала в пропаганді атеїстичного ставлення до них, переслідуванні релігійної сімейно-побутової та календарної святковості, створенні та впровадженні нових свят та обрядовості. На початок досліджуваного періоду святково-обрядова сфера радянського суспільства характеризувалася масовими, формально усталеними державними святами,

²⁴ Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1928 рр.): Колективна монографія. — Ч 1. — С. 16–17.

початковою стадією формування професійних свят та трудової обрядовості, повною відсутністю державної обрядовості сімейно-побутового комплексу»²⁵. Монастирська повсякденність радянської доби досить добре висвітлена у ґрунтовному дослідженні Петра Киричевського, котрий, втім, об'єктом обрав монастир як структуру загалом, досліджуючи боротьбу сакрального та профанного наголошуючи, що «...неможливість співіснування монастирів із цивільними організаціями служила формальним приводом для припинення їх діяльності»²⁶. Тобто, держава втручалася у всі сфери суспільного життя, адже монастирська буденність аж ніяк не узгоджувалася з радянською.

Про православне духовенство часів непу та зміну його повсякденного життя під впливом радянської влади в довоєнний період написано у колективній монографії «Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1928 рр.)»²⁷. Безпосередньо соціорелігійним концептам присвячено праці Петра Бондарчука котрий наполягає на важливості власне соціорелігійних досліджень: «Як правило, глибоко віруюча людина у своїй діяльності (в широкому значенні цього слова), у повсякденному житті керується релігійними постулатами. Вони значною мірою обумовлюють її буття. Зміна цих чинників призводить до радикальних процесів у трансформації світогляду й самої ментальності людини, її поведінки в суспільстві. До того ж, якщо врахувати добре відому концепцію видатного американського політолога С. Гантінгтона щодо тієї вагомості ролі, яку відіграватиме основана на релігії культура у майбутньому порядку цивілізації та міжцивілізаційних зіткненнях, то очевидно, що історик не може лишити поза увагою релігійних процесів, які залишають глибокий слід

²⁵ Пенькова О. Вказана праця. — С. 13.

²⁶ Киричевський П. Повсякденне життя православних монастирів на території УРСР у 40–60-х рр. XX ст. // Наукові записки з української історії. — Збірник наукових статей. — Випуск 29. — С. 303.

²⁷ Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1928 рр.): Колективна монографія. — Ч 2. — С. 275–342.

у світовій історії»²⁸. Інша праця Петра Бондарчука стосується ментальності віруючих та їх повсякденного життя²⁹.

Загалом соціорелігійні аспекти повсякденного життя активно вивчаються лише з часів самостійності, на що є свої об'єктивні й суб'єктивні причини. Втім практично відсутні дослідження мікроісторичного характеру, котрі за допомогою деталей вивчають ті чи інші аспекти повсякденності окремих людей. Саме такий концепт дозволяє більш глибоко проаналізувати усю складність перебування в ув'язненні духовних отців, зрозумівши при цьому їх ментальні трансформації і вчинки. А тому почергово варто розглянути особливості в'язничного побуту священника, харчування та відповідну морально-психологічну модель поведінки в тих умовах.

«Домашній» побут в'язниць та табірна праця

Найперше, м'яко кажучи, з неприємними обставинами в'язничного побуту о. Стефан Бендас зустрічається у слідчому ізоляторі в Ужгороді. Під датою 28 травня 1949 р. у щоденнику описано приміщення, де разом з ним знаходилися ув'язнені. Отець згадує про камеру 5 на 6 метрів із кількома ліжками, а решта – нари. Перші враження у щоденнику виглядають досить вражаючими: «У приміщенні для охоронців тюрми мене повністю роздягли і переглянули мої речі»³⁰. Безумовно, все це пригнічувало людину, незважаючи на її соціальне, етнічне чи релігійне походження. Слід підкреслити, що це був священник, який не користувався жодними привілеями в тих умовах, як і інші ув'язнені.

У камері 5 на 6 м. о. Стефан перебував, як він повідомляє, до 20 червня після чого його перевели до камери розміром 12 м. кв., де разом із о.

²⁸ Повоснна Україна: нариси соціальної історії (друга половина 1940-х – середина 1950-х рр.): Колективна монографія / Відп. ред. В. М. Даниленко: У 3-х частинах. – Ч 3. – К.: Інститут історії України НАН України, 2010. – С. 90.

²⁹ Бондарчук П. М. Релігійна свідомість віруючих УРСР (1940–1980-і роки): повсякденні прояви, трансформації. – К.: Інститут історії України НАН України, 2012. – 322 с.

³⁰ Бендас С. П'ять років... – С. 69.

Стефаном перебувало загалом (sic!) сім в'язнів³¹. Не важко підрахувати що на одного підозрюваного припадало 1,7 метри квадратні. Про які умови, навіть існування, може йти мова? Цікаво, що допити о. Стефана Бендас у в'язниці МДБ в Ужгороді, як він сам і згадує, відбувалися в приміщенні 6 на 6 м., де слідчий і звинувачений розташовувалися по діагоналі, що на думку автора щоденника, було обережністю з боку слідчих органів³². Не можна при цьому не помітити – кімната допиту була більшою ніж камера для ув'язнених. Підраховуючи квадратуру приміщення, де відбувалися допити – на кожного з присутніх, враховуючи стенографіста, припадало 12 м. кв.

Після вироку суду о. Стефана Бендаса розмістили в камері, котра, за мемуарами автора, відрзнялася від попередньої, зокрема ліжка вже були не залізними, а з важких дощок, «які повністю нагадували труну, тільки верх був прямий, плоский», розмір камери був 30 м. кв., і обладнана вона дев'ятьма «ліжками-трунами», і розміщувалось стільки ж ув'язнених³³. Не зважаючи на «колоритний» опис, можна собі уявити, що елементарні меблі (ліжко, стіл, стільці) були максимально незручними. У цій камері на кожного ув'язненого припадало 3,3 м. кв., що порівняно зі слідчим ізолятором, було більш «пристойно». Цікавою особливістю в'язничного побуту після вироку було те, що священників не стригли наголо, як інших ув'язнених, описуючи ці події наступним чином: «ми були такими наївними, що це пояснювали тим, що вони все ж таки поважають звання священника, але поступово зрозуміли дійсну причину. Вони сподівались на те, щот серед наших священників будуть такі, що згодяться на віровідступництво у в'язниці...»³⁴. Це ще раз підтверджує спроби радянських органів безпеки використовувати слідство як тиск на священників, для переходу останніх у православ'я. А тому, цілком припустимо, не усі могли витримати подібну буденність.

³¹ Там само. – С. 72.

³² Там само. – С. 77.

³³ Там само. – С. 120–121.

³⁴ Там само. – С. 123.

25 серпня розпочалося етапування о. Стефана Бендаса у табір для відбування вироку. Найперше він був доставлений до Львівської тюрми-розподільника, потрапивши разом із 12 особами в камеру № 14 розміром 40 м. кв. Спочатку загальна чисельність камери становила 56 осіб, що на кожного ув'язнено виходило в кількості трохи більше ніж 1,4 м. кв. Звичайно, що за таких умов відпочивати, спати було практично нереально. Чисельність осіб в камері постійно зростала, іноді, за свідченням автора щоденника, чисельність в'язнів досягала 80 осіб. Напевно, у даному випадку це є перебільшенням, адже тоді на одного в'язня виходило трохи більше ніж 1 м. кв., що, як можна собі уявити, дозволяло лише стояти чи сидіти в камері, нагадуючи більше вже торттури. Умови Львівської в'язниці описані досить реалістично: «*Ми сильно страждали від спеки, до цього добавилося страждання від клопів. Не те, що багато, а надзвичайно багато..., ...вони повзали по людях, нарах, стінах*»³⁵. Переповненість слідчих/пересильних камер, зокрема в Ужгороді та Львові, можна частково пояснити великою кількістю арештів, що тоді відбувалися. Але це аж ніяк не може слугувати виправданням тих катастрофічних умов існування в радянську добу.

Наступний етап був пов'язаний із пересиланням у Київ, куди о. Стефан прибув разом із іншими в'язнями 8 вересня 1949 р. Тут о. Стефан, як він згадує, опиняється в камері № 32 площею 60 м. кв. У камері, за твердженням автора щоденника, перебувало від 20 до 30 осіб. Тобто, при умові 30 осіб на одну людину виходило 2 м. кв. Загалом київська в'язниці дуже нагадувала ужгородську: «*ліжка і тут нагадують труну, прибирання посуду після їди, обшук через кожні десять днів..., ...різниця лише в тому..., ...при обшуку приймають участь і жінки, двоє людей повинні були прибирати кімнату. До їхніх обов'язків входило двічі на день виносити до туалету нічний посуд, діжку, об'ємом в 100 літрів, яка тут була і денним посудом для малих потреб*»³⁶. Судячи із джерела у Київській в'язниці не існувало навіть місць,

³⁵ Бендас С. П'ять років... – С. 131.

³⁶ Там само. – С. 139.

де можна здійснити фізіологічні потреби, що є необхідністю кожної живої істоти, не те що homo sapiens. Безумовно, це не могло не впливати на психологію і поведінку людей, котрі з нормального, повсякденного життя вільної людини, потрапляли в такі жахливі умови.

9 січня 1950 р. о. Стефан Бендас доставлений у Москву, потрапивши, як він описує, у камеру № 70 розміром 5 на 6 метрів із дерев'яними нарами, клопами, центральним опаленням, але труби були ледь теплими, при умові 40 градусного морозу. Враження від Москви було досить звичним як для в'язниці: «*...нас доставили до пересильного пункту, де ми пройшли через звичне приниження – огляд лікаря, обшук, купання...*»³⁷. Постійні обшуки і приниження, як можна собі уявити, сприймалися вкрай гнітюче, причому слід врахувати, що тюрми були перепопнені інтелігенцією в широкому розумінні, до якої варто відносити і священника.

Після етапу через Куйбишев, починаючи з 17 січня, він був пересланий у Караганду, куди прибув остаточно 17 лютого 1950 р. На 5-му табірному пункті о. Стефан перебував до 28 лютого, а вже 3 березня його вперше вивели на роботу у бригаді, перемістивши його й інших в'язнів до 7-го табірному пункту. Ці табори, на думку автора щоденника, так звані спеціальні табори, де дисципліна була більш сувора, як і більш грубе ставлення до в'язнів³⁸. Саме приїзд до Караганди та повсякденна буденність початку табірному життя описана досить повно й реалістично, що дозволяє зробити висновок про щоденниковий варіант записів подій в цей час.

У таборі о. Стефан разом з іншими в'язнями працювали на будівництві кам'яновугільного комбінату. Робочий день був різний: влітку він становив 11 годин, причому обід становив чверть години; взимку – ще до світанку уже працювали. В той таки час норми встановлені законодавством становили 10 годин³⁹. Хоч автори статті вказують, що робочий день міг становити і 12

³⁷ Там само. – С. 146–147.

³⁸ Там само. – С. 151.

³⁹ Пилявець Ю. Г., Пилявець Р. І. Катогра у СРСР (1943–1954 рр.): табори, контингент, умови утримання та праці в'язнів // Український історичний журнал. – 2011. – № 2. – С. 96.

годин – тобто дані о. Стефана виглядають досить вірогідно. День табірної в'язни розпочинався об 4-й годині, очікуючи сніданок в черзі, після чого під конвоєм відвозять на робочі місця⁴⁰. Загалом реалістичність трудової буденності, описана у джерелі, непервершено відображено в тюремному фольклорі:

«Работенка тут убийственно трудна:

Не выдерживают даже трактора.

Люди с голоду, с натуги быстро мрут.

Нам чекисты жить на свете не дают»⁴¹.

Таким чином, потрапивши до в'язниці, о. Стефан Бендас проживав далеко не найкращий період власного існування, зокрема відсутність належних побутових зручностей, умов праці та елементарного комфорту загалом. Слід припустити, що схожу буденність несвободи проживають сотні й тисячі священиків, котрі зберігали свою конфесійну приналежність, незважаючи на усі існуючі та гіпотетичні «принади» свободи.

Таблиця 1.

Норми утримання в камерах СРСР та реальні розміри камер на одну особу, де перебував о. Стефан Бендас (згідно джерела⁴²)

1.	Місце перебування	СРСР, загальні норми	УРСР, Ужгород, ізолятор	УРСР, Ужгород, в'язниця	УРСР, Львів, розподільник	УРСР, Київ, розподільник
2.	Загальна площа камери, м. кв.	-	12	30	40	60
3.	Кількість осіб в камері	-	7	9	56 (80) ⁴³	30
4.	Площа на одну особу, м. кв.	1,6-2 ⁴⁴	1.7	3,3	1,4	2

Характеризуючи таблицю, підсумовуючи камерну повсякденність, треба підкреслити, що «найсприятливіші» умови в'язничного утримання були в Ужгородській в'язниці, а найгірші у Львівській тюрмі-розподільнику. Причому у Львові не дотримувалися радянських нормативів щодо площі на одну особу. Відсутніми, на жаль, є дані про камерне життя безпосередньо в таборі Караганди, хоча навряд чи воно суттєво відрізнялося від попередніх умов утримання.

Їжа та інша буденність в'язничного існування

Одними із базових біологічних потреб будь-якої людини є необхідність споживати їжу, одягати «грішне» тіло, елементарні зручності, без чого вона не може існувати. Детально у щоденнику висвітлено повсякденну буденність в Ужгородській в'язниці, коли о. Стефана перевели після 6 липня 1949 р. День в'язни, за щоденником, розпочинався о 5-й годині ранку, о 7-й роздача денних норм цукру (9 г) та хліба (550 г), чаю який нагадував підфарбований

⁴⁰ Бендас С. П'ять років... – С. 157–158.

⁴¹ В пісні «Работенка тут убийственно трудна», створеної 1950 р. в м. Плавську каторжниками кам'яного кар'єру, реалістично описано важку трудову буденність. Причому на табірному сленгу «чекістами» були люди так чи інакше зв'язані з радянською системою влади і примусу – силовики, міліція, партійні дічі тощо. Тут таки, в «чудовій» римованій формі описано й іншу повсякденність табірної життя – боротьбу з вошами за допомогою окропу: «В кипяточку к земляку я подоиду, кипяточком там бельшико оболью». Внаслідок великого скупчення каторжан, санітарні умови були вкрай поганими. Безумовно, така ситуація, була в більшості таборів, що частково відображено і в досліджуваному в статті джерелі. Див: Джекобсон М. Песенный фольклор советских тюрем и лагерей как исторический источник: 1917–1991. 2-е изд., испр. / Майкл Джекобсон, Лидия Джекобсон; подгот. текста Н.Н Рычковой. – М.: РГГУ, 2014. – С. 235, 398. (Серия «Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика»).

⁴² Див: Бендас С. Пять років за колючим дротом. Щоденник священика, написаний в ГУЛАзі. – Ужгород: Карпати, 2008. – 264 с., іл.

⁴³ За даними о. Стефана Бендаса, перебуваючи у пересильному пункті у Львові, чисельність ув'язнених могла досягати 80 осіб в одній камері. При цій умові на одну особу припадав 1 м. кв.

⁴⁴ Норми визначалися для спецтаборів у нормі 1,6 м. кв., а для таборів загального режиму 2 м. кв. Див: Пилявель Ю. Каторга у СРСР (1943–1954 рр.): табори, контингент, умови утримання та праці в'язнів... – С. 95.

кип'яток, кожного другого дня на сніданок давали два шматки соленої риби. Обід ропочинався біля 13-ї години, складаючись із півлітра знежиреної юшки, звареної з капусти, кормового буряка, моркви і рідко картоплини; як другу страву давали 150–200 грам житньої, кукурудзяної, перлової або гречаної каші. В окремих випадках подавали картоплю пюре, квасоллю чи горох. Ввечері о 18-й слід було задовольнятися супом: «...по якості, так і по кількості подібним до обідньої юшки. Щоденно протягом 10-15 хвилин відбувалася так звана прогулянка по двору, обходили його один за одним, як гуси. Цей двір розміром 10 на 15 м, був огорожений високою стіною і з нього можна було бачити тільки небо. На стінах цього двору було видно сліди страт, не тільки сліди від куль, але й сліди крові, що стікала по стінах»⁴⁵. Судячи із охарактеризованого в щоденнику, в'язнична їда була далеко не найкращою, якщо взагалі так можна висловлюватися про їжу, не кажучи вже про її смакові характеристики, котрі за щоденником можна собі лише уявити. Реалістичність нестачі калорійної їжі передає тюремний фольклор, зокрема в пісні «Легко на сердце от каши перловой»:

*«Нам обещанья – как рыбе галоши,
От них желудок и кишки урчат,
От этой жизни счастливой, хорошей,
От той перловки все кости торчат»*⁴⁶.

Детально описано і камеру в якій перебували підсудні у в'язниці в Ужгороді. «В камерах не було лавиць, і хоч на ліжко дозволялося сісти але прилягти і лежати було суворо заборонено. Дрімати або спати сидючи, схиливши голову на долоні, було не дозволено, за це карали»⁴⁷. При цьому раз на два тижні давали читати по книжці (ідеологічного змісту), в камерах були

⁴⁵ Бендас С. П'ять років... – С. 73.

⁴⁶ За даними дослідників тюремного фольклору, пісня належить політичним ув'язненим, й створена на пересилці у 1950 р. в Кірові (Вятка), тобто в досліджуваний період. На жаргоні, в цій таки пісні, перлову кашу, через її погані смакові якості символічно називали шрапнеллю, порівнюючи із свинцевими кулями. Див: Джекобсон М. Песенный фольклор советских тюрем и лагерей как исторический источник: 1917–1991. 2-е изд., испр. / Майкл Джекобсон, Лидия Джекобсон; подгот. текста Н.Н. Рычковой. – М.: РГГУ, 2014. – С. 200. (Серия «Традиция – текст – фольклор: типология и семиотика»).

⁴⁷ Там само. – С. 74.

шахи і доміно виготовлені переважно з хліба. Розмова в камері, за даними О. Стефана, велася впівголоса, а спеціального отвору для передавання їжі не було; кожні 10 днів давали машинку для стрижки, де в'язні стригли один одного, водили до лазні та дезінфікували камеру. Хоч камеру дезінфікували й давали машинку для стрижки – це було радше способом зберігати формальні санітарні умови, а не покращенням умов ув'язнених, в той же час їжа була далекою від ідеалу.

Розпорядок в'язниці після вироку був трохи іншим ніж у тюрмі під час слідства – відрізнявся тим, що підйом був о 4-й годині ранку, а підготовка до сну розпочиналася о 20-й годині, прогулянка тривала тридцять хвилин і на більшій території, а туалет був водопровідний⁴⁸. У цій в'язниці щодня можна було отримати посилку, а тому, за твердженням о. Бендаса, він отримував багато їжі з дому і майже не вживав в'язничної їди⁴⁹. Безпосереднім побутовим покращенням була каналізація та можливість отримання посилок, завдяки яким о. Стефан Бендас добре харчувався. Пізніше, саме через можливість переслати посилку додому, вдалося відправити також і записи про власне перебування на засланні.

Буденність у Львівській камері розподільнику була кращою ніж у всіх попередніх, адже в'язні були на так званому «відгодовуванні», для їх перекидання в табори. Прогулянка відбувалася тридцять хвилин, в'язні відпочивали і ніхто їх не турбував. Харчовий раціон складався з 650 г хліба (на 100 г більше ніж в Ужгороді), подвійна денна порція цукру – 18 г; вранці, крім чаю давали літр супу і кашу. Те саме давали в обід і ввечері⁵⁰. Звичайно, що подвійна порція цукру та супу була «покращенням» для біологічних потреб в'язнів, але треба розуміти, що насправді це відбувалося не з доброї волі в'язничної адміністрації, а для того щоби ув'язнених, під час основного етапування у табори, було доставлено туди живими, як працездатну робочу силу.

⁴⁸ Там само. – С. 122.

⁴⁹ Бендас С. П'ять років... – С. 123.

⁵⁰ Там само. – С. 131–132.

У Київській тюрмі, за щоденником автора, траплялися вже й грабунки міхів, чого не було в попередніх камерах. Як згадує о. Стефан: «...я запропонував всім жителям камери свій ще досить повний міх, у мене було досить багато жиру, зажарки і цукру. Я вирішив видавати цукор до чаю, який давали на сніданок, а до супу жир та зажарку. Ще й так запасів вистачило до середини жовтня, хоч я ними і поділився з товаришами. Мозер цього не робив, наслідком чого було те, що його мішок неодноразово обкрадали жулики...»⁵¹. Судячи з джерела, грабували напевно не для збагачення, а від голоду чи інших буденних потреб. Це підтверджується і тюремним фольклором, коли навіть могли вбити політичних засуджених, за шмат чорного табірної хліба, навіть при умові пограбування їх іншими – кримінальними злочинцями:

«Под нары заполз я, а друг не успел –

Под ноги попал он ватаге,

Всю ночь после этого кашлял, хрипел,

*А утром помер бедолага»*⁵².

Так, о. Стефан згадує, що у нього вже в таборі вкрали зимове пальто, а пізніше в бараці вкрали й чоботи. Хоча згодом крадіжки зменшилися через пильність самих ув'язнених⁵³. Подеколи засудження пересічною людиною крадіжок, виглядає трохи упередженим, адже якщо уважно розібратися з повсякденними дефіцитами у в'язниці, то це видається цілком «нормальним»/об'єктивним явищем.

Під час етапу у Москві, за даними автора щоденника, у пересильному пункті харчування було найкращим. У раціон входили: «...суп із локишиною, його можна було назвати навіть смачним, якщо би його не посолили

⁵¹ Там само. – С. 141.

⁵² Вищенаведені рядки, за твердженням авторів, записані в табірному пункті 7/35 Севжелдорлага в 1950 р., що знову ж таки хронологічно відповідає досліджуваній проблемі. Але тут, напевно, треба уточнити, що о. Стефан Бендас перебував, на його думку, у таборі для політичних ув'язнених, а тому з суворими порядками кримінальних злочинців міг зустрічатися хіба на пересильних пунктах. Див: Джекобсон М. Песенный фольклор советских тюрем и лагерей как исторический источник: 1917–1991... – С. 200.

⁵³ Там само. – С. 179.

засмерділою рибою. Каша була густою, не була розбавлена водою, як в тюрмах. Годували удосталь, так що не можна було скаржитись, правда, це був пересильний пункт, іншими словами, проводилося відгодовування»⁵⁴. Перед довгими етапами існувало так зване «відгодовування», коли ув'язненим щоденно надавали відповідні харчові норми, щоби зміцнити організм, про що вже частково йшлося. Але зовсім іншими, судячи зі щоденника, були норми харчування в таборах.

У таборі Караганди, за даними щоденника, харчування залежало від виконання норми. Якщо норму виконано на 50% (або 75%), то отримували таку ж кількість денного пайка – лише при виконанні повної 100% норми отримуєш повний табірний раціон. При умові перевиконання норми додатково давали 100 г хліба, 200 г каші, а за кожні 25% перевиконання отримуєш подвійний раціон. Фактично за їжу в'язні повинні були працювати, але про те, якими способами будується комунізм, знали не усі громадяни СРСР. Табірне керівництво, не без згоди вищих чинів СРСР, цинічно використовувало біологічні потреби людей, викликаючи у них фактично тваринні інстинкти голоду, будуючи при цьому «світле» соціалістичне майбутнє. Саме в таких умовах змушені були жити, їсти і працювати в'язні, серед яких священники не мали жодних преференцій.

Судячи з джерела, невихід на роботу був неприпустимий, а хвороба розпочиналася з температури 37,5 градусів. Вихідним днем у році було 1 травня та два дні у жовтні. Працювали, за даними щоденника, у дощ і мороз, навіть при температурі нижче 40 градусів Цельсія⁵⁵. Так, за даними о. Стефана, у таборі сніданок складався із: 700 г супу, 250 г каші, 200 г хліба; обід – із 250 г каші та стільки ж грам хліба; вечеря 700 г. супу, 250 г каші та 200 г хліба. Існує й більш детальне описання першої і другої страви у щоденнику: «супом може бути борщ, щі або розсольник, але в решті решт це одне й те саме. Є в ньому капуста, огірки, зелені помідори, буряк та

⁵⁴ Там само.. – С. 147.

⁵⁵ Бендас С. П'ять років... – С. 158–161.

нечищена риба з головою та лускою. Він був би їстівним, якщо би його не засмерділи рибою»⁵⁶.

Опис другої страви у джерелі не менш колоритний: «каша: ячмінна, вівсяна, гречана або тшоняна, зварена на воді та розбавлена водою. Найбільш їстівною є вівсяна каша. Хлібом цей хліб не назвеш, адже це суцільна гливка маса. Кожний день випікають свіжий хліб, інакше кажучи варять його, адже наступного дня хліб зовсім білий від плісняви»⁵⁷. Про м'ясо мова взагалі не йде, хоча в раціоні воно було передбачено. Знову ж таки треба розуміти, що погане харчування та недоїдання, при важкій фізичній праці, не могли не впливати на морально-психологічний стан людей у таборах, котрий в кожній людині міг проявлятися по різному. До того могли додаватися відсутність інших біологічних потреб. За джерелом отця біологічно важко переживалося відсутність тютюну⁵⁸. Безумовно, біологічну потребу тютюну важко порівнювати з нестачею якісної їжі, та все ж і воно в умовах несвободи впливало на загальний стан людини.

Таким чином, їжа в у мовах ув'язнення, судячи зі щоденника о. Стефана Бендаса, була не смачною й виготовлена з низькоякісних (іноді виключно рослинних) продуктів, а відтак малокалорійною. Реальні норми харчування були значно нижчими від офіційних. При умові, щоденної важкої праці радянське керівництво намагалося використовувати біологічні потреби в споживанні їжі для максимального використання трудових ресурсів в'язнів, збільшуючи за перевиконання норми раціон тим невеличким, котрі добре розбудовували радянську державу.

Таблиця 2.

Порівняльна таблиця періодів та норм хліба у в'язницях Російської імперії/СРСР та в місцях перебування о. Стефана Бендаса (згідно джерела).

1.	Місце/епох а	Російська імперія	СРСР	СРСР	СРСР	УРСР, Ужгород	УРСР, Львів	СРСР, Караганда
2.	Дата	1908	1939	1943- 49	1945- 1954	1949	1949	1950
3.	Норми хліба, г	900 (1227) ⁵⁹	1200 ⁶⁰	600 ⁶¹	800 (900 ⁶²)	550 ⁶³	650 ⁶⁴	650 ⁶⁵

Характеризуючи таблицю треба підкреслити, що в Російській імперії порівняно з Радянським Союзом норма хліба для працюючого в'язня більш ніж вдвічі перевищувала радянський показник. Тобто, не все було так погано для в'язнів Російської імперії, порівняно з радянськими таборами. Цікаво, що у в'язницях і таборах реально видавали близько 600 г хліба незважаючи на норму 800–900 г, тобто стільки ж як військовополеним під час та після Другої світової війни, хоч вірогідно військовим противника видавали менше норми.

Морально-психологічна перцепція в'язничного побуту

Єдиною можливістю зберігати власну людяність, в далеко від людських умов буденності, для більшості в'язнів залишався лише внутрішній

⁵⁹ У дужках вказано норми хліба для працюючих в'язнів. Див: Питание общеуголовных заключенных в 1918–1953 гг. в РСФСР [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://corporatelite.livejournal.com/13702.html> 17.11.2014 / (останній перегляд: 17-11-2014).

⁶⁰ Лопатин П. Исправительно-трудовые лагеря в СССР [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://www.memorial.krsk.ru/Work/Lect/Lopatin1.htm> (останній перегляд: 17-11-2014).

⁶¹ Такі норми видавалися для військовополонених в СРСР. Див: Веремеев Ю. Красная Армия и Вторая Мировая война. Нормы питания военнопленных в СССР 43–49 годов [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://army.armor.kiev.ua/hist/packnem-plen-45.shtml> 17.11.2014 (останній перегляд: 17-11-2014).

⁶² Пилявцев Ю. Каторга у СРСР (1943–1954 рр.): табори, контингент, умови утримання та праці в'язнів... – С. 99.

⁶³ Як вище уже згадувалося цю норму хліба о. Стефан отримував в Ужгородській в'язниці.

⁶⁴ Найкращі хлібні норми, що містяться у щоденнику, о. Стефан Бендас отримував у Львівській тюрмі-розподільнику.

⁶⁵ Безпосередньо в таборі Караганди, о. Стефан Бендас, як він свідчить, отримував не повну норму хліба, що була передбачена законодавством.

⁵⁶ Там само. – С. 167–168.

⁵⁷ Там само. – С. 168.

⁵⁸ Там само. – С. 169.

мікросвіт. Безумовно дослідити думки людини найбільш складно. Прочитати думки іншого, ще й кілька десятиліть потому практично нереально. Цього не могли зробити досвідчені чекісти в реальному часі, але частково це можна зробити зважаючи на джерело, котре нам залишив сам о. Стефан, адже в щоденнику відносно точно висвітлено не лише повсяденне життя, але й власні переживання і думки.

Достатньо реалістично описано сприйняття неприємних процедур, котрі у в'язниці були досить частими і навіть повторюваними. О.Стефан важко переживав необхідність оголення і обшуків: *«Після цього всього відчував себе дуже приниженим, і досі не можу звикнути до цього, хоча в тюрмі майже кожні десять днів робляться такі обшуки, що на мене кожний раз мало і має сильний психологічний вплив. Недостатньою була для них моя нагота, але ще потрібно було і присісти, щоб вони мали «більший доступ для ретельного огляду», ногу підняти, розщепити пальці, широко розкрити рот та підняти язик»*⁶⁶. Все це, напевно, принижувало особистість незважаючи на соціальне, національне чи релігійне походження людини.

Жахливі умови існування, доповнювалися чисто психологічним тиском. Після ув'язнення 28 травня 1949 р. про психологічну гру слідчих у щоденнику згадано наступне: *«...мене не турбували навіть дев'ять днів, інакше кажучи, грали на моїх нервах, бо неможливо зовсім спокійно сидіти, навіть не знаючи, в чому тебе звинувачують. За таких обставин людина згадує все своє минуле, навіть незначні вчинки, і думає, що може навіть вони могли послужити звинуваченням»*⁶⁷. Вище уже згадувалося про дозвіл адміністрацією греко-католицьким священикам не брити волосся і бороду, для можливого їх переходу в православ'я. Напевно, такий досвід радянськими спецслужбами отриманий із теренів Галичини, де ГКЦ ліквідовано 1946 р., а перехід місцевих греко-католицьких священиків у православну конфесію був досить значним.

⁶⁶ Бендас С. П'ять років... – С. 70.

⁶⁷ Там само – С. 75.

Найкращим способом зберігати психологічну стійкість, у таких складних «життєво-побутових» умовах, було проведення богослужінь. Перебуваючи в камері під час слідства і суду підозрювані намагалися задовольняти свої духовні потреби. Ще до суду ув'язнені проводили спільні молитви в камерах – *«після ранішньої і вечірньої зміни варту католики на колінах відправляли свої ранішні і вечірні молитви, а вечорами напівголоса суплікацію»*⁶⁸. Уже після вироку в камері здійснювали більше молитов: *«Молились ружанець угорською мовою, і точно, без відставання від нас католиків (Ігнат, Товт і я), молились реформати (Варга, Кочіш, Мадяр, Кедебец), а також і унітарець (Бото)»*⁶⁹. Постійний опис у джерелі й намагання здійснення спільних молитов, незважаючи на походження співкамерників, засвідчують справжню сутність внутрішнього світу людей за межею свободи, намагаючись через повсякденні молитовні практики підтримувати один одного.

Перебуваючи у в'язниці у Львові автор щоденника довідався від *«галицьких українців..., ...дуже сумний факт, що 80% галицьких греко-католицьких священиків стали віровідступниками. Маючи при собі все найнеобхідніше, тобто хліб і вино, для пароведення св. Літургії, ми проводили її щодня для в'язнів всієї камери. Багато з них приступало до св. Тайн»*⁷⁰. Цікаво, що навіть у в'язниці намагалися здійснювати Божественну Літургію, при цьому на свободі такі практики під загрозою репресій категорично заборонялися.

Задовольняли духовні потреби і в Київській в'язниці. Зокрема проводилися спільні молитви ружанця, Хресну Дорогу, текст св. Літургії. Спочатку в Києві богослужіння проводили в неділю і на свята, але *«оскільки Мозер»*⁷¹ привіз з дому сушений виноград, розмочив його у воді, потім видавив

⁶⁸ Там само. – С. 121. Суплікація – молитва спрямована на благання Святих Тайн.

⁶⁹ Там само. – С. 122.

⁷⁰ Бендас С. П'ять років... – С. 131.

⁷¹ Священик, котрий перебував у в'язниці разом із о. Стефаном Бендасом. Мозер Михайло Іванович, 1915 року народження, уродженець м. Мукачєво Закарпатської області. Проживав у м. Крива, Хустського району. 26 липня 1949 р. Закарпатським обласним судом засуджений на 25

сік, давав йому два-три дні перебродити, а коли так приготовлене вино закінчувалося, то до раніше видавлених залишків, додавав одно або два зернята винограду»⁷². Спочатку використовували для богослужіння домашні сухарі, а згодом і радянський білий хліб. Навіть при несприятливих побутових умовах і нестачі харчів, отцям вдавалося у різний спосіб отримати усе необхідне для здійснення Літургії.

Цікавий епізод, котрий не міг не вразити психіку священника, під час перебування в пересильному Куйбишеві описує у щоденнику о. Стефан, де він згадує, що вперше зустрівся з фактом: «...морального падіння радянської жінки. Ми перебували в камері № 1, а в сусідній камері № 2 були жінки. Кожний без винятку росіянин лається, вживає ненормативну лексику. Вона навіть із вуст чоловіків звучить страшно, але чути таку лайку від жінки просто огидно. Не може бути й мови про жіночу тендітність, чемність, невинність, жіночу гідність»⁷³. Безумовно, девіантна поведінка жінки, навіть в умовах в'язниці, сприймалася священником негативно, про що він ділиться власними думками у спогадах.

Працюючи в різних бригадах, важкі умови праці призводили до інтелектуального спустошення: «...брутальні лайки, нецензурна лексика тощо приводили до душевного виснаження, окрім того я був також фізично знесилений. Я важив лише 48 кг, тому мене перевели на посилене харчування, це означало, що до денної норми додавали ще 100 г хліба та 200 г каші, але при цьому потрібно було ходити на роботу»⁷⁴. Тут можна помітити, що не лише важка праця, але і несприятлива морально-психологічна ситуація в таборах, послаблювала не лише фізичне тіло, але й проникала в мікросвіт отця.

рків. Президією Верховного суду УРСР 23 грудня 1955 р. засуджений на 10 років. Реабілітований у 1991 р. Див: Реабілітовані історією. У двадцяти семи томах. Закарпатська область. У двох книгах. – Книга перша. – Ужгород: ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2003. – С. 506.

⁷² Бендас С. П'ять років... – С. 140–141.

⁷³ Там само. – С. 149.

⁷⁴ Там само. – С. 180.

Не вдаючись до націоналістичного дискурсу й передчасних оцінок о. Стефана Бендаса, що не є предметом даної розвідки, варто вивчати його щоденник передусім як історичне джерело. Судячи з мемуарів та пізніших даних, о. Стефан Бендас здійснив непростий вибір, будучи твердим у ньому до кінця своїх днів, на що вказують ряд фактів: продовжив душпастирську діяльність після радянських заборон; арешт; відмова від свободи, родини, вірників; богослужіння у в'язницях; продовження душпастирської діяльності після звільнення, під загрозою повернення до жахливих умов табірної існування. Чи не на кожній сторінці тексту спогадів він себе ідентифікує і порівнює зі своїми «колегами» – священниками, які шукали підтримки один в одного в ті непрості часи. Деякі отці, переходячи у православ'я, намагалися втримати паству, але при цьому вони отримували й усе інше – свободу, родину, посаду, тих таки вірників – й це, знову ж таки, факти. Чому ж так робили не всі греко-католицькі священники?

У розвідці можемо спостерігати зіткнення мікросвіту греко-католицького священника о. Стефана Бендаса з величезним, на перший погляд, матеріальним макросвітом радянської буденності, збудованого хворобливою уявою одного вождя. Парадоксально, проте усі важелі каральної системи, в'язнична повсякденність, «несмачна їжа», принади православ'я, не могли зламати свідомість і переконання о. Стефана і багатьох подібних йому людей, котрі мали власні переконання, здійснюючи непростий вибір, обмінюючи все, на єдине – вірність своїй Церкві.

Резюме

Кічера Віктор (Ужгород, Україна)

«Оазис неСвободи»: повсякденне життя репресованого греко-католицького духовенства (на прикладі спогадів о. Стефана Бендаса)

Ключові слова: повсякденне життя, мікроісторія, щоденник, буденність, греко-католицьке духовенство.

У статті автор намагається дослідити повсякденне життя греко-католицького духовенства після Другої світової війни на основі мікроісторичного аналізу щоденника о. Стефана Бендаса. Вивчено в'язничну буденність, повсякденне життя в умовах несвободи та морально-психологічне сприйняття складних умов в'язничної буденності

Резюме

Кичера Виктор (Ужгород, Украина)

«Оазис неСвободы»: повседневная жизнь репрессированного греко-католического духовенства (на примере воспоминаний о. Стефана Бендаса)

Ключевые слова: повседневная жизнь, микроистория, дневник, обыденность, греко-католическое духовенство.

В статье автор пытается исследовать повседневную жизнь греко-католического духовенства после Второй мировой войны на основе микроисторичного анализа дневника о. Стефана Бендаса. Изучено тюремную обыденность, повседневная жизнь в условиях несвободы и морально-психологическое восприятие сложных условий тюремной повседневности

Summary

Kichera Victor (Uzhorod, Ukraine)

"Oasis unFreedom": the daily life of the repressed Greek Catholic clergy (on example of Father Stephen Bendas memories)

Key words: daily life, microhistory, diary, ordinariness, the Greek Catholic clergy.

In this article the author tries to explore the daily life of the Greek Catholic clergy after World War II, based on the diary of mikrohistory analysis of the priest

Stephen Bendas. Studied the prison routine, everyday life in bondage and moral-psychological perception of the difficult conditions of everyday prisons life.

УДК 391 (477.87) «18/19»

Коцан Василь (Ужгород)

Традиційний дитячий одяг Закарпаття у родинній обрядовості (XIX – перша половина XX ст.)

Спосіб життя людини традиційного суспільства містить у своїй основі чітке поняття ладу, тобто порядку, гармонії в усьому. Його дієвість досягалася за допомогою регламентації усіх сфер життя, котре проходило у певній циклічності: або за річним календарем, або за стадіями розвитку людини та її сім'ї. Кожна важлива подія у системі такої циклічності акцентувалася певними символічними діями: обрядами, ритуалами та святами. Обряд – це сукупність традиційних умовних дій, котрі в образно-символічній формі виражають усталені зв'язки людей з природою та поміж собою. Сукупність обрядів, пов'язаних з відзначенням найважливіших життєвих подій переважно культового змісту, становить ритуал. Урочисте ж відзначення знаменних подій, яке включає розважальні елементи та деякі обрядові дії – це свято.

Відповідно до циклічності процесу життєдіяльності людей склалися окремі типи свят та обрядів. Основні з них два: сімейні й календарні. Сімейна обрядовість освячувала перехідні або етапні моменти в житті людини, календарна ж – у житті природи або трудовій діяльності людей, котра, як правило, підпорядковувалася сільськогосподарському трудовому календарю.

Кожне традиційне свято і кожний обряд тісно пов'язувалися з народними віруваннями та повір'ями.

Як у родинній, так і у календарно-побутовій обрядовості Закарпаття чільне місце відводилось традиційному народному вбранню. Свої особливості крою та оздоблення мали дитячий, весільний та поховальний одяг. Чимало елементів традиційних одягових комплексів Закарпаття носили виключно обрядовий характер. З них найбільшу групу становлять традиційні головні убори. У більшості випадків вони одягались людиною один або два рази (на весіллі та на похоронах). Переважна більшість складових народного вбрання ставала елементом окремих обрядодійств річного календарного циклу. На елементах одягу ворожили, вони були головними атрибутами колядницьких гуртів («вертепів», «бетлегемів»), пасхальних, купальських, покровських та інших звичаїв і обрядів.

Сімейне життя українців традиційно супроводжувалося різноманітними обрядами та ритуалами, які в образно-символічній формі відзначали певні етапи життя людини та найважливіші стадії розвитку родини в її життєвому циклі: народження дитини, її повноліття, утворення сім'ї, сімейні ювілеї, смерть когось із членів сім'ї. У циклі сімейної обрядовості переплелися дії, символи, словесні формули та атрибути, виникнення яких належить до різних історичних періодів з притаманними кожному з них нормами і поглядами. Біля витоків свого формування сімейні обряди та ритуали тісно стикалися з магічними заходами, котрі мали забезпечити сім'ї та окремій людині щастя, багатство та плодючість, захистити її від злих сил. Із розвитком раціональних знань магічні обряди поступово втрачали свій первісний зміст, все більше набуваючи розважального характеру. Так формувался багатшаровий і багатфункціональний обрядовий комплекс. Таким в основному він залишається і тепер, хоча й зазнав значних трансформацій та спрощень.

У циклі сімейно-побутової та громадської обрядовості Закарпаття одне з провідних місць займало **народження дитини**. Знаменуючи початок

людського життя, воно своїми коренями сягає глибокої давнини й практично пов'язане з досвідом людини, життєвими вимогами та потребами. Народження дитини – нового члена сім'ї супроводжувалося обрядами і звичаями, зумовленими турботою про сім'ю, про новонародженого.

Вагітну жінку («жону») називали «груба» (Мукачівщина, Великоберезнянщина, Іршавщина), «товста» (Хустщина), «черевата» (Великоберезнянщина), «самодругажона» (Воловеччина), «тешка», «кешка» (Рахівщина). Жінку, яка народила без чоловіка, називали «покритка», «скопиличена»^{1,2,3}.

Традиційно всі дородові звичаї, вірування і заборони мали сприяти нормальному перебігу вагітності та забезпечити народження фізично здорової і розумово розвинутої дитини. Серед великої кількості заборон для вагітної жінки зустрічались й заборони, пов'язані з окремими складовими традиційного народного вбрання. У селах верхів'я р. Боржави важливе місце у родильно-хрестильній обрядовості відводилось поясу. Вважалося, що вагітній жінці не можна переступати через *пояс* («пасину») чи якийсь шнурок, щоб дитині пуповина навколо шиї не обвилася. Аналогічний звичай зустрічаємо в українців Буковини. В. Шухевич зауважив таку практику серед вагітних: *«Деякі веремінні жінки підперізуються широким вовняним поясом, аби не було знано, що вони в тяжкі, в тім поясі й сплять; діти таких жінок родяться дуже маленькі; баба має до такої дитини зараз по родинах*

¹ Етноідентифікуючі ознаки та етнографічно розмежувальні риси народного одягу гуцулів Рахівщини ХІХ – першої половини ХХ ст. / Польові матеріали автора. – 2009–2011 рр. – Зошит № 5.

² Традиційне народне вбрання лемків Великоберезнянщини середини ХІХ – першої половини ХХ ст. – 2010 р. / Польові матеріали автора. – 2010 р. – Зошит № 7.

³ Гайова С. Дитина в традиційних звичаях і віруваннях українців Закарпаття // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – Вип. 34 : присвячено дослідженню спадщини Л.Ф. Дунаєвської. – К. : Київський ун-т, 2010. – С. 70.

⁴ Босий О. Символічно-магічні функції пояса у звичасво-обрядовій культурі українців // Народна культура України: традиції і сучасність. Матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 40-річчю Національного музею народної архітектури та побуту України. – К., 2010. – С. 486–487.

⁵ Щериля Л. Дюмотканий пояс буковинців як елемент традиційного народного костюма та обрядовий атрибут // Збірник наукових праць з питань стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Т. 2 (26). Чернівці : Видавництво «Прут» – С. 338.

сказати: «тепер рости!». На початку ХХ ст. у селах Бронька, Суха, Кушниця Іршавського району, коли несли хрестити немовля, його одягали в «крижму» і повивали навхрест червоним *поясом*. Так само робили, коли несли дитину до причастя^{4,5}.

У бойків Закарпаття вагітна жінка («самодругажона»), зазвичай не йшла хрестити («держати») до церкви дитини. У такому випадку, за народними уявленнями, обов'язково помре одна дитина (або та, яку хрестять, або та, яка народиться). Коли ж вагітна вже пішла хрестити дитину, то обов'язково підперезувалась двома *поясами*, щоб обидві дитини жили⁴.

Пояс як своєрідний оберіг побутовав й у народних віруваннях гуцулів Рахівщини. Вони вірили, що пояс оберігав жінок від нечистої сили, чарів, злого ока. Поясами часто перев'язували немовлят, коли брали їх з собою, виходячи з дому. Поясами перев'язували грядки над постіллю, бильця дитячих колик. До знаків, що найчастіше зустрічалися в гуцульських поясах, належать мотиви сонця в образі геометричних орнаментів (квадратів, ромбовидних фігур, зірок («зірниць», «звїзд»), восьмипелюсткових розет).

Ходячи вагітною, жінка намагалась нікому про це не говорити і приховувала час народження, бо вірила, якщо багато людей буде знати, то за кожного треба відмучитися при родах. У с. Мокра Перечинського району вагітні жінки одягались так, щоб якнайдовше приховати свій стан. Після народження жінки жартома співали про це:

*Нигда я тото не вірила,
Чтобилюбост пошкодила,
А тепер ми самуй шкодить,
Бо ня сукня не обходить*⁵.

У селах Копашнево, Олександрівка, Золотарево Хустського району, коли молоді приходили додому після вінчання, то мали переступити поріг

⁴ Парлаг М. І. Народження дитини і дитинство у с. Буковець Воловецького району (самодругажона, злоги, хрестини, догляд за дитиною, різні забобони): Рукопис // Фонди Закарпатського музею народної архітектури та побуту (ФЗМНАП ЛМ: 5028). – С. 2–3.

⁵ Гошовський В. Українські пісні Закарпаття. – Львів: НАН України, Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника, 2003. – С. 254.

застелений *гунєю*. При цьому молода біла яйце, примовляючи: «Аби м легко родила, як ся курка легко знесла». Молодий же говорив: «Аби в нябылотулько діточок як на гуні кострубох». У тих же селах аби у новоствореної сім'ї було багато дітей, а особливо більше народжувалося хлопчиків ніж дівчаток, то дотримувалися певних звичаїв. Коли молоді сідали вперше за весільний стіл, то на коліна молодій стелили *чоловічу сукняню куртку («уйош»)*, садили хлопчика і примовляли: «Аби лем родила». Іноді на голову молодій на кілька хвилин клали чоловічу шапку. Якщо хотіли мати сина, то шапку прикрашали пір'ям півня чи павича, а якщо дівчину – пучком штучних чи живих квітів.

Самі роди (пологи) проходили вдома у матері чи свекрухи. Родильний обряд на Закарпатті починався з приходом баби-повитухи. У різних районах її називали по різному: «баба», «вармацька баба» (Хустщина), «валаська баба» (Великобerezнянщина), «сільська баба» (Рахівщина), «повитуха» (Міжгірщина, Воловеччина). У с. Смерекове Великобerezнянського району баба, приходячи до породіллі, приносила лляне прядиво, щоб обв'язати пуповину. Але прядиво для хлопця повинно бути з плосконі (це неродючі коноплі – без насіння). Якщо ж дівчині зав'язали прядивом з плосконі, то дівчинка не буде мати дітей, ніколи не народить. Зав'язуючи пуповину, баба примовляла: «Пуп зав'язую, ум розв'язую».

Головним завданням баби-повитухи була допомога вагітній легко народити здорове дитя. Якщо роди проходили важко, то баба вдавалась до різних магічних дій. Зокрема, вона розстеляла на підлозі *штани («гати»)* чоловіка породілі і заставляла її три рази переступити через них. Якщо і це не допомагало, то до хати кликали її чоловіка. Він давав жінці напитись води з свого рота, у хаті відчиняли всі вікна і двері, відчиняли двері на церкві, а ключ від них клали на живіт породілі⁶. У селах Усть-Чорна, Руська Мокра, Лопухів Тячівського району при важких родах повитуха розстеляла на живіт

⁶ Тиводар М. П. Етнографія Закарпаття: Історико-етнографічний нарис. – Ужгород Гражда, 2011. – С. 273.

породілівінчальну сорочку її чоловіка, за допомогою рукавів перетискала живіт, «виганяючи» дитину. Таку процедуру виконували декілька разів, доки породіля не розродиться⁷. У с. Буківцьово Великоберезнянського району повитуха давала породілі сире яйце, щоби воно крізь пазуху сорочки впало на долівку і розбилося. Люди вірили, що легко буде родити: «Як того яйце скотилося швидко і впало, то так має легко і швидко жона родити»^{8,9}. У XIX – на початку XX ст. у с. Лохово Мукачівського району ліжко («постіль»), на якому лежала породіля перед прийняттям родів обгортали від стелі до долівки простирадлом («плахтою»). Таку плахту мала кожна жінка свою. Породіля і немовля лежали в огорнутому ліжкові 6 тижнів, після чого плахту знімали¹⁰.

У с. Буковець Воловецького району, як знак сповіщення про народження дитини перед хатою, на стіні або вікні, від вулиці («путя») вішали червону стрічку («пантлик») з вінчального четця матері дитини. Робили це для того, щоби на дитину не «ймивсядакий струп – черяк». Стрічка висіла до часу хрещення дитини у церкві¹¹.

Місце, яке відходило після родів на Закарпатті називали «місто», «гніздо». Закопували його по різному. У с. Медведівці Мукачівського району «гніздо» закопували разом із відрізаною пуповиною. У селах Кам'янське, Богаровиця Іршавського, Залужжя Мукачівського районів все що залишилось після пологів баба-повитуха збирала у чоловічу шапку («крисаню»), і

⁷ Етнічні особливості народного вбрання дубівських (села Дубове, Красна, Тарасівка, Широкий Луг Тячівського району) та усть-чорнянських долинян (села Усть-Чорна, Лопухів, Руська Мокра, Комсомольськ (Німецька Мокра)) XIX – першої половини XX ст. / Польові матеріали автора. – 2009 р. – Зошит № 4. – С. 21.

⁸ Традиційне народне вбрання лемків Великоберезнянщини середини XIX – першої половини XX ст. / Польові матеріали автора. – 2010 р. Зошит № 7. – С. 12.

⁹ Гайова С. Дитина в традиційних звичаях і віруваннях українців Закарпаття // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – Вип. 34 : присвячено дослідженню спадщини Л.Ф. Дунаєвської. – К.: Київський ун-т, 2010. – С. 73.

¹⁰ Парлаг М.І. Давні народні звичаї та обряди в с. Лохові Мукачівського району, які побутували в XIX – першій половині XX ст.: Рукопис // Фонди Закарпатського музею народної архітектури та побуту (ФЗМНАП ЛМ: 5032). – С. 4.

¹¹ Парлаг М.І. Народження дитини і дитинство у с. Буковець Воловецького району (самодругажона, злоги, хрестини, догляд за дитиною, різні забобони): Рукопис // Фонди Закарпатського музею народної архітектури та побуту (ФЗМНАП ЛМ: 5028). – С. 5.

закопувала у саду за хатою. У с. Сокирниця Хустського району жінки, які вже не хотіли мати дітей закопували «місто» на городній межі.

Новонароджену дитину відразу купали. Зазвичай, перший раз купав той, хто приймав роди. Робили це у дерев'яному коритці у теплій воді. На дно корита стелили домоткане полотно або батькову полотняну сорочку. У деяких селах Хустщини повитуха купала дитину цілий тиждень, два рази на день (ранком і ввечері).

Перше купання новонародженої дитини мало важливе значення у родильній обрядовості Закарпаття. Всі елементи, що додавались у першу купіль мали магічно-символічне значення. На Великоберезнянщині дівчині давали голку, а воду виливали під яблуньку. На Перечинщині до дівочої купелі додавали барвінок з весільного вінка мами. Після купання вінок клали на голову дівчині, а потім він зберігався аж до весілля новонародженої дівчинки.

Після купання дитину обсушували біля печі, бо вірили, що цим прилучать її до домашнього вогнища, хати, сім'ї. У гуцулів Рахівщини побутував звичай після першої купелі дівчину огортати у материну сорочку, а хлопця – у батьківську. При цьому гуцули промовляли: «Як ни ходиш без сії сорочки на людях, так бись не міг (не могла) без сії дитини». Вірили, що цим заклинанням батьків назавжди прив'язують до їх дітей¹².

У бойків Воловецьчини після першої купелі баба ставила на стіл пеленки, пошиті з батькового («хлопського») одягу. На пеленки ставили дитину, а коло неї клали хліб, щоби коли виросте дитина, люди її шанували («честовали»), так як шанують хліб чи стіл у хаті. У с. Буковець Воловецького району побутував звичай сповиту новонароджену дитину годувати молоком чужої жінки («плекалі»), яка вже на той час плекає свою дитину. Плекаля давала дитині ссати свою праву грудь («цицьку»). Коли дитина нассеться, їй витирали рота сорочкою матері, щоби вона полюбила

¹² Тиводар М.П. Етнографія Закарпаття... – С. 274–275.

материнське молоко. Ситу («поплекану») дитину клали у колиску, а баба і родичі пили горілку («паленку») чи вино¹³.

Родильні обряди із застосуванням сорочок побутували і у селах долини р. Тересви. Новонародженого загортали у *батьківську сорочку*. Вважалось, що тоді дитина буде здоровою, не плакатиме багато, тато любитиме її. У с. Дубове Тячівського району, викупавши дитину після народження, бабка повивала хлопчика у *сорочку* батька, а дівчину – у *сорочку* матері. При цьому в рукав зав'язували шматочок вугілля («угля») і монету. Дитину передавали куму, а кум – кумі. Хлопчика передавали на порозі, а дівчинку – через гребінь («чесалку»). Після цього несли у церкву хрестити. У цьому обряді виражена ідея зв'язку із домашнім вогнищем, побажанням заможного життя, хлопчику стати господарем, а дівчині – ткалею¹⁴. Символіка зв'язку батька із дитиною яскраво виражається у використанні невибраного *одягу* батька. Прати його не можна було. За народними повір'ями вважалось, що «товгды змьєся отцувська любов». Для пелюшок дитини використовували зношені старі сорочки та інші елементи носі дорослих. Старожили говорили: «Вшитка дитяча одежа робилася зі старини (одягу дорослих). Товгды дитина перебирала їх ліпші черты»¹⁵.

На Воловеччині наприкінці хрещенської гостини («кциня») батько дитини ставив на стіл порожню тарілку, накривав її рушником, під рушник клав гроші. Другим гроші клав хресний батько («нанашко»), а потім інші гості. Тарілку з грошима брав хресний, наливав собі у стакан («погар») якогось напою і йшов до ліжка матері дитини. Гроші висипав у *пазуху материнської сорочки*, випивав пів стакана. Другу половину виливав у

¹³ Парлаг М.І. Народження дитини і дитинство у с. Буковець Воловецького району (самодругажона, злоги, хрестини, догляд за дитиною, різні забобони): Рукопис // Фонди Закарпатського музею народної архітектури та побуту (ФЗМНАП ЛМ: 5028). – С. 5–6.

¹⁴ Гмисюк Н.П. Народний одяг Тячівського району (кінець XVIII – початок XX ст.): реферат // Архів Закарпатського музею народної архітектури та побуту. – Ужгород: ЗМНАП, 1987. – С. 11.

¹⁵ Етнічні особливості народного вбрання дубівських (села Дубове, Красна, Тарасівка, Широкий Луг Тячівського району) та усть-чорнянських долинян (села Усть-Чорна, Лопухів, Руська Мокра, Комсомольськ (Німецька Мокра)) XIX – першої половини XX ст. / Польові матеріали автора. – 2009 р. – Зошит № 4.

пазуху сорочки матері похрещеної дитини, щоб та мала чим кормити («плекати») дитину¹⁶.

Традиційно до народження дитині не шили і не готували одягу, бо це вважалось поганою прикметою. Одразу після народження дитину, як зазначалось вище, огортали у батьківську чи материнську сорочку. Пелюшки також готували лише із старого, поношеного батьківського одягу. Серед перших речей немовляти найважливішим є дарована під час хрещення «крижма» – шматок домотканого полотна. Пізніше з крижми могли пошити сорочку, яку дитина обов'язково мала зносити. Мінімальна кількість елементів одягу немовляти у перші дні після народження, невиділеність рук, ніг, голови у сповитому стані передають ідею нульової функціональності. Такий одяг символізував немовля як недієздатну, нерухому особу. Хлопчиків і дівчаток сповивали однаково¹⁷.

Сповивали дитину щонайменше до шести тижнів, однак цей період міг тривати й довше. Важливим етапом у житті дитини було опанування навички сидіти. З цього часу дитину починали розгортати. З піврічного віку дитині починали шити *сорочки* як простого, так і складного крою. Зазвичай, і дівчатам, і хлопцям шили довгу сорочку з домотканого полотна. У таких сорочках діти ходили босими. Лише зрідка у долинян Закарпаття дитячі сорочки підперезували *поясами*. У с. Богдан Рахівського району хлопцям перші *штани* («гачі») шили, коли вони йшли на військові навчання («сентерунок»).

У заможних ясінянських гуцулів, коли дівчинка була ще маленькою («мала кілька зубиків»), то бабка або прабабка шила їй із своєї старої підшивки *сорочечку*, бо домоткане полотно після багаторазового прання ставало м'яким, ніжним та білим. При цьому вона не забувала оздобити вишивкою комірець («обшивку»), верхню плечову частину рукавів

¹⁶ Парлаг М.І. Народження дитини і дитинство у с. Буковець Воловецького району (самодругажона, злоги, хрестини, догляд за дитиною, різні забобони): рукопис // Фонди Закарпатського музею народної архітектури та побуту (ФЗМНАП ЛМ: 5028). – С. 5–6.

¹⁷ Масрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. – К.: Критика, 2011. – С. 146–147.

(«куставки»), кінці рукавів («дуди»), щоб кожному було зрозуміло, що перед ним дівчинка, а не хлопчик. Досить часто «куставки» на дівчачі сорочки перешивали із сорочок дорослих. Розріз на передній полі застібували на білі гудзики, декоровані бісеринками. У хлопчиків на рукавах уставок не вишивали. У такій сорочечці дівчинка ходила до 6-8-річного віку. У селах долини р. Білої Тиси першу сорочку дитині шили із пеленок, якими повивали дитину після родів. Їх, зазвичай, приносили хресні батьки. Подібний обряд побутовув і на Поліссі. Тут пеленки приносила баба-повитуха^{18,19,20}.

У селах верхів'я р. Боржави дитячі (дівочі та хлопчачі) сорочки («крижми») кроїли із двох пілок домотканого лляного полотна. Розріз («розпірку») (10-12 см) робили на задній пілці. Довгі, широкі, із трикутною чи прямокутною вставкою («клином») рукави у плечовій частині збирали у дрібні складки. З'єднувальні шви декорували ламаними лініями. Сорочки оздоблювали вишивкою рослинних мотивів, виконаною технікою «кучерявий стіб» на вузенькому комірі, плечовій частині, обабіч «розпірки», внизу рукавів, вздовж бічних швів та по низу сорочки. На хлопчачих «крижмах» переважали темно-бордові кольори, а на дівочих – червоні. Як доповнення використовували блакитні, рожеві, зелені. Орнаментальні композиції будувались на основі різноманітних ромбових комбінацій²¹.

У с. Буковець Воловецького району коли на дитині дещо підшивали, то казали так: «Я не сорочку на тобі зашиваю, ай панський розум, а твій ум розшиваю»²².

Годувати дитя починали, як правило, з правої груді, вірили, що буде «правак». «До року «сокотили» волосся «нич не стригли», а вперше стригли

¹⁸ Болгарович З. Традиції сімейного виховання // НТЕ. – 1993. – № 2. – С. 16.

¹⁹ Враль І. Курс ручних работ у Бубулиці // Наша школа. – Ужгород, 1941–1942. – Число 9. – С. 182.

²⁰ Кокіш Г.С. Особливості давнього жіночого одягу гуцулок Білотисянської долини: реферат // Архів Музею гуцульства с. Розтоки Рахівського району. – Розтоки, 2009. – С. 1.

²¹ Коцан В.В. Традиційний народний одяг як прояв ідентичності етнографічних груп українців Закарпаття (XIX – першої половини XX ст.) / Дис... кандидата історичних наук: спец. 07.00.05 – «Етнологія». – Ужгород: ДВНЗ «УжНУ», 2013. – С. 95.

²² Парлаг М.І. Народження дитини і дитинство у с. Буковець Воловецького району (самодругажона, злоги, хрестини, догляд за дитиною, різні забобони): рукопис // Фонди Закарпатського музею народної архітектури та побуту (ФЗМНАП ЛМ: 5028). – С. 22.

у рік, замотували у ряндочку і зберігали у ладі (скрині). Інколи, коли дитя впісувалося, то тим волоссям обкурювали постільку». Коли волосся було великим, то частину могли закопати під фруктове дерево, вірили при тому, що деревце вродить солодкі яблучка²³. У селах Нанково, Нижнє Селище, Копашнево Хустського району дитину вперше стригли, коли їй виповнився рік. Із волосся робили зав'язку на вузлик («памйитку»), яку зберігали до повноліття дитини. Діти мали розв'язати («розвити») «памйитку», щоб бути здатними («валовшними») до будь-якої роботи та щоб їм в усьому щастило. Хлопці розвивали зав'язку із волосся десь у 15 років, а дівчата – у 12–14²⁴. У селах Родникова Гута, Родниківка, Уклин, Ганьковиця, Плоске, Сасівка, Неліпину, Вовчий Свалявського району обряд пострижин виконував хресний батько. Посередині хати він стелив *кожух* вовною догори, на нього ставив дитину і вистригав похреснику трохи волосся навхрест. Так дитину благословляли на щасливе життя²⁵.

У гуцулів Закарпаття обряд пострижин називали «обтинанням», «обрубванням». Його проводили у рік та на повноліття, символізуючи перехід підлітка до нового соціального стану. У більш давні часи обтинання виконували сокирою, пізніше для цього використовували ножиці. Дівочий різновид пострижин – це обряд заплітання. Гуцулки проводили його на п'ятий рік після народження. У цей час дівчині вперше плели навхрест коси. Для цього ритуалу батьки запрошували хрещену маму, якій дарували тіста («колача») та *хустку*²⁶.

У бойків Воловеччини до року дитину не чесали, щоб скоро заговорила, не стригли, щоб не хворіла. Волосся з *першої стрижки* несли у дубляву

²³ Гайова С. Дитина в традиційних звичаях і віруваннях українців Закарпаття // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – Вип. 34: присвячено дослідженню спадщини Л.Ф. Дунаєвської. – К.: Київський ун-т, 2010. – С. 76.

²⁴ Росоха С. Народження и крещения // Наш родный край. – Рочник VIII. – Число 6. – Тячево, 1930. – С. 183–184.

²⁵ Щоденник етнографічної практики студентки 1-го курсу історичного факультету УжДУ С.В. Голович, проведеної у селі Сасівка Свалявського району Свалявського району // Архів кабінету етнології історичного факультету УжНУ. – С. 8–9.

²⁶ Етноідентифікуючі ознаки та етнографічно розмежувальні риси народного одягу гуцулів Рахівщини XIX – першої половини XX ст. / Полові матеріали автора. – 2009–2011 рр. – Зошит № 5.

вербу, щоб росло як у верби пруття. Інколи несли у воду, щоб волосся росло як із води²⁷.

Існувало чимало народних способів лікування дитячих хвороб. Так, у с. Буковець Воловецького району якщо на дитині по всьому тілу з'являлись чиряки («струп»), говорили що то жіночий «струп». За народними віруваннями він з'являвся, коли до матері дитини до хати заходила жінка з місячними («хвора на місячну хвороту»). Щоб такі чиряки дитині вилічити, треба було знайти ту жінку з «місячними», попросити в неї *спідницю* («сукню»). Спідницю треба було поставити у купіль і купати дитину. Лише у такому випадку чиряки пропадали²⁸. Коли дитина вкуситься за губу або язик, то скоро треба було вкусити *манжет* («зарукавник») своєї *сорочки* і сказати: «Як я сисьзарукавник укусив, так бытот ся укусив, що за мене думать».

Суттєво змінювався статус і *одяг* дитини у 5–7-річному віці. У народній традиції був поширений звичай померлу до шести років дитину ставити на стіл, а після шести – на лаву, як дорослого. Цей вік був важливим етапом між дитинством і дорослим життям. Шестирічним давали розв'язати пуп, після чого вважалося, що дитині розв'язуться руки до всякої роботи. У цей час зростає кількість складових дитячого вбрання та з'являються виробничо-господарські функції дитини. Статевікова диференціація, практично не помітна серед дітей 5–6-річного віку, актуалізується та увиразнюється у 6–7 років. У дівчинки 7–8 років було вже відносно постійне коло обов'язків, пов'язаних здебільшого з домашнім побутом.

Хлопці і дівчата після закінчення 7-річної («неділяшної») школи у всіх сім'ях залишались при свої батьках і допомагали по господарству. Батьки ж намагались підшукати своїм дітям юнацького віку женихів чи молодичь. Молодь, не звертаючи увагу на батьківські переговори, розважалась по своєму, знайомила, і часто самі собі находили пару. Можливостей для

²⁷ Парлаг М.І. Народження дитини і дитинство у с. Буковець Воловецького району (самодругакона, злоги, хрестини, догляд за дитиною, різні забобони): рукопис // Фонди Закарпатського музею народної архітектури та побуту (ФЗМНАП ЛМ: 5028). – С. 13.

²⁸ Там само. – С. 13–14.

зустрічей і знайомств молодих дівчат і хлопців у селах було достатньо: на пасовиськах, на полонині, на полію в колибі, на вечорницях («упрядках») взимку, на танцях («фашанках»). Випас («попасування») худоби «легінями» і «відданицями» сприяв їх частим зустрічам, заведенні дружби. Під час пастухування дівчата шили і вишивали *сорочки*, рушники та співали, а хлопці, вирізали різні орнаменти на палицях, робили іграшки з дерева. У багатьох селах Закарпаття молодь випасала худобу відокремлено від гурту²⁹.

Молодих дівчат чи хлопців могли «приворожити». У селах Жденіївської долини для цього використовували *місце* («гніздо»), що лишилось від народження дитини-кополяти (дитини неодруженої дівчини). Його просили у породілі чи баби, що приймала роди. «Гніздо» висушували і зберігали, щоб у потрібний час його використати для «зведення молодих». Висушене «гніздо» нарізали на маленькі шматочки, змішували з нарізаним салом, жарили, добавляючи кілька яєць. Приготовлену таким чином яєчню («ратоту») давали поїсти дівчині і хлопцеві. Якщо хтось із них підозрював, що їх хочуть звести з нелюбом (нелюбимою), то перед тим як їсти «ратоту» казали: «Господи Боже благаслови», прикладали ложку до їжі навхрест, клали ногу на ногу навхрест. Тоді такі дії по «зведенню» не мали сили³⁰.

Дівчину могла приворожити «баба-ворожіля». Вона брала якийсь *елемент вбрання* дівчини (*хустку, фартух, онучу, носок*), клала на нього тарілку з водою, а у воду вливала розтоплений віск чи свинець. Після цього ворожіля казала, що треба робити з тією річчю, яка стояла під тарілкою³¹.

У гірських районах Закарпаття у народній уяві побутувала хвороба закоханості («перелесниця»). Найчастіше «перелесницю» діставали дівчата, хлопці або одружені чоловіки та жінки від сну. Якщо присниться декілька раз хтось, хто сподобався, а людина не розказала про це нікому, то людина й отримувала «перелесницю». При одному із способів лікування від

²⁹ Парлаг М.І. Юнацтво – юношество (знайомство і любов молодих, зведення і розведення молодих чарами і перелесниця): рукопис // Фонди Закарпатського музею народної архітектури та побуту (ФЗМНАП ЛМ: 5032). – С. 2.

³⁰ Там само. – С. 12.

³¹ Там само. – С. 15.

«перелесниці» використовували *спідницю («сукню») та широкі чоловічі штани («гати»)*. Їх одягали на голову хворого, протягували через нього і знімали через ноги.

Отже, родинна обрядовість Закарпаття включала в себе цілий комплекс звичаїв, ритуалів, магічних дій і вірувань, пов'язаних з народженням та вихованням дитини. Головними атрибутами багатьох із цих обрядових дій були окремі елементи народного одягу.

Додатки



Фото 1. Жінки з дитиною, с. Розтока Воловецького району. Початок XX ст. (Фото з архіву автора).



Фото 2. Діти у бойківській родині. 20-ті рр. XX ст. (Фото з архіву автора).



Фото 3. Дівчатка у народному вбранні, с. Волове (Міжгір'я), Міжгірський район. 20-ті рр. XX ст. (Фото Ф. Заплетала).

Резюме

Коцан Василь (Ужгород, Україна)

Традиційний дитячий одяг Закарпаття у родинній обрядовості (XIX – перша половина XX ст.)

Ключові слова: дитячий одяг, родинна обрядовість, народження дитини, вагітна жінка, баба-повитуха, перша стрижка, сорочка, спідниця, пояс, штани, сукняна куртка, гуня, весільний вінок, чепець, шапка.

У дослідженні характеризуються основні форми використання окремих складових народного вбрання в обрядах, пов'язаних з народженням та вихованням дитини. Увага автора зосереджується на дородових звичаях, віруваннях і заборонах, ролі баби-повитухи, першій купелі та сповиванні новонародженої дитини, першій стрижці, лікуванні дитячих хвороб та використанні елементів народного вбрання в окремих обрядодійствах.

Резюме

Коцан Василий (Ужгород, Украина)

Традиционная детская одежда Закарпатья в семейной обрядности (XIX – первая половина XX ст.)

Ключевые слова: детская одежда, семейная обрядность, рождение ребенка, беременная женщина, баба-повитуха, первая стрижка, рубашка, юбка, пояс, штаны, суконная куртка, гуня, свадебный венок, чепец, шапка.

В исследовании характеризуются основные формы использования отдельных составляющих народной одежды в обрядах, связанных с рождением и воспитанием ребенка. Внимание автора сосредоточивается на родовых обычаях, верованиях и запретах, роли бабы-повитухи, первой купели и пеленания новорожденного ребенка, первой стрижке, лечении детских болезней и использовании элементов народной одежды в обрядовых действиях.

Summary

Kotsan Vasyl (Uzhhorod, Ukraine)

Traditional child's clothes of the Transcarpathian region are in a domestic rite (XIX – first half of the XX centuries)

Keywords: child's clothes, domestic rite, birth of child, expectant mother, baba-povitukha, first hair-cutting, shirt, skirt, belt, trousers, cloth jacket, gunya, wedding chaplet, chepec', cap.

In research are the basic forms of the use of separate constituents of folk dress characterized in ceremonies, related to birth and education of child. Attention of author is concentrated on redelivery consuetude's, beliefs and prohibitions, roles of woman that helped in vrem'ya births, first font and swaddling of new-born child, to the first hair-cutting, treatment of child's illnesses and use of elements of folk clothes in ceremonies.

УДК 904:726:7.046.3

Прохненко Ігор, Мойжес Володимир,
Жиленко Марія (Ужгород)

Зображення святого Юрія на кахлях Королівського замку Нялаб

Замок Нялаб розташований на північно-західній околиці селища Королево Виноградівського району Закарпатської обл. України, на горі висотою 52 м, з вершини якої відмінно проглядається долина р. Тиси. Історії фортеці в науковій літературі приділена значна увага, однак тільки в окремих випадках поданий фактичний матеріал підтверджений даними письмових джерел. У цьому відношенні серед маси публікацій позитивно виділяється праця А. Комаромі, побудована на основі ґрунтового аналізу грамот і документів низки родинних архівів¹. Саме вона, написана наприкінці XIX ст. уродженцем с. Петрово, який під час Першої світової війни очолював Національний архів Угорщини (м. Будапешт), є базовою для відтворення реального ланцюга подій, пов'язаних з історією замку.

Вперше місцевість під назвою Нялаб згадується в грамоті 1262 року. Згідно з нею угорський король на своїх угіддях біля с. Фелсас (перша назва сучасного смт. Королево) наказав звести мисливський будинок на горі, в якому зупинялася вища угорська знать. Наприкінці XIII ст. ця будівля була укріплена кам'яними мурами і стала замком.

На початку XIV ст. фортецю отримав магнат Беке Боршо, який згодом прийняв активну участь у повстанні Матея Чака (1312 р.) проти угорського короля Карла Роберта Анжуйського (1301/1310–1342 рр.). У відповідь на це військо короля захопило Нялаб штурмом, після чого кастеляну

¹ Komáromy A. Nyalábvár és uradalma // Ugocsa vármegye a történelemben. Válogatott írások. – Ungvár, 2001. – Old. 16–42.

Мукачівського замку Томашу було наказано відбудувати зруйновані фортифікаційні споруди в Королево.

З часом реставрований замок став центром домінії, разом з якою у 1378 році був переданий угорським королем Лайошем I Великим (1342–1382 рр.) на правах ленного володіння волоському воєводі Драгу. У цей період, крім захисної функції, фортеця виконувала і роль культурного центру, про що свідчить переписане тут у 1401 році тетраєвангеліє на слов'янській мові².

У 1405 році король Угорщини передав Нялаб у власність феодала Перені. Попередні господарі замку, волоські магнати, не змирилися з втратою майна і постійно нападали на свої колишні володіння. Зіткнення з ними змусили Перені у XV ст. реконструювати укріплення і посилити їх додатковими захисними спорудами.

Після ряду військових поразок волоські дворяни для повернення собі замку почали судові процеси, які тривали майже сторіччя. Кінцеве рішення суду, підтвержене королівською грамотою 1506 року, остаточно закріпило Нялаб за родиною Перені.

Наприкінці XV – на початку XVI ст. у фортеці періодично проводилися зібрання немешів (дворянства). У 1514 році, під час селянського повстання на чолі з Дьордем Дожею, натовп невдоволених мешканців навколишніх сіл намагався захопити замок. Після прибуття хустського гарнізону на допомогу Нялабу, повстанці знищили господарські будівлі навколо укріплень і були змушені відступити.

У 1526 році в битві під Мохачем загинув власник замку Габор Перені – права рука угорського короля Владислава II Ягеллона (1516–1526 рр.). Фортеця перейшла у власність його дружини – Катерини Франгепан. За фінансової підтримки вдови перекладені з латині в замок Нялаб Бенедиктом Комяті “Листи св. Павла на угорській мові” (Az zenth Paal leueley magyar nyeluen) були видані в 1533 році в Кракові і стали першою друкованою

² Микитась В.Л., Чучка П.П. Дві Закарпатські оригінальні пам'ятки XV ст. // Мовознавство. – К, 1968. – № 1. – С. 62–64; Кобаль Й.В. Угочанщина за часів “Королівського Євангелія” // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. – Ужгород, 2013. – Вип. XIII. – С. 57–64.

угорською книгою³ (Бенедикт Комяті у 1527–1529 рр. навчався у Відні, був братиславським каноніком. Як він сам пише, рятуючись від турків певний час проживав у Хустському замку, а згодом, на вмовляння Катерини Франгепан перебрався до Нялабу, де став вихователем її сина та працював над перекладом біблійних текстів. “Листи св. Павла...” вийшли друком у видавництві Ієроніма Вієтора з коментарями автора. Щоправда, серед дослідників існує думка, що Комяті використав не власні записи, а переклав коментарі до Нового Заповіту Еразма Роттердамського).

У XVII ст., після повстання Вешелені, імператор втратив довіру до дворянства Північно-Східної Угорщини. Хоча Перені і не брали безпосередньої участі у виступах проти Габсбургів, імператорське військо зайняло Нялаб. Наприкінці 1671 – на початку 1672 рр. за наказом Леопольда I (1655–1687 рр.) фортеця була зруйнована австрійським гарнізоном і більше не відбудовувалася.

Незважаючи на насичену подіями історію замку Нялаб, донедавна на ньому і в його найближчій окрузі проводилися лише періодичні незначні археологічні пошуки. Зокрема, у XIX ст. знахідки з Королева до Угорського національного музею (м. Будапешт) надходили два рази (1859 та 1881 рр.). Це були різноманітні прикраси, в тому числі позолочені мідне кільце та гілка з виготовленими з коштовного каміння квітками, а також мідний натільний подвійний (“лотарінгський”) хрестик. Крім того, серед матеріалів присутні три трунних цвяхи з зіркоподібними шляпками, вкритими срібною фольгою. Дані знахідки, скоріше за все, походять з крипти каплиці, захоронення якої пов'язані з заможними власниками замку.

Через сто років, у 80-х рр. XX сторіччя, біля центральної частини укріплення невеликі пошукові роботи здійснила палеолітична експедиція Музею Природи (м. Київ). Нею зібраний підйомний пізньосередньовічний

³ Székely T. A magyar bibliafordítások történetéből. – Budapest, 1957. – Old. 19.

матеріал, в тому числі і фрагмент монети угорського короля Матяша Корвіна⁴.

На початку 90-х рр. минулого сторіччя, на території пам'ятки більше двадцяти шурфів було закладено експедицією Українського спеціального науково-реставраційного інституту "Укрзахідпроектреставрація"⁵. Але роботи лише номінально називалися археологічними. Самі ж пошуки були спрямовані не на дослідження стратиграфії та культурного шару замку, а на визначення планування внутрішньої забудови, і, зазвичай, завершувалися на глибині 0,5 м.

З 2007 року за вивчення Королівського замку Нялаб взялася експедиція Ужгородського національного університету. У польових сезонах 2007, 2011 – 2013 років в різних частинах пам'ятки були закладені п'ять шурфів і два розкопи, загальною площею 110 кв. м. Потужність культурного шару становила від 1,5 до 5,7 м. У ході робіт зібрана значна колекція матеріалу: тисячі фрагментів керамічного посуду, в тому числі імпортного (моравського, австрійського та рейнського), кахлі, а також вироби зі шкіри, кістки, скла та металу (побутові речі, зброя, прикраси, монети, медальйон)⁶.

⁴ Прохненко І.А., Гомоляк Е.М., Мойжес В.В. Результаты исследования Виноградовского и Королёвского замков в 2007 году // *Carpatica-Carpatika*. – Ужгород, 2007. – Вып. 36. – С. 219–255.

⁵ Пам. арх. XIV ст. Руїни замку в смт. Королево Виноградівського р-ну Закарпатської області. Топогеодезичні пошукові роботи і археологічні науково-дослідні роботи. – Том II. – Книга 5. – Вып. I. – Шифр 93-41; II-5-1. – Львів, 1993.

⁶ Прохненко И. Новые данные о восточной границе распространения керамики типа Лоштыце // *Východoslovenský pravek*. – Nitra, 2007. – VIII. – С. 105–110; Меч с Королёвского замка // *Carpatica-Carpatika*. – Ужгород, 2008. – Вып. 37. – С. 186–188; К вопросу о создании средневековых фортификационных сооружений на территории Закарпатья // *Východoslovenský pravek*. – Nitra, 2009. – IX. – С. 205–208; Знахідки лоштыцького посуду на руїнах Королівського замку // Ужгородські чеські наукові читання: історія, культура, політика, право. Науковий збірник. – Ужгород, 2013. – С. 32–39; Прохненко І., Гомоляк О. Дослідження Виноградівського та Королівського замків у 2007 році // *Relații româno-ucrainene. Istorie și contemporaneitate*. Румунсько-українські відносини. Історія та сучасність. – Cluj-Napoca-Satu Mare, 2007. – С. 83–94; До історії замків Закарпаття // *Військово-історичний альманах*. – К., 2009. – 1(18). – С. 71–97; Дослідження Королівського замку в 2011 р. // *Археологічні дослідження в Україні 2012*. – Київ–Луцьк, 2013. – С. 170–171; Розкопки Королівського замку в 2012 р. // *Археологічні дослідження в Україні 2012*. – Київ–Луцьк, 2013. – С. 171–172; Прохненко І.А., Гомоляк Е.М., Мойжес В.В. Результаты... – С. 219–255; Результати дослідження Виноградівського і Королівського замків // *Археологічні дослідження в Україні. 2006–2007*. – К., 2009. – С. 296–301; Результаты исследования замков Закарпатья // *Satu Mare. Studii și comunicări. Seria arheologie*. – Satu Mare, 2011. – XXVIII. – С. 187–234; Результаты исследования Королёвского замка в 2011 году // *Carpatika*. – Ужгород, 2011. – Вып. 40. – С. 213–232; Прохненко І., Мойжес В., Гомоляк О. Дослідження замків Закарпаття археологічною експедицією Ужгородського національного

Аналіз стратиграфічної ситуації і отриманих знахідок свідчить про функціонування укріплень Нялабу як мінімум з початку XIV до середини XVII ст., що не вступає в протиріччя з інформацією письмових джерел.

Одну з найбільш масових категорій виявленого інвентарю представляє колекція кахлів різноманітних типів (мископодібні, цибулеподібні, з пуклями, а також коробчасті плитки з рослинним декором, антропо- та зооморфними зображеннями). Серед них окрему групу складають екземпляри, на зовнішній поверхні яких представлені сцени на релігійну тематику.

Як і на більшості пам'яток Європи, на кахлях замку Нялаб особливою популярністю відзначався епізод боротьби зі змієм-драконом святого Юрія (Георгія) – християнського великомученика, який постраждав за віру під час правління імператора Діоклетіана.

Згідно житію, він народився в III ст. у Каппадокії в родині християн (за іншою версією народився в Ліді в Палестині, а виріс в Каппадокії). Існують і свідчення, що навпаки – його батька замучили за віру в Каппадокії, а мати з сином втікала до Палестини. Як би не було, він пішов на військову службу і за короткий термін став тисяченачальником і улюбленцем імператора Діоклетіана. Мати Юрія померла, коли йому було двадцять років. Він отримав багатий спадок. Коли почалися переслідування християн, Юрій роздав все своє майно бідним, і перед імператором визнав себе християнином, за що його піддали тортурам (темниця з кілками, важкий

університету // *Історичні студії. Збірник наукових праць з проблем давньої і середньовічної історії та етнології*. – Ужгород, 2012. – Вып. 4. – С. 59–78; Прохненко І.А., Мойжес В.В., Жиленко М.А. Результаты исследования Королёвского замка Нялаб в 2012 году // *Carpatika*. – Ужгород, 2012. – Вып. 41. – С. 204–248; Біблійні сюжети на кахлях Королівського замку // *Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії*. – Ужгород, 2013. – Вып. 2. – С. 142–151; Сзутьський медальйон з Королівського замку // *Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії*. – Ужгород, 2013. – Вып. 2. – С. 152–163; Пьянчак П., Прохненко И.А. Анализ остеологического материала замков северо-восточной части Верхнего Потисья // *Carpatica-Carpatika*. – Ужгород, 2008. – Вып. 37. – С. 166–177; Mihok L., Prochnenko I.A. Analysis of Iron Objects from Korolevo and Vinogradovo Castles // *Carpatika-Carpatika*. – Ужгород, 2008. – Вып. 37. – С. 149–165; Prochnenko I., Mojzesz V., Zsilenko M. A királyházaí vár csempekályhája // *A nyíregyházi Jósza András Múzeum Évkönyve*. – Nyíregyháza, 2012. – LIV. – Old. 241–285; Kárpátalja középkori és kora újkori várainak kutatásá // *A nyíregyházi Jósza András Múzeum Évkönyve*. – Nyíregyháza, 2013. – LV. – Old. 203–250.

камінь на грудях, колесо з ножами та мечами, яма з негашеним вапном, зламані кістки рук та ніг, біг у розпечених чоботах або з цвяхами всередині, побиття жилами волів, пиття отрути). За легендарними оповідями, всі ці заходи не зашкодили йому і кожен раз він цілювався. Наприкінці тортур Юрія імператор Діоклетіан спустився до темниці і ще раз запропонував йому зректися Христа. Юрій попросив віднести його до храму Аполлона, де ще раз підтвердив небажання сприймати римський пантеон, був побитий жерцями, а імператор наказав відсікти йому голову (біля 303 р.). Разом з Юрієм мученицьку смерть прийняла Олександра Римська, названа в житті жінкою імператора Діоклетіана (реально ж дружину імператора, відому за історичними джерелами, звали Пріска).

Легенди про святого Юрія передавали Сімеон Метафраст, Андрій Іерусалимський та Григорій Кіпрський. Латинські тексти життя були першопочатково перекладами грецьких, але з часом стали помітно відрізнятися від них. До найбільш ранніх джерел апокрифічних оповідань про святого Юрія відносять: Віденський палімпсест (V ст.), декрет папи Геласія (рання редакція кінець V – початок VI ст.) і Несанські уривки “Діянє Юрія” (VI ст.).

Апокрифічна агіографія відносить мучеництво Юрія до правління легендарного персидського царя Дадіана. Ці житія повідомляють про семирічні мучення, триразову смерть і воскресіння. В четвертий раз Юрій помирає, усічений мечем. Мучеництва святого відомі в латинських, сирійських, вірменських, коптських, ефіопських і арабських перекладах.

Одним з найвідоміших чудес святого Юрія є вбивство списом змія (дракона), який спустошував землю язичницького царя в Бейруті. За сказанням, коли жереб випав віддати чудовиську царську доньку, з’явився Юрій верхи на коні і вбив змія списом, врятувавши принцесу.

Чудо святого великомученика Георгія про змія.

Коли чуємо про безліч чудес великомученика та чудотворця Георгія, прославимо Господа, який возніс його і дарував таку благодать цьому

преславному мученику. Хто від віку чув про таке велике чудо, яке вчинив блаженний, або колись був свідком подібного?

У часи ті було місто, що звалося Ласія, і над ним царював цар, що звався Сельвій; він був брудним ідолопоклонником, беззаконником і нечестивцем, нещадним і немилосердним до віруючих у Христа. Але Господь вернув їм за справи їхні. Неподалік того міста була наповнена водою трясовина. І в воді трясовини цієї поселився лютий змії і щоденно виходив він і пожирав жителів міста. Часто цар зі всім своїм військом виступав проти чудовиська, але воно баламутило воду і цар навіть не міг наблизитися до цього місця.

Так як змії пожирав їх, міщани були сильно занепокоєні. І місто зібралось і всі закричали царю: “Царю, місто наше має благі дні та процвітає, а ми помираємо злою смертю”. Цар каже: “Напишіть імена всіх громадян і кожному буде призначена його черга. У мене є єдина донька, і я також віддам її, коли прийде мій строк, і не відступимо ми з міста нашого”. Промова царя всім сподобалася. І – день за днем – всі по черзі стали віддавати своїх дітей на з’їдання змію, поки не прийшла черга царя. Цар нарядив свою доньку в пурпур і вісон, прикрасив золотом і коштовним камінням, і перлами і, обнявши з любов’ю, цілував, і зі сльозами оплакував її як мертву: “Іди, моє єдине та найсолодше дитя, світло очей моїх! На кого мені, найсолодше дитя моє, тепер дивитися, щоб хоч трохи утішитися? Коли я зіграю твоє весілля? Коли побачу твої весільні покої, коли запало факели, коли заспіваю пісню, коли побачу плід чрева твого? Нажаль, найсолодше дитя моє, іди без часу до смерті – я розлучаюся з тобою”. А народу цар каже: “Візьміть золото, срібло і царство моє, тільки пощадіть доньку мою!”. І ніхто не погодився із-за проголошеного царем наказу. Тоді цар у глибокому сумі відіслав доньку до тієї трясовини. Все місто від мала до велика збіглося подивитися на дівчину.

Але людинолюбний милосердний Бог, який не хотів смерті грішника, але щоб відвернувся від шляху свого і живим був, забажав явити знамення через преславного великомученика Георгія.

У ті часи жив святий Георгій, який був тоді комітом, військо його було розпущене, а сам він йшов у Каппадокійську землю, свою батьківщину. По волі Божій святий опинився у місці тому і вирішив напоїти свого коня. І бачить, що сидить дівчина, а сльози так і крапають їй на коліна, і, озирнувшись по боках, вона скаржиться. Святий сказав їй: “Жіночка, хто ти і що це за люди на віддалі і чому вони голосно плачуть?”. Дівчина каже: “Повість ця дуже довга, і я не можу тобі її повідати. Але біжи, поки не настигла тебе жахлива загибель”. Святий каже їй: “Жінка, скажи мені правду – тому що, клянуся Господом Богом, я помру з тобою і не залишу тебе”. Тоді дівчина, гірко застогнавши, сказала: “Господар мій, наше місто благодне і квітне, але в воді трясовини оселився лютий змії. Щоденно він виходить на землю і пожирає жителів міста. Мій батько оголосив указ і ось послав мене на з’їдення чудовиську. Тепер я сказала тобі все. Йди скоріше”. Вислухавши це, святий говорить дівчині: “Віднині не страшися і будь спокійна”. І він запитав її: “Кому вклоняється батько твій і його домочадці?”. Дівчина каже йому: “Гераклу, Скамандру, Аполлону і великій богині Артеміді”. Святий каже дівчині: “А ти увіруєш в мого Бога: віднині не страшися і будь спокійна”. І блаженний підняв свій голос до Бога і сказав: “Боже, сидячий на херувимах та серафімах і зрячий безодні, Бог суцільний що відає безумство серця людського, що явив страшні знамення рабу своєму Мойсею, яви і на мене милість свою, дай через мене блага знамення і повергни люте чудовисько до ніг моїх, хай знають люди, що ти всюди зі мною”. І з неба зійшов глас, що казав: “Твоя молитва дійшла до вух Господа – роби, що задумав”. І в той час дівчина закричала: “Господарю мій, йди – наближайся цей лютий змії”. Святий осінив себе хресним знаменням і кинувся назустріч чудовиську, сказавши: “Господь Бог мій, погуби лютого змія, щоб увірували ці невірні”. Лиш тільки він сказав це, за Божою допомогою і по молитві мученика змії впав до ніг святого Георгія. Святий каже дівчині: “Зніми з себе пояс, а з коня мого поводдя і дай сюди”. Дівчина зняла їх і подала святому. І за волі Божої він зв’язав змія і передав його дівчині, кажучи:

“Поведемо його у місто”. Вона взяла змія і вони пішли в місто. Люди, побачивши диво, злякалися і в страхіві перед змієм хотіли втікати, але святий Георгій крикнув: “Не бійтеся, стійте і спостерігайте славу всевишнього і увіруйте у справжнього Бога, Господа нашого Ісуса Христа, і я вб’ю змія”. Цар і все місто закричали: “Віруємо в Отця, Сина та Святого Духа, в єдиносущу та неподільну Трійцю”. Почувши ці слова, святий оголив меч свій і вбив змія, і повернув дівчину царю. Тоді зібралася безліч народу, і всі почали лобзати стопи святого і славити Бога. Святий Георгій покликав олександрійського архієпископа і за п’ятнадцять днів охрестив царя, його вельмож і весь народ, приблизно двісті сорок тисяч людей. І була радість велика в місці тому. Тоді місто Ласія збудувало пресвятий храм в ім’я святого Георгія. І, коли зводився цей храм, святий, ставши неподалік, прочитав молитву – і стекло джерело благодаті. Тоді всі увірували в Господа. Безліч чудес і знамень сотворив святий Георгій по даній йому благодаті⁷.

Реальність існування святого Юрія, як і багатьох ранньохристиянських святих, знаходиться під питанням. Все, що ймовірно відомо про цього великомученика з достовірного джерела, є згадка Євсевієм Кесарійським (Церковна історія, VIII, 5) протидії невідомої людини указу Діоклетіана про церкви.

Цей святий став надзвичайно популярним з часів раннього християнства. В Римській імперії з IV ст. стали зводитися присвячені йому церкви, спочатку в Сирії та Палестині, згодом і на всьому Сході. На заході імперії його культ виник не пізніше V ст., про що свідчать як апокрифічні тексти та житія, так і культові споруди, відомі в Римі з VI ст.⁸

Історики доклали чимало зусиль, щоб відшукати реальні дані, які лежали в основі середньовічних легенд про Юрія (Георгія). Встановлено, що, скоріше за все, під іменем святого був прославлений якийсь центуріон, який

⁷ Чудеса святого Георгія (Текст VII–IX вв.) / Пер. С. Поляковой // Життя византийських святих – СПб., 1995. – С. 112–125.

⁸ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. В 86 томах. – Т. 82. и 4 доп. – СПб., 1890–1907.

жив на початку нашої ери в Каппадокії і постраждав за свою прихильність до нової віри. Його історія згодом нашарувала значну кількість вигадок.

У пошуку першопочаткового варіанту житія Юрія були зібрані та проаналізовані різноманітні редакції тексту. У найдавніших житіях він характеризується як проповідник християнства, який стійко відстоював свою віру у сутичці з Дадіаном, якого пізніше стали називати Діоклетіаном. Незважаючи на це, папа Галасій чинив спротив його вшануванню і вважав акти про мучеництво підробленими.

Уява про Юрія як поборника нової віри збереглася і пізніше, вона увійшла до сказання про зміеборство, яке найімовірніше розповсюдилося в IX–X ст. і в свою чергу виникло на основі давніх міфів про героїв, що перемогли чудовиськ. У найдавніших сказаннях Юрій здобуває перемогу над змієм безкровно, за допомогою заклинання-молитви, після знищення змія він читає народу проповідь і закликає прийняти хрещення. Тобто тут герой-воїн і місіонер-проповідник виступають як єдине ціле. Пізніше в Візантії отримує розповсюдження уява про Юрія як про відважного воїна – спасителя царської доньки.

Зображення Юрія (Георгія) в мистецтві розвивалося у тісному зв'язку з легендою. Однак, хоча література і мистецтво впливали одне на друге, все ж повної відповідності між ними не було: художники не обмежувалися роллю ілюстраторів текстів, а автори легенд не були коментаторами ікон⁹.

Юрій у візантійському зображувальному мистецтві XI–XIII ст. помітно відрізняється від того, яким його характеризують найдавніші житія. У житії він молитовник і проповідник, в мистецтві – він хоробрий витязь на коні. У живописі в Юрії зазвичай підкреслювалася могутня статура, в його обличчі – великі, широко розкриті очі, сповнені майже фанатичної віри. І в тих випадках, коли святого зображували як воїна з комплектним озброєнням, у його очах помітно сум мученика, що постраждав за віру.

⁹ Пропп В. Я. Зміеборство Георгія в світлі фольклору // Фольклор. Литература. История. Собрание трудов. – М., 2002. – С. 92–114.

В живописі XIV ст. Юрій вже більш стрункий, витончений, у ньому більше юнацької привабливості. У нього тонка шия, покати плечі, невелика голова, менше підкреслені очі. На відміну від зображень XI–XIII ст. тут вже більше дії, руху, драматизму.

Взагалі, в іконографії чуда святого Юрія про змія існують два напрямки: західний та східний. У західній школі зображення святого більш матеріалістичне: міцний чоловік у важких обладунках і шоломі, з товстим списом, на реалістичному коні з фізичною напругою проштрихає списом майже реалістичного змія з крилами та лапами. У східній школі зображення Юрія більш духовне: не дуже міцний юнак без бороди, важких обладунків і шолома, з тонким не фізичним списом, на нереалістичному (духовному) коні без особливої фізичної напруги пронизує списом нереалістичного (духовного) змія з крилами та лапами.

В Угорщині перші художні зображення зміїв та зміеборця, в тому числі і на кахлях, з'являються наприкінці XIV – першій половині XV ст. (Буда, Діюшдьор та Версенткерест, останні мають прямі аналогії в Чехії та Моравії)¹⁰. Їх появу дослідники пов'язують з популярним у середовищі Анжу культом св. Юрія та створенням у 1408 р. королем Сигізмундом лицарського ордену Дракона.

Так, зокрема Баторі, члени ордену, активно використовували образ дракона, який присутній на чисельних художніх зображеннях в резиденції роду в Нірбаторі. До них належать і кахлі з Юрієм-зміеборцем, що символізують боротьбу угорських лицарів (особлені в образі Георгія) з турками (тобто драконом)¹¹.

¹⁰ Mezősiné Kozák É. A vértesszentkereszti bencés apátság gótikus kályhacsempéi II // Com. Arch. Hun. – 1984. – Old. 187–204.

¹¹ Magyar K. A Báthoriak sárkányölő hagyománya // Somogyi múzeumok közleményei 1973/I. – Kaposvár, 1974. – Old. 117–131.

Цікавими є кахлі з Буди, де зображення св. Юрія цілком відповідає зовнішньому вигляду вершників XV ст., навіть у таких дрібницях, як форма сідла¹².

До кінця XV ст. кахлі з зображенням святого розповсюдилися по всій території історичної Угорщини, від Подунав'я до Трансільванії. Про популярність сюжету свідчить виникнення сильно стилізованого "народного" варіанту, де лінії зображення, завдяки чисельному копіюванню стають менш чіткими, розмитими.

Крім того, спостерігаються певні відмінності в іконографії сюжету. Окрім стандартного варіанту верхи зі списом, в Нірбаторі відомі фрагменти кахлів пішого лицаря в латах, що бореться з драконом¹³, а з початку XVI ст. з'являються зображення, де Юрій замість списа тримає в руках піднятого догори меча¹⁴.

На Королівському замку Нялаб сюжет боротьби зі змієм представлений двома штампами. Перший – це коробчасті кахляні плитки, вкриті глазур'ю коричневого або зеленого кольору, з зображенням св. Юрія, який сидить на коні і проштирхає списом дракона. Сцена вміщена на полі, обмеженому аркою, в ранньоренесансному зображенні якої ще простежуються пізньоготичні традиції. В центрі композиції знаходиться одягнутий у лицарські обладунки святий. Він тримає спис в правій руці, випускаючи його з під пахви. Зображення Юрія не відзначається реалістичністю. Особливу увагу майстер намагався зосередити на його обличчі, яке непропорційно велике відносно розміру всього тіла. Випуклостями символічно зображені очі, ніс та губи святого. Волосся довге та в'юнке. Біля голови Юрія в лівому верхньому куті сцени знаходиться постать принцеси, яка впала на коліна і молитовно склала руки, благаючи врятувати її від змія. Невеликий розмір зображеної принцеси створює ефект її знаходження на віддалі від подій, так

¹² Irásiné Melis K. Szent György-alakos budai kályhacsempék // Művelődéstörténeti tanulmányok a magyar középkorról. – Budapest, 1986. – Old. 254–268.

¹³ Magyar K. Op. cit.

¹⁴ Balázs L., Benkő E. Kolozsvár-Szentpéter régészeti emlékei // Korunk. – 2004. – június.

би мовити на другому плані. Крилатий змій знаходиться під копитами коня, заплутує його задню ліву ногу хвостом. Спис Юрія направлений в розкриту пашу рептилії.

Кохлі виготовлені з ретельно відмученого глиняного тіста, випал наскрізний, колір світло-коричневий. В тильній стороні румпи простежені два круглі отвори для кріплення в конструкції печі. Зовнішня поверхня екземплярів підквадратної форми, розмірами 19,5 x 19,8 см. Висота тильної румпи 7,5 см (рис. 1, 1; 2, 1-5).

Незважаючи на те, що зображення св. Юрія в значній кількості різноманітних варіацій зустрічається на кахляних плитках, які виявлені на пам'ятках пізнього середньовіччя та початку нового часу¹⁵, фрагмент ідентичної знайдений в Королево плитки відомий тільки на замку Парич в м. Требішов (Словаччина)¹⁶. При єдності штампу для требішовської і королівських кахлів, знахідка з резиденції палатина Імре Перені на території Східної Словаччини більш парадна і вкрита поліхромним розписом. Скоріше за все, форма для виготовлення кахлів, а можливо і сама требішовська

¹⁵ Tóthová Š. Výsledky archeologického výskumu na Beckovskom hrade // Archaeologia Historica. – Brno, 1977. – 3. – S. 393–401; Holčík Š. Stredoveké kachliarstvo. – Bratislava, 1978. – Obr. 33–35; Slivka M. Nálezy kachlic z Prešova // Archeologické výskumy a nálezy na Slovensku v roku 1982. – Nitra, 1983. – S. 226–227; Slivka M., Vizdal M. Hrad Brekov // Nové Obzory. – Košice, 1984. – 26. – S. 167–185; Stredoveké kachlice. Katalóg. – Bratislava, 1993. – Obr. 14; Pomfjová B. Ofenkacheln Fragmente der Bratislaer Burg // Mitteleuropa. Kunst. Regionen. Beziehungen – 2. Stredná Európa. Umenie. Regióny. Vzťahy – 2 (Zborník referátov z konferencie študentov dejín umenia Filozofickej fakulty UK v Bratislave 10.–11. novembra 1994.). – Bratislava, 1994. – S. 68–76; Košťál J. Komorové kachle s motivem sv. Jiří z hradu Víznburku // Garncarstwo i kaflarstwo ziemiach polskich od późnego średniowiecza do czasów współczesnych. Materiały z konferencji. Rzeszów. 21–23.IX.1993. – Rzeszów, 1994. – S. 384–394; Šeňová N. Svätý Juraj na medailách a kachliciach v zbierkach kremnického múzea // Kremnické múzeum. Zborník k 110. výročiu vzniku múzea v Kremnici. – 2000. – S. 144–150; Mácelová M. Archeologický výskum mestského hradu v Banskej Bystrici // Archaeologia Historica. – Brno, 1997. – 22. – S. 181–190; Mácelová M. Gotické kachľové pece z banksobystrickej radnice // Archaeologia Historica. – Brno, 1999. – 24. – S. 409–420; Labuda J. Pozoruhodné nálezy z hradu na Sitne pri Banskej Štiavnici // Archaeologia Historica. – Brno, 1999. – 24. – S. 217–230; Diveleková D. Nálezy kachlic z hradu Devin / Diplomová práca. – Bratislava, 2003; Istrate D.-M. Cahle din Transilvania și Banat de la începuturi până la 1700. – Accent, 2004. – Pl. 59, 32; 82, 6; 139, B1; 155, 57–58; 172, B2; P. 88–89; Gruița A.-M. Saint George on Medieval Stove Tiles from Transylvania, Moldavia and Wallachia. An Iconographical Approach // Studia Patzinaka. – Cluj-Napoca, 2006. – 3. – P. 7–48; Ruttka M. Kachlice z hradu v Topoľčiankach // Študijné zvesti AÚ SAV. – Nitra, 2008. – 43. – S. 121–232; Krása, která hřeje. Výběrový katalog gotických a renesančních kachlů Moravy a Slezska. – Uherské Hradiště, 2008. – S. 28–29; Bielich M. Religious figural motifs on stove tiles from Slovakia // Studies in Post-medieval Archeology. – Praha, 2011. – 4. – S. 208–272.

¹⁶ Chovanec J. Palatinská kachľová pec Imricha Perényiho // Gotické a renesančné kachlice v Karpatoch. – Trebišov, 2005. – S. 54.

плитка, були зроблені майстром в м. Кошице (середньовічне Кашша). Я. Хованець датує побудову требішовської печі 1403 роком і називає її палатинською. Можливо, зображення саме з цієї печі уподобали представники баронської (нялабської) гілки роду Перені, які перебували у родичів на замку Парич, після чого і замовили собі ідентичні плитки для печі на замку Нялаб.

Якщо требішовська плитка входила до конструкції палатинської печі, то серія (рештки від шести екземплярів) подібних кахлів з Нялабу виявлена на розкопі I (2012 р.) в камері топки печі. Особливості конструкції опалювальної споруди дозволили визначити її як гібридний варіант кахляних печей і печей типу *hypocaustum*. Аналогічні печі відомі в дуже обмеженій кількості виключно на землях Угорського королівства, у зв'язку з чим коротко розглянемо історію появи подібних споруд.

Еволюція опалювальних кахлів в Європі почалася на рубежі X–XI ст. на прикордонних територіях півночі Швейцарії і південно-германських земель зі зміною в зведенні опалювальних конструкцій, які привели до виникнення сучасних кахляних печей. Якщо раніше печі виготовляли з глини або збирали з цегли, то тут вперше з'явився спеціальний самостійний будівельний елемент – кахлі.

Протягом XIII–XV ст. кахлі з району Альп і Саксонії поступово розповсюджуються по всій Германії, Австрії, Чехії, Словаччині, Угорщині та Польщі. Перші відомі в Центральній Європі кахляні печі з'явилися в Вішеграді, Буді, Дюшдьорі після 1370 року, наприкінці епохи правління короля Людовика Великого, а до середини XV ст. печі “з лицарями” (частіше менш якісні копії) розповсюдилися по всій території Угорського Королівства¹⁷.

¹⁷ Feld I. Gótikus és reneszánsz kályhacsempék Északkelet – Magyarországról // Gerencserek, kályhások, tűzvigyázók. Feudáliskori kályhacsempék az Alföldről és peremvidékéről. – Gyula, 2002. – Old. 34.

До кінця XVI ст. облицьовані коробчастими кахлями печі стали невід'ємним атрибутом замкових інтер'єрів, міських жител та монастирів¹⁸. Поступово кахлями стали оздоблювати не тільки опалювальні, але і кухонні печі, призначенні для приготування їжі¹⁹.

Одночасно з появою моди на кахляні печі в Центральній Європі з північних територій континенту почалося розповсюдження в південному напрямку печей типу *hypocaustum* (назва походить від подібних печей періоду античності), складених з каменю і призначених для обігріву значних площ. На землях Угорського Королівства відбулося раціональне злиття конструкцій цих двох видів опалювальних споруд²⁰, в результаті чого високі технічні показники печей типу *hypocaustum* були об'єднані з естетикою оздоблених зображеннями кахельних печей. Даний дивний симбіоз, як бачимо, зафіксований і на замку Нялаб.

Про зведення королівської печі на початку XVI та функціонування її до першої половини XVII ст. можна говорити на основі кахельних плиток і керамічного посуду, скупчення яких було виявлено в камері топки.

Фрагменти від трьох плиток іншого штамп з зображенням сюжету протиборства святого Юрія дракону-змію виявлені в утворених після вибуху 1672 року завалах великого каміння, що заповнили житлові кімнати біля вищезгаданої печі. Належність їх до конструкції конкретної опалювальної споруди поки не встановлена.

Це коробчасті кахляні плитки, вкриті глазур'ю жовтого і зеленого кольору, на яких збереглися часткові зображення принцеси, Юрія, коня та дракона. Майже повний фрагмент аналогічної кахлі присутній у фондах Музею прикладного мистецтва (м. Будапешт, Угорщина, інвентарний номер

¹⁸ Gyuricza A. Reneszánsz kályhacsempék Északkelet – Magyarországról. – Miskolc, 1992; Egyházy-Jurovská B., Fűrjóvá K. Stredoveké kachlice. Katalóg. – Bratislava, 1993; A gótikától a habánokig. Od gotiky po habánov. Kályhacsempék Abaúj, Sáros és Zemplén vármegyékéből. Kachlice z bývalej Abovskej, Šarišskej a Zemplínskej župy. Kialltási katalógus. – Sárospatak, 1996; Sabján T. Bögrés szemeskályhák az Alföldön // Gerencserek, kályhások, tűzvigyázók. Feudáliskori kályhacsempék az Alföldről és peremvidékéről. – Gyula, 2002. – Old. 57–72; Chovanec J. Op. cit. – S. 23–54; 257–259.

¹⁹ Виногородська Л.І. До історії розвитку кахлярства в Україні у XVI–XVIII ст. // Історія Русь-України (Історико-археологічний збірник). – К., 1998. – С. 267.

²⁰ Šlivka M., Vallašek A. Hradý a hradky na východnom Slovensku. – Košice, 1991.

78.146.1). Записи в інвентарній книзі музею свідчать, що дана плитка походить з Надьпрепоштфалви (Рум.: Тирнава (Târnava), раніше Проштя Маре (Proștea Mare)). До Музею прикладного мистецтва знахідка була передана з музею Брукентал у Сібіу. Звертає на себе увагу той факт, що між Тирнавою і Королевом кількасот кілометрів, що дивно для розповсюдження кахлів одного штампу.

Незважаючи на це, більш повна збереженість Тирнавської плитки дозволяє реконструювати зображення королівських екземплярів. В центрі композиції св. Юрій, який сидить на коні і проштирхає списом дракона. На відміну від першої групи кахлів з Нялабу, у даному випадку Юрій не одягнутий у лицарські обладунки. Він тримає спис в правій руці, випускаючи його з під пахви. Довге та в'юнке волосся зібране перев'язкою. До центральних персонажів зображення належить і змія, який знаходиться під копитами коня, заплутує його задню ліву ногу хвостом. Паща рептилії, до якої направлений спис святого, відкрита, чітко передані гострі зуби. Тулуб змія значно потовщений в центральній частині.

Біля голови Юрія в лівому верхньому куті сцени знаходиться постать принцеси, яка впала на коліна і молитовно склала руки, благаючи врятувати її від змія. Як і на кахлях першої групи, невеликий розмір зображеної принцеси створює ефект її знаходження на віддалі від подій, так би мовити на другому плані. Фоном для основного зображення також служать обличчя царя і цариці, присутні в верхньому правому куті плитки.

Кохлі виготовлені з ретельно відмученого глиняного тіста, випал наскрізний, колір сірий і світло-коричневий. Фрагментарність екземплярів не дозволяє прослідкувати всі конструктивні особливості даного штампу (рис.3, 1-3).

Як бачимо, незважаючи на незначні масштаби археологічних досліджень на замку Нялаб (всього 110 кв. м), на ньому вже виявлена солідна колекція кахлів з різноманітними сюжетними сценами, в тому числі і з вищерозглянутим епізодом боротьби святого Юрія зі змієм-драконом

(фрагменти від дев'яти екземплярів двох різних штампів). Виходячи з історії замку та менталітету його власників можна зробити припущення, що цей сюжет в Королеві втілював не тільки боротьбу конкретного святого з рептилією (у більш широкому розумінні протистояння добра зі злом), але і війну між колишніми власниками фортеці Драгфі, символом яких був дракон, і Перені, на боці яких за задумом стояли світлі сили. Сподіваємося, що стратиграфічній і культурологічній конкретизації інформації по зображенням святого Юрія на кахлях замку Нялаб посприятують нові знахідки з цієї фортеці.



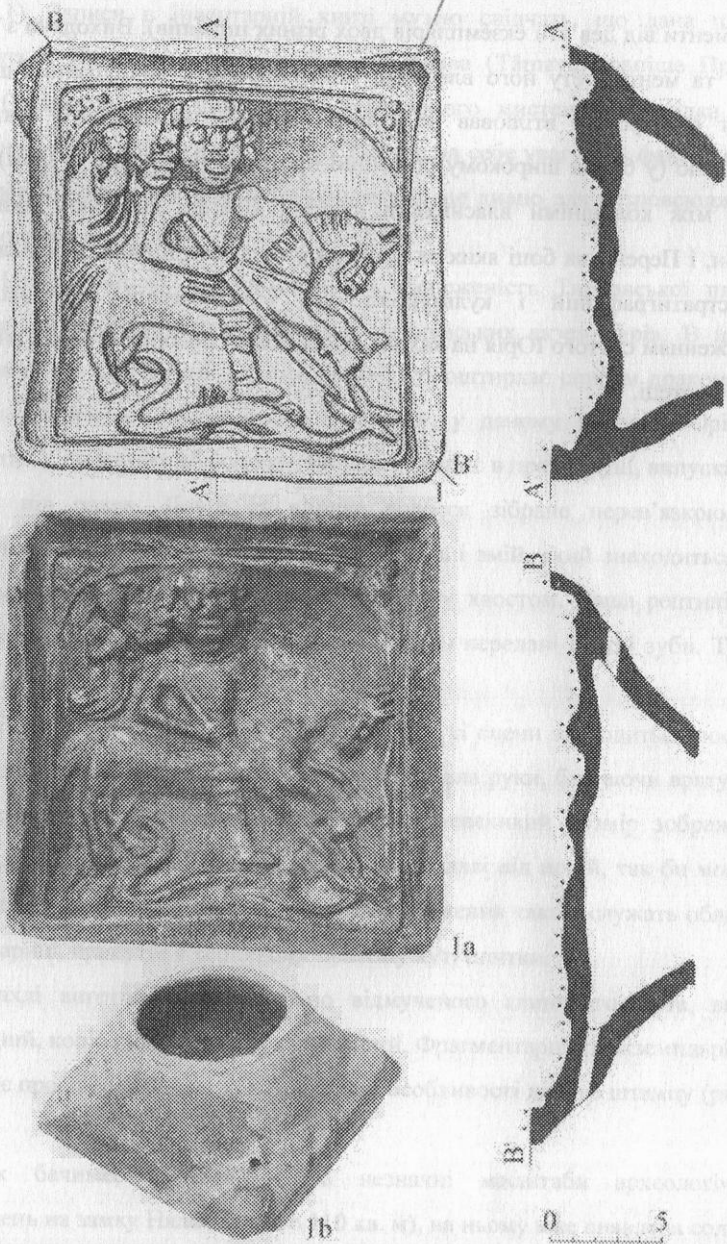


Рис.1. Королівський замок Нялаб. Кахля з зображенням святого Юрія.



Рис.2. Королівський замок Нялаб. Кахлі з зображенням святого Юрія.

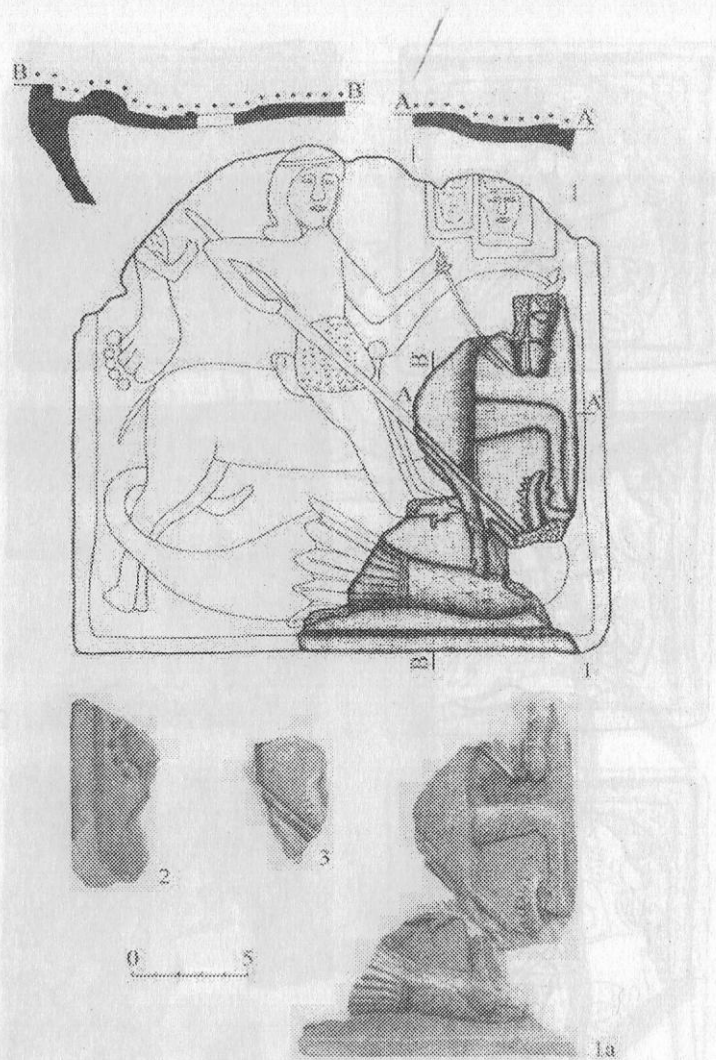


Рис. 3. Королівський замок Нялаб. Кахлі з зображенням святого Юрія.

Резюме

**Прохненко Ігор, Мойжес Володимир,
Жиленко Марія (Ужгород, Україна)**

Зображення святого Юрія на кахлях Королівського замку Нялаб

Ключові слова: Королівський замок, кахлі, святий Юрій.

На Королівському замку Нялаб одну з найбільш масових категорій інвентарю представляє колекція кахлів різноманітних типів (посудоподібні, цибулеподібні, з пуклями, а також коробчасті плитки з рослинним декором, антропо- та зооморфними зображеннями). Окрему групу коробчастих ізразців складають знахідки з зображенням сцен на релігійну тематику, зокрема битви святого Юрія зі змієм-драконом.

Резюме

**Прохненко Игорь, Мойжес Владимир,
Жиленко Мария (Ужгород, Украина)**

Изображения святого Юрия на кафеле Королёвского замка Нялаб

Ключевые слова: Королёвский замок, кафель, святой Юрий.

На Королёвском замке Нялаб одну из наиболее массовых категорий инвентаря представляет коллекция кафеля различных типов (посудовидный, лукообразный, с выпуклостями, а также коробочные плитки с растительным декором, антропо- и зооморфными изображениями). Отдельную группу коробочных изразцов составляют находки с изображением сцен на религиозную тематику, в частности битвы святого Юрия со змеем-драконом.

Summary

Prohnenko Igor, Moizhes Volodymyr,
Zhylenko Mariya (Uzhhorod, Ukraine)

The Image of Saint George on the Stove Tiles from the Nyalab Castle of Korolevo

Key words: Korolevo castle, stove tiles, Saint George.

A collection of different types of the tiles (plate-shaped, onion-shaped, as well as box-shaped with floral décor, anthropomorphic and zoomorphic images) is one of the most wide-spread categories which were discovered at Nyalab castle of Korolevo. The separate group of tiles consists of the specimens with the religious images, specifically with the battle between Saint George and snake-dragon.

Ілюстрації

Рис.1. Королівський замок Нялаб. Кахля з зображенням святого Юрія.

Рис.2. Королівський замок Нялаб. Кахлі з зображенням святого Юрія.

Рис.3. Королівський замок Нялаб. Кахлі з зображенням святого Юрія.

УДК 271.4-726.3 О. Хіра:091

Рішко Маріанна (Будапешт)

Невідомий рукопис єпископа Олександра Хіри – інтригуюча знахідка в архіві СБУ

Після довгих десятиріч заборони, в результаті обережної відлиги та зняття грифу таємності з усе більшої кількості фондових матеріалів архівів органів безпеки України, як і поступовий допуск до них дослідників, викриває усе більше базових документів в якості першоджерел і доказу

величезного політичного арсеналу засобів радянської комуністичної диктатури.

Серед особових справ колишніх політичних засуджених доступним став і матеріал кримінальної справи Олександра Хіри (1897–1983), одного з найвидніших постатей історії Мукачівської греко-католицької єпархії ХХ століття. Будучи уроженцем Вільхівки з Мароморошського комітату і нащадком в багатьох поколіннях греко-католицького священницького роду, він пройшов довгий і яскравий, в той же час, суровий священницький шлях. Вважає уже навіть перелік найважливіших віх його духовної служби: вихованець Будапештської Центральної Семінарії, духовний керівник і професор історії Церкви та канонічного права Ужгородської духовної семінарії, пізніше її ректор, член церковного трибуналу і каноник єпископської капітули, а в якості відзначення Святого Престолу – папський капелан, пізніше папський прелат. На початку сталінського режиму, таємно висвячений єпископ, у подальшому проведе вісім років у таборах ГУЛАГу, а останні свої 26 років – у вигнанні, на так званому спецпоселенні в Караганді. У 1983 році, на 86-му році життя довге та плідне життя владики обірве рак легенів. Сьогодні ж ім'я отця Хіри – «білого мученика»¹ – залишається глибоко символічним не тільки у Закарпатті, але й серед католиків Караганди і Новосибірську, а також карагандинських німців, що в останні два десятиріччя оселилися в Баварії.

Тим не менш бібліографія Олександра Хіри небагата. Окрім досліджень греко-католицьких священників-дослідників, батька і сина Стефана і Даниїла Бендасів, життям і діяльністю владики займався ще Атанасій Пекар – василіянин і закарпатець за походженням, що провів довгі роки в Римі, а пізніше в США, щоправда, споглядаючи образ владики не стільки в рамках самобутньої Мукачівської єпархії, а з позицій галицько-

¹ «...новою категорією мучеництва є так зване біле мучеництво, коли, зберігаючи життя, унеможливають існування людини морально або фізично»: Kuminetz Géza. A boldoggá- és szenttéavatási eljárás kézikönyve. – Budapest: Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója., 2012. – Old. 39.

української ГКЦ. В новітній історичній літературі нашого краю², біографічні описи отця Хіри базуються в основному на матеріалі його кримінальної справи, в той час як канадсько-українська бібліографія³, робить наголос більше на мартирології.

Доступна сьогодні карна справа о. Хіри, яка сама по собі є важливим історичним першоджерелом, веде далі, до карної справи агента Івана Смутного, а через останню – до нового, хвилюючого та інтригуючого відкриття: рукописного конспекту владика Хіри з історії Мукачівської єпархії, написаного ним у 1948 році. Рукопис по сьогодні лежить в архівній справі адвоката Фоми Чекана, завербованого, пізніше засудженого агента НКВД, відомого під іменем Івана Смутного.

Метою даного дослідження, окрім короткого аналізу цього рукопису, є з'ясування передісторії написання роботи, питання авторства останніх кількох сторінок рукопису, як і мотивація його написання.

1. Передісторія

З окупацією Закарпаття восени 1944 р. одним із політичних ціленаправлень радянської влади стає боротьба проти Греко-католицької церкви з її європейською орієнтацією та за її вступ до ортодоксальної Православної церкви. Арешти священників, тим більше перші випадки їх розстрілів у в'язниці уже напочатку 1945 року, усвідомлюються керівництвом Мукачівської греко-католицької єпархії як початок неминучого періоду мартиріума⁴. Морально готуючись до нього, владика Теодор Ромжа

² Реабілітовані історією. Закарпатська область. – Книга друга. – Ужгород: Видавництво «Закарпаття», 2004. – С. 554–559; Карпатська Україна. Персоналії. – Том 2. Карпатська Україна. Хроніка подій. Персоналії. – Ужгород: Видавництво «Закарпаття», 2010. – С. 572.

³ Мартирологія українських церков. У чотирьох томах. – Том II. – Торонто, 1985. – С. 442–448.

⁴ «Восени 1944 р., ще до приходу радянських військ, єпископ Ромжа відправив додому уроченця Східно-Північної Угорщини і прийнявшиго целібат Петрашевича Никифора з тим, що «хоч деякі можуть уникнути тих жахів, що обрушаться на нас»: Bendász István Őt év a szögesdrót mögött. – Ungvár: Összkarajnai Állami Kárpáti Kiadó, 2012. – Old. 43.

у глибокій таємниці, зате з відома та уповноваження Святого Престолу⁵, 30 грудня 1945 р. провів архиерейську хіротонію Олександра Хіри⁶.

Але нововисвячений владика уже й ведучим каноніком і папським прелатом в очах радянського керівництва вважався другою ключовою особою єпархії, а тому на його розробку звернули особливу увагу, застосовувавши повний арсенал засобів впливу: переконання, попередження, погрози...

Восени 1946 року ще тільки Іван Туряниця, в якості голови обласного облвиконкому, викликав до себе каноніка Хіру, намагаючись його переконати у перевагах та переході на православ'я. У відповідь на переконливу відмову каноніка (він, мовляв відповів: «з коня на осла не пересідатиму»)⁷, у серпні того ж року отця Олександра взяли під свій приціл агенти СМЕРШ-у⁸, «закликаючи каноніка вступити в ряди їх агентів»⁹. Безрезультатно.

До цього часу НКВД уже могло тішитись ліквідацією галицької греко-католицької церкви, тобто результативно розробки українських конвертитів, з допомогою яких у березні 1946 р. був проведений сфальсифікований Львівський ліквідаційний синод. Півроком пізніше, 27 серпня Гаврило Костельник – ключова фігура Львівського «синоду», за

⁵ Єпископ Ромжа у вересні 1945 р. у таємному листі до кардинала Євгена Тіссерана, що очолював Конгрегацію у справах Східних Церков в Римі, посилавшись на серйозну загрозу депортації, попросив дозволу Святого Престолу для позачергового висвячення відразу двох єпископів, тобто право на висвячення: Archivio storico della Congregazione per le Chiese Orientali. – Fondo: Mons. Chira. prot. 6139/45 // Витяг. Збірка документів Пушкаша Ласло, колишнього промотора Мукачівської єпархії у справі беатифікації О. Хіри.

⁶ Ibid. – Prot. 4060/46.

⁷ Хіра Олександр. Спогади / Рукопис. Єпархіяльний архів... – С. 15–20.

⁸ СМЕРШ – «смерть шпіонам» – «Головне Управління Військового Народного Комісаріату Захисту Вітчизни та Військово-морського Комісаріату Радянського Союзу... головне його завдання: розвідка проти саботажу, тероризму західних розвідувальних служб, проти антирадянських дій у частинах Червоної Армії і Флоту; боротьба зі зрадниками, дезертирами... У травні 1946 р. підрозділи СМЕРШУ були реорганізовані, їх члени продовжили свою діяльність в різних службах, започаткованих радянським МДБ»: Mitrohin Vaszilij. KGB-lexikon. A szovjet titkos szolgálat kézikönyve. – Pécs: Alexandra kiadó, – Old. 369. (без дати видання).

⁹ Хіра Олександр. Спогади. – С. 9–12; Із інтерв'ю з Юрієм Думничем – колишнім лікарем О. Хіри в Ужгороді, 17 вересня 2012 р.

дорученням НКВД уже в самій оселі каноніка Хіри намагався переконувати того у великих перевагах російського православ'я¹⁰. Даремно.

І це в той час, коли уповноважений Ради у справах релігії по УРСР П. Вільховий, оцінюючи «місійні успіхи» православної церкви на Закарпатті у порівнянні з 1936 р. (нараховувала 127 церков, а в кінці 1946 р. – тільки 152), пише, що «*православна церква зі своїм єпископом це дуже слабо активізує місіонерську роботу*»¹¹. При таких незадовільних показниках православ'я стійка позиція греко-католицького керівництва примушувала сталінський держпарат терміново опрацювати відмінний від галицького, але дієвий сценарій ліквідації церкви. 1 жовтня 1947 р. уповноважений у справах Російської православної церкви по Закарпатській області І.М. Ромер роздратовано пише у своїй доповідній: «*Єп. Ромжа і його заступник повинні бути негайно в тій чи іншій формі позбавлені можливості продовжувати тягнути майже півмільйона радянських людей Закарпатської області до Риму. Їх необхідно негайно позбавити можливості продовжувати чинити антирадянську, антипатріотичну справу*»¹².

Усього місяцем пізніше, 1 листопада 1947 р. населення Закарпаття шокує звістка про вбивство єпископа Теодора Ромжі. Тієї ж осені мукачівський адвокат Чекан Фома, той же агент НКВД Іван Смутний¹³, завербований ще в 1945 році¹⁴, отримує завдання ввійти в довір'я каноніка Хіри.

Адвокату могло тільки зіграти на руку їх знайомство з каноніком ще з 1936 року¹⁵. А весною 1948 року таємний агент умовляв останнього написати коротку історію Мукачівської греко-католицької єпархії. Логічна на вид мотивація: будучи уповноваженим НРЗУ в справах соціальної опіки, перед

¹⁰ Хіра. Спогади. – С. 22–25.

¹¹ Державний архів Закарпатської області (далі ДАЗО). – Ф. Р-1490. – Оп. 1. – Спр. 2. – Арк. 1.

¹² ЦДАВОВУ. – Ф. 4648. – Оп. 4. – Спр. 26. – Арк. 94. Опубліковано в: Феніч Володимир. «Чужі» серед своїх, «свої» серед чужих. – Ужгород: Мукачівська греко-католицька єпархія, 2007. – С. 53.

¹³ Особова справа Чекана Фоми Івановича. Архів Управління Служби Безпеки України в Закарпатті (далі АУ СБУ). – Спр. 2260. – Т. 2. – Арк. 40.

¹⁴ Там же. – Т. 4. – Арк. 161–162.

¹⁵ Свідчення Олександра Хіри від 14 травня 1949 р. // ДАЗО. – Ф. 2558. – Оп. 1. – Спр. 5392. – Арк. 80–82.

лицем обласного керівництва і з цим твором в руках, Чекан міг би більш успішно відстоювати справу збереження церкви¹⁶.

Свідчення свідків по цій справі називають різні терміни передачі рукопису на протязі весни–літа 1948 р.¹⁷. Але яку б версію ми не розглядали, висновок той же: історичний конспект був написаний всіяко до ліквідації Мукачівської єпархії, але після мученицької смерті єпископа Ромжі, як і в тіні усе зростаючої кількості арештів та засудження католицьких священників¹⁸.

Визначення часу написання є першочерговим при аналізі історичного твору, але не менш важливим є і його мовний аналіз. Автор рукопису хоч і пише русинською мовою, але неодноразово припускається помилок при відмінюванні слів, або ж, не знаходячи потрібного вислову в русинській, замінює його місцями латинським, чеським, або англійським відповідним виразом. Цитує або робить посилання угорською мовою, а перелік пунктів чи підпунктів відмічає латинськими і грецькими буквами. Про рівень володіння Олександром Хірою русинської мови, як людини угорсько-латинської освіченності, колишній редактор газети «Свобода» Віктор Желтвай, який в 1920–1930-х роках неодноразово публікував на сторінках своєї газети статті каноніка, в ході допиту працівникам НКВД, замітив: «*Хіра слабо володів українською*»¹⁹.

II. Зміст твору

Приступаючи до аналізу твору, необхідно відділити 1–65 і 74–77 сторінки рукопису від 66–73 сторінок, так як попередні написані рукою Хіри

¹⁶ Там же.

¹⁷ У свідченні О. Хіри передача конспекту датована весною 1948 р. // ДАЗО. – Ф. 2558. – Оп. 1. – Спр. 5392. – Арк. 80. Чекан засвідчує отримання ним твору і подальшу його передачу слідчому НКВД, полковнику Воробйову влітку 1948 р. Останній уточнює дату отримання рукопису, називаючи липень 1948 р. // АУ СБУ. – Спр.-2260. – Т. 2. – Арк. 41; – Т. 3. – Арк. 151.

¹⁸ За період 1945–1947 рр. було заарештовано і засуджено 22 греко-католицьких священників: Іван Стефан, Бендас Даниїл. Священники-мученики, сповідники вірності. – Ужгород: «Закарпаття», 1999. – 381–382.

¹⁹ Свідчення Віктора Желтвая від 3 жовтня 1947 р. // ДАЗО. – Ф. 2558. – Оп. 1. – Спр. 5392. – Арк. 128.

Олександра, останні – зі слів Чекана та графологічної експертизи НКВД – рукою адвоката-агента.

На перший погляд перші 65 сторінок є надзвичайно стислим конспектом, в якому автор намагається оглянути 300-річну історію Мукачівської єпархії, розбиваючи свій конспект на три основні розділи, які поділяє на подальші підрозділи.

Найбільш стислим є перший розділ «*Католицький початок гр. кат. Єпархії Мукачевской*», в якому автор описує історію своєї єпархії від заснування до її розділення у ХХ ст. Перераховує її єпископів, поширення юрисдикції єпархії на 13 комітатів Угорського королівства і подальше її розмежування на 5 єпископств. Відмічає роль імператриці Марії Терезії у перенесенні єпархіального центру з Мукачева до Ужгорода в 1775 р., у заснуванні та матеріальному забезпеченні єпархіальної капітули з семи членів, у передачі кафедрального собору, як і замку Другетів та в заснуванні богословської семінарії. За основу для цього історичного екскурсу автор бере фундаментальну працю історика єпархії, Антонія Годинки²⁰, як і церковні шиматизми²¹.

Для дослідника більшої ваги набуває друга частина твору під заголовком «*Благороди Ї плоды Унії*», так як в ході викладу теми Ужгородської унії, автор припускається уже й особистих суджень. Так, описуючи суттєві риси 300-річної – на момент написання твору – церковної унії, він принципово спростовує конкретні випадки противників унії. Зразу на початку він вказує, наскільки не має під собою підґрунтя теза, що унія була «мечем і огнем завдѣта»²². Посилаючись на Годинку: „(a) *hazai rutének uniója ezen kívül nem csak vértelenül történt, de még csak erőszakról sem emlékeznek az adatok*»²³ («унія вітчизняних русинів відбулась не тільки безкровно, але й ні

²⁰ Hodinka Antal. A munkácsi görög katolikus püspökség története. – Budapest: MTA, 1909. – Old. 1–681.

²¹ Свідчення О. Хіри від 14 травня 1947 р. // ДА30. – Ф. 2558. – Оп. 1. – Спр. 5392. – Арк. 85.

²² Історичний рукопис О. Хіри (далі рукопис о. Хіри) // АУ СБУ. – Спр.-2260. – Т. 3. – Додаток. – С. 14.

²³ Hodinka Antal. – Old. 264.

про які насилля джерела не згадують» – Р.М.), автор констатує і своє бачення, наголошуючи на обережності позиції Риму під час тривалого документального оформленні канонизації єпархії: „*hogy az erőszaknak még csak árnyéka se essék ezen igyekezetre*»²⁴ («щоб навіть тінь насилля не затьмарила це намагання» – Р.М.). Кінцевий висновок формулюється знов таки стисло: «*Мечем і огнем не ширили Унію, – але хотѣли задушити Унію*»²⁵.

У наступній своїй замітці, зробленою на полі рукопису, автор наголошує, що «*Унія націоналізму не шкодила: лише усовершала*». Приймаючи до уваги, що через кілька місяців після написання цього рукопису о. Хіри інкримінуватимуть приналежність до українських націоналістів, заслуговує уваги сформульована ним у цьому творі думка: «*Если бы история церковна и не свидетельствовала о том что шовинизм який шкодливий на релігійное життя, – доста показати на то обстоятельство, что наши предки – historia docente* [«досвід історії» з лат. – Р.М.] – на такой низкой уровени культурной, политической и экономической стояли, что с принятием Унии бодай фундамент достали для вибудованія життя чоловіку достойного», і у відповідь антицерковним випадкам свого часу продовжує уже з іронією: «*О национальности говорить у тех, котрых священники читати, писати не знали?!.. О котрых Липпай (найприхилнѣйшій приятель их!) пише, что со скотами ровним положеніи находятся – можно таких обидити стилистикой или грамматикой?!...*»²⁶.

Впродовж наступних 20-ти сторінок автор робить короткий екскурс в історію до і післяунійного церковного становища через стислі підпункти підрозділів «*Через Унію из хаосу до порядку!*» та «*Через Унію из порядку – до благобыту!*» Підсумовуючи бідне і безправне положення священників і єпископів у першому підрозділі, автор робить висновок: «*Самѣ были в темнотѣ, як могли другим свѣтити?*». У другому ж підрозділі він

²⁴ Рукопис о. Хіри. – С. 16.

²⁵ Там же. – С. 13.

²⁶ Там же. – С. 18.

наголошує на дієвій церковній підтримці з боку імператриці Марії Терезії, яка передала колишній маєток бенедиктинського ордену в Тополца у власність Мукачівській єпархії з метою її матеріального утримання. Автор каже, що «от года 1776 епископство из доходов сего хозяйства воздерживалось до 1920 года», а потім «Пап Антоній, чеським правительством изгнаний епископ Мукачевский (1912–1924) jako Администратор Мишкольцкой гр. кат. Администрации доставав доходок из земель сих ad personam до конца своей жизни (1924–1944)»²⁷.

У підрозділі «**Культурний розвиток**», в якому автор доказує величезний позитивний вплив церковної унії і зміни на західну орієнтацію, очевидно, що при перерахуванні різних аспектів матеріальної забезпеченості післяунійної церкви, як і немалого розвитку в культурному та освітянському відношенні, позначився двадцятирічний досвід роботи о. Олександра Хіри, в якості духовного керівника і викладача, пізніше ректора Ужгородської семінарії. Звідси його обізнаність у поетапному розвитку освітніх можливостей духовенства аж по період ХХ ст., як і роль отців чина Св. Василя. У одному із своїх висновків, які автор з певною своєрідністю робить на полях свого рукопису, про отців-василіян пише, що вони «из своим высоким образованием, аскетичным життям и апостольскою ревностію отличаются. В Римѣ золотою медалією отличенъ нѣкоторъ з них за отличнѣ студийнѣ уснѣхи»²⁸.

Тут же автор згадує інституції соціальної діяльності рідної єпархії, коротко оцінюючи активну роль греко-католицького священництва у «верховинській акції» Едмунда Егана: «Показує силу и уснѣхи тоѣ дѣяльности, что вороги народа так устрашились от ней, что Эгана забили»²⁹.

Третій розділ під заголовком «**На релігійном полію**» є найціннішою, водночас і найбільш суб'єктивною частиною історичного твору, адже автор,

²⁷ Рукопис о. Хіри. – С. 23.

²⁸ Там же. – С. 36.

²⁹ Там же. – С. 40.

будучи сучасником описуваних подій, описує їх з огляду та досвіду 28 років своєї священницької служби³⁰. Розділ містить характеристику і оцінку релігійної політики різних урядів Закарпаття: чехословацького між двома світовими війнами, угорського та радянського, впродовж та опісля Другої світової війни.

Аналізуючи період 1918–1924 рр., автор пише, що члени управління єпархії «из релігійного огляду боялись гуситизму», і що єпископ Папп якраз тому і не склав клятви вірності чехословацькому уряду. Замислює водночас продовження аналізу автора, як сучасника тієї епохи: «Подавляюща часть духовенства изоріентуючися низложила обѣт вѣрности державѣ, в правильном дусѣ начало работати. Но епископ Папп програв»³¹. А про наслідника, єпископа Петра Гебея, пише, що той був «цирий славянин патриот, котрому довго было треба трудитися, чтобы недовѣріе правительства измѣнити. Что и сталося под его епископством»³².

Під заголовком «**Против духовенства православіе политичним молотком!**» автор в окремому підрозділі і з лаконічною стислістю аналізує церковну політику чехословацького уряду: «Панславистичными мрѣями и ненавистію против Рима наповнена тенденція Чехов – свое: «Русь жд Риму» - гасло хотѣли удѣйснити и в Подк. Руси. Выдвигли своего туза: православіе, яко русскую вѣру, славянску. Католическу, униатску Церков прозвали мядяронскою»³³.

Задля історичної аргументації таємний владика сягає у минуле, до епохи угорської визвольної війни 1848–1849 рр., потім до періоду схизматичного руху початку ХХ ст., перераховуючи місця схизматичних заворушень. При згадуванні брутальних нападів на єпископа Паппа відчувається, що опис базується на особистих спогадах. Адже у цей час

³⁰ 19 грудня 1920 р. Олександр Хіра прийняв висвячення священника з рук єпископа Паппа Антонія // Архів о. Стефана Бендаса / Рукопис. Персональна бібліотека о. Даниїла Бендаса. Лист о. Олександра Хіри з Караганди до Йосипа Верта (без дати). Римо-католицький єпархіяльний архів Новосибірську.

³¹ Рукопис о. Хіри. – С. 44.

³² Там же. – С. 44–45.

³³ Там же. – С. 47–48.

Олександр Хіра уже був протоколістом, бібліотекарем і архіваріусом єпархіальної канцелярії³⁴, а значить, мав доступ до достовірної інформації. Про освітнянський та духовний рівень тогочасного православного духовенства, автор також наводить наочні приклади.

Водночас у сучасного дослідника має викликати зацікавлення і замислити, чому саме про насильницьке відбирання греко-католицьких храмів чи брутальне виселення священиків зі своїх парафій, як і про пасивність чехословацьких жандармів, автор пише небагатослівно³⁵. Хоча про ці події він мав доказано особисті і незабутні спогади. Адже саме його батько, будучи парохом Новоселиці, мав пережити розкол між своїми вірниками, серйозні погрози, брутальний напад на одного із своїх молодших синів, а зрештою, і насильницьке своє виселення схизматиками із села³⁶. Зберігся лист молодого, півроком назад висвяченого о. Олександра Хіри, єпископу Паппу про те, яким чином його молодший брат став жертвою нападу новоселицьких «террористів». Нападники – пише – схопивши брата десь у загороді, кинули його на землю, і набивши в рот землі, розривавши одяг, ножем врізали православні хрести на обох його руках, ногах, плечах та стопах³⁷.

Як бачить автор розвиток релігійного життя впродовж наступних двадцяти років, якими стали на його думку церковні, політичні, суспільні наслідки релігійного розколу і нагнітання ненависті, свідчить увесь підрозділ під заголовком «*Печали Ї овочи «православія»*». Автор рукопису робить свої висновки з лаконічною стислістю, у сімох підпунктах, але без найменшого посилення на відповідальних за ситуацію, що склалась.

³⁴ Призначення о. Олександра Хіри єпископом Паппом Антонієм від 1 листопада 1920 р. // ДАЗО. – Ф. 21. – Оп. 9. – Спр. 620. – Арк. 36.

³⁵ Рукопис о. Хіри. – С. 50–51.

³⁶ Szmatus terror Nyéresházán // Ruszinszkói Magyar Hírlap. – 1921. – Okt. 10. – № 230. – С. 2; История брутальности в Ёроломников в НересницѢ // Наука. – Рочникъ XXII (30 октября 1921). – Число 41. – С. 2–3.

³⁷ Лист о. Олександра Хіри з Новоселиці 20 червня 1921. р. Паппу Антонію // ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 7. – Спр. 498. – Арк. 1; Frant. Cinek. K náboženské otázce v prvých letech naší samostatnosti. 1918–1925. – Olomouc, 1926. – С. 244.

Становище своєї єпархії впродовж усіх державних формацій ХХ ст., що змінювали одна одну, автор аналізує на останніх десяти сторінках свого твору, найбільшу увагу приділяючи найдовшому, двадцятирічному чехословацькому періоду. Але на превеликий жаль, поза браку однієї сторінки, зібраний у 12 пунктах історичний аналіз дійшов до нас половинчато. Та навіть частковий перелік тверджень дозволяє судити про позитивну оцінку автора тієї епохи. Так наприклад, він згадує масову участь вірників єпархії в католицьких конгресах у Празі, у Будапештському Євхаристичному Конгресі, а також у римському паломництві³⁸.

Усе це навпроти оцінки короткого угорського періоду в підрозділі під заголовком «*Нове пуро*», де автор, в якості члена єпархіальної капітули, ймовірно озвучує думку і тогочасного єпархіального керівництва. Він пише, що після Віденського арбітражу 1938 р. угорська урядова верхівка «разочаровала католицьку сполечность», так як, догоджаючи югославському уряду, «начала фаворизувати православну церков», заснувавши в Будапешті духовну семінарію, і назначивши для неї адміністратора. Цьому жесту уряду автор з відчутною гіркотою протиставляє дії угорської жандармерії: арешт греко-католицького священика Купара біля самого вівтаря і його вбивство, депортацію монахів-василіян чи переслідування 17 греко-католицьких священиків за їх слав'янську ідентичність. Тому, пише о. Хіра, єпископ «*больше раз гостро критизовав политичнѢ перестрѣлки правительственных кругов. Энергично требовав амнестиі закрытым в тюрьму духовникам, и мірянам, словом и письмом*³⁹».

Нарешті, в останньому підрозділі «*Ураган*», автор починає аналіз радянського періоду із націоналізації церковного майна і використовує винятково наглядний приклад, порівнюючи церкву із засудженою на брутальну страту людиною, якій поступово відрізають частини тіла. Відчуження державою церковного майна він перераховує у порядку

³⁸ Рукопис о. Хіри. – С. 56.

³⁹ Там же. – С. 61–62.

зростаючої вартості: палинчарні епархії, майно семінарії і, зрештою, насильницьке відбирання церков. На закінчення автор тільки згадує постанову про право вільної зміни конфесії й оскільки на цьому, на 65 сторінці, хід викладу обривається, розпочатий розділ залишається відчутно незавершеним.

III. Спирні питання

Згідно нумерації сторінок рукопису змістовний виклад мали б продовжити сторінки 66–73, які доказано були написані уже рукою адвоката Чекана, або ж агента Івана Смутного. Згідно свідчення останнього в 1952 році він їх писав під диктовку каноніка Хіри⁴⁰. Цьому твердженню не повірило у свій час уже й НКВД, але й для сучасного дослідника воно залишається сумнівним.

Як і до речі свідчення Олександра Хіри, заарештованого і засудженого трьома роками раніше, у 1949 році: «...*что же касается состояния нашей церкви в советское время, – идетъся у протоколі допиту, – то об этом я ничего не писал, да и в этом не было никакой необходимости лишь только потому, что Чекан их знал не хуже меня и на мой взгляд, эти сведения ему не требовались*»⁴¹. Логічною на вид аргументацією таємний єпископ заперечив авторство і останніх трьох сторінок свого твору. Зате є безперечним і те, що при відомих методах допитів НКВД, достовірність свідчень, що їх містять процесуальні протоколи, залишаються завжди сумнівними.

Але факти безумовно – вперті речі і завжди вказують на правильний напрямок. Прослідкуймо їх. Факт, що поступовий виклад теми залишається незавершеним на 65 сторінці. Як є фактом і те, що від 66 сторінки твір продовжений іншою рукою, причому тут же під новим заголовком «*Психічний терор*», в якому не продовжується обірвана на 65 сторінці

⁴⁰ Особова справа Фоми Чекана // АУ СБУ. – Спр. 2260. – Т. 2. – С. 42.

⁴¹ Свідчення Олександра Хіри в Києві 14 травня 1949 р. // ДАЗО. – Ф. 2558. – Оп. 1. – Спр. 5392. – Арк. 86.

думка. Впродовж наступних 8 сторінок, у коротких п'яти підрозділах перераховані антицерковні розпорядження та вчинки радянської влади. Серед названих подій згадуються і такі, які могли бути відомі тільки єпархіальному керівництву. Таємний єпископ Хіра тільки дев'ятьма роками пізніше, у карагандинському вигнанні⁴², напише про них у своїх спогадах⁴³. Добру інформованість адвоката Чекана пояснює сам о. Хіра: «*Находясь с Чеканом в хороших отношениях мне неоднократно приходилось с ним встречаться и много беседовать о дальнейшей судьбе греко-католической церкви в новых советских условиях*»⁴⁴.

Тут варто зупинитись, щоб після аналізу кількатомних процесуальних протоколів обох засуджених оцінити ці свідчення з точки зору людської поведінки. Вражає різниця: відповіді готового до мучеництва таємного єпископа – прямі, без найменших вигороджувань себе чи випадів проти інших осіб, у той час, як відповіді завербованого, але від ролі системної жертви всіляко ухиляючогося адвоката противоречиві, заперечливі, з намаганням себе усіяко вигородити. Тому цілком ймовірним здається припущення, що Чекан, прочитавши отриманий конспект, оцінив його зміст слабким для подальшого інкримінування каноніку Хірі суттєвих обвинувачень, і усвідомлюючи, що у такому разі виконання його завдання агента буде розцінено МДБ недостатнім, вирішив на основі здобутих конфіденціальних інформацій написати вставку-поправку до оригіналу.

Це припущення пояснювало б і той факт, що написані рукою о. Хіри, але пронумеровані останніми сторінки 74–77, по своєму змісту є продовженням перших 65 сторінок. Напрошується наступне припущення: ці сторінки канонік Хіра міг передати Чекану пізніше чи окремо, але без нумерації, вважаючи достатнім заголовок «*Конклузія*», що зіграло на руку адвокату для безперешкодної махінації із пізнішою нумерацією сторінок.

⁴² Спогади були написані під тиском переконливого умовляння каноніка Стефана Бендаса, який майже два роки провів з о. Олександром у карагандинському засланні: Бендас Стефан, Бендас Даниїл. Священники-мученики... – С. 341.

⁴³ Спогади о. Хіри. – С. 1–59.

⁴⁴ Свідчення Олександра Хіри. – С. 81.

Для більшої переконливості прослідкуймо зміст цих суперечливих сторінок. Таємний єпископ дуже стисло, в трьох заключних думках, робить висновок про те, що Мукачівська єпархія, як і усе підкарпатське населення з самого початку мало бути католицьким, а «*ПришельцѢ изза Карпат розрыдѢдили сесь дух кат.-ий с православіем*». У прийнятті церковної унії, продовжує автор, «*нѢт сходства из Галичанами*», поскільки «*Туй дуже мирним способом, без насилія, террору, без кровопролитія сталась перемѢна: путем убѢжденія а не насилія*». І зрештою, що «*Православіе на Закарпаттю дѢйствительно причинило: культурный, моральный упадок, политических и материальных шкод*»⁴⁵.

А щодо сторінок 76–77, то згідно власноручної вказівки о. Хіри вони призначались в якості доповнення до другого розділу свого твору. Щоправда, і ці сторінки залишились незакінченими, тому і цей виклад обривається. Зате за змістом ці сторінки безумовно оцінюють не радянську епоху, як цього згідно нумерації сторінки можна б очікувати, а тим більше після викладу теми радянського терору. Наразі автор тут аналізує спробу реформи календаря періоду Першої світової війни, пов'язує її зі схизматичним рухом епохи, наголошуючи, що державний наступ на православ'я відбувався «*не из мотивов религиозной ненависти, но изза политических причин: самообороны державной. Бунт против календаря считався протидержавным дѢлом*».

На основі вище сказаного цілком припустимий кінцевий висновок: нумерація сторінок рукопису є результатом маніпуляцій адвоката, подібно як і аналіз радянської епохи. Зате дане припущення наразі намагається дати відповідь тільки на проблему авторства рукопису. Питання мотивації написання історичного твору і надалі залишається відкритим. Адже вірогідність озвученого Олександром Хірою під час свого допиту «...через того же Чекана намеревался доказать представителям советских органов о

⁴⁵ Рукопис о. Хіри. – С. 74.

*нецелесобразности ликвидации греко-католической церкви, надеясь найти общую платформу...»*⁴⁶, також сумнівна. Чому?

Обставини, при яких був написаний даний твір, в історії як усього регіону, так і Мукачівської єпархії був надзвичайно напруженим. Тому з усією вірогідністю можемо вважати виключеним, що весною 1948 року таємний єпископ міг би ще надіятись на результативність будь-яких подальших переговорів з державними органами з метою уникнення ліквідації єпархії. Твердження сучасника і очевидця подій, племінника отця Олександра, що проживав у нього в названий час, засвідчують дуже свідому моральну підготовку таємного єпископа до близького страждання. Взимку 1948 році, на дворі ужгородського будинку каноніка на Замковій горі, під час щоденного пиляння та рубання дрів у великих розмірах о. Олександр дав стисле пояснення своєму здивованому родичу: «*Знаю, що цієї зими я вже не скористуюсь цим паливом, але намагаюсь загартуватись, щоб витримати Сибір*»⁴⁷.

Здається цілком ймовірним, що після ліквідації галицької греко-католицької церкви, після вбивства єпископа Ромжі та все нових арештів і засуджень своїх побратимів священників, у тверезо мислячого о. Хіри не могло залишатись жодної ілюзії згідно планів і подальших дій радянської влади. Час і засоби переговорів він міг оцінювати тільки такими, які уже не є дієві. А в якості таємного єпископа, відчуваючи відповідальність не тільки за сучасну долю єпархії, але й за її майбутнє, внутрішньою самоціллю залишалось: прийняти випробування сталінських лагерів і з гідністю їх пережити.

Дослідження життя і діяльності єпископа Хіри продовжується, і поки не виринуть нові, переконливі факти, залишається тільки шлях обережних припущень і виключень. Так, не можна виключати припущення того, що єпископ Хіра з самого початку усвідомлював подвійну гру завербованого

⁴⁶ Свідчення Олександра Хіри. – С. 81.

⁴⁷ З матеріалу інтерв'ю, зробленого з Марією Ортугай в Будапешті 25 вересня 2012 р.

адвоката, тим більше, що Чекан не був єдиним, кого підсилали до нього з метою розробки. Підозра мала бути ще більш очевидною, оскільки адвокат Чекан був членом обласного партійно-державного апарату. Але зміст написаних останнім сторінок вказує й на те, що о. Хіра поділив з Чеканом тільки ту довірливу інформацію, яка вже й без цього була відома партійному керівництву. Відкритим залишається: в разі усвідомлення підступності адвоката-агента, чому ж був все таки переданий йому цей цінний твір?

Наразі можна тільки припускати, що в умовах очікування припинення легітимності єпархії, як і загрози мучеництва, рішення передачі історичного твору в сумнівні руки мало виникнути із міркувань архиєрейського довгу та відповідальності. За аналогією кинутої в океан пляшки о. Олександр міг ризикнути прийняти пропозицію Чекана про переправлення цього твору за кордон⁴⁸, і понадіятись, що адвокат, із мінімального богобоязництва⁴⁹, виконає свою обіцянку. В такому разі як для священництва, яке або уникло переслідувань і пішло у підпілля, або пережило сталінські табори, так і для пастви, що залишилась без пастирів, у разі повного фізичного винищення єпархіального керівництва, все таки з авторитету вишого церковного інституту, як уряду навчання⁵⁰, залишиться духовний компас, що в умовах перемоги православ'я зможе підтримати і укріпити саме католицький дух. Це припущення може бути поясненням і тезисності твору.

І останнє: уже зі світу фактів і в якості доказу історичної справедливості, даний історичний твір зіграв, зрештою, роль речового доказу при кримінуванні не о. Хіри, а саме адвоката Чекана.

Резюме

Рішко Маріанна (Будапешт, Угорщина)

Невідомий рукопис єпископа Олександра Хіри –
інтригуюча знахідка в архіві СБУ

⁴⁸ Особова справа Фоми Чекана. – Т. 2. – Арк. 41.

⁴⁹ Там же. – Т. 4. – Арк. 56.

⁵⁰ Згідно 596 Канону Східної Церкви. Поспішил В.Д. Східне католицьке церковне право. – Львів: «Свічадо», 1997. – С. 240.

Ключові слова: Греко-Католицька Мукачівська Єпархія, таємний єпископ, католицький, православ'я

В статті проаналізований історичний конспект таємного єпископа Олександра Хіри. Твір останнього є цінним конспектом церковної історії, який попри своєї стислості дає загальну картину 300-річної Мукачівської Греко-Католицької Єпархії.

Резюме

Рішко Маріанна (Будапешт, Венгрія)

Неизвестная рукопись єпископа Олександра Хіри – интригующая
находка в архиве СБУ

Ключевые слова: Греко-Католическая Мукачевская Єпархія, тайный єпископ, католический, православие

В статье проанализирован исторический конспект Олександра Хіри – тайного єпископа єпархии. Сочинение последнего является ценным конспектом церковной истории, которое дает сжатую, но общую картину 300-летней Мукачевской греко-католической єпархии.

Summary

Risko Marianna (Budapest, Hungary)

Unknown manuscript of Bishop Alexander Hira - an intriguing finding in the
SBU archive

Key words: Greek Catholic Diocese of Munkach, secret bishop, catholic, orthodox

In this article analysed the historical aspect by Alexander Chira, the secret bishop of diocese. The aspect under review is urgent and important in the history

of the Church. Regardless of its briefness it gives a valuable overall picture of the Greek Catholic Diocese of Munkach which is over 300 years old.

УДК 272-789.5(439)

Ферков Оксана (Ужгород)

Роль єзуїтів у рекатолизації Північно-східних комітатів Угорщини

Релігійна революція, започаткована М. Лютером у 1517 р. небаченою швидкістю огорнула Європу. Ідеї Лютера проникли і до Угорщини¹. На кінець XVI ст. протестанти становили домінуючу частину населення Угорщини, Трансільванії та Хорватії. В країні залишилося не більше як 300 католицьких священників, навіть припинили своє існування ряд монастирів та католицьких орденів (крім францисканців та павликіан)².

Причини такої блискавичної перемоги протестантської ідеології треба шукати насамперед у політичній ситуації, яка виникла в Угорщині після мохачської поразки (1526 р.). Адже католицька церква залишилася без вищого духовництва, деякі єпископські катедри були незайняті. При такому вакуумі влади протестантизм легко проникав у середовище угорського дворянства, міщанства та й навіть селян. Втім вже на середину XVII ст. в окремих частинах Угорщини, у тому числі її північно-східної окраїни католицька церква відновила свою панівну роль.

Церковно-політичний рух, спрямований проти реформації сформувався практично відразу після виступу Лютера і перших успіхів нового вчення. Звичайно, католицька церква не бажала випускати з-під контролю великі маси

¹ Лозинский С. История папства. 3-е изд. – М.: Политиздат, 1986 // Режим доступу: http://pretich.narod.ru/History/Hietiry-word/losinsk_hisrtory_papa.html

² Szakály Ferenc. Virágkor és hanyatlás. 1440–1711. Magyarok Európában. – II. Szerk. Glatz Ferenc. – Budapest: Háttér Lap- és Könyvkiadó, 1990. – 158. Old.

вірників. В історичній літературі цей рух традиційно називали контрреформацією.

Термін контрреформація вперше було вжито у 1776 р. юристом із Геттінгена Йоганном-Стефаном Пюттером (1725–1805)³. У словнику іншомовних слів Мельничука подається наступне тлумачення терміну: «Контрреформація (від контр і реформація) – церковно-політичний рух у Західній Європі XVI–XVII ст., організований папством і спрямований проти реформації, за збереження феодалізму і посилення позицій його ідеологічної підпори – католицизму»⁴.

В Українській радянській енциклопедії доповнено це визначення тим, що «Гол. знаряддями К. були інквізиція, орден єзуїтів, римська курія... К. знайшла втілення в заходах Тридентського собору (1545–1563), який відхилив компроміс з протестантизмом, визнав безумовний авторитет папи римського у справах віри, підтвердив збереження старих догматів та обрядів. Папство запровадило "Індекс заборонених книг", переслідувало передову наук. думку ... Перемога К. у Пд. Німеччині, Польщі, Австрії, Франції зміцнила позиції католицизму, певною мірою загальмувала розвиток капіталізму в цих країнах»⁵.

Отож, енциклопедичні видання попередніх десятиліть вкладають у термін певний негативний, консервативний, антинародний зміст. Враховуючи складність, багатогранність і суперечливість процесу як реформації так і контрреформації на території Угорщини і північно-східній окраїні зокрема, на нашу думку правильніше буде вживати термін «рекатолізація» та й навіть католицьке оновлення. Зауважимо, що термін «рекатолізація» в науковій історичній літературі практично неживається.

Зазвичай, початки рекатолизації в цілому в Європі пов'язують із початком діяльності ордену Ісуса. У 1534 р. в Парижі Ігнацій Лойола створив

³ Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1-2). – Санкт-Петербург: «Издательство Пневма», 2003. – 688 с., ил.

⁴ Режим доступу: <http://slovopectia.ua/42/53402/284478.html>

⁵ <http://leksika.com.ua/17801115/ure/kontreformatsiya>

Compañía de Jesu, швидше мілітарську, аніж духовну організацію. Товариство підпорядковувалося безпосередньо папі римському і було затверджено папською буллою «Regiminis militantis ecclesiae» від 27 вересня 1540 р.⁶

Товариство мало подвійну ціль:

1. Рекатолизація християнської Європи;
2. Підкорення поганського світу за межами Європи.

Історія Угорщини XVII ст. особливо цікава суспільно-політичним та релігійно-духовним протистоянням протестантів та католиків, яке прийнято ототожнювати із рекатолизацією суспільства. Провідну роль у цьому процесі мали відіграти саме єзуїти.

До Угорщини єзуїти прибули в 1561 р. на запрошення естергомського єпископа Міклоша Олага⁷, а вже через 6 років їхня резиденція в Нодьсомбаті (Трнава, Словаччина) згоріла і місцеве представництво було ліквідоване.

У 1581 р. отці-єзуїти оселяються в словацькому містечку Шалла (Вагшелле), а трохи згодом і в Трnavі. Тодішній кардинал і калочський архієпископ Георгій (Дердь) Драшкович передав єзуїтам церковні володіння у жупі Туроц. В одному із представництв ордену в містечку Знієві діяла школа, яку 1598 р. перенесено до Шалли.

Наприкінці XVI ст., а саме 1579 р., єзуїти з'явилися і на території Трансільванії. Трансільванський князь та польський король Стефан Баторій (Баторі) запросив до Клужа (Коложвар) отців-єзуїтів. У 1581 р. він заснував клужську єзуїтську гімназію, яку хотів перетворити на академію⁸.

Після смерті Стефана Баторія Станові збори Трансільванії вигнали єзуїтів із території князівства (1588 р.), посилаючись на порушення миру в країні через діяльність товариства. Товариство Ісуса не вписувалося у систему «чотирьох визнаних конфесій». Стани, звичайно, боялися зміцнення

⁶ Лозинский С. История папства... – С. 131–132.

⁷ Magyar Kódex. 3. Szultán és császár birodalmában. – Budapest: Kossuth Kiadó, 2000. – 300. Old.

⁸ Biró Vencel. A kolozsvári jezsuita egyetem szervezete és építkezései a XVIII. században. – Kolozsvár: Az Erdélyi múzeum-egyesület kiadása, 1945. – 2. Old.

єзуїтів та можливих конфліктів з представниками інших конфесій. Однак, вже наприкінці XVI ст. (1595 р.) князь Сигізмунд (Жігмонд) Баторі таємно від станів закликав єзуїтів і спробував відновити роботу академії. Але 1602 (або 1603 р.) єзуїтам довелося залишити Трансільванію. Будівлю академії зруйновано. До кінця XVII ст. єзуїти вже не поверталися до Трансільванії.

Серед методів єзуїтів у справі рекатолизації населення дослідники⁹ виділяють наступні:

1. Контроль над освітніми закладами та виховання молоді у дусі католицької моралі;
2. Літературна полеміка і пропаганда. У середині XVI ст. слідом за появою протестантських літературних творів побачили світ праці Андраша Монослої та Міклоша Телегді, сповнені прославляння католицької віри та церкви.
3. Антипротестантське законодавство. Ще в 1523 р. Державні станові збори Угорщини прийняли рішення, що «еретиків, які перейшли на лютеранство позбавляють життя та майна». Через 2 роки покаранням протестантів визначено смерть через спалення на вогнищі. У 1548 р. стани та імператор Фердинанд I Габсбург прийняли рішення, що еретиків слід покарати, але без уточнення того хто належить до категорії еретиків¹⁰. Як відомо, ані закони, ані заборони та покарання смертю не змогли зупинити хвилю реформації.
4. Зброя. Застосування зброї у приборканні реформації, переходу громад на нову віру, захоплення церков та католицького майна спостерігалось із 40-х рр. XVI ст.
5. Авторитет представників вищого духовенства.

Із застосуванням цих методів католицька церква на середину XVII ст. знову опинилася домінуючою конфесією в Угорщині.

⁹ Herger Csabáné. A rekatolizáció eszköztára Magyarországon a 16–18 században // Századok. – 2001. – 871–887. Old.

¹⁰ Hóman Bálint, Szekfű Gyula, Kerényi Károly. Egyetemes történet. – Budapest: Révai testvérek irodalmi intézet Rt., 1935–1937 / Режим доступу: <http://vmek.oszk.hu/07100/07139/html/0001/0004/0002/0001/0003-e6.html>

Безперечно найефективнішим засобом рекатолизації була освіта та виховання.

На початку свого існування Орден єзуїтів не планував поширювати свою діяльність на сферу освіти та виховання. Їхні колегії (чи колегіуми) були виключно місцем проживання членів Товариства Ісуса. Перша школа для світських учнів була відкрита при колегії Товариства Ісуса в Більфоні (Франція) в 1556 р.¹¹ Вже згодом єзуїти організували розгалужену мережу освітніх закладів, переважно середнього та вищого типу.

Отож, розпізнавши ефективність пропаганди своїх ідеалів через освіту та виховання єзуїти зуміли охопити «підкуванням» більшість середніх і вищих шкіл Угорщини. На 1715 р. в Угорщині 28 навчальних закладів контролювалися та управлялися саме єзуїтами¹².

Поряд із єзуїтами сферу освіти наглядав орден піаристів. Їх представництва з'явилися в Угорщині з 20-х рр. XVII ст., а на 60-і рр. наступного століття вони керували 21 гімназією країни.

Повертаючись до теми дослідження варто зазначити, що перші місії єзуїтів з'явилися у Північній та Північно-Східній Угорщині (Трнава, Знієво, Шалла, Гуменне), саме тут темпи рекатолизації були швидшими аніж в інших регіонах Угорщини. Хоча як відомо, в шахтарських містах та містечках Північної Угорщини був сильним вплив німецького бюргерства, які у переважній більшості залишалися вірними послідовниками вчення Лютера, чимала частина населення (дворянство різних рівнів та їх піддані – залежні селяни) поверталися до католицизму.

Експансій на політика Товариства Ісуса та релігійна політика держави визначили стратегію діяльності єзуїтів – на володіннях вищої аристократії, великих землевласників та за їх матеріальної підтримки створювалися місії,

¹¹ Шевченко Т.М. Католицькі духовні семінарії, впроваджені єзуїтами у Речі Посполитій часів контрреформації (середина XVI – середина XVII ст.) // Труды Київської Духовної Академії: Збірник. – № 15 / Українська Православна Церква; Відп. ред. В. Савельєв. – К.: [б. в.], 2011. – С. 270.

¹² Balassa Brunó. Iskolai művelődés // Magyar művelődés történet. Szerk. Domanovszky Sándor. – Budapest: Arcanum, 2003 / Режим доступу: <http://nectar.oszk.hu/hu/manifestation/1076808>

тобто представництва ордену¹³. Шляхетні особи ставали покровителями, робили значні пожертви і фундації на користь римо-католицькій церкві та ордену єзуїтів. Як один із проявів покровительства і підтримки ордену з боку дворянства було надання дозволу на відкриття єзуїтських представництв і заснування при них навчальних закладів середнього типу.

Статут Товариства Ісуса суворо визначав умови відкриття колегії – забезпечення матеріальної підтримки закладу та осіб, які проводили навчальний і виховний процес та виконували обов'язки церковнослужителів. Це так звані фундації. Але ж за умовами віденського миру (1608 р., ст. 8.) єзуїтам заборонялося володіти маєтками та іншим майном на території угорського королівства¹⁴. Тож ст.8. унеможливила заснування єзуїтських колегій. Єзуїтам довелося пристосуватися до таких умов і виробити нову стратегію.

Отці-єзуїти з'явилися при дворах землевласників-католиків і проводили пасторальну діяльність. Ще з 80-х рр. XVI ст., коли генералом ордену став Клаудіо Аквавівіа активізувалися внутрішні місії. За інструкцією 1599 р. кожен «патер хоча б раз на рік мав піти у місію». Місіонери на зразок апостолів ходили парами. У кожному монастирі мали служити щонайменше двоє монахів, у кожній провінції мали заснувати 2-3 тимчасових монастиря (без постійного утримання), де проживали б шість патерів та двоє фратерів. Саме ці монастирі були базою місіонерської діяльності в околиця монастиря. Через деякий час монахів повертали до колегії, а на їхнє місце прибували інші.

Гуменянський орден, а згодом і унгарський (ужгородський) – це колегіуми, тобто представництво ордену єзуїтів зі своєю школою. Колегіум не ідентичний з гімназією як це іноді помилково вказується в краєзнавчій літературі. Отож, з кінця 1540-х рр. єзуїти доповнили свою місіонерську діяльність свідомою освітньою роботою.

¹³ Gyenis András. A jezsuita rend hazánkban. Rendtörténeti vázlat // www.ppek.hu

¹⁴ Szakály Ferenc. Virágkor és hanyatlás. 1440–1711. Magyarok Európában. – II. Szerk. Glatz Ferenc. – Budapest: Háttér Lap- és Könyvkiadó, 1990. – 178. Old.

Після першого невдалого поселення єзуїтів в Угорщині у другій половині 1580-х рр. вони роблять наступну спробу місіонерства на теренах країни. Кардинал та калочський архієпископ Дердь Драшкович передав єзуїтам церковні володіння у жупі Туроц. Були відкриті два представництва: у Знівароля (Klaštór pod Znievom, суч. Словаччина) та Варшелле (Šala, суч. Словаччина). З 1598 до 1605 р. в Шаллі діяв і колегіум. Саме він був колицкою угорського католицького відродження. Тут працював видатний єзуїт Шандор (Олександр) Добокаї (майбутній ректор Гуменянського колегіуму)¹⁵.

Із розпуском шеллського колегіуму керівництво ордену та й самі єзуїти вимушені були змінити форму місіонерства. Патери з'явилися при дворах землевласників-католиків і розпочали пасторальну (проповідницьку) діяльність.

З кінця XVI ст. почалася рекатолизація угорського дворянства (вищого і середнього), а після віденського миру повернення угорців до католицизму стало масовим. Література визначає, що рекатолизація дворянства пов'язана із успішною діяльністю єзуїтів у 80–90-х рр. XVI ст.¹⁶ До лона римокатолицької церкви повернулися такі відомі люди епохи як поет Балінт Баллаші, Ференц Форгач, Петер Пазмань та багато інших. Відомі приклади рекатолизації великих землевласників. До католицизму повернувся також один з найвпливовіших дворян Північно-Східної Угорщини Дердь III Другет Гуменянський.

Традиційно історична література пояснює перехід Д. Другета з табору протестантів до католиків в його духовно-моральному «освітленні». Під

¹⁵ Народився Добокаї у 1565 р. у жупі Добока. Вступив до Ордену у 1587 р. у Кракові. У першій половині 90-х рр. навчався у єзуїтських закладах Праги та Відня. У 1595 р. отримав ступінь доктора теології в Граці. Певний час працював проповідником у Шалльській єзуїтській колегії, був табірним проповідником у роки п'ятнадцятилітньої війни. Був присутнім при смерті відомого поета Балінта Баллаші. Саме Добокаї закінчив один з перекладів Баллаші. Був ректором Шалльської колегії, а після антиєзуїтських рішень 1608 р. перебував у Відні. З 1612 до 1614 р. очолював загребський єзуїтський монастир, після чого переведений до новоствореного єзуїтського монастиря і колегіуму в Гуменне. Помер 13 жовтня 1620 р. в Загребі // Режим доступу: <http://lexikon.katolikus.hu/D/Dobokay.html>.

¹⁶ Lukács László SJ, Molnár Antal. A homonnai jezsuita kollégium (1615–1619) // Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére. Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez. 35. – Szeged, 1997. – 358. Old.

впливом і на переконання Петера Пазманя граф повертається до лона римокатолицької церкви і береться за вирішення найгостріших культурно-духовних проблем свого володіння¹⁷.

Слідом за авторами початку XX ст. сучасна краєзнавча література повідомляє про те, що у молоді роки граф Дердь Другет приєднався до табору Іштвана Бочкаї, але потім перейшов до короля. У 1609 (або 1610) р. він відрікся протестантської віри і став одним із найпалкіших католиків регіону.

На сьогодні існують інші погляди на факт рекатолизації юного графа Другета. Угорські дослідники Лукач Л. та Молнар А. на основі опрацьованих джерел початку XVII ст. констатують, що граф Дердь Другет Гомоннай перейшов до католицького віросповідання на початку 1600-х рр., а саме навчаючись у празькому єзуїтському колегіумі. В документі від жовтня 1601 р. місіонери краківського єзуїтського монастиря (domus proiesseioi) відгукуються про нього як завзятого католика, який планує створення колегіуму в Гуменному¹⁸.

Після повернення до Гуменного Другет наполегливо взявся до підготовки відкриття колегіуму. Вже 1608 р. до Гуменного прибули двоє патерів – Шандор Добокаї та Міхай Бешко. Мета створення місії насамперед місіонерська діяльність. Матеріали щорічних звітів єзуїтів репрезентують масштаби цієї діяльності у Північно-Східній Угорщині (звіти опрацьовані Ендре Вереш і використані Ласло Лукач та Молнар Антал)¹⁹. Місіонерська діяльність дала свої результати. Католиками ставали не тільки протестанти, але й православні (звичайно, це піддані Другетів, які не мали особливого вибору – О.Ф.). У 1609–1612 рр. католиками стали 200, 1613 р. – 346, 1614 р. – 1447 осіб.

¹⁷ Blánár Ödön. Az ungvári királyi katolikus főgimnázium háromszázados története. 1613–1913. – Ungvár: Ungmegyei könyvnyomda, 1913. – 6. Old.

¹⁸ Lukács László SJ, Molnár Antal. A homonnai jezsuita kollégium (1615–1619)... – 361. Old.

¹⁹ Lukács László SJ, Molnár Antal. A homonnai jezsuita kollégium (1615–1619)... – 362. Old.

Після кількарічної підготовки, 2 липня 1615 р. граф Дердь III Другет Гомоннай видав дарчу грамоту про відкриття єзуїтського колегіуму в Гуменному. У 1619 р. через напад військ Габора Бетлена колегіум припинив роботу. Учні та вчителі могли повернутися тільки наприкінці 1629 р. Доказом ефективності діяльності єзуїтів є те, що за двадцять років (1620–1640) діяльності колегіуму в Гуменному бл. 300 учнів стали вірними католиками²⁰.

Керівництво Товариства Ісуса приділяло важливу роль Гуменянському колегіуму у справі рекатолизації Верхньої Угорщини. Сюди направлялися найздібніші патери і магістри з угорських та трансільванських монастирів. Ректором закладу від часу відкриття і до розпуску закладу в 1619 р. був Шандор Добокаї. Цікаво, що у праці О. Бланара у списку ректорів за 1612–1615 рр. фігурує якийсь Балінт Шикетфалві Ладо. Відомо, що він був єзуїтом-місіонером, довгий час перебував у різних місіях ордену в Трансільванії. Потрапив до Гуменного у 1612 р. із Зборова Шариської жупи²¹. Невідомо чи він керував закладом, можливо школою до відкриття колегіуму.

Угорські дослідники Ласло Лукач та Антал Молнар зробили докладний аналіз річних звітів ордену єзуїтів в Угорщині. Матеріали дозволяють окреслити напрямки і специфіку діяльності єзуїтів власне в Гуменянському колегіумі та околицях. Діяльність єзуїтів охоплювала три напрямки: душпастирська робота в околицях Гуменного (це близько 9–11 парафій, де не вистачало католицьких священиків), освітньо-виховна робота та місіонерство на володіннях місцевого дворянства.

Невдовзі після відкриття колегіуму в Гуменному з'явилися єзуїти і в іншому спадковому місті графів Другетів – Ужгороді. Місіонерська діяльність єзуїтів розпочалася тут, ймовірно, з ще кінця XVI – початку XVII ст. Відомо, що у 1615 р. єзуїти забрали від реформатів Ужгорода їхню церкву. Церква була освячена трансільванським єпископом Іштваном

²⁰ Blánár Ödön. Az ungvári királyi katolikus főgimnázium háromszázados története. 1613–1913... – 46. Old.

²¹ Режим доступу <http://lexikon.katolikus.hu/L/Ladó.html>

Сентандраші, який саме перебував у місті. Єзуїти активізували свою місіонерство в місті та її околицях: Невицькому, Горянах, Середньому та інших селах. За підтримки володаря міста був обраний староста-католик, який звісно заохочував рекатолизацію населення.

Отже, рекатолизація здійснювалася насамперед монахами-єзуїтами через систему навчання-виховання та місіонерською роботою у володіннях місцевих землевласників. Починаючи з кінця XVI ст. спостерігається повернення представників вищого дворянства до римо-католицької віри і церкви. Впродовж XVII ст. рекатолизація охопила вже й інші верстви: середнє і дрібне дворянство, частково міщан, а залежні селяни приймали ту конфесію, вірником якої був їхній володар. Із впевненістю можна констатувати, що рекатолизація дещо більше ніж релігійна боротьба з протестантами, це своєрідний суспільно-політичний рух, який призвів до відновлення панівного становища і авторитету римо-католицької церкви і саме єзуїти стали основним двигуном цього процесу.

Резюме

Ферков Оксана (Ужгород, Україна)

Роль єзуїтів у рекатолизації Північно-східних комітатів Угорщини

Ключові слова: Реформація, Контрреформація, католицьке оновлення, рекатолизація, єзуїти, Гуменне, Другети.

На прикладі Північно-східної Угорщини автор характеризує діяльність ордену єзуїтів у справі рекатолизації різних суспільних прошарків упродовж XVII ст. Зауважено, що рекатолизація дещо більше ніж релігійна боротьба з протестантами, це своєрідний суспільно-політичний рух, який призвів до відновлення панівного становища і авторитету римо-католицької церкви і саме єзуїти стали основним двигуном цього процесу.

Роль езуитов в рекатолизации северо-западных комитатов Венгрии

Ключевые слова: Реформация, Контрреформация, католическое оновление, рекатолизация, езуиты, Гуменное, Другеты.

На примере Северо-восточной Венгрии автор характеризует деятельность ордена езуитов в деле рекатолизации разных общественных сословий в течение XVII в. Заметим, что рекатолизация чуть больше чем религиозная борьба с протестантами, это своеобразное общественно-политическое движение, которое привело к возобновлению господствующего положения и авторитета римско-католической церкви и именно езуиты стали основным двигателем этого процесса.

Summary

Ferkov Oksana (Uzhhorod, Ukraine)

Role of the Jesuits in Re-catholicization of Northeast Counties of Hungary

Key words: Reformation, Counter-Reformation, Catholic renewal, re-catholicization, the Jesuits, Gumenne, Drugets.

Through the example of Northeast Hungary the author describes the activity of the Jesuits in the re-catholicization of different social groups during the 17th century. It is noted that re-catholicization is something more than a religious struggle with the Protestants, it is a kind of socio-political movement that led to the regain of a dominant position and authority of the Roman Catholic Church and the Jesuits became the main force of this process.

Územno-správna organizácia Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva na Slovensku v r. 1918–1939

Po vzniku Československa sa ukázala naliehavá potreba úpravy hraníc jednotlivých slovenských biskupstiev, ktoré sa neprekývali so štátnymi hranicami, ktoré boli vytýčené Trianonskou zmluvou. Územia iba dvoch biskupstiev, Banskobystrického a Nitrianskeho, nepresahovali hranice Československa. Asi štvrtina územia Košického a Rožňavského biskupstva ostala v Maďarsku, naopak približne tri štvrtiny Ostrihomského arcibiskupstva a skoro polovica Szatmárkeho biskupstva sa ocitlo na území československého štátu. Spišské biskupstvo po odstúpení častí Oravy a Spiša Poľsku v roku 1920 prenechalo ich správu krakovskému biskupovi. Definitívne vyriešenie tejto otázky mala priniesť dohoda medzi Svätou stolicou a československou vládou, tzv. Modus vivendi¹. Táto zmluva sa o. i. snažila riešiť aj tieto dva akútne problémy:

- 1) ohraničenie jednotlivých biskupstiev („aby žiadna československá diecéza nebola podriadená ordinárovi, ktorý by sídlil za hranicami a žiadna diecéza v ČSR nepresahovala hranice republiky“).
- 2) vyriešenie majetkovej a hospodárskej otázky diecéz (mnohé biskupstvá totiž mali svoje majetky na území iného štátu, napr. Ostrihomské arcibiskupstvo malo svoje majetky na Slovensku a Spišské biskupstvo zase v Maďarsku).

Dohoda bola podpísaná 17. decembra 1927 (československá vláda ju ratifikovala 20. 1. 1928, Vatikán 2. 2. 1928), jej realizácia však pre rôzne príčiny meškala. Problematickým sa javil najmä jej článok č. 1., kde sa obe strany dohodli, že žiadna časť územia ČSR nebude podriadená ordinárovi v inom štáte a žiadna diecéza z československého územia nebude presahovať do iného štátu. Riešenie

¹ Pozri: ŠMÁLIK Š. *Boží ľud na cestách (cirkev v 49 pokoleniach)*. – Bratislava 1997. – S. 714.

tejto otázky bolo obsahom viacerých zdĺhavých rokovaní zvláštnych komisií, a preto problém konkrétneho ohraničenia diecéz ostával dlhodobo otvorený².

Gréckokatolícka cirkev v Československu bola po r. 1918 inštitucionalizovaná v dvoch územno-správnych jednotkách – v Mukačevskom biskupstve a v Prešovskom biskupstve.

Od konca 20-tych rokov 20. storočia sa v gréckokatolíckej cirkvi dostala na pretras otázka vytvorenia gréckokatolíckej metropolie v Československu. Samostatnú gréckokatolícku provinciu malo tvoriť Mukačevské a Prešovské biskupstvo a pripravované nové biskupstvo v podkarpatskom Chuste, pričom sídlo provincie malo byť v Užhorode. Táto myšlienka sa prvýkrát objavila na verejnosti v roku 1927, kedy vzniklo akési memorandum duchovenstva, v ktorom duchovní žiadajú zriadenie tretieho biskupstva v Chuste a povýšenie Mukačevského (príp. Užhorodského) biskupstva na arcibiskupstvo. O tejto záležitosti sa v 30-tych rokoch jednalo aj pri Svätej stolici, ako o tom prešovského biskupa Pavla Gojdiča informovalo Ministerstvo zahraničných vecí Československej republiky v liste z 12. júla 1934: „Svätý stolec učinil československé vláde podnět, aby byla zřízena třetí řeckokatolícká diecése se sídlem v Chustu. Její obvod měl by býti oddělen od dnešního obvodu diecése mukačevské“³.

Ministerstvo zároveň požiadalo biskupa P. Gojdiča, aby sa k tejto problematike vyjadril a podal o nej „své dobrozdání“. P. Gojdič túto iniciatívu vrelo privítal, v odpovedi Ministerstvu zo 16. júla 1934 konkrétne uvádza: „Mukačevská eparchia je velmi velká rozlohou, farnosti sú rozmiestnené na ťažko prístupných miestach, a preto ich jeden arcipastier ťažko môže „vyslúžiť“. Zriadenie gréckokatolíckeho arcibiskupstva je najhorúcejším želaním všetkých gréckokatolíckov Republiky, a nádejam sa, že jeho zriadením sa docieli to, že biskupstvá východného obradu už nebudú podliehať arcibiskupovi nevýchodného obradu. To je aj záujmom štátu, aby všetky, hoci aj duchovné zväzky – so zahraničnými krajinami sa umenšili. Známe je totiž to, že tak Prešovská ako aj

² DOLINSKÝ J. *Cirkevné dejiny Slovenska II.* – Bratislava, 2002. – S. 71–72.

³ Archív gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove (AGAP). – Fond: Prezidiálne spisy. – Inventárne číslo (inv. č.) 69. – Signatúra (sign.) 28.

Mukačevská eparchia pred prevratom podliehali ostrihomskému arcibiskupovi – a v tom ani doteraz sa žiadna cirkevno-právna zmena nestala; my gréckokatolícki v Republike ani teraz nemáme svojho arcibiskupa. Čo sa týka zriadenia nového biskupstva – náš delegát v komisii Modus vivendi nám referoval, že vláda Slávnej republiky pri vydelení majetku Prešovskej a Mukačevskej eparchie vzala na vedomie už aj novú eparchiu v Chuste – a tak existencia nového biskupstva sa vidí reálnou“. Biskup P. Gojdič sa v liste dotkol aj vymedzeniu hraníc potencionálneho biskupstva v Chuste. Konštatuje, že Prešovské biskupstvo sa nemôže zriecť svojich farností v prospech nového biskupstva, keďže vznikom československo – maďarskej hranice samotné prišlo o mnohé svoje farnosti (... „tohda ne možno – by ani odnu parochiju vypustiti iz hranic našich, ibo čerez maďarsku hranicu my najboľši a najlučši parochii utratili, tak čto naša jeparchia čislit teperj tolko 162 parochii, iz kotorych najboľša časť rozložena – pravda v romantičnych, ale duže ubohich krajach“⁴.

Vonkajšie rozhraničenie jednotlivých biskupstiev na Slovensku sa malo vykonať na základe buly pápeža Pia XI. *Ad ecclesiastici regiminis incrementum* (K rastu cirkevnej správy), ktorá bola vydaná 2. septembra 1937, a ktorou došlo k čiastočnej realizácii prvého článku Modu vivendi.⁵ Okrem toho obsahom buly bol aj priamy prísľub pre zriadenie dvoch cirkevných provincií na Slovensku (s arcibiskupmi – metropolitami), jednej pre rímskokatolíkov a druhej pre gréckokatolíkov („...*Quam primum fieri poterit Apostolica Sedes duas novas in Republica Cechoslovaca constituet metropolitanas sedes, alteram latini ritus in Slovachia, alteram ritus orientalis in regione Subcarpatica.*“; Čo najskôr, ak to bude možné, Svätá stolica zriadi dve nové metropolie v Československu, jednu pre latinský obrad na Slovensku a druhú pre východný obrad v podkarpatskom regióne)⁶. Obe gréckokatolícke biskupstvá v Československu – Mukačevské a Prešovské, boli na základe tejto buly vyňaté spod právomoci Ostrihomského

⁴ Tamže.

⁵ Acta Pii Pp. XI // Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale. – Romae, 1937. – S. 367. Porov.: Bula *Ad ecclesiastici regiminis incrementum* pápeža Pia XI. z 2. septembra 1937 // *Renovatio spiritualis: Zbornik k 70. narodeninám arcibiskupa Jána Sokola.* – Bratislava: Lúč, 2003. – S. 357.

⁶ Acta Pii Pp. XI // Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale... – Romae, 1937. – S. 368.

arcibiskupstva a podriadené priamo Svätej stolici (ktorú reprezentovala Kongregácia pre východné cirkvi). Súčasne štyri gréckokatolícke farnosti Hajdudorožského biskupstva (Streda nad Bodrogom, Malá Dobrá, Zemplín a Poľany), ktoré sa po vzniku Československej republiky nachádzali na jej území, boli začlenené do Mukačevského biskupstva.

Vytvoreniu samostatnej gréckokatolíckej⁷ ako aj rímskokatolíckej cirkevnej provincie však zabránili zhoršujúce sa medzinárodno-politické pomery v druhej polovici tridsiatych rokov 20. storočia⁸.

Územno-správna organizácia Mukačevského gréckokatolíckeho biskupstva na Slovensku v r. 1918–1939

Územie Slovenska v I. Československej republike nebolo totožné s terajším územím Slovenska. Po rozhodnutí Parížskej mierovej konferencie z roku 1919 o pripojení Podkarpatskej Rusi k Československu, víťazné mocnosti určili aj demarkačnú čiaru, ktorá bola považovaná za hranicu medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou. Podľa záverov teritoriálnej komisie v auguste roku 1919 išla demarkačná línia (hranica) medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou od mesta Čop k severnej časti mesta Užhorod. Odtiaľ viedla ďalej popri rieke Uh ku Karpatom. Všetko územie na západ od toku rieky Uh malo pripadnúť Slovensku (okrem mesta Užhorod, ktoré pripadlo Podkarpatskej Rusi)⁹. Súčasťou medzivojnového Slovenska sa tak stalo aj 14 obcí z juhozápadnej časti Užskej župy, ktoré dnes patria do Ukrajiny. Na Slovensku boli začlenené do okresu Veľké Kapušany, resp. Kráľovský Chlmec. Boli to tieto obce: Ašvaň (Тисашвань), Bátfa (Батфа), Čop (Чоп), Galoč (Галоч), *Palad'-Komárovce* (Паладь-Комарівці), Malé Rátovce (Малі Ратівці), Veľké Rátovce (Великі Ратівці), Malé Slemence (Малі Селменці), Veľké Slemence (Великі Селменці), Surty (Сюрте),

⁷ Vytvoreniu samostatnej cirkevnej provincie neskôr zabránila II. svetová vojna, „sovietska anexia“ Podkarpatskej Rusi, no najmä povojnová likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi. Viac o tejto problematike pozri: VASIE C. Kánonické právo východných cirkvi. Kľúčové otázky Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku. // Teologický časopis. – Roč. 2. – 2004. – č. 2. – S. 69–85.

⁸ MULIK P. Úsilie o zriadenie samostatnej slovenskej cirkevnej provincie od roku 1939 po súčasnosť // Katolícka cirkev a Slováci. Úsilie Slovákov o samostatnú cirkevnu provinciu. Zborník referátov z odborného seminára 20 rokov samostatnej slovenskej cirkevnej provincie. – S. 66.

⁹ TIŠLIAR P. Mimoriadne sčítanie ľudu na Slovensku z roku 1919. – Bratislava: Statis, 2007. – S. 46.

Šalamúnová (Соломоново), Šišlovce (Шишлівці), Téglas (Тийглаш) a Palló (Палло). Gréckokatolícki veriaci vo všetkých týchto obciach jurisdikčne spadali do Mukačevského biskupstva. Sídлом gréckokatolíckej farnosti bola iba obec Palad'-Komárovce, obce Ašvaň, Čop, Galoč, Malé Slemence, Veľké Slemence, Surty, Šalamúnová a Téglas boli jej filiálkami. Obce Bátfa a Šišlovce boli filiálkami farnosti Storožnica, obec Pallo filiálkou farnosti Maťovce. Všetky tieto obce boli začlenené do Bežovského dekanátu Užského arcidiakonátu. Ostatné dve zostávajúce obce, Malé Rátovce a Veľké Rátovce boli filiálkami farnosti Korytny v Užhorodskom dekanáte, taktiež v Užskom arcidiakonáte.

Na sever od mesta Užhorod, ležalo na západ od demarkačnej línie (tok rieky Uh) po súčasnú hranicu Slovenska a Ukrajiny 32 obcí. Tieto obce, aj keď boli na vtedajšom území Slovenska, boli v septembri roku 1919 vyčlenené do správnej kompetencie Podkarpatskej Rusi. Tento stav trval do decembra roku 1922, kedy československá vláda definitívne pričlenila tieto obce k územiu Podkarpatskej Rusi.¹⁰ Naopak, do správnej kompetencie Slovenska boli vyčlenené tri obce, ktoré ležali na východ od demarkačnej línie – Ašvaň, Malé Rátovce a Veľké Rátovce.

Týchto 32 obcí bolo zaradených do troch slúžnovských okresov – Snina, Sobrance a Veľké Kapušany:

- slúžnovský okres Snina: Malé Berezne (Малий Березний; 793 gréckokatolíkov¹¹), Veľké Berezne (Великий Березний; 1.108), Bustré (Верховинабизстра, Верховина-Бистра; 738), Domašín (Домашіна, Домашин; 401), Kňahyna (Княгиня; 533), Kostriny (Кострина; 982), Lubňa (Лубня; 284), Mirča (Мирча; 446), Soľ (Сіль; 501), Stričava (Стричава; 445), Stuzica (Новá a Stará Stuzica, Стужиця; 430; 507), Užok (Ужок; 796), Volosianka (Волосянка; 1251), Záhorb (Загорб; 575), Zavsina (Завосина; 359),
- slúžnovský okres Sobrance: Dubrinče (Дубриничі; 1324), Huta (Гута; 27), Kamenica nad Uhom (Кам'яниця; 505), Nevické (Невицьке; 697), Novoselica (Новоселиця; 418), Opokovce (Опоківці; 216), Perečín (Перечин; 1275),

¹⁰ ŠVORC P. Zakletá zem. Podkarpatská Rus 1918–1946. – Praha: NLN, 2007. – S. 282.

¹¹ Počet gréckokatolíkov je udávaný podľa údajov zo Sčítania obyvateľstva z roku 1919.

- slúžnovský okres Veľké Kapušany: Botfalva (Prykordone, Ботфалва; 129), Homok (Холмок; 69), Storožnica (Јовга, Сторожниця; 620), Katergih (Rozivka, Розівка; 33), Kopcovo (Концово; 122), Lekart (dnes Lekárovsce; 713), Míraj (Минай; 154), Šišlovce (Шишлівці; 180), Tarnovce (Тарнівці; 114).

Väčšina z týchto obcí mala výrazné zastúpenie gréckokatolíckych veriacich. Jurisdikčne spadali do piatich dekanátov Užského arcidiakonátu Mukačevského biskupstva: Bežovského, Stavnenského, Turianskeho, Veľkobereznianskeho a Užhorodského.

Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo sa v roku 1918 rozprestieralo na území piatich žúp: Berežskej, Maramarošskej, Ugočskej, Užskej a Zemplínskej. Tieto administratívno-správne celky boli zároveň aj sídlami archidekanátov a dekanátov (vicearchidekanátov, resp. protopresbyterátov) Mukačevského biskupstva. K tomuto roku malo biskupstvo celkom 320 farností¹². Doménou Mukačevského biskupstva bolo územie Podkarpatskej Rusi, 71 resp. 86 jeho farností však ležalo na území Slovenska (v súčasných hraniciach, resp. v hraniciach z roku 1919). Po rozpade Rakúsko-Uhorska a vzniku Československa sa 12 farností biskupstva ocitlo za hranicami štátu. V Maďarsku to bola 1 farnosť – Rudabányacska, táto farnosť a 16 filiálok ďalších mukačevských farností sa spolu s farnosťami Prešovského biskupstva stali súčasťou apoštolskej administratúry so sídlom v Miškovci (Miskolc). V Rumunsku sa ocitlo 11 farností (Poienile, Repede, Ruscova, Bistra, Runa desus, Lunca, Sighet, Coștini, Crăciunești, Câmpalung a Remeti). Všetkých týchto 11 farností bolo 26. apríla 1922 odovzdaných do jurisdikcie apoštolskej administratúry, ktorej sídlom bolo mesto Siret (v dnešnej rumunskej časti Bukoviny)¹³. Čo sa týka 71 farností Mukačevského biskupstva, ktoré sa ocitli na Slovensku, tie ostali naďalej v jurisdikcii mukačevského biskupa v Užhorode, keďže Slovensko sa v októbri

¹² Schematismus cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkácsensis ad annum domini 1915. – Ungvári, 1915. – S. 255.

¹³ АГАР. Президіальне спisy. – R. 1935. – Inv. – č. 70. – Sign. 9.

roku 1918 a následne aj Podkarpatská Rus v roku 1919 stali súčasťou spoločného československého štátu, a oba jeho celky tak oddeľovala iba vnútorná krajinská hranica¹⁴.

Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo ešte v roku 1912 stratilo významnú časť svojho územia, keď sa 70 jeho farností stalo súčasťou novovzniknutého Hajdúdorozského biskupstva¹⁵. V roku 1918 sa na československé územie opätovne „dostali“ 4 farnosti z maďarského Hajdudorozského biskupstva – Zemplín (Zemplén), Streda nad Bodrogom (Bodrogszerdahely), Malá Dobrá (Kisdobra) a Poľany (Bodrogmező), a tiež 6 farností¹⁶ a 4 filiálky z rumunského Samošújvárskeho biskupstva (resp. Klužsko-Gherlského biskupstva¹⁷), a 4 filiálky z bukovinskej Siretskej apoštolskej administratúry.

V období rokov 1918–1938 nebol vydaný žiadny Schématizmus Mukačevského biskupstva, ktorý by predstavil jeho organizačnú štruktúru. Posledný Schématizmus biskupstva vyšiel ešte za existencie Rakúsko-Uhorska v roku 1915. Keďže v povojnovom období neprišlo k žiadnym výrazným zmenám v jeho územno-správnom členení, možno tento Schématizmus, ktorý vyšiel v „predvečer“ vzniku Československa, použiť na predstavenie jeho organizačnej štruktúry.

¹⁴ PEŠKA Zdeněk. Československá ústava a zákony s ní souvislé. I. díl. – Praha, 1935. – S. 151; tiež: HRONSKÝ Marián. Demarkačná čiara medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou. // Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti II. – Bratislava, 1998. – S. 106; tiež: ŠVORC Peter. Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou (1919–1939). – Prešov: Universum, 2003. – S. 166.

¹⁵ Bodrogeresztur, Bodrogolász, Mezőzombor, Szerencs, Tokaj, Tolcsva, Sárospatak, Sátoraljaújhegy, Végardó, Cséke, Dámóc, Zemplénagárd, Bököny, Hajduböszörmény, Debrecen, Hajdudorogh, Érpatak, Tiszabüd, Ujfehértó, Ajak, Révanyos, Nyirkarász, Nyirmada, Nyirtass, Tornyospálca, Nyirgyulaj, Kállósemlyén, Kisléta, Levelek, Máriapócs, Nyirbakta, Biri, Kotaj, Nagykálló, Napkor, Nyiregyháza, Oros, Nyirpazony, Nyirgelse, Nyirbéltek, Nyirlugos, Nyirpilis, Penészlek, Piricse, Balsa, Buj, Kenézlő, Vencsellő, Timár, Nyirderzs, Fábánháza, Gebe, Hodász, Nagydobos, Nyircsászári, Nyirvasvári, Opályi, Nyirparasznya, Jánk, Kökényesd, Nagypelcske, Sárközujlak, Nagykároly, Szatmárnémeti, Százaberek, Turterebes, Zemplén, Bodrogszerdahely, Kisdobra a Bodrogmező. – Posledné 4 farnosti ležali na území dnešného Slovenska.

¹⁶ Nižná Apša (Нижня Апша) superior, Nižná Apša (Нижня Апша) inferior, Stredná Apša (Середне Водяне) superior, Stredná Apša (Середне Водяне) inferior, Bila Cerkev a Slatina (Солотвино).

¹⁷ Sídlo biskupstva bolo v meste Szamosújvár (rumunsky Gherla), v roku 1918 bolo sídlo prenesené do mesta Cluj-Napoca. Súčasný názov biskupstva je Eparhia de Cluj-Gherla.

K roku 1915 žilo v 320 farnostiach a 683 filiálkach biskupstva 451.305 gréckokatolíckych veriacich¹⁸. Biskupstvo bolo rozdelené do vyššie spomínaných piatich arcidekanátov, ktoré pozostávali z 39 dekanátov.

Administratívno-správna organizácia farností Mukačevského biskupstva na území Slovenska (územný rozsah k roku 1919, kurzívou sú označené farnosti, resp. filiálky, ktoré už dnes nie sú súčasťou Slovenska) bola nasledujúca:

I. Užský archidiakonát:

1. Bežovský dekanát: Bežovce (Bezó; 1.217 gréckokatolíkov¹⁹), Čičarovce (Csicsér; 1.173), Lekárovce (Lekárd; 1.117), Maťovce (Matyócz; 849; filiálka *Pallo*), Vyšné Nemecké (Felsőnémeti; 957), *Minaj* (/551/; filiálky *Koncovo* /211/, *Homok* /126/, *Katergiň* /26/), *Storožnica* (/648/; filiálky *Bátfa* /46/, *Botfalva* /156/, *Šišlovce* /184/, *Tarnovce* /134/), *Palad'-Komarivci* (/77/; filiálky *Ašvaň* /24/, *Čop* /209/, *Galoč* /173/, *Malé Slemence* /151/, *Veľké Slemence* /384/, *Surty* /272/, *Šalamínová* /34/ a *Téglas* /228/),
2. Sobranecký dekanát: Hlivištia (Hegyombás; 1.047), Choňkovce (Alsóhunkóc; 1.878), Jasenov (Jeszenő; 619), Koromľa (Koromlak; 1.424), Nižná Rybnica (Alsó-Ribnice; 869), Porostov (Porosztó; 916), Podhorod' (Tibaváralja; 1.391), Vyšná Rybnica (Felsőhalas, Felső-Ribnicze; 799),
3. Viniansky dekanát: Blatné Revištia (Sárosrőcse; 727), Hažín (Gézsény; 1.894), Iňačovce (Solymos; 1.201), Jovsa (Jósza; 1.412), Klokočov (Hajagos; 1.242), Trnava pri Laborci (Tarna; 1.206), Úbrež (Ubresz; 1.018), Zemplínska Široká (Krášok, Kráska; 825),
4. Veľkoberezniansky dekanát: *Dubrinče* /1324/, *Kňahyna* (/484/; filiálky *Domašín* /389/, *Stričava* /415/), *Malé Berezné* (/829/; filiálka *Zavsina* /362/), *Veľké Berezné* /1.300/, *Novoselica* (/502/; filiálka *Mirča* /454/),

¹⁸ Schematismus cleri ritus catholicorum dioecesis Munkacsensis ad annum domini 1915. – Ungvárini, 1915. – S. 255–256.

¹⁹ Počet veriacich je udávaný podľa Schématismu Mukačevského biskupstva z roku 1915, tento údaj platí pre celú farnosť aj s jej filiálkami. Pri farnostiach a filiálkach, ktoré už nie sú súčasťou Slovenska (kurzívou), je údaj o počte veriacich daný pre konkrétnu obec.

5. Užhorodský dekanát: *Nevícké* (/728/; filiálky *Huta* /42/, *Kamenica nad Uhom* /547/), *Onokovce* (/254/ – filiálka farnosti *Domaninci*), *Malé Rátovce* /84/ a *Veľké Rátovce* /270/ – filiálky farnosti *Korytnány*,
6. Stavnenský dekanát: *Bystré* (/806/; filiálka *Lubňa* /274/), *Kostriny* (/1.066/; filiálka *Soľ* /525/), *Stará Stučica* (/574/; filiálka *Nová Stučica* /434/), *Užok* /878/, *Volosianka* /1.436/, *Záhorb* /561/ – filiálka farnosti *Stavné*,
7. Turiansky (Turi-remetský) dekanát: *Perečin* /1.464/.

II. Zemplínsky archidiakonát:

1. Sečovský dekanát: Bačkov (Bacsó; 811), Banské (Bányapataka; 572), Cabov (Csábóc; 841), Davidov (Dávidvágása; 650), Dvorianky (Szécsudvar; 648), Sačurov (Szacur; 945), Sečovce (Gálszecs; 1.246), Stankovce (Sztankóc; 372), Vojčice (Vécse; 955), Zbehňov (Tebegnyő; 848).
2. Michalovský dekanát: Michalovce (Nagymihály; 1.756), Pusté Čemerné (Márksemernye; 495), Poša (Pósa; 1.118), Rakovec nad Ondavou (Rákóc; 1.245), Strážske (Őrmező; 472), Topoľany (Topolyán; 898), Voľa (Laborczfalva; 1.148).
3. Trebišovský dekanát: Čefovce (Cselej; 749), Nižný Žipov (Magyarizsép; 528), Stanča (Isztánc; 921), Trebišov (Töketerebes; 2.328), Veľký Ruskov (Nagyruzka; 736), Zemplínska Teplica (Szécskeresztur; 768), Zemplínske Hradište (Hardicsa; 612).
4. Novosadský (Ujlakský) dekanát: Baňačka (Rudabányácska; 668), Brezina (Kolbása; 1.420), Cejkov (Czéke; 932), Lastovce (Lasztóc; 574), Novosad (Ujlak, Bodzásujlak; 1.369), Veľká Trňa (Nagytoronya; 738), Veľaty (Velejte; 748).
5. Trhovišťský dekanát: Dúbravka (Dobróka; 1.320), Falkušovce (Falkus; 1.089), Laškovce (Lask; 825), Lastomír (Lastomér; 426), Markovce (Márk; 473), Petříkovce (Petrik; 344), Slavkovce (Szalók; 368), Šamudovce (Sámogy; 857), Trhovište (Vásárhely; 680).

6. Zanastazský dekanát: Kalná Roztoka (Kálnaroztoka; 540), Klenová (Kelen; 1.372), Kolonica (Kiskolon; 527), Ladomirov (Ladomer; 806), Ruský Hrabovec (Nagyereblyés; 1.279), Topoľa (Kistopolya; 871), Ubľa (Ugar; 1.163), Ulič (Utczás; 1.274), Uličské Krivé (Görbeszeg; 808), Zboj (Harczos; 1.631)^{20/}

Výraznú zmenu v územno-správnom členení Podkarpatskej Rusi, teda aj Mukačevského biskupstva, priniesla Mníchovská konferencia (29. – 30. septembra 1938) a z nej vychádzajúca Viedenská arbitráž (2. novembra 1938). Tieto udalosti priniesli odrhnutie južného Slovenska a Podkarpatskej Rusi od Československa a ich pripojenie k Maďarsku. Od 5. do 10. novembra 1938 maďarská armáda obsadila územie v línii od Bratislavy, a potom vrátane Galanta – Nové Zámky – Levice – Šahy – Lučenec – Rimavská Sobota – Rožňava – Košice – Užhorod – Mukačevo – Berehovo.

Dôsledkom Viedenskej arbitráže územne stratilo nielen Slovensko, ale aj Podkarpatská Rus, resp. už Karpatská Ukrajina²¹, a rovnako aj Mukačevské gréckokatolícke biskupstvo^{22/} Maďarsku pripadlo aj mesto Užhorod, ktoré bolo sídlom mukačevského biskupa Alexandra Stojku (1932–1943) a mukačevskej kapituly. V dôsledku tejto situácie väčšina gréckokatolíckych farností na Karpatskej Ukrajine zostala bez svojho biskupa. Následne Svätá stolica 15. novembra 1938 poverila správou týchto farností križevackého biskupa Dionýza Njaradiho, ktorý bol menovaný za apoštolského vizitátora s právami apoštolského administrátora so sídlom v meste Chust²³. Pre farnosti Mukačevského biskupstva,

²⁰ Schematismus cleri ritus catholicorum dioecesis Munkacsensis ad annum domini 1915. – Ungvárini, 1915. – S. 147–212.

²¹ V októbri 1938 podobne ako Slovensko aj Podkarpatská Rus získala v Československej republike autonómne postavenie. Jej vláda potom v novembri 1938 premenovala Podkarpatskú Rus na Karpatskú Ukrajinu.

²² Z celkovej rozlohy Karpatskej Ukrajiny 12.617 km² pripadlo Maďarsku 1.523 km² (12%). Z celkového počtu obyvateľov 725.357 pripadlo Maďarsku 173.233 (29,7%). Pozri: CAFOUREK P. Straty na území a obyvateľstve po Mnichove // Školský atlas československých dejín. – Bratislava, 1970. – S. 40.

²³ PAP Stepan. *Istoria Zakarpat'ja*. – Tom III. – Ivano-Frankivsk, 2003. – S. 635; tiež: SEMAN J. A znova žijeme. Gréckokatolícku cirkev v Československu likvidovali, ale nepodarilo sa im ju zničiť. – Prešov, 1997. – S. 19–20.

ktoré ležali na Slovensku, bol vymenovaný generálny vikár, ktorým sa stal dekan michalovského dekanátu a správca farnosti Rakovec nad Ondavou Anton Tink²⁴.

Tento stav však netrval dlho, po udalostiach v marci roku 1939 nastal rozpad Československa – dňa 14. marca 1939 vznikol samostatný Slovenský štát a nasledujúci deň 15. marca 1939 svoju nezávislosť vyhlásila aj Karpatská Ukrajina. Ešte v ten istý deň však bola Karpatská Ukrajina napadnutá maďarskou armádou a v priebehu nasledujúcich dní bola celá obsadená a pripojená k horthyovskému Maďarsku. Pri jej okupácii v dňoch 22.–23. marca 1939 maďarské vojská prenikli aj na slovenské územie. Následne došlo k vojnovému konfliktu, tzv. Malej vojne, v dôsledku ktorého muselo Slovensko Maďarsku odstúpiť na východe republiky územie s viac ako 40.000 obyvateľmi (jednalo sa o celý okres Sobrance a väčšiu časť okresu Snina)²⁵.

Zo 71 gréckokatolíckych farností na Zemplíne a Uhu, ktoré patrili do Mukačevskej eparchie, sa tak po tomto dátume 26 ocitlo v Maďarsku. Jednalo sa o farnosti týchto dekanátov:

- *Ujlakský (Novosadský) dekanát (3)* – Cejkov, Ujlak (dnes Novosad), Veľká Trňa;
- *Bežovský dekanát (5)* – Bežovce, Čičarovce, Lekárovce, Maľovce a Vyšné Nemecké;
- *Sobranceký dekanát (8)* – Hlivište (dnes Hlivištia), Choňkovce, Jesenov, Koromľa, Nižná Rybnica, Podhorod', Porostov, Vyšná Rybnica;
- *Zanastaský dekanát (10)* – Kalná Roztoka, Klenová, Kolonica, Ladomirov, Ruský Hrabovec, Topoľa, Ubľa, Ulič, Uličské Krivé, Zboj.

Po marcových udalostiach roku 1939 sa všetky gréckokatolícke farnosti Mukačevského biskupstva v bývalej Podkarpatskej Rusi (a troch dekanátoch na

²⁴ BABJAK J. Anton Tink, generálny vikár (1889–1962) // Zostali verní I. – Osudy gréckokatolíckych kňazov. – Košice, 1997. – S. 109.

²⁵ HORVÁTH Pavel (ed.). Územie a obyvateľstvo Slovenskej republiky a prehľad obcí a okresov odstúpených Nemecku, Maďarsku a Poľsku. – Bratislava 1939. – S. 30–32. Pozri tiež: BARNOVSKÝ M. a kol. Dokumenty slovenskej národnej identity a štátnosti II. – Bratislava, 1998. – S. 231–232. Záverečný protokol o odstúpení územia na východe bol medzi Slovenskom a Maďarskom podpísaný 4. 4. 1939, revízia hraníc bola následne zrealizovaná 7. 4. 1939.

Slovensku) opätovne ocitli v jednom štáte, v Maďarsku. Biskupa D. Njaradiho maďarská vláda 24. marca 1939 vypovedala z krajiny²⁶, pričom správu Mukačevského biskupstva opätovne prevzal mukačevský biskup Alexander Stojka. 45 farností z územia Slovenska sa však už ocitlo v novom Slovenskom štáte. Na túto situáciu reagovala Svätá stolica v súlade s prvým článkom Modu vivendi. Kongregácia pre východné cirkvi tie farnosti Mukačevského biskupstva, ktoré zostali na Slovensku, vyňala spod jurisdikcie mukačevského biskupa a zriadila pre ne samostatnú apoštolskú administratúru, pričom jej duchovnou správou bol dočasne (*donec aliter provideatur – dokiaľ nebude inak zariadené*)²⁷ poverený administrátor Prešovského biskupstva, biskup P. P. Gojdič. Biskupa P. Gojdiča o tomto rozhodnutí Svätej stolice informoval maďarský nuncius, arcibiskup Angelo Rotta (dekrét zo dňa 13. apríla 1939), a tiež nemecký nuncius, arcibiskup Cesare Orsenigo (dekrét zo dňa 17. apríla 1939)²⁸.

Biskup P.P. Gojdič spravoval tieto farnosti prostredníctvom generálneho vikára, za ktorého bol opäť potvrdený o. Anton Tink²⁹.

Do Mukačevskej administratúry na Slovensku patrilo týchto 45 farností rozdelených do šiestich dekanátov:

- *Michalovský dekanát (7)* – Pusté Čemerné, Michalovce, Poša, Rakovec nad Ondavou, Strážske, Topoľany, Voľa;
- *Sečovský dekanát (10)* – Bačkov, Banské, Cabov, Davidov, Dvorianky, Sačurov, Sečovce, Stankovce, Vojčice, Zbehnov;

²⁶ PAP Stepan. *Istoria Zakarpattja*. – Tom III. – Ivano-Frankivsk, 2003. – S. 635.

²⁷ Administratura apostolica mukačensis sa stala samostatnou, t. j. svojprávnou (*sui iuris*) časťou, nebola teda zlúčená s Prešovským biskupstvom.

²⁸ AGAP. *Prezidiálne spisy*. – Rok 1939. – Inv. – č. 74. – Sign. 20. Celé znenie dekrétu bolo tiež súčasťou príhovoru o. biskupa P. Gojdiča kňazom Mukačevskej administratúry vo vestníku biskupského ordinariátu „РАСПОРЯЖЕНИЯ“ (t. j. Nariadenia). Впр. оо. Священникамъ Апостольской Администрации Мукачевской епархиі // РАСПОРЯЖЕНИЯ Епархіального Правительства Пряшевскаго и Апостольской Администрации Мукачевской въ Пряшевь. – Prešov, 17. – 4. – 1939. – č. 4. – S. 1.

²⁹ BAJBAK J. Anton Tink, generálny vikár (1889–1962) // Zostali verní I. Osudy gréckokatolíckych kňazov. – Košice, 1997. – S. 109.

- *Trebišovský dekanát (7)* – Čefovce, Hardište (Zemplínske Hradište), Kerestúr (Zemplínska Teplica), Veľký Ruskov (Nový Ruskov³⁰), Stanča, Trebišov, Uhorský Žipov (Nižný Žipov);
- *Trhovišťský dekanát (9)* – Dúbravka, Falkušovce, Laškovce, Lastomír, Markovce, Petrikovce, Slavkovce, Šamudovce, Trhovište;
- *Ujlakský (Novosadský) dekanát (4)* – Kolbaš (Brezina), Kuzmice, Lastovce, Veľaty;
- *Viniarsky dekanát (8)* – Hažín, Iňačovce, Jovsa, Klokočov, Krášok (Zemplínska Široká³¹), Blatné Revištia, Trnava pri Laborci, Úbrež³².

Mukačevská administratúra bola v správe prešovského biskupa P. P. Gojdiča až do 28. októbra 1944, kedy sovietska Červená armáda oslobodila Užhorod a na biskupský stolec tak mohol zasadnúť mukačevský biskup, ktorým sa po smrti A. Stojku stal Teodor Romža. Aj biskup T. Romža vo funkcii generálneho vikára pre farnosti na Slovensku potvrdil Antona Tinka. Dňa 29. júna 1945 však Československo odstúpilo Sovietskemu zväzu Podkarpatskú Rus³³ a správu tejto časti Mukačevského biskupstva (už aj s tými 24 farnosťami, ktoré po Viedenskej arbitráži až do oslobodenia v roku 1944 patrili Maďarsku), prevzal (via facti, bez akéhokoľvek dekrétu Svätej stolice) prešovský biskup P. P. Gojdič. Toto rozhodnutie oznámil duchovenstvu v úradnom vestníku gréckokatolíckeho biskupského ordinariátu Úradné zvesti takto: „*Dávam na vedomie vysokodôstojnému duchovenstvu, že v dôsledku pripojenia Podkarpatskej Rusi k ZSSR, v zmysle láskavého rozhodnutia Svätej stolice zo dňa 13.4.1939 č. 2213/1939 Apoštolskú administratúru mukačevskú v Československej republike znova preberám a na základe poverenia vysokodôstojného biskupského ordinariátu v Užhorode č. 4407/1945 zo dňa 30.6.1945 prijímam do našej administrácie i tie*

³⁰ Obec Nový Ruskov vznikla v roku 1964 zlúčením obcí Malý Ruskov a Veľký Ruskov.

³¹ V roku 1960 došlo k zlúčeniu obcí Krášok a Rebrín do jednej obce s názvom Rebrín-Krašok, od roku 1961 sa pre ňu používa názov Zemplínska Široká. Pozri: MAJTÁN M. *Názvy obcí Slovenskej republiky*. – Bratislava: Veda, 1998. – S. 345.

³² Schematismus Venerabilis Graeci Ritus Catholicorum Dioeceseos Prešovensis (Fragopolitanae) et Administraturae Apostolicae Dioec. Munkačensis in Slovachia pro anno domini 1944. – Prešov, 1944. – S. 173–193.

³³ DANILÁK M. *Styky východného Slovenska a Zakarpatska v rokoch 1945–1990 // Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodovania po súčasnosť*. – Bratislava, 2000. – S. 122.

farnosti v Československu, ktoré sa nachádzajú mimo Mukačevskej apoštolskej administratúry a v rokoch 1939–1944 prislúchali k Maďarsku...³⁴. Tento postup v plnom rozsahu neskôr odobrila aj Svätá stolica prostredníctvom dekrétu Kongregácie pre východné cirkvi zo dňa 15. januára 1946. Svätá stolica týmto dekrétom zverila do správy prešovského biskupa „...všetkých veriach byzantského rítu prebývajúcich v hraniciach Československa, a tiež tých, ktorí tam v budúcnosti prídu, ale iba dotiaľ, pokiaľ nebude zariadené inak...“³⁵

Formula „pokiaľ nebude zariadené inak“ (*donec aliter provideatur*), ktorá bola obsahom dekrétov z roku 1939 a 1946 de facto platila až do 21. februára 1997, kedy Svätá stolica zriadila Košický apoštolský exarchát, do ktorého boli začlenené aj všetky farnosti, ktoré historicky patrili do Mukačevskej apoštolskej administratúry³⁶. Košický apoštolský exarchát sa územne presne prekrýval s hranicami Košického kraja Slovenskej republiky. Z tohto dôvodu muselo dôjsť k výmene farností medzi exarchátom a Prešovskou eparchiou v pomere 15 : 14. Z pôvodných farností Mukačevskej administratúry sa do Prešovskej eparchie dostali tieto farnosti:

- 9 farností zo Zanastaského dekanátu (okr. Snina) – Kalná Roztoka, Klenová, Kolonica, Ladomírov, Šmigovec, Topoľa, Ubľa, Uličské Krivé a Zboj,
- 1 farnosť z Michalovského dekanátu – Poša,
- 5 farností zo Sečovského dekanátu – Banské, Cabov, Davidov, Sačurov a Sečovská Polianka.

Z Prešovskej eparchie pripadlo Košickému exarchátu týchto 14 farností:

- 8 farností z Košického dekanátu – Belža, Cestice, Hačava, Chorváty, Košice, Košický Klečenov, Slanské Nové Mesto a Zdoba,

³⁴ Vysokodostojnému duchovenstvu mukačevskej diecézy v Československej republike // Úradné zvesti. – Prešov, 1945. – č. 6. – S. 15.

³⁵ Decretum Sacra Congregatio pro Ecclesia orientali z 15. 1. 1946 bol publikovaný v úradnom vestníku prešovského biskupského ordinariátu Úradné zvesti, 20. 2. 1946. – č. 1. – S. 1–2.

³⁶ KNEŽO J. Snahy o metropolitné zriadenie gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku // Slovo. – 29, 5. 10. 1997. – č. 18. – S. 7.

- 5 farností z dekanátu Spiš inferior – Helcmanovce, Kojšov, Poráč, Slovinky a Závadka,

- 1 farnosť z Prešovského dekanátu – Kráľovce.

V súčasnosti bol z rozhodnutia pápeža Benedikta XVI. zo dňa 30. januára 2008 Košický apoštolský exarchát povýšený na Košickú eparchiu. Za prvého košického eparchu (sídelného biskupa) bol vymenovaný doterajší košický apoštolský exarcha Mons. Milan Chatur, CSSR.

Резюме

Цораніч Ярослав (Пряшів, Словаччина)

Територіально-адміністративна організація Мукачівської греко-католицької єпархії в Словаччині в 1918-1939 роки

Ключові слова: Мукачівська єпархія, парафії, греко-католики, Словаччина.

В цьому дослідженні вивчається розвиток територіальної та адміністративної організації частини Мукачівської греко-католицької єпархії в Словаччині 1918–1939 рр. Мукачівська єпархія мала 71 і відповідно 86 парафій, які в досліджуваний період були розділені на 2 архidiaконата і 13 деканатів в Словаччині. Значною мірою на розвиток територіально-адміністративного поділу єпархії вплинули світові війни ХХ століття, що серйозно відобразилося на житті цієї єпархії. Після Першої світової війни розпалася Австро-Угорщина, тоді була створена Чехословаччина, напередодні початку Другої світової війни були засновані незалежна Словаччина (14 березня 1939) і Карпатська Україна (15 березня 1939). Обидві ці події стали причиною перегляду державних кордонів, що, в свою чергу, спричинило перегляд територіально-адміністративного поділу Мукачівської єпархії.

Резюме

Цоранич Ярослав (Пряшев, Словакия)

Территориально-административная организация Мукачевской греко-католической епархии в Словакии в 1918–1939 годы

Ключевые слова: Мукачевская епархия, приходы, греко-католики, Словакия.

В данном исследовании изучается развитие территориальной и административной организации части Мукачевской греко-католической епархии в Словакии 1918–1939 гг. Мукачевская епархия имела 71 и соответственно 86 приходов, которые в исследованный период были разделены на 2 архидиаконатов и 13 деканатов в Словакии. Значительной мерой на развитие территориально-административного деления епархии повлияли мировые войны XX века, что серьезно отобразилось на жизни этой епархии. После Первой мировой войны распалась Австро-Венгрия, и тогда была образована Чехословакия, в предверии начала Второй мировой войны были основаны Словакия (14 марта 1939) и Карпатская Украина (15 марта 1939). Оба эти события стали причиной пересмотра государственных границ, что, в свою очередь, привело к пересмотру территориально-административного деления Мукачевской епархии.

Resume

Tsoranych Jaroslav (Presov, Slovakia)

Territorial-administrative organization of Mukachevo Greek-Catholic eparchy in Slovakia in the years 1918–1939

Key words: Mukachevo diocese, parishes, Greek Catholics, Slovakia.

This study deals with the development of territorial and administrative organization of the part of Mukachevo Greek-Catholic eparchy in Slovakia in 1918–1939. Mukachevo eparchy had 71 respectively 86 parishes, divided into 2

archdecanates and 13 decanates in Slovakia in the researched period. This development of territorial-administrative division of the eparchy was largely impacted by both world wars of the 20th century, which deeply affected the life of this eparchy. After the World War I the Austria – Hungary disintegrated and the Czechoslovakia was established, on the eve of outbreak of World War II the independent Slovak state (March 14th, 1939) and Carpathian Ukraine (March 15th, 1939) were established. Both of these events caused the revision of state borders, which resulted in a revision of the territorial-administrative division of the Mukachevo eparchy.

УДК 271.4-725-558.6(477.87)

Фенич Владимир (Ужгород)

Мученики и мучители: Слуги Божьи Мукачевской греко-католической епархии перед судом идолопоклонников национализма (пример о. Стефана Бендаса)*

«Ибо время начаться суду с Божьего дома;

а если первое начнётся с нас, то какой конец тем,

кто противится Божьему Евангелию?»

(Первое Соборное послание Святого Апостола Петра, 4, 62:17)

К постановке вопроса

Не успев как следует освободиться от пут/оков и кошмаров советского языческого тоталитаризма и его обильного ментального наследия, как Греко-Католическая Церковь (далее ГКЦ) добровольно оказалась в снях/ловушке другого не менее опасного по своей природе идола национализма. Увлечённое ангажирование националистической идеологией уже однажды сыграло злую шутку с ГКЦ, вследствие чего её клир и миряне стали жертвой языческого тоталитаризма скорее за свою незыблимую приверженность к украинскому или же к какому-либо другому (в случае Закарпатья, венгерскому) национализму. Пережитый ГКЦ трагический опыт свидетельствования верой в украинский национализм, имеющего порочащие

связи с германским фашизмом, украинской церковной историографией искусно маркируется под сомнительный мартирологический дискурс¹.

Впрочем, разграничить в христианине, принадлежащего к определённой нации или маргинальной этнической группе сакральное от профанного, особенно если этот христианин – священник, свидетельствовавший верой, но оставивший в своём маририуме предвзятое, субъективное отношение к представителям разных советских национальностей, с которыми ему довелось сокамерничать в тюрьмах и лагерях необъятной Страны Советов, будет всегда не легко. Пример священника Мукачевской греко-католической епархии (далее МГКЕ) Стефана Бендаса особенный.

Умерший в 1991 г. по «национальности венгр литовского происхождения», в дневнике за 1949–1955 гг., вышедшего на украинском языке только в 2008 г., имел неосторожность нелестно отозваться об украинцах, после чего правящий архиерей МГКЕ Апостольский

* В основу публикации легло выступление автора под названием «*Pro et contra: Щоденник о. Стефана Бендаса в історії, історіографії та історичній пам'яті сучасних греко-католиків*», произнесённое на Международном научном симпозиуме под названием «*Міфи, образи і метафори національних історіографій*», проведённого в рамках «Перших Ужгородських історіографічних читань» на Историческом факультете Ужгородского национального университета 1–2 октября 2010 г., а также выступление под названием «*Мученики і мучителі: Слуги Божі Мукачівської греко-католицької єпархії перед судом ідолопоклонників націоналізму (приклад о. Стефана Бендаса)*», прочитанное 3 августа 2013 г. в с. Малая Копаня Виноградовского р-на Закарпатской обл. на научно-практической конференции посвящённой 110-годовщине со дня рождения о. Стефана Бендаса.

Автор благодарен Олегу Турию, Игорю Скочилясу и Вадиму Ададуруву (все с Украинского Католического Университета г. Львов), Надежде Беляковой (из Центра истории религии и Церкви Института всеобщей истории РАН, г. Москва), Илье Герасимову (соредактору международного исторического сборника «*Ab imperio. Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве*», г. Казань, Россия), а также местным церковным историкам Мукачевской греко-католической епархии о. Ласло Пушкашу и о. Даниилу Бендасу за ценные замечания, «спровоцировавшие» к углублению и расширению контекста исследования, результатом которого и стал этот очерк.

¹ Боцюрків Б. Міфологія чи мартирологія? Досвід і проблеми наукових досліджень сталінської ліквідації Греко-Католицької Церкви в Галичині 1944–1946 рр. // Український археографічний щорічник. – Вип. 5/6. – Т. 8/9. – К., 2001. – С. 163–172; Гуркіна С. Греко-католицьке духовенство Львівської архієпархії в умовах переслідування радянською владою (1944–1950 рр.) / Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. – Львів, 2012. – С. 4–9; Гуркіна С., Турій О. Історична доля Української Греко-Католицької Церкви після Другої світової війни: «добровільне воз'єднання» – «державна ліквідація» – «конфесійний прозелітизм»? // Наукові записки Ужгородського університету. Серія: Історично-релігійні студії. – Випуск 2. – Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2013. – С. 40–72.

администратор Милан (Шашик) летом 2009 г. вывел его из процесса беатификации священномучеников. Измученная на вид, но пережившая свидетельство верой личность 88-летнего священника-мученика² МГКЕ о. Стефан Бендас (1903–1991)³ среди сотен отцов местной «Церкви своего права» («*Ecclesia sui iuris*»)⁴ существенно отличается несколькими особенными характеристиками, определившими его сознание, эрудицию, знания, религиозную и этническую идентичность.

Во-первых, он родился в селе Бобовице (комитата / жупы Берег) 3 августа 1903 г., которое ещё в средневековье, вместе с двумя другими сёлами Лавки и Росвиво, якобы были подарены подольским князем и господином Мукачевского замка Фёдором Кориатовичем монастырю василиан на Чернечей горе в пригороде Мукачева⁵. Вскоре после рождения Стефана это

² «Свидетель» происходит от лат. *martyr* – «мученик». Подр. см.: Парамонова М.Ю. Мученики // Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. – С. 331–336.

³ Более полную биографию о. С. Бендаса см.: Архів Управління Служби Безпеки України в Закарпатській області. – Спр. 5598: Бендас Стефан Михайлович. – 196 арк.; Інтерв'ю з о. Данилом Бендасом про о. Стефана Бендаса (батька) 25 березня 1995 р. / Інтерв'юер: Габор В., Розшифровувач: Петрусь М.; Правки: Проців Л. // Архів Інституту Історії Церкви Українського Католицького Університету. – Фондовий номер касет: № 840, 841, 842 (В), 843. – Шифр справи: П-1-1529. – Арк. 1–91; Бендас С., Бендас Д. Священники – мученики, сповідники вірності. – Ужгород: Вид-во «Закарпаття», 1999. – С. 26–38; Pirigy István. Görög katolikus pápi sorsok. A százéves debreceni görög katolikus egyházközség alapítói és jótevői, elhunyt és élő papjai és hívei emlékére és tiszteletére. – Debrecen, 1999. – 163–172. Old.; Пушкаш Л. Процес беатифікації Слуг Божих Олександра Хіри, Петра Ороса та інших мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії. 36. Степан Бендас // Благовісник. – Ужгород, 2007. – № 3 (178). – Березень. – С. 16–17; Botlik József. Cörög katolikus vértanúk a Kárpát-medencében 1914–1976. – Budapest, 2010. – 63 Old.; Bendász I., Bendász D. Helytallás és tanúságtétel. A Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye hitvalló és meghurcolt papjai. – Budapest: Kairosz Kiadó, 2014. – Old. 41–56.

⁴ Официальное название местной ГКЦ с начала 1990-х гг. в католическом мире считается «Русинская Византийская Католическая Церковь». В неё входят: Питсбургская митрополия (архиепископия) в США, Мукачевская греко-католическая епархия в Украине и Пражский Апостольский экзархат в Чешской Республике. Подр. см.: Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / За редакцією Джорджа Недунганга, Т.І. / Пер. з англ. О. Гладкий. – Львів: «Свічадо», 2008. – С. 19–25, 43; Мапа і статистика Церков Київської традиції: Захід України / Підготував Тарас Гринчишин // Патріярхат. – Ч. 4 (липень-серпень). – 2008. – С. 15, 17–18; Мапа і статистика Церков Київської традиції: США / Підготував Тарас Гринчишин // Патріярхат. – Ч.1 (січень-лютий). – 2007. – С. 15, 18; Ritti nella Chiesa // *Annuario Pontificio*. 2007. – Citta della Vaticano, 2007. – S. 1170; *The Eastern Catholic Churches 2008* / Compiled Ronald G. Roberson, CSP // *Annuario Pontificio* 2008. – P. 8.

⁵ Из последних публикаций на эту тему см.: Фенич В.І. «Теодорів дарунок»: історичні дискурси та коментаривні практики у полоні однієї сумнівної грамоти // Наукові записки Ужгородського університету. Серія: Історично-релігійні студії. – Випуск 1. – Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла», 2012. – С. 140–158.

село превратится в один из центров русофильского и коммунистического движения в Подкарпатской Руси, в котором родится один из наиболее последовательных советских историков-атеистов, автор десятка научно-популярных опусов целенаправленно посвящённых «развенчиванию антинародной сущности униатства» и Греко-Католической Церкви (далее – ГКЦ) в Закарпатье⁶.

Во-вторых, в отличие от большинства своих сверстников начальное образование молодой Стефан получал постепенно тремя языками: английском (в г. Стрентон, штат Пенсильвания, США), венгерском (в «метрополии русинов» г. Мукачево)⁷ и русинском (в с. Грушево комитата Марамуреш)⁸. Гимназическое образование юный Стефан тоже получил в разных городах накануне и после распада Австро-Венгрии: Марамуреш-Сиготе в Румынии и Шарошпотоке в Венгрии. В особенный способ, следует отметить, добывал Стефан Бендас и высшее образование: не чувствуя настоящего призвания к профессии юриста, он бросает юридический факультет Будапештского университета и избирает немодную в 1920-х гг. в

⁶ Речь идёт о работах ужгородского историка Михаила Болдижара (1938–2011): Болдижар М.М., Едельман А.І., Животок Б.М., Лендел В.М. Деякі питання боротьби з релігійними пережитками // Великий Жовтень і розквіт возз'єднаного Закарпаття: Матеріали наукової сесії, присвяченої 50-річчю Великої Жовтневої соціалістичної революції (29 червня – 2 липня 1967 р.) / Відп. ред. М.В. Троян. – Ужгород: «Карпати», 1970. – С. 420–433; Болдижар М.М. Розвіяні ілюзії. – Ужгород: «Карпати», 1972. – 55 с. Его же: Торжество лєнінських принципів атеїстичного виховання трудящих на Закарпатті (текст лекцій). – Ужгород, 1974. – 108 с.; Его же: Антинародна діяльність униатської церкви (На матеріалах Ужгородської унії): Монографія. – Львів: «Вища школа», 1980. – 200 с.; Его же: Безслав'я. – Ужгород: «Карпати», 1981. – 120 с.; Его же: Хто і навіщо обілоє історію унії / Передм. О.Л. Вовка. – Ужгород: Карпати, 1985. – 160 с.; Его же: Уніатство: правда історії та вигадки фальсифікаторів: Монографія. – Львів: Вид-во при Львівському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1988. – 143 с.; Его же: Ужгородська унія: причини і наслідки. – Ужгород: Госпрозрахунковий редакційно-видавничий відділ Закарпатського комітету у справах преси та інформації, 1997. – 80 с.

⁷ Так г. Мукачево в начале XIX в. назвал известный философ и греко-католический священник Василий Довгович. См.: Фенич В. Конфесійна і національна ідентичність Василя Довговича (1783–1849 рр.) // Василь Довгович з точки зору прочитання. Матеріали конференцій, присвячених 220-й річниці від дня народження визначного закарпатського письменника, філософа, етнографа, церковного та громадського діяча, одного з фундаторів і члена-кореспондента Угорської академії наук Василя Довговича / Упорядкування О. Д. Довганича та І. М. Ребрика. – Ужгород: Гражда, 2004. – С. 29–46.

⁸ Регион долгое время являлся оплотом восточного православия в Мукачевской епархии. См.: Baran A. *Eparchia Maramorosiensis eiusque unio* / Ed. 2. – Romae: PP. Basiliani, 1962. – 107 p. [Series II. «Analecta OSBM». Sectio II].

Чехословакии профессию священника, окончив для этого в 1926 г. Ужгородскую духовную семинарию⁹.

В-третьих, в отличие от абсолютного большинства своих алтарных братьев о. Стефан выводил свою родословную от епископских семейств: по линии отца – мукачевского владыки Василия Поповича (1796–1864), а по линии матери – пряшевского епископа Григория Тарковича (1754–1841), обоих «русинов за происхождением и венгров по национальности» (*gente Ruthene, natione Hungariae*). Правда свою этническую идентичность Бендас-старший в интервью известному русинскому писателю современности Ивану Петровцю, незадолго до своей кончины, почему-то определил, как «романизированный татарин» и «венгр литовского происхождения»¹⁰.

В-четвёртых, начиная с 1928 г. (дня своего освящения и первого назначения на приход) и до последнего жизненного вздоха в августовские дня 1991 г., о. Стефан спасал грешные души своих верующих от двух, как он считал, наибольших в жизни карпатского христианина опасностей – большевистского коммунизма и украинского национализма. Сначала он это делал на приходах в с. Новоселица Тячевского округа и в с. Великая Копаня Виноградовского округа / района (до своего ареста в мае 1949 г.), а после (вплоть до смерти) – в лагерных бараках ГУЛАГа в Караганде и в скромных жилищах преимущественно венгерского г. Берегово¹¹. Однако из целого сообщества местного греко-католического духовенства, которое не приняло советско-православной денонсации Ужгородской церковной унии с Престолом св. Петра в августе 1949 г., формируя таким образом религиозную идентичность упорствующих священников¹², о. С. Бендас оставил после себя

⁹ Бендас С., Бендас Д. Священники – мученики... – С. 26.

¹⁰ Петровці І. Життя батьки Стефана / Інтерв'ю з о. С. Бендасом // Карпатський край. – 1991. – № 33. – 27 серпня. – С. 4, 14.

¹¹ Бендас С., Бендас Д. Священники – мученики... – С. 27–35.

¹² Детальніше о різних моделях адаптації греко-католицеских священників в умовах переслідування, репресій і заборони душпастирської діяльності см.: Магочій П.-Р. Пристосування без асиміляції // Карпатський край. Історико-краєзнавчий журнал. – Річник 6-й. – № 1-4 (113). Січень-квітень. – Ужгород, 1996. – С. 11–12. Его же: Пристосування без асиміляції: геніальність греко-католицької єпархії Мукачева // Ужгородській унії – 350 років. Матеріали

аутентичного свідчення верой (мартіриум). Это – написаний в ГУЛАГе и после него *дневник-воспоминание «Пять лет за колючей проволокой»*, в котором описаны события от мая 1949 (ареста автора *дневника*) и до января 1955 г. (его освобождения)¹³.

В-пятых, в отличие от своих алтарных братьев о. Стефан собрал и сохранил, преимущественно с помощью родственников и друзей, колоссальный архив и библиотеку по истории Мукачевской епархии. Накануне своей смерти он успел благословить к изданию свой мартіриум, который того же года был опубликован в Будапеште на венгерском языке еще при жизни автора¹⁴. На протяжении сентября 1992 – октября 1993 гг. отрывки из *дневника* о. Бендаса одновременно публиковались на украинском

міжнародних наукових конференцій (Ужгород, квітень 1996 р.) / Редкол.; відп. за вип. І. М. Гранчак. – Ужгород: «Патент», 1997. – С. 72–77; Его же: Пристосування без асиміляції: геніальність Мукачівської греко-католицької єпархії // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії / За ред. Бориса Гудзяка, Ігоря Сковича та Олега Турія. – Число 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. Олег Турій. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2003. – С. 162–169; Дмитришин Н. Між опором і пристосуванням: греко-католицьке релігійне підпілля в системі радянського тоталітаризму // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Сковича, Олега Турія. – Число 5. – Львів: Видавництво «Місіонер», 2007. – С. 256–281; Феніч В. Між опором, асиміляцією і пристосуванням: адаптація греко-католиків Мукачівської єпархії в умовах радянського тоталітаризму (1949–1989) // «Катакомба Церква» (двадцятиліттю виходу Української Греко-Католицької Церкви з підпілля присвячується): Статті і матеріали / Ред. кол.: З. Білик, Я. Дашкевич, О. Киричук, Л. Моравська, М. Омельчук, І. Паславський, О. Сидор. – Львів: Вид-во Львівського музею історії релігії «Логос», 2009. – С. 23–29. Его же: Посередник чи пристосованець: церква перед викликом націоналізму (сумний досвід греко-католиків Мукачівської єпархії) // Науковий вісник Ужгородського університету. – Серія: Історія. – Випуск 23. Спецвипуск: *Піддані і нащадки імперії Габсбургів і Романових* / Редкол.; Veresh M. M. (голова редкол.). – Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2009. – С. 149–161; Будз К. «Відавайте Кесарю кесарево, а Богові – Боже»: проблема політичної лояльності підпілля греко-католиків до радянського режиму (1946–1989 рр.) // Наукові записки Українського Католицького Університету. – Число II. – Серія: Історія. – Випуск 1. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2010. – С. 209–227.

¹³ Бендас С. П'ять років за колючим дротом. Щоденник священника, написаний в ГУЛАзі / Заг. ред., вст. стаття о. Даниїла Бендаса. – Ужгород: «Карпати», 2008. – С. 31–213.

¹⁴ Ярким доказательством этому служит дарственная надпись о. Стефана на авантитуле книги-*дневника* посвящённая сыну Даниилу и невестке Марии Васович 8 июня 1991 г.: Bendász I. Őt év a szögesdrót mögött / A bevezetőt írta: Dr. Elemér Ortutay; Sajtó alá rendezte: Hetényi Varga Károly. – Budapest: Aggiornamento, 1991. Второе отдельное издание тоже увидело свет на венгерском языке в Будапеште: Bendász I. Őt év a szögesdrót mögöt. – Budapest: Abaliget Lámpás Kiadó, 2000; Bendász S. Five Years Behind Barbed Wire. – [Б.м.и.]: The Personal Diary of a Greek-Catholic Priest during His Imprisonment in the Gulag Labor Camps, 2007.

и венгерском (родном для автора) языках на страницах районных газет Виноградова и Берегова¹⁵.

В-шестых, после того, как осенью 2008 г. *дневник* Бендаса-старшего увидел мир отдельным изданием на украинском языке в Ужгороде¹⁶, а в феврале следующего года, в канун грандиозного празднования 70-й годовщины «однодневного государства» Карпатской Украины¹⁷, в столетних стенах резиденции Ужгородского кафедрального собора по-скромному было презентовано «*Пять лет за колючей проволокой*», покойный и живой (сын Стефана – Даниил) Бендасы попали «под расстрел» современных идолопоклонников украинского национализма. К малоизвестным до того времени (2009) за пределами своей семейной и церковной общины Бендасов «слава» пришла мгновенно. Жаль только, что автор *дневника* «утешиться» ею уже не смог: он умер 13 августа 1991 г. на 64-м году своего служения в Христовом Винограднике в г. Берегово. Через десять дней его реабилитирует советская прокуратура¹⁸. До провозглашения «*Акта о независимости Украины*» он не дожил всего один день.

И, наконец, в-седьмых, на восемнадцатом году после своей кончины о. С. Бендас «стал» единственным до сего времени священником, которого тогдашний Апостольский администратор, а ныне правящий епарх МГКЕ Милан (Шашик), без проведения предварительного расследования и Церковного Трибунала, «по причине ухудшения, которое возникло вследствие некоторых высказываний, что имеют место в его книге «*Пять*

¹⁵ Бендас С. П'ять років за колючим дротом // Новини Виноградівщини. – 1992. – №№ 61–85; – 1993. – №№ 2–48; Bendász I. Lágernapló // Bereg Hírlap. – 1992. – №№ 31–39, 41–44, 48–49 sz.; Bendász I. Öt év a szögesdrót mögött // Nagyszőlös-vidéki Hírek. – 1992. – 61–85. sz.; – 1993. – 2–48. sz.

¹⁶ Бендас С. П'ять років за колючим дротом. Щоденник священника, написаний в ГУЛАЗі / Заг. ред., вст. стаття о. Даниїла Бендаса. – Ужгород: «Карпати», 2008. – 264 с., іл.

¹⁷ Так Карпатскую Украину удачно назвал английский журналист Майкл Винч. См.: Винч М. «Одноденна держава»: свідчення англійського очевидця про події Карпатської України. – К.: Темпора, 2012. – 348 с.

¹⁸ Бендас С., Бендас Д. Священники – мученики... – С. 35.

лет за колючей проволокой»», вывел из процесса беатификации священномучеников МГКЕ¹⁹.

Собственно, этот беспрецедентный в новейшей истории ГКЦ «своего права» случай и склонил меня, в недавнем времени советника по историческим вопросам «*Постуляционного процесса Беатификации Слуг Божьих Владыки Александра Хиры, Петра Павла Ороса и других мучеников Мукачевской епархии XX столетия*», назначенного епископским Декретом 31 мая 2007 г., «*чтобы оказывать помощь епископу вести и управлять епархией*»²⁰, приступить к написанию данного исследования. К этому побуждает ещё и тот факт, что в защиту давно ушедшего в иной мир священника никто из алтарных братьев не стал. Не стал, «*потому что время начаться суду с дама Божьего*»²¹, или по каким-то другим причинам, попытаемся выяснить ниже.

Концептуальным же посылом для меня послужило написание его в соответствии с правами и обязательствами *chistifideles* (*Христовы верные, христиане или верные*), что происходит от «*Кодекса канонов Восточных Церквей*» (далее – ККВЦ), конкретнее кк. 7-26²². От обязательства христианина постоянно сохранять единство с Церковью (*koinonia*) вытекает обязательство послушничества перед иерархией, ибо как утверждает к. 15 § 1, «*Выбор собственного состояния жизни для верующего касается определения и применения конкретных способов для реализации*

¹⁹ Циркуляр Мукачівської греко-католицької єпархії від 26 червня 2009 р. – VII-ий річник. – № 26. – Розділ 11: Беатифікаційний процес наших мучеників і ісповідників. – С. 5; – Розділ 14: Спростування. – С. 6.

²⁰ Владика Милан, єпископ, апостольський адміністратор Мукачівської греко-католицької єпархії. Декрет № 90Ж/07 про призначення Володимира Феніча «*радником з історичних питань Постуляційного процесу Беатифікації Слуги Божого Владыки Олександра Хири, Петра Павла Ороса та інших мучеників Мукачівської єпархії XX століття Мукачівської греко-католицької єпархії з 1 червня 2007 р. Б.*». – 31 травня 2007 р. – Арк. 1/Копія // Оригинал хранится в архиве автора

²¹ Здесь и далее по тексту цитирование Святого Писания производится за синодальным изданием: Библия. Книги священного писания Старого та Нового Завіту / В українському перекладі з паралельними місцями та додатками / Пер. з рос. Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – С. 1268.

²² Кодекс канонів Східних Церков // Режим доступа: <http://kyrios.org.ua/vstupni-kanoni.html>; <http://old.ugcc.org.ua/CCEC/CCEC-toc.html> Последнее посещение 14 января 2015 г.

собственного христианского призвания». Эту свободу выбора специально защищают разные каноны (кк. 527 ч. 3-а, 756 и 825). Такое послушание определённо квалифицировано как «христианское», а значит, как то, что зиждется на послушании Христа (согласно с «*Lumen gentium*» («Свет народов»))²³. Далее по тексту следует, что такое послушание «охватывает осознание своего достоинства окрещённого и определённой личной и церковной ответственностью. Тем более, она совсем не учитывает какого-либо решение церковной власти, разве что есть легитимным исполнением функций образования и управления»²⁴.

Но вместе с этим, это христианское обязательство *chistifideles* следует бок о бок со свободой, упомянутой в к. 21 «о свободе исследований и выражения мысли». В свете «*Lumen gentium*», верные имеют право предоставлять пастырям Церкви некоторые свои собственные потребности (к. 15 § 2) и извещать им свои мысли о том, что касается блага Церкви, с чем, за определённых условий, они могут также знакомить других верующих (к. 15 § 3, *Lumen gentium* 37). В частности он гласит: «Важность, предоставленная этим приоритетом, есть целиком оправдана, ибо как без свободного и доверительного диалога соборные учения о достоинстве и общественной ответственности всех верующих остаются мёртвой буквой и не будут иметь никакого практического влияния на пастырскую деятельность». Отсюда следует, что «право искать истину и высказывать собственные убеждения принадлежит к правам человека. Верующие имеют те же права, но ещё ко всему они имеют также право делать это в плоскости священнических наук, что есть христианским правом. Однако эти права не есть абсолютными, поскольку во время их осуществления следует уважать права и обязательства других, особенно тех, которые

²³ Догматична Конституція про Церкву, затверджена V Сесією 21 листопада 1964 р. під час роботи II Ватиканського (21 Вселенського) Собору Католицької Церкви в Римі: Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації [Друкуються за виданням: Вселенський Собор – Ватиканський II. Діяння і Постанови. У 5 томах. Видавництво оо. Василіяні, Рим, 1964–1966] / Репринтне видання. – Львів: «Свічадо», 1996. – С. 75–170.

²⁴ Там же.

єсть пастырями Церкви. Деликатну проблему богословських досліджень слід розглядати в контексті. Те, які присвятили себе вивченню священнических наук користуються законною свободою дослідження, а також розсудительного проявлення своєї думки в справах, в яких вони є спеціалістами, зберігаючи, однак, належну покірність (не «покорення»): см. ССЕС-2) Учительському правительству Церкви (подр. см. в КК. 595–606)»²⁵ (підкріплено мною – В.Ф.).

В цьому контексті уместно згадати слова звичайного в своє час приходського священника, служачого в віддалених від цивілізації сільських Марамуреша з переважними релігійними предрасудками і комуністическим світоглядом. В листі до свого колишнього ректору Римської колегії (більш відомої як «Руссикум»), французького походження отця-єзуїта Філіппа де Режиса, починаючий священник МГКЕ Теодор Ромжа в кінці 1930-х писав про тодішнього Апостольського адміністратора греко-католицьких приходів, залишених на території автономної Подкарпатської Русі в складі Чехословаччини після Венського арбітражу 2 листопада 1938 г., відомого єпископа-українофіла Крижевацької єпархії із Югославії Діонісіє (Няраді): «*Известите мне, отче Ректор, знаю, что не хорошо критиковать епископа, но остаюсь при голых фактах*»²⁶.

В изложении своего видения современной коммеморативной практики беатификационных процессов священномучеников происходивших на диоцезиальном уровне (конкретно в МГКЕ) остаюсь *per se* «при голых фактах». Нарушая, как мне кажется, действующие нормы в процессах беатификации или канонизации, законодательно существующих на епархиальном и римском уровнях, угождая горстке идолопоклонников украинского национализма, владыка своими действиями поставил под сомнение личную связь о. Стефана Бендаса как священника с Христом,

²⁵ Догматична Конституція про Церкву... – С. 75–170.

²⁶ Цит. за изд.: Пушкаш Л. Кир Теодор Ромжа: Життя і смерть єпископа... – С. 47.

Церковью и верой именно тогда, когда в один из весенних дней 1949 г. великокопанский пастырь совершил главный выбор в своей жизни – стать вероотступником, принять апостазия и перейти (путём так называемого «воссоединения») в казённое московское православие, как это сделал его родной брат о. Михаил Бендас, в последствии став епископским секретарём²⁷, или же свидетельствовать верой, остаться в единстве с Престолом св. Петра, а значит, избрав мученический путь Иисуса Христа, быть отвергнутым не только языческой советской действительностью, что не удивляет, но и современной украинской действительностью страны, непрестанно декларирующей свою приверженность инклюзивным европейским ценностям свободы и правам человека, что уже настораживает.

Поставив, таким образом, под сомнение вопрос веры давно усопшего отца Стефана, который уже никогда в этой жизни не сможет себя защитить, правящий епископ взял на себя большую ответственность за сомнительные с канонической точки зрения действия, когда подыграл нарушителям 9-й заповеди Христа – «*Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего*» (Втор. 5: 6-21). Что же касается самого автора *дневника-мартириума*, то о своём моменте истины он высказался ещё 27 сентября 1951 г. В письме к жене Марии (в девичьи Бачинской) из далёкой лагерной Караганды о. Стефан писал:

«Дорогая моя! Очень болит и тревожит меня та мысль, что вы из-за меня живёте в таких нищенских условиях и в постоянном страхе от высылки. Это есть очень больно, дорогая моя! Но я иначе поступить не мог. Апостатом, вероотступником я не мог стать. Если б я и поступил так, то я бы этим вам не помог; а я сам из-за такого поступка стал бы живым трупом, угрызения совести уже давно б загнало меня в гроб. А на наших детей когда-то показывали б пальцем: «И этих отец был вероотступником,

²⁷ В 1973 г. о. Михаил Бендас возвратился в ГКЦ как мирянин, но не священник, а в 1977 г., после долгих лет тяжёлых психических заболеваний, скончался в больнице: Протоиерей Бендас Михаил Михайлович // Поточний архів Мукачівської православної єпархії. – 114 арк. Автор благодарен доценту кафедры истории Украины УжНУ Юрию Данильцо о предоставленном материале.

предателем, и их отец тоже не был согласен страдать за свою веру». Хотя мои страдания есть большими, но сломать меня не могут, душевно я есть очень крепким. Я так поступил, но и сегодня я бы поступил так же. Если я и погибну здесь, но я знаю, что не запятнал ни себя, ни Вас. А для Вас пускай будет утешением осознание того, что Вы есть соучастниками моего вероисповедания. С ужасом осознаю и то, что мои дети [две дочери и сын – В.Ф.] не имеют возможности получать высшее образование, ибо их отец не хотел стать вероотступником. Не упрекаете ли и Вы мне за это? Не делайте этого! Бог есть чрезвычайно добрым. Он всё устроит... Вы мне можете ровно настолько, чтобы Вы не знали нужды. И это есть для меня чрезвычайно больно, ибо я должен Вас содержать, а теперь Вы содержите меня. И днём и ночью я думаю только о Вас, о Вас, кого я очень люблю, хотя и по-своему, особенно не подчёркивая этого, но я очень любил и люблю Вас. И Вас я очень люблю, но и Бога я очень люблю. Очень тяжёлой проблемой для меня было принять решение, но я принял решение в пользу Господа Бога, это и Вы должны понять»²⁸.

Исходя из этого, моей предварительной (рабочей) гипотезой будет попытка довести мысль о том, что в современной отечественной мартирологии на дицезиальном (епархиальном) уровне всё отчётливее наблюдается тенденция своеобразного «сортирования» греко-католических священников на «плохих» и «хороших» исходя не от их свидетельствования верой, а из их принадлежности или отношения к титульной украинской нации. Судя по тому, что под ней никто до конца так и не знает кого / что собственно следует понимать – всех живущих на её территории граждан независимо от их этнической принадлежности, таким образом, образуя как на Западе инклюзивную модель гражданско-политической нации украинцев (=государственной национальности), или же (как в бывшем Советском Союзе и постсоветской Украине) – только идентифицирующих себя с украинским

²⁸ Личный архив о. Стефана Бендаса. 28. számú fekete – levelem. Karaganda, 1951. szept. 27 // Illegális uton (feketén) küldött leveleim eredete és másolata.

этносом её граждан и относящихся к нему украинцев диаспоры, формируя, таким образом, эксклюзивную (восточную) модель этнической нации²⁹, практика применяемая в беатификационных процессах на епархиальном уровне местными ГКЦ далека от *sacrum*-ма в настоящей мартирологии.

Лично мои предпочтения, как собственно и любого другого здравомыслящего человека с неподдельной инклюзивной идентичностью и менталитетом, определённы на стороне первой модели нации-государства. Блаженный Теодор (Ромжа) (с июня 2001 г.), впрочем как и многие другие греко-католические священники его трагической эпохи, к украинской, как собственно и любой другой нации, в том числе и к русинскому локал-патриотизму, себя не относил. Всегда отдавая предпочтение религиозной принадлежности своего падшего стада над его этнической или национальной идентичностью³⁰, владыка-мученик старался избегать явного ангажирования с любым из национализмов, оставаясь, таким образом, политически нейтральным³¹. К сожалению, эта черта характерна не всем его алтарным братьям, часть из которых была явно заангажированной в тот или иной национализм. Герой нашего исследования не стал исключением: венгерская идентичность в тот или иной способ определяла отношение о. С. Бендаса как к русофилам и украинофилам, так и к коммунистам и националистам.

Очень не хотелось бы верить в то, что именно по этой причине Теодор (Ромжа) не «попал» в Мартиролог УГКЦ, официально утверждённый

²⁹ Общие дискуссии на эту тему см.: Касьянов Г. Теорії нації та націоналізму: Монографія. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.; Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націотворення. – К.: Критика, 2000. – 303 с.; Нагорна Л. Національна ідентичність в Україні. – К.: Інститут політичних і етнонаціональних досліджень НАН України, 2002. – 272 с.; Рябчук М. Дві України: реальні межі, віртуальні війни. – К.: Критика, 2003. – 335 с.; Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Історичні есеї. – К.: Критика, 2004. – 343 с.; Гнатюк О. Прощання з імперією. Українські дискусії про ідентичність / Авторизов. пер. з англ. – К.: Критика, 2005. – 528 с.; Лісовий В., Проценко О. Націоналізм, нація та національна держава // Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера: Антологія. 2-ге видання (перероблене і доповнене) / Упорядники: Олег Проценко, Василь Лісовий. – К.: «Смолоскип», 2006. – С. XI–XXXVII; Грицак Я. Старсті за націоналізмом. Стара історія на новий лад. Есеї. – К.: Критика, 2011. – 350 с.

³⁰ С воспоминаний известного венгерского церковного историка-василианина о. Иштвана Пиридья. Цит. за изд.: Пушкаш Л. Кир Теодор Ромжа: Життя і смерть єпископа... – С. 66.

³¹ Романчук Л., Савран В. Випробувані як золото в горнілі. Книга друга. – Жовква: Місіонер, 2014. – С. 69.

Синодом Епископов УГКЦ 14–20 сентября 1997 г. в Крехове-Львове в связи с подготовкой беатификации и канонизации мучеников украинских католиков. Подобные подозрения возникают в связи с тем, что в этом списке из 18-ти Слуг Божьих от МГКЕ оказался только епископ Александр (Хира)³². Поскольку МГКЕ никогда не входила в каноническую юрисдикцию главы УГКЦ, смею предположить, что «попадание» владыки Хиры в Мартиролог украинских католических мучеников произошёл только из-за его предыдущей украинофильской ориентации и членства в Христианско-народной партии отца-монсеньора Августина Волошина³³.

К сожалению, не только за стенами Церкви, но и в самой Невестке Христа при этом забыли слова апостола Павла из послания к галатам (3, 26:29): *«Ибо все вы – сыновья Божьи через веру в Христа Иисуса; все вы, что в Христа крестились, в Христа облачились. Нет уже ни иудея, ни язычника; нет ни раба, ни вольного; нет мужского пола, ни женского; ибо все вы -- одно в Христе Иисусе. А когда вы Христовы, тогда вы потомки Авраамовы и за обетом наследники»*³⁴. Сюда по тому, что и как происходит в процессах беатификации на епархиальном уровне, похоже, что никейско-константинопольский Символ Веры *«в Единую, Святую, Соборную, Апостольскую Церковь»* нынешние вершители судеб над покойными священномучениками часто подменяют националистическим «катехизисом веры» от Дмитрия Донцова³⁵.

³² Рішення і постанови, схвалені Синодом Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Крехові-Львові з 14-го по 20-те вересня 1997 р. Б. № 4.2 // Рішення і постанови Синоду = Рішення і постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989–1997 років. – Львів, 1998. – С. 48; о. Димид М. Мучеництво: традиція і канони // Богословія. – Том 63. – Львів, 1999. – С. 41.

³³ Зі спогадів із заслання о. Олександра Хіри, папського прелата, каноніка Мукачівської єпархії, професора теології // Бендас С.М., Бендас Д.С. Священники-мученики, сповідники вірності... – С. 329–330.

³⁴ Біблія... – С. 1324.

³⁵ См.: Зайцев О. Націоналізм як релігія: Приклад Дмитра Донцова та ОУН (1920–1930-ті роки) // Наукові записки Українського Католицького Університету. – Число 1. Серія: Історія. – Випуск 1. – Львів: Вид-во УКУ, 2010. – С. 163–189; Зайцев О., Беген О., Стефанів В. Націоналізм і релігія. Греко-Католицька Церква та український націоналістичний рух у Галичині (1920–1930-ті роки). – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2011. – 384 с.

Исходя из своего словацкого происхождения и христианского воспитания – не похоже, но с точки зрения гражданина Украины, которым правящий этнарх стал с недавних пор «за гибкую государственную позицию в последовательной борьбе с врагами украинской нации», и католического эксклюзивиста, которым он является давно³⁶, – вполне возможно. Своей архиерейской всевластью владыка пытается поставить под сомнение неподдельное свидетельство приверженности христианской вере сотен греко-католических священников и монахов «Русинской Мукачевской Епархии»³⁷, которые при первой же встрече с язычески-коммунистическим советским режимом³⁸, отреклись от себя, взяли свой крест и пошли за своим Учителем Иисусом Христом³⁹.

Беатификация: епархиальные отклонения versus римских требований

³⁶ Подр. см.: Гаврош О. Бесіди з владикою Міланом. – Ужгород: Поліграфцентр «Ліра», 2012. – 64 с.: іл.

³⁷ 2 сентября 1937 г. папа Римский Пий XI (1922–1939) буллой «*Ad Ecclesiastici Regiminis incrementum*» присвоил Мукачевской и Пряшевской греко-католическим епархиям новый статус. Этим *ex cathedra pro officio* документом утверждено: «...*Також епархії Неосоленська (Бансько-Бистрицька), Ніпряньська, Мукачівська і Пряшівська суфраганії відокремлюються зі своїми єпископами від митрополичої влади Естергомської архієпархії, утворюючи окрему церковну провінцію, і кожна безпосередньо підпорядковується Апостольському Престолу. Після того, як це вдасться повністю здійснити, Апостольський Престол в Республіці Чехословаччини встановлює дві нові митрополичі кафедри, одну латинського обряду для Словаччини, і одну східного обряду для Карпатського регіону. Встановлюємо остаточно, щоб всі парафії та інші церковні установи, що відносяться до візантійського обряду, розташовані на території Чехословаччини, у відповідності з правилами, визначеними Священною Конгрегацією, були відокремлені від інших епархій і приєднані до Русинської Мукачівської епархії*» (пер. на укр. язык – Авт.): Acta Pii Pp. XI // Acta Apostolicae Sedis. Commentarium Officiale. – Romae, 1937. – S. 367. См. также: Bula Ad ecclesiasticis regiminis incrementum pápeža Pia XI. z 2. septembra 1937 // *Renovatio spiritualis: Zbornik k 70. narodeninám arcibiskupa Jána Sokola*. – Bratislava: Lúč, 2003. – S. 357. Общая информация см.: Душпастьєрь. – Ужгород, 1937. – Чис. 9–10. – С. 235–238.

³⁸ О факте уместности вести речь об украинском коммунистическом режиме подробнее см.: Грицак Я. Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX–XX століття / Навч. посібн. для учнів гуманіт. гімназій, ліцеїв, студентів іст. фак. вузів, вчителів. – К.: Генеза, 1996. – Розділ 6. Україна 1945–1995: нова політична нація. – С. 266–310; Скељчик С. Імперія пам'яті. Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві. – К.: Критика, 2008. – С. 35–268.

³⁹ Дословно: «якщо хто хоче йти за Мною, нехай зречеться себе, і візьме хрест свій, та йде за Мною» (Свангеліє від Матфея, 16, 69:24) // Біблія... – С. 1101.

Процесс беатификации / канонизации мучеников в МГКЕ⁴⁰ был начат в декабре 2003 г. утверждением Апостольским администратором Миланом (Шашиком) о. Яноша Сьовке, СДБ (до того времени постулятором дела беатификации блаженного владыки Теодора Ромжи) постулятором⁴¹ дела беатификации других священномучеников МГКЕ. Истцом дела⁴² беатификации «Слуг Божьих Александра Хиры, Петра Ороса и других мучеников Мукачевской Греко-католической епархии» стал Пресвитерский Совет Епархии. Тогда же было назначено промотора юстиции: им стал священник-эмерит МГКЕ, который переехал на постоянное проживание в Венгрию, о. Ласло Пушкаш.

С просьбой дать предварительные объяснения относительно запланированного процесса в деле беатификации священномучеников МГКЕ, 27 января 2005 г. в Конгрегацию по делам святых от МГКЕ было отправлено письмо (вых. № 38/05). В ответе префекта Конгрегации кардинала Хосе Сараива Мартинс (Жозе Сарайва Мартинес) от 28 февраля 2005 г. (прот. № 2657-1/05), помимо общих объяснений, были также выложены формальные требования относительно процесса, например, обязательное использование

⁴⁰ Пушкаш Л. До питання процесу беатифікації Карпатських мучеників ХХ століття / Рукопис. – 6 арк. // Хранится в архиве автора; Товт М. Святість, запропонована до наслідування, або дешево про канонізацію святих // Благовісник. – Ужгород, 2010. – № 11 (218). – Листопад. – С. 16–17.

⁴¹ Постулятор дела назначается истцом через поручительство, которое составляется в соответствии с правовыми нормами и при одобрении епископа. Функции постулятора могут исполнять священники, члены институтов богопосвященного жизни и мирян; все должны быть специалистами с богословия, канонического права и истории, а также разбираться в практике святой конгрегации. Заданием постулятора прежде всего есть собрать известия о жизни слуги Божьего, которого касается дело, дабы узнать его славу святости и важность этого дела для Церкви, доложив обо всем епископу. См.: Апостольська Конституція «*Divinus perfectionis Magister*» («Божественный Учитель Досконалости») від 25 січня 1983 р. Слуги Слуг Божих єпископа Йоана Павла II // Acta Apostolicae Sedis. – Vol. 75. – Romae, 1983. – S. 396; Інструкції щодо проведення розслідувань у справах святих (*Mater sanctorum*) від 22 лютого 2007 р. Верховного Архієрея Бенедикта XVI. – Частина I. – Титул IV. – Арт. 12–19.

⁴² Любая личность, которая принадлежит к народу Божьему, или любая группа верующих, признанная церковной властью, может выступать в роли *истца*. Истец открывает дело беатификации/канонизации. Истец ведёт дело с помощью законно назначенного постулятора: Апостольська Конституція «*Divinus perfectionis Magister*»... – S. 396; Інструкції щодо проведення розслідувань у справах святих (*Mater sanctorum*) від 22 лютого 2007 р. Верховного Архієрея Бенедикта XVI. – Частина I. – Титул III. – Арт. 9–11.

архивов Службы Безопасности Украины (СБУ), Министерства внутренних дел (МВД), прокуратуры и т.п.⁴³.

После предварительных согласований и корректировок Апостольским администратором, к марту 2005 г. в списке мучеников местной «*Ecclesia sui iuris*» («*Церкви своего права*») насчитывалось 78 священников. Тогда же промотор юстиции дела «*Слуг Божьих Александра Хиры, Петра Ороса и других мучеников Мукачевской Греко-католической епархии*» протоирей Л. Пушкаш на страницах официального епархиального издания – газеты-журнала «*Благовісник*», начал публиковать биографические очерки претендентов (большинство из которых к тому времени уже ушли на вечный покой) «*на признание их мученичества и исповедания верою высшей церковной властью*»⁴⁴. По хронологии, как и полагается, первым в процессе беатификации из числа священников стояла личность тайно хиротонисированного 30 декабря 1945 г. епископа Александра Хиры⁴⁵, на другом месте следовал материал о тайно рукоположенным епископом Теодором Ромжею Петре Павле Оросе⁴⁶. Под номером 36 на страницах «*Благовісника*» (за март 2007 г.) появилась биографическая статья и о о. Стефане Бендасе⁴⁷.

1 июня 2007 г. епископским циркуляром под № 18 было создано «*Комиссию по беатификации Слуг Божьих Александра Хиры, Петра Ороса и других мучеников Мукачевской Греко-католической епархии XX в.*». В её состав вошли: постулятор процесса о. Я. Сьовке, СДБ, промотор юстиции

⁴³ Пушкаш Л. До питання процесу беатифікації Карпатських мучеників ХХ століття /Рукопис. – 6 арк. // Зберігається в архіві автора. – Арк. 4.

⁴⁴ Пушкаш Л. Мученики Мукачівської єпархії ХХ століття. Микола Хома // Благовісник. – Ужгород, 2005. – № 3 (155). – Березень. – С. 4.

⁴⁵ Пушкаш Л. Процес беатифікації Слуг Божих Олександра Хіри, Петра Ороса та інших мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії // Благовісник. – Ужгород, 2005. – № 5 (157). – Травень. – С. 10–11.

⁴⁶ Пушкаш Л. Процес беатифікації Слуг Божих Олександра Хіри, Петра Ороса та інших мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії // Благовісник. – Ужгород, 2005. – № 6 (159). – Червень. – С. 10.

⁴⁷ Пушкаш Л. Процес беатифікації Слуг Божих Олександра Хіри, Петра Ороса та інших мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії. 36. Степан Бендас // Благовісник. – Ужгород, 2007. – № 3 (178). – Березень. – С. 16–17.

протоирей Л. Пушкаш, секретарь о. Марианн Медвидь, советники с исторических вопросов – ставрофорный протоирей Даниил Бендас, Мирина Товт и автор этих строк, советники с богословских вопросов – митрофорный протоирей, ректор Богословской академии МГКЕ им. Блаженного Теодора (Ромжи) Тарас Ловска и протоирей д-р богословия Иван Шемет⁴⁸. Полномочной комиссии на первый взгляд ничего не оставалось, как только неуклонно следовать уже существующим инструкциям и практикам ведения подобных процессов в современной Католической Церкви.

Основные нормы (*Normae*) беатификационного процесса, которых сегодня придерживаются в Католической Церкви на епархиальном и римском уровнях расследования в делах святых, содержатся в двух документах: Апостольской Конституции «*Divinus perfectionis Magister*» («*Божественный Учитель Совершенства*») папы Иоанна Павла II от 25 января 1983 г.⁴⁹ и, утверждённой 17 мая 2007 г. папою Бенедиктом XVI, «*Инструкции относительно проведения расследований в делах святых*» (более известной под её оригинальным названием «*Mater sanctorum*»)⁵⁰. Оба документа были разработаны Конгрегацией по Делах Святых во главе с кардиналом Хосе Сараива Мартинс.

По поводу же интересующегося нами в данном исследовании предостережения относительно кандидатов на беатификацию или канонизацию, Апостольская Конституция «*Divinus perfectionis Magister*» предусматривает следующие: «*12. а) Если от полученных известий вытекает какое-то очень важное препятствие против дела, епископу следует известить о нём постулятора, чтобы тот смог его устранить. б)*

⁴⁸ Циркуляр Владики Милана (Шашіка) про створення Комісії по беатифікації Слуг Божих Олександра Хіри, Петра Ороса та інших мучеників Мукачівської єпархії ХХ ст.» від 1 червня 2007 р. № 18. – С. 5.

⁴⁹ Апостольська Конституція «*Divinus perfectionis Magister*» («*Божественный Учитель Досконалости*») від 25 січня 1983 р. Слуги Слуг Божих єпископа Йоана Павла II // *Acta Apostolicae Sedis*. – Vol. 75. – Romae, 1983. – S. 396–403.

⁵⁰ Інструкції щодо проведення розслідувань у справах святих (*Mater sanctorum*) від 22 лютого 2007 р. Верховного Архієрея Бенедикта XVI // Постуляційний Центр Монастирів Студійського Уставу // <http://missiopc.blogspot.com/>

Если препятствие не было устранено, но епископ всё же будет считать, что дело следует отклонить, ему следует предупредить постулятора, подав обоснования для такого решения. 13. Если епископ имеет намерение начать дело, ему предстоит испросить мнения двух цензоров-богословов по поводу опубликованных сочинений слуги Божьего; они же должны сказать, есть ли в этих сочинениях что-то такое, что противоречит вере и морали. 14. а) Если мнения цензоров-богословов будут одобрительными, тогда епископ приказывает собрать все ещё неопубликованные сочинения слуги Божьего, а также все до единого исторические документы, будь-то рукописные, или печатные, что каким-то образом касаются дела. б) Для проведения такого исследования, прежде всего, когда речь идёт о давних делах⁵¹, следует обратиться за помощью к специалистам с истории и архивоведения»⁵² (подчёркнуто мною – В.Ф.).

Аналогичным образом излагают свои разъяснения и «Инструкции относительно проведения расследований в делах святых (*Mater sanctorum*)». В эдикте, которым публично оглашается о начале дела беатификации или канонизации, епископ «должен призвать всех верующих представить ему полезную информацию, что касается дела» [...] «Если бы от полученной информации происходило какое-то очень важное препятствие против дела, Епископ должен известить постулятора, чтобы тот, по возможности, её устранил. В случае же, если это препятствие не было устранено и Епископ считает, что дело не сможет продвигаться дальше, он должен об этом известить с помощью декрета постулятора, предлагая причины для такого

⁵¹ «Арт. 30 – § 1. «Дело считается давним, если доказательства в частности относительно честот или мученичества Слуги Божьего можно почерпнуть только из письменных источников, поскольку нет свидетелей-очевидцев героичности честот или мученичества Слуги Божьего. § 2. В давнем деле расследование будет вращаться в основном вокруг исследований экспертов из истории и архивоведения, помня о необходимости опросить некоторых свидетелей относительно нынешней славы святости или мученичества и знаков и, если это актуально, относительно культа, который отдают Слуге Божьему в недавние времена»: Инструкции щодо проведения розслідувань у справах святих (*Mater sanctorum*) від 22 лютого 2007 р. Верховного Архієрея Бенедикта XVI. – Частина II. – Титул II.

⁵² Апостольська Конституція «*Divinus perfectionis Magister*»... – С. 397.

решения»⁵³ (подчёркнуто мною – В.Ф.). Как мне представляется, неукоснительно следовать этому предписанию надлежит особенно правящему епископу в тех случаях, когда в вверенной его архиерейскому служению епархии (как это имеет место в МГКЕ) не действует (или действует частично) партикулярное церковное право⁵⁴.

Следовательно, если Слуга Божий⁵⁵ издал свои сочинения, епископ отдаёт их на оценку компетентным цензорам-богословам. Если в этих сочинениях не было найдено ничего против веры и морали, тогда епископ отдаёт на оценку другие неизданные сочинения (письма, дневники и т. п.) и все документы, касающиеся конкретного дела беатификации компетентным специалистам с истории и архивоведения, которые тщательно исполнив своё задание, должны выложить в отчёте именно то, что ими было обнаружено. К счастью (для меня), но к большому сожалению для объективного дела беатификации на епархиальном уровне, ничего подобного Апостольский администратор МГКЕ тогда не предпринял. «Цензором-богословом» и «специалистом с истории и архивоведения» в одном лице выступил со всех формальных сторон-требований сторонний человек – университетский профессор-филолог Любомир Бэлэй.

На самом деле, в соответствии с утверждённой 17 мая 2007 г. папой Бенедиктом XVI «Инструкции относительно проведения расследований в делах святых (*Mater sanctorum*)», цензоров-богословов для исследования изданных сочинений Слуги Божьего должно быть как минимум двое. Они «должны исследовать изданные сочинения Слуги Божьего и проверить,

⁵³ Інструкції щодо проведення розслідувань у справах святих (*Mater sanctorum*) від 22 лютого 2007 р. Верховного Архієрея Бенедикта XVI. – Частина II. – Титул VII. – Арт. 43. – § 3; – Арт. 44. – § 1-2.

⁵⁴ Относительно полномочий партикулярных церквей (*Ecclesiae particulares*) см.: Ерте П. Церковне конституційне право / Пер. з угор. П. Гергелі. – Львів: Свічадо, 1998. – Глава III. Партикулярні Церкви та їх групи. – С. 87–91.

⁵⁵ «Слугою Божьим называют верующего католика, по отношению к которому было начато дело беатификации и канонизации» в следствие того, «что, наследуя вблизи Господа Иисуса Христа, пожертвовал своей жизнью в акте мученичества»: Инструкции щодо проведення розслідувань у справах святих (*Mater sanctorum*) від 22 лютого 2007 р. Верховного Архієрея Бенедикта XVI. – Титул II. – § 1. – § 2.

имеют ли они что-то против веры и морали». Это же касается и относительно неизданных сочинений Слуги Божьего⁵⁶. Кроме того, «во всех делах, как современных, так и давних, Епископ должен назначать, через декрет, в крайнем случае трёх экспертов с истории и архивоведения, которые составляют так называемую Историческую комиссию» (подчёркнуто нами – В.Ф.). Исходя из неоднозначного решения, которое вскоре предпримет владыка Милан, это был как раз тот крайний случай беатификационного дела, когда требовалось компетентное заключение трёх экспертов с истории и архивоведения.

В своём отчёте, кроме всего прочего, согласно официальным требованиям Римского Апостольского Престола, эксперты должны: «Арт. 73 § 2, 5. высказать свою позицию относительно личности и духовности Слуги Божьего, которые исходят из самих сочинений и документов, не обходя его возможные негативные стороны. § 3. Эксперты должны доложить о возможных препятствиях для дела Епископу или его Уполномоченному, который известит о них постулятора, чтобы тот мог их устранить. Арт. 74 – Если бы в неизданных сочинениях Слуги Божьего появились проблемы богословского или морального характера, эксперты должны известить о них Епископа или его Уполномоченного, чтобы он испросил мнения Цензоров-богословов» (подчёркнуто нами – В.Ф.). В данном же «деле о. С. Бендаса» речь идёт не о рукописи, а о давно изданном дневнике-маририуме давно почившего Слуги Божьего. И то, и другое случилось ещё в 1991 г.

После отчёта экспертов, который (кстати) не исключает разных их мнений и заключений, они должны дать показания под клятвой. «Экспертам есть возможность задавать другие вопросы от правительства, которые касаются личности и деятельности Слуги Божьего, для того, чтобы выяснить также некоторые важные негативные элементы в деле», – заключает «Инструкция»⁵⁷ (подчёркнуто нами – В.Ф.). Всех этих

⁵⁶ Там же. – Частина IV. – Титул I. – Арт. 62-67.

⁵⁷ Там же. – Частина IV. – Титул III. – Арт. 73-75; – Титул IV. – Арт. 76.

предписаний высшей церковной власти в лице Конгрегации по делам Святых в Риме правящим этнархом МГКЕ проведено не было.

Аналогичные нарушения со стороны местного «князя Церкви» также заметны и относительно информации свидетелей и свидетелей в деле Слуги Божьего. Согласно с «Инструкцией относительно проведения расследований в делах святых (Mater sanctorum)», в качестве свидетелей могут выступать следующие пять категорий людей: 1) задействованные личности, которых указывает постулятор в запросе; 2) свидетели от правительства (*ex officio*), особенно если они выступают против дела; 3) сосвидетели, то есть те, которых указали свидетели во время своих предварительных показаний; 4) эксперты с истории и архивоведения как свидетели от правительства (*ex officio*) и 5) медики и медицинские эксперты *ab inspectione*, которые лечили выздоровевшего Слугу Божьего после его чудесного исцеления⁵⁸.

Как известно, ни к одной из определённых Конгрегацией по делам Святых в Риме категорий свидетелей, «свидетель» Л. Бэлэй не принадлежит. Другое дело, если бы правящий этнарх привлёк именитого учёного филолога в качестве свидетеля второй категории людей. Но этого, увы, не произошло. Следовательно, устное или письменное «свидетельство» Л. Бэлэя без выявления неизданного сочинения Слуги Божьего, от которого «свидетель» знает о фактах, являющихся предметом его «свидетельства» без подтверждения собственных свидетельств под клятвой и подписью под актами свидетельств вместе с Епископом или его Уполномоченным, Промотором Справедливости и Нотариусом, как того требует «*Mater sanctorum*», – «будет считаться недействительным»⁵⁹ (подчёркнуто нами – В.Ф.). Другими словами, «свидетельство» профессора Л. Бэлэя является чистой водой лжесвидетельством!

⁵⁸ Там же. – Титул VIII. – Арт. 96-100.

⁵⁹ Там же. – Арт. 103-106.

Вопреки всему этому, владыка Милан, как «компетентный епископ», проигнорировал предписаниями не только Апостольской Конституции «*Divinus perfectionis Magister*» («Божественный Учитель Совершенства») папы Иоанна Павла II от 25 января 1983 г. и утверждённой 17 мая 2007 г. его наследником Бенедиктом XVI «*Инструкцией относительно проведения расследований в делах святых (Mater sanctorum)*», но и «Кодексом канонического права» вместе с «Кодексом Канонов Восточной Церкви» (ККВЦ), которые ему, как мы убедились выше, не дают никаких правовых оснований самовольно, без проведения тщательного расследования и расбирательства в компетентном Церковном Трибунале, выводить Слугу Божьего из процесса беатификации на основании лжесвидетельства стороннего человека по какой-то загадочной «*причине ухудшения...*». В итоге, перед судом мучителей и идолопоклонников национализма предстали давно умершие мученической смертью или смертью, наступившей вследствие перенесённого мученичества Слуги Божьего местной греко-католической «*Ecclesia sui iuris*». А ведь всего этого могло и не случиться, если бы не сошлись в одно время и в одном месте два эксклюзивизма – этнический и католический.

Свидетель в сетях идолопоклонников мамоны нации, или «начало суда с дома Божьего»?

16 февраля 2009 г. в епископской резиденции владыки Милана, перед журналистами разных провинциальных изданий произошла презентация украиноязычного варианта книги-дневника умершего в августе 1991 г. о. Стефана Бендаса «*Пять лет за колючей проволокой*»⁶⁰. Во время презентации правящим этнархом было констатировано, что книгу издано при содействии МГКЕ и финансовой поддержки Ужгородской греко-католической богословской академии им. Блаженного Теодора Ромжи, под общей

⁶⁰ Мацо М. Тиха молитва з ГУЛАГу // Благівісник. – Ужгород, 2009. – № 3 (200). – Березень. – С. 10.

редакцией и со вступительной статьей 70-летнего сына автора мученика о. Даниила Бендаса. К сожалению, кроме самого о. Даниила, никто из девяти сотрудников созданного «на бумаге» ещё 4 ноября 2007 г. Института истории Церкви МГКЕ⁶¹, или других советников по историческим вопросам Комиссии беатификации Слуг Божьих, на презентацию приглашён не был.

Спустя два месяца, в апрельском выпуске 2009 г. «*Благівісника*» о. Ласло Пушкаш опубликовал последний (78-й) биографический очерк о священниках-мучениках и исповедниках веры МГКЕ, официально «претендующих» в процессе беатификации на «признание» их святости со стороны епископской *ex cathedra*. Конечно не мог тогда знать промотор юстиции беатификационного процесса, что вследствие нескольких уничижительных для европейской нации некоммунистических и ксенофобских по своему названию и содержанию публикаций, преимущественно в маргинальных изданиях посредственной репутации, лицами далёких не только от истории и исторической науки вообще, но и от истории МГКЕ в частности, владыка Милан пойдёт на беспрецедентный в новейшей истории Католической Церкви шаг. А именно – вычеркнет из биографии покойного священника самый важный день в его земной жизни, а затем, словно по примеру советских коммунистов, репрессирует за «проступок» давно умершего отца – его уже далеко не молодого сына.

Спустя два месяца, 3 июня 2009 г., правящий епарх на общем собрании священников МГКЕ в присутствии 176 духовных отцов открыто «начал суд из Божьего дома»: во-первых, он сменил слова в прошениях за прославление во время Божественной Литургии имени о. Петра Павла (Ороса) вместо «...владыки Петра...» на «...священномученика Петра претерпевшего мученическую смерть»; во-вторых, мотивируя своё решение отсутствием документального подтверждения архиерейской хиротонии владыки Петра

⁶¹ Циркуляр епископа Мукачівської греко-католицької єпархії Мілана (Шашіка) за № 20 від грудня 2007 р. про канонічне заснування Інституту історії Церкви. – С. 8; Циркуляр епископа Мукачівської греко-католицької єпархії Мілана (Шашіка) за № 21 від березня 2008 р. – С. 8.

(Ороса) епископом Теодором (Ромжею)⁶², владыка Милан распорядился учредить Трибунал беатификационного процесса Слуги Божьего священномученика Петра Павла Ороса, который лично и возглавил как примициар и судья; в-третьих, подчеркнув, «что Церковь не может дать себя втянуть в любые политические соревнования, которые часто приводят к не уважению другого», и что «не есть христианским обливать грязью друга друга, втягивая в это масмедии», этнарх исключит «из списка кандидатов процесса Беатификации наших мучеников и исповедников Мукачевской греко-католической епархии» о. Стефана Бендаса «по причине ухудшения, которое возникло вследствие некоторых высказываний, имеющих место в его книге «Пять лет за колючей проволокой»», мотивируя своё оригинальное решение тем, что «Правление Мукачевской греко-католической епархии внимательно ознакомилось из отзывом газеты «Фест» на книжку отца Стефана Бендаса «Пять лет за колючей проволокой». Последствием этой публикации стала встреча владыки Милана с автором, профессором Любомиром Бэлэем. На ней с прискорбием констатировалось о некоторых некорректных высказываниях, имеющих место в упомянутой книжке. Мукачевская греко-католическая епархия не разделяет таких взглядов и пытается содействовать межнациональному согласию, уважению и любви ко всем людям независимо от пола, веры или национальности» (подчёркнуто нами – В.Ф.); в-четвёртых, обещает опубликовать своё опровержение на страницах всё той же газеты «Фест» и разместить его на официальном веб-сайте епархии и в-пятых, отмахнётся от своей причастности (тобиш, архиерейскому благословению и финансовой поддержки богословской академией) к изданию *дневника* о. С. Бендаса, изымет книгу давно умершего

⁶² Церковные (да и не только) историки МГКЕ твердо убеждены в том, что хиротонию освящения о. Петра Павла Ороса в епископы владыка Теодор (Ромжа) совершил в тайне 19 декабря 1944 г. См.: Puskás L. Iyeneké Isten országa. Isten szolgálja Oros Péter (1917–1953) titokban felszentelt püspök élete és vértanúsága. Budapest, 2010. – 51–61. Old.; Bendász I., Bendász D. Helytallás és tanúságtétel... – 287. Old.

священника из продажи и запретит её распространение на территории епархии⁶³.

Решение Апостольского администратора МГКЕ мало чем отличается от репрессивной практики применяемой царской или большевистской властью к неугодным режиму подданным – вывести, исключить, запретить, казнить, распять! К анализу и оценке, увы, далеко неоднозначного в истории Католической Церкви решению владыки, как, впрочем и далёкого от образца содержания самого *дневника* «Пять лет за колючей проволокой», вернёмся чуть позже. Пока же предлагаю вкратце остановиться на последствиях опрометчивого вердикта архиерея Милана.

Не успели приутихнуть страсти вокруг маририума покойного о. Бендаса-старшего, как поклонники идола национализма взялись за расправу над его живым 70-летним сыном о. Даниилом Бендасом. Составитель многих работ своего отца, изданных преимущественно уже после его смерти⁶⁴, автор

⁶³ Циркуляр Мукачевської греко-католицької єпархії від 26 червня 2009 р. – VII-ий річник. – № 26. – Розділ 6: Розпорядження єпископа. – С. 3; – Розділ 10: Канонічне заснування. – С. 4; – Додаток 1: Протокол загальних зборів священників Мукачевської єпархії; – Розділ 11: Беатифікаційний процес наших мучеників і ісповідників. – С. 5; – Розділ 14: Спростування. – С. 6.

⁶⁴ Перу о. Стефана Бендаса, кроме десятка публикаций газетного формата, принадлежат несколько исследований, наиболее значение из которых имеют: A munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészskéinek 1806. évi összeírása / Szerkesztette: Udvari István; A mutatókat készítette: Bendász István és töb... – Nyiregzháza, 1990. – Old. 189; Bendász I. Öt év a szögesdrót mögött / A bevezetőt írta: Dr. Elemér Ortutay; Sajtó alá rendezte: Hetényi Varga Károly. – Budapest: Aggionamento Könyvkiadó, 1991; A munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lelkészskéinek 1792. évi katalógusa / A bevezető tanulmányokat: Bendász István, Koi István, Sztripszky Hádor. – Nyiregzháza, 1994. – Old. 147. + diagram; Bendász I. Az 1848–1849-es szabadságharc és a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye. – Ungvár: Kárpátaljai Magyar Kulturális Szövetség, 1997. – Old. 191; Bendász I. Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből. – Ungvár: Kárpátaljai Magyar Kulturális Szövetség, 1999. – Old. 307; Бендас С. М., Бендас Д. С. Священники-мученики, сповідники вірності. – Ужгород: Закарпаття, 1999. – 412 с.; Bendász I. Öt év a szögesdrót mögöt. Egy kárpátaljai pap a Gulág munkatáborában. – Budapest: Abaliget Lämpás Kiadó, 2000; Бендас С. П'ять років за колючим дротом. Щоденник священика, написаний в ГУЛАГі. – Ужгород: Карпати, 2008. – 264 с., іл.; Хроника села Новоселиць (Тячовській округ) съ особи Ђйшымъ вниманіемъ на в Ђроисповѣданіе; съ додатками: школа, духовники, дѣйствующіи въ Новоселиць и ихъ короткій curriculum vitae / Составилъ и подаровалъ гр.-кат. церкви о. Стефанъ Бендасъ, гр.-кат. духовникъ. 1932]–1941] // Офіційський Р. Новоселиця у минулому і сьогодні (1371–2009 роки). Історико-краєзнавча монографія. – Ужгород: Гражда, 2009. – С. 145–511; Bendász S. Five Years Behind Barbed Wire. – [Б.м.і.]: The Personal Diary of a Greek-Catholic Priest during His Imprisonment in the Gulag Labor Camps, 2007; Bendász I. Öt év a szögesdrót mögöt. Egy kárpátaljai görög katolikus pap naplója a Gulágban. Harmadik, bővített kiadás. – Ungvár: Öszukrajnai Állami Kárpáti Kiadó, 2012; Bendász I., Bendász D. Helytallás és tanúságtétel. A Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye hitvalló és meghurcolt papjai. – Budapest: Kairosz Kiadó, 2014. – Old. 529.

сотен собственных научных и научно-популярных очерков по истории МГКЕ, биографических эссе о узниках совести местной «Церкви молчания» в официальном журнале епархии «Благовісник»⁶⁵, о. Д. Бендас оставил пока ещё неисследованное и соответственно не оценённое историками ГКЦ интервью о своём отце в 1995 г.⁶⁶

С начала Михаил Данилаш, житель с. Поляна Свалявского р-на, врач по профессии, обратился в прокуратуру Закарпатской обл. с обвинением, что содержание книжки о. С. Бендаса «Пять лет за колючей проволокой» не соответствует существующему законодательству относительно защиты общественной морали. В результате обласная прокуратура обратилась с ходатайством к Национальной экспертной комиссии Украины по вопросам защиты общественной морали провести исследование указанного сочинения на предмет соответствия его требованиям Закона Украины «О защите общественной морали». Пока Национальная экспертная комиссия в составе 34 бдителей морали, утверждённых «помаранчевым» Кабинетом Министров Украины 17 июня 2009 г. во главе с целым член-корреспондентом Академии правовых наук, профессором Василием Костицим готовила экспертные выводы по сути вопроса, в ответе Апостольскому администратору Милану (Шашику) и о. Д. Бендасу от 4 сентября 2009 г. Закарпатская прокуратура сообщила, что по данному вопросу решение Национальной комиссии будет

⁶⁵ Кроме публикаций в «Благовіснику» также см.: Бендас С. М., Бендас Д. С. Священники-мученики, сповідники вірності. – Ужгород: Закарпаття, 1999. – 412 с.; Бендас Д. Репресії радянської влади проти греко-католицького духовенства на Закарпатті в 1944–1949 роках // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії / За ред. Бориса Гудзяка, Ігоря Скопчиляса та Олега Турія. – Львів: Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – Число 2. – С. 290–299; Бендас Д. Виховання духовних кадрів у Мукачівській греко-католицькій єпархії (1949–1989) // Наукові записки Ужгородського університету. – Серія: Історично-релігійні студії. – Випуск 1. – Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла», 2012. – С. 6–33; Bendász I., Bendász D. Helytállás és tanúságtétel. A Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye hitvalló és meghurcolt papjai. – Budapest: Kairosz Kiadó, 2014. – Old. 529.

⁶⁶ Інтерв'ю з о. Данилом Бендасом про о. Стефана Бендаса (батька) / Інтерв'юер: Габор В., Розшифровувач: Петрусь М.; Правки: Проців Л. // Архів Інституту історії Церкви Українського Католицького Університету. – Фондовий номер касет: № 840, 841, 842 (В), 843. – Шифр справи: П-1-1529. – Арк. 1–91

вынесено «только при наличии экспертных выводов соответствующих научно-исследовательских и экспертных учреждений Украины...»⁶⁷.

Тотчас же, 10 сентября 2009 г., 11 греко-католических священников, назвавших себя «христианами-католиками» по «национальности Украинцы», в письме на имя этнарха Милана пожаловались на о. Д. Бендаса, который своими действиями якобы «показывает, что украинцы не имеют права принадлежать к Католической Церкви, и ради этого проводит, не только антиукраинскую, но и антикатолическую деятельность»⁶⁸. С учётом того, что содержание данного письма отображает сознание, менталитет и культурно-языковой уровень части современного клира МГКЕ, духовно окормлявшего не полных двадцать приходов вместе с филиями преимущественно Виноградского р-на, считаю целесообразным остановиться на нём более детально.

Называя книгу о. С. Бендаса «5 лет за колючей проволокой» «в первую очередь антикатолической, а во вторую антиукраинской», что «призывает к ненависти и нетерпимости к украинскому народу», авторы письма требуют от владыки Милана зачислить её «к строго запрещённой литературе». Среди подписавшихся числится и бывший студент исторического факультета, который наверняка за годы учёбы в Ужгородском национальном университете или в Люблинском католическом университете читал незапрещённый в Украине «Майн кампф» Адольфа Гитлера, «Национализм» Дмитрия Донцова. В демократической стране, где на законодательном уровне не существует цензуры, любые запрещения распространения книг со стороны Церкви, законодательно отделённой от государства, гражданского общества, бдительно мониторящего власть, или же со стороны самого

⁶⁷ Копия письма заместителя прокурора области, старшего советника юстиции И. Русина от 4 сентября 2009 г. // Хранится в архиве автора. – 1 лист

⁶⁸ Копия письма 11 греко-католических священников (Петра Кобаля, Виктора Басараба, Михаила Прицкого, Юрия Бровдия, Ивана Садвария, Петра Бровдия, Ивана Костака, Андрея Бровдия, Михаила Михайльца, Михаила Бича, Михаила Кравчука) от 10 сентября 2009 г. хранится в архиве автора.

гоударства считаются не просто нарушением прав человека, но и проявлением обычной человеческой слабости и культурной отсталости.

11 современных инквизиторов – авторов письма, напоминают владыке, «что хватит приписывать покойникам то, что делают сегодня живые люди». Имея ввиду, что «покойный о. Стефан Бендас не давал эту книгу к печати. Даже если имел такие взгляды то держал при себе. Книгу к печати отдал отец Даниил Бендас...», подписанты даже не учли того факта, что дневник-мартириум «Пять лет за колючей проволокой», появившийся на свет отдельным изданием на украинском языке в конце 2008 г., до этого времени уже печатался в СМИ как на украинском, так и на венгерском языках в районных газетах Берегова и Виноградова 1992–1993 гг.⁶⁹, а также отдельными изданиями на венгерском языке в Будапеште (1991, 2000)⁷⁰ и на английском (2007)⁷¹. Более того, как мною уже сообщалось, о. С. Бендас сам благословил дневник к изданию и дожил до его появления, подтверждением чему служит венгероязычная дарственная подпись на авантитуле книжки: «Сыну Даниилу – и Марии Васовчик, любимым с любовью. Берегово, 1991. VI/8».

Странно, как войны украинского национализма в Закарпатье не заметили книги-дневника Бендаса-старшего издававшейся частями и отдельно в течении 17 лет на венгерском, украинском и английском языках, обратив на неё своё «безпристрастное» внимание и «фаховые отзывы» только весной 2009 г.? Предполагаю, что покойный и живой Бендасы со своими взглядами на историю МГКЕ стали только удобным поводом к готовящейся полномасштабной дикридетации в «антиукраинстве» ожидающего своего

⁶⁹ Бендас С. Пять років за колючим дротом // Новини Виноградівщини. – 1992. – №№ 61–85; – 1993. – №№ 2–48; Bendász I. Lágernapló // Bereg Hírlap. – 1992. – №№ 31–39, 41–44, 48–49 sz.; Bendász I. Öt év a szögesdrót mögött // Nagyszőlös-vidéki Hírek. – 1992. – 61–85. sz.; – 1993. – 2–48. sz.

⁷⁰ Bendász I. Öt év a szögesdrót mögött. – Budapest: Aggiornamento, 1991; Bendász I. Öt év a szögesdrót mögött. – Budapest: Abaliget Lämpás Kiadó, 2000.

⁷¹ Bendász S. Five Years Behind Barbed Wire. – [Б.м.и.]: The Personal Diary of a Greek-Catholic Priest during His Imprisonment in the Gulag Labor Camps, 2007.

назначения в Риме на должность епархиального (ординарного) епископа МГКЕ Апостольского администратора Милана (Шашика).

В итоге, инквизиторы-подписчики просят владыку «предпринять меры относительно о. Даниила Бендаса, чтобы он не приносил больше такого стыда для нашей Епархии. Он должен быть соответствующе наказан... Мы не хотим, чтобы священник, так посрамивший нашу Епархию перед Церковью и перед государством занимал должности в Епархии. Поэтому просим уволить о. Даниила Бендаса от руководства институтом истории нашей Епархии, от обязательств декана, избавить от членства в пресвитерском совете, уволить от преподавания в Ужгородской Греко-Католической Богословской Академии имени Блаженного Теодора Ромжи и обязательств пароха оставляя за ним право сотрудника на приходе. Оставить без наградений «Золотой Хрест» и всех других награждений Епархии. Мы считаем, что будет нецелесообразным чтобы такой священник в будущем представлял интересы нашей Епархии». Думается, что после такого «начала суда от Божьего дома» средневековые инквизиторы отдыхают.

В конце письма его «высокоморальные» авторы с «надлежащим» высшим богословским образованием и культурой христианской добродетели начали прямо шантажировать этнарха Милана. «Если Вы Владыко, примите меры, то мы, и дальше будем уважать Вас как пастыря для всех овец независимо от нации. Хватит уже оскорблять украинскую нацию и Государство всем кто захочет, даже священникам. И не надо называть украинцев нетерпимыми, потому, что они есть украинцами». «Правильно принятое решение» подписчики «просят направить по адресу Ул. Борканюка 138, с. Боржавское, Виноградовского района, Закарпатской обл.». Как по мне, то нетерпимые, исключительные, эксклюзивистские взгляды характерны как раз авторам цитированного письма.

В ситуации, когда дело о назначении Милана (Шашика) епархиальным (ординарным) епископом МГКЕ находилось на рассмотрении у папы римского Бенедикта XVI, единственное, что оставалось Апостольскому администратору – *«принять правильное решение»*: пожертвовать двумя алтарными братьями в интересах собственного карьерного роста и светлого будущего местной (партикулярной) «Церкви своего права» в составе УГКЦ.

6 ноября 2009 г. на страницах одиозного интернет-издания *Репортер* за подписью *«Инициативной группы по возрождению украинских греко-католиков на Закарпатье»* появилась статья под, без сомнения, актуальным названием *«Причины падения греко-католической Церкви на Закарпатье»*⁷². Судя по риторике текста его писали действительно равнодушные за современное состояние ГКЦ в крае авторы, правда для этого было бы совсем не лишним владеть хотя бы элементарными знаниями с истории МГКЕ и истории Закарпатья вообще. Констатируя факт стремительного развития УПЦ Московского патриархата и разных сект, члены *«Инициативной группы»* убеждают читателя в том, что ГКЦ на Закарпатье последнее время *«переживает период застоя»*, падения, причинами чего, кроме прочего, есть те самые, что и в прошлом – *«мадяризация и низкий уровень духовенства»*. Личностью, которая ответственна именно за такое состояние Церкви – *«есть слуга Великой Мадярии – Кир Милан Шашик»*, *«который священниками освящает только те лица, которые дают клятву, что не будут служить украинскому народу»*.

Если не обращать внимания на присущие статье грубые фактические и грамматические ошибки, можно согласиться с мнением анонимщиков о *«низком уровне духовенства»*, прямым доказательством чему служит собственно этот (и многие другие) письма-доносы священников, декреты правящего архиерея, официальные обращения высших церковных властей к общественности и т.д. Удивляет, если не сказать возмущает, тот факт, что

⁷² Причины занепаду греко-католицької Церкви на Закарпатті // <http://ua-reporter.com/content/68880>

для определённого круга духовных и светских лиц оказалось явно недостаточным принятие этнархом Миланом гражданства Украины, незаконного выведения им из процесса беатификации давно умершего о. С. Бендаса, наложение на его *дневник-мариум* экскоммуники и открытие в епархии *«индекса запрещённых книг»*. Впрочем, как свидетельствует опыт ОУН-УПА, у национализма много жертв не бывает⁷³.

Не обошли вниманием анонимные члены *«Инициативной группы»* и уже запрещённых воспоминаний Бендаса-старшего. По их убедительному мнению, автор демонстрирует, не скрывая того, *«расистское отношение к украинцам и всего украинского»*. Далее по тексту, с полным незнанием истории ликвидации ГКЦ в Закарпатье на весь On-line эфир подписанты заявляют: *«Хотя отец Степан, как и многие ему подобные, претерпели репрессий от советской власти, но следует заметить, что представители тогдашней власти судили их не за служение Христовой Церкви, а за служение Мадярии. Греко-католические священники продавали наш украинский народ мадярской жандармерии, предавая его прикрывались служением Богу и за это понесли справедливое наказание. Станным есть лишь то, что теперешняя церковная власть в Мукачевской епархии выдвигает их в списки блаженных, тем временем, как над теми лицами стоило бы совершить не беатификационный процес, а противоположный ему»*⁷⁴. Не мудрено догадаться какой – инквизиционный, а может – второй Нюрнберг?!

Следуя «логике» анонимщиков греко-католические священники в Галичине тогда тоже были репрессированы советской властью не за служение Христовой Церкви, а за служение германскому нацизму-фашизму, доказательств чему, в сравнении с теми, кто служил Венгрии, уж точно не

⁷³ Последние дискуссии по этому поводу подробнее см. в статьях Тимоти Снайдера, Зенона Когута, Ивана Химки, Владимира Кулика, Андрея Портнова в весеннем выпуске «Критики» за 2010 г.

⁷⁴ Причины занепаду греко-католицької Церкви на Закарпатті // <http://ua-reporter.com/content/68880>

меньше. Интересно, что по этому поводу сказали бы наши коллеги во Львове и в других местах Галичины, где происходили массовые свидетельства верой и акты мученичества. Подобное бичевание над покойными священномучениками и свидетелями верности, убеждён, не приходило в голову даже архитекторам ГУЛАГа и газовых камер. Запущенный владыкой Миланом маховик «очищения» Божьего дома (в частности МГКЕ) от «врагов» украинской нации «домокловым мечем» навис над ним самим.

Пока жаждающие жертвоприношения шантажировали владыку Милана, 11 марта 2010 г. Национальная экспертная комиссия по вопросам защиты общественной морали за подписью её главы Василия Костецкого огласила ответ на запрос прокурора Закарпатской обл. Юрия Бенцы от 7 августа 2009 г. (рег. № 07/1/1-703-09) относительно соответствия требованиям действующему законодательству в области общественной морали книги С. Бендаса «*Пять лет за колючей проволокой*». На основании выводов специалистов Института истории Украины НАН Украины (академик Валерий Смолий) под № 123/1096 от 12 ноября 2009 г. и Украинского института национальной памяти при Кабинете Министров Украины (академик Игорь Юхновский) под № 01/86 от 5 февраля 2010 г., Национальная экспертная комиссия по вопросам защиты общественной морали вынесла следующее заключение: «1. Признать, что книга Стефана Бендаса «*Пять лет за колючей проволокой*» не содержит признаков нарушения Закона Украины «О защите общественной морали». 2. О принятом решении уведомить заявителя»⁷⁵.

В отличие от заместителя прокурора Закарпатской обл., считающего книгу С. Бендаса как таковой, что разжигает межнациональную вражду, председатель вышеупомянутой Комиссии В. Костецкий от себя добавил: «*Но нам жаль автора, ибо он обижен на некоторые национальности, с*

⁷⁵ Решение № 8 от 11 марта 2010 г. содержится на официальном сайте Национальной экспертной комиссии по вопросам защиты общественной морали // <http://www.moral.gov.ua/solutions/187/>

*представителями которых ему довелось сидеть вместе в тюрьме»*⁷⁶. Даже если предположить, что в Киеве не поняли, что автором *дневника* является давно умерший священник, для таких всезнающих эклезисологов как Бэлэй, Данилаши, Гирнык и др. сомневаться в авторитетном заключении «помаранчевых» блюстителей общественной морали Богдана Бенюка, Лилии Григорович, Павле Мовчане, Тарасе Петрененко, Мирославе Поповиче, Юрие Павленко, Даниле Яневском (всего 39 чел.)⁷⁷, или же академике Игоре Юхновском, оснований не должно бы быть. Но не тут то было.

А пока, вопреки мягко говоря сомнительному решению архиерея-иностранца относительно тех священников, которые «*наследуя вблизи Господа Иисуса Христа, пожертвовав своей жизнью в акте мученичества*», предлагаю отвлечься «второстепенным». 20 июня 2010 г. греко-католическая община г. Берегово воодрузила на фасаде дома на пл. Пушкина, где последние тридцать лет прожил вместе со своей семьёй подданный остракизму нынешними ревнителями украинского национализма о. С. Бендас, памятную доску на венгерском и украинском языках. Своеобразной «компенсацией» за надругательство над давно усопшим душпастырем наверное следует расценивать и публикацию Валерия Разгулова, появившейся в августовском выпуске 2010 г. официозки МГКЕ под красноречивым названием «*Мученик за святу віру*»⁷⁸. В ней автор, среди прочего, говоря о работах о. С. Бендаса, упомянул и о его *дневнике* «*Пять лет за колючей проволокой*», которую, как экскоммунированную этнархом Миланом книгу, секретарь епархиальной курии и ответственный за выпуск епархиального издания «*Благовісник*» о. Мариан Медвидь (архимандрит Макарий), устранить не пожелал. Хотя и мог это сделать, учитывая общую

⁷⁶ Книжка закарпатця Бендаса не розпалоє міжнаціональну ворожнечу, але автора шкода // zakarpattia.net.ua/uk-news-57674

⁷⁷ Склад Комісії затверджений розпорядженням Кабінету Міністрів України від 17 червня 2009 р. № 650-р (із змінами та доповненнями) // <http://www.moral.gov.ua/pages/3/>

⁷⁸ Разгулов В. Мученик за святу віру // Благовісник. – Ужгород, 2010. – № 8 (216). – Серпень. – С. 18–19.

репрессивную политику руководства МГКЕ относительно покойного и живого Бендасов.

С перспективы стремительного развития событий вокруг этой, доселе малоизвестной кому закарпатской семьи, считаю напрасно тогдашний редактор «Благовісника» Мирослава Мацо ещё в преддверии разгорающегося скандала призывала читать «тихую молитву с ГУЛАГа [дневник С. Бендаса – В.Ф.] *сердцем*». Ловко управившись с покойным священником, для чего потребовались незаурядное «мужество и отвага», нынешний этнарх МГКЕ начал «суд с Божьего дома» и над его 70-летним сыном о. Даниилом Бендасом⁷⁹. Своим Декретом под № 135/10 от 13 июля 2010 г., согласно решению Церковного Трибунала МГКЕ в деле под № 001/010 – «Дела обычного спорного процесса Группы священников МГК Епархии (предст. О. Кобаль Петро), в иске против действий Став. Прот. Д. Бендаса» от 5 июля 2010 г., владыка Милан освободил ставрофорного протоиерея, всецеснейшего о. Д. Бендаса с членства в Пресвитерском Совете и совещательного органа (Коллегии епархиальных советников) правящего иерарха⁸⁰.

Любой, кто работает в гражданском судопроизводстве, не говоря уже о тех, которые вообще не знакомы с практикой судебных процессов, особенно в постсоветских странах, ужаснулись бы от такой церковной инквизиции: ничего унизительнее для человеческого достоинства как предстать перед судом «волков в овечьей шкуре», благородно названного Церковным Трибуналом, в современном судоустройстве пожалуй нет. Драматизм ситуации усиливается тем, что о. Даниил в данном судебном деле «отдувался» в качестве «ответчика» за содержание текста *дневника* своего покойного

⁷⁹ Родился о. Д. Бендас 6 ноября 1938 г. Подробнее о нём см.: Вітання // Благовісник. – Ужгород, 2008. – № 11 (196). – С. 26; Дубровка М. Про пароха із особливого села // Благовісник. – Ужгород, 2010. – № 11 (218). – С. 26; Лауреати премії Антонія Годинки // Русинський світ. – 2011. – Рочник IX. – Число 89. – май-юній. – С. 11–12; Lajos M. „Tudtam, mit jelentene a KGB segitsége” // Karpátalja. – 2012. – 45 szám. – November 9. – 5. Old.

⁸⁰ Циркуляр Мукачівської греко-католицької єпархії № 31 від вересня 2010 р. – VIII-ий річник. – С. 8.

отца(!), к которому он написал всего лишь 20-ти страничную вступительную статью под названием «*Нащадок єпископів*»⁸¹ и отвечал за общую редакцию книжки.

Отцу Бендасу-младшему Церковный Трибуна МГКЕ инкриминировал нарушение § 1 канона 1448 и канона 1452 ККВЦ. Дословно эти карательные санкции в Католической Восточной Церкви сформулированы следующим образом: «*Кан. 1448 – § 1. Кто на публичном зрелище, в проповеди, в распространённом сочинении или в иной способ с помощью средств общественной коммуникации допускает кощунства или тяжело обижает добрые обычаи, или пренебрегает религию или Церковь, или вызывает к ней ненависть или пренебрежение, должен быть соответственно наказан*». Или же: «*Кан. 1452 – Если кто-то кого-то тяжело обидел или очень навредил его доброй славе посредством клеветы, должен быть вынужден дать соответственное восполнение, а если откажет, должен быть наказан малой экскомуникой или суспензией*»⁸².

В уголовном праве Восточных Католических Церков речь идёт о исключении верующих из сопричастия, которое предусматривает отсрочку возможности принимать Святые Таинства, брать участие соответственным образом в священных обрядах, а для духовенства – запрет служить Святые Таинства, исполнять требы, церковные службы и занимать должности (ККВЦ, 1430; 1431). Исключение из сопричастия есть самым тяжёлым из трёх «лечебных средств», применяемых в Католической Церкви: анафема – большая экскомуника, малое исключение из сопричастия – малая экскомуника и приостановление – суспенза.

Конкретно канон 1431 – § 1 гласит: «*Наказанные малой экскомуникой лишаются принятия Пресвятой Евхаристии, более того могут быть исключены от участия в Божественной Литургии, даже от вхождения в*

⁸¹ Бендас Д. Нащадок єпископів // Бендас С. П'ять років за колючим дротом... – С. 5–24.

⁸² Кодекс канонів Східної Церкви. Титул XXVII. Карні санкції в церкві. Глава II. Кари за окремі злочини // <http://old.ugcc.org.ua/CCEC/CCEC-toc.html>

церковь, когда в ней публично отправляется богослужение. § 2. В самом приговоре или в декрете, который налагает это наказание, должна быть определена мера наказания и, если требует случай, продолжительность»⁸³.

Анализ «Архивного дела № 001/10 Д. Бендас» требует отдельного, специального и всестороннего исследования. Предварительное ознакомление с её основными сюжетами, полученное мною от самого обвинителя, которому чудом удалось ознакомиться с её бесценным содержанием (хотя, с перспективы открытости Церкви ко «всем и вся», подданный ostrакизму сельский парох должен бы иметь её полную копию), убеждает в том, что «шита она рваными нитками» членами синедриона, именуемого Церковным Трибуналом, сомнительной юридической квалификации и компетенции в каноническом, партикулярном и уголовном церковном праве и судопроизводстве.

Церкви, в которой чуть ли не сразу после первых последователей Христа стало тесно Богу, именем которого для достижения своих далеко не христианских целей всегда прикрывались и прикрываются сегодня идолопоклонники Ваалы национализма, наверное и в самом деле пришло время очиститься путём возобновления инквизиции относительно своих мёртвых и живых алтарных братьев вместе с введением в практику средневекового индекса запрещённых книг. Но тех ли священников избрано для инквизиции, изоблачающих профанное в сакральном, покажет время. А пока предлагаю кратко остановиться ещё на одном эксклюзивистском опусе, появившемся уже после принесения в жертву украинскому национализму и Бендаса-младшего.

Речь идёт о недатированном открытом письме епископу Милану (Шашику) от знакомого нам уже врача Михаила Данилаша. Для начала кандидат медицинских наук сравнил этнарха МГКЕ с предстоятелем РПЦ, патриархом Московским и всея Руси Кириллом, посетившем Киев 23-28

⁸³ Там же.

июля 2010 г., в его негативном отношении к украинской нации тем, что с его благословения и при финансовой поддержке УГКБА им. Блаженного Теодора Ромжи была издана книга о. С. Бендаса «Пять лет за колючей проволокой». По мнению автора письма, «книга переполнена лютой ненавистью ко всему украинскому – от однодневного существования Карпатской Украины до борьбы украинского народа за независимость своего государства в течении 20-го века и подпольной греко-католической Церкви на землях Галичины». «Очень символичным», ошибочно считает М. Данилаш, что составителем этой книжки есть о. Д. Бендас – «преподаватель истории Церкви и Украины» выше упомянутой УГКБА и советник епископа. Ни тем, ни другим, благодаря таким как Данилаш, о. Даниил тогда уже не был.

Сравнив Бендаса-младшего с «Д. Табачником № 2»⁸⁴, учёные врач-греко-католик возмущается тем, что адресованная Церковному трибуналу жалоба группы священников против о. Д. Бендаса «с требованием извинения перед семьями миллионов репрессированных украинцев за обиду их чести и достоинства в средствах массовой информации и увольнения о. Данила Бендаса с должности преподавателя Ужгородской Греко-Католической Богословской Академии» от 5 июля 2010 г., по словам судебного vicария о. Ивана Исаяовича «удовлетворена частично», поскольку виновным в антиукраинской направленности книжки есть не кто иной, как переводчик с венгерского на украинский язык Наталия Юрийчук⁸⁵. «Но интересно, что во время вынесения приговора, – продолжает неистовый М. Данилаш, – о. Иван известил также, что Вы [Владыка – В.Ф.] под присягой отрицали дачу разрешения на публикацию книги, а о. Даниил Бендас также под присягой Ваше разрешение подтвердил. Значит, кто-то из вас двоих под присягой совершил великий грех – сказал неправду (мягко говоря) и не имеет

⁸⁴ Данилаш Михайло. Відкритий лист / Копія // Знаходиться в архіві Автора. – Арк. 1.

⁸⁵ Там же.

морального права быть священником. По моему глубокому убеждению этот грех совершили именно Вы...»⁸⁶ (подчёркнуто мной – В.Ф.).

Гласившая древняя мудрость о том, что «мы ответственны за того, кого приручили», как нельзя ёмко характеризует взаимоотношения между правящим этнархом Миланом и допущенными им же в соправление МГКЕ экзальтированными идолопоклонниками фетиша украинской нации, не имеющего ничего общего с гражданскими и демократическими ценностями в свободном обществе. Своё письмо кандидат медицинских наук заканчивает в обычном для украинофонов угрожающем и шантажирующем тоне: «...если это письмо не будет опубликовано в течение одного месяца в «Благовіснику» и Вы не измените своего отношения к украинской нации, я вынужден буду опубликовать его в гражданских средствах массовой информации Украины и украинской диаспоре за границей»⁸⁷ (подчёркнуто мной – В.Ф.).

Видно принятие гражданства Украины с рук самого гаранта иностранцем словаком, выведение из процесса беатификации давно усопшего священника, наложение на его мартириум «запрета», лишение сына-священника всех должностей и званий, проведения над ним суда за «грехи» отца, недостаточно для «изменения отношения к украинской нации». Кого / что ещё нужно принести в жертву правящему этнарху компетентный врач с научной степенью, к сожалению, не уточнил.

Тревогу вызывает не так некоторые, так сказать, некорректные высказывания покойного священника об отдельных представителях отдельных национальностей в СССР, с которыми автору дневника довелось «коротать время» по следственным изоляторам, тюрьмах, заключениях и лагерях ГУЛАГа необъятной Страны Советов. Это осталось в прошлом, а прошлое, как предлагает польский католический богослов и историк о.

⁸⁶ Там же. – Арк. 2.

⁸⁷ Там же. – Арк. 3.

Вацлав Грыневич, надлежит «оставить Богу»⁸⁸. Хотя о том, как следует понимать некоторые высказывания о. С. Бендаса в его дневнике-воспоминаниях, и которые в епископском *ex cathedra* «привели к ухудшению...» и лишили его сына о. Д. Бендаса права говорить и писать правду, тоже обязует к анализу и оценкам.

Меня лично беспокоит та мягко говоря маниакальная некрофилия, которую приходится наблюдать вот уже в течение почти всех 23 лет независимости Украины, что происходит от национальноангажированных псевдонаучных комментаторов истории и перспектив каноническо-юридического статуса МГКЕ, и под влияния которых словно неказистое дитя попал правящий этнарх, которому на самом деле необходима всесторонняя, особенно интеллектуальная поддержка, но от которой, он почему-то всегда как католический эксклюзивист отказывается.

По большому счёту решению владыки Милана отнюдь не удивился. Ещё в конце 2008 г. на первом заседании Оргкомитета по празднованию 200-летия со дня смерти епископа Мукачевской епархии Андрея (Бачинского) (1732–1773–1809), происходившего в епископской резиденции по ул. Капитульной, с его уст присутствующие услышали ошеломительно безумную идею. Воспитанник-магистр Папского Института Духовности "Teresianum" в Риме (1990–1992) предложил переплавить бронзовый памятник Ленину, хранящийся на складе Ужгородского коммунального хозяйства, в памятник известному владыке эпохи Габсбургских преобразований Андрею (Бачинскому). Хотя об этой аванюре гудели разные региональные и общегосударственные СМИ, правящий этнарх настаивал на своём. Тем более, что у него нашлись и единомышленники.

К примеру, епархиальный скульптор Василий Роман, ссылаясь на то, что памятник славянским просветителям св. Кириллу и Мефодию, увенчивающего центральную площадь Мукачева, в своё время был

⁸⁸ Грыневич В. Минуле залишити Богові. Унія та уніатизм в екуменічній перспективі / Пер. з польськ. О. Дудич. – Львів: Свічадо, 1998. – 168 с.

изготовлен из трёх меньших по размеру статуй «вождя мирового пролетариата»(!), оправдывал «оригинальную» идею епископа: «*Можем говорить, что Ленин отлитый, вероятно, из церковных колоколов, утвари церковной посуды. Можем по-другому говорить, что благодаря Бачинскому Ленина не станет. Он опять станет бронзой. Огонь его очистит...*»⁸⁹. «Можем», но Ленина уж точно не станет меньше в головах и сердцах греко-католических верующих благодаря переплавке его памятника в памятник Бачинского. Это может произойти лишь благодаря непосильной катехизации клира, а затем мирян. А эту работу в МГКЕ, как впрочем и фундаментальные научные изыскания вместе с качественным учебным процессом в богословской семинарии (преувеличенно названной академией), увя серьёзно затмило повальное храмостроительство⁹⁰ и религиозный туризм под видом паломничества к сакральным местам христианства⁹¹.

В контексте обсуждаемого вопроса с памятником интересно было бы услышать, что по этому поводу сказал бы Блаженной памяти епископ Теодор (Ромжа) и те 128 священников МГКЕ, сознательно избравших мученический путь свидетельства верой, став жертвой безбожного тоталитарного, языческого режима, созданного тем же Лениным и его более усовершенствованными последователями-палачами, воспитанниками из «школы Сталина»? Ответить на этот вопрос (впрочем как и на многие другие) оставляю «всезнающим» придворным «навуходоносорам» правящего епарха.

Со своей стороны, считаю христианским и профессиональным долгом поделиться некоторыми соображениями относительно применяемых в современных коммеморациях (практиках) беатификационного процесса такого феномена как исповедничество и мученичество на диоцезиальном

⁸⁹ Попович О. Бронзового Леніна мали намір переплавити на пам'ятник єпископові Андрієві Бачинському // РІО. – 2010. – 25 вересня. – С. 22.

⁹⁰ В качестве примера см.: Сирохман М. Нові церкви Мукачівської греко-католицької єпархії. 20 років церковного будівництва 1990–2010. – Львів: Мс., 2010. – 320 с.: іл., а также подшивку «Благовісника».

⁹¹ Об этом полно информации практически в каждом номере «Благовісника».

уровне в МГКЕ на примере *дневника-мартириума «Пять лет за колючей проволокой»*, предложив взамен эксклюзивистскому его восприятию инклюзивное прочтение и понимание. Тем более, что правды одной не бывает: одной бывает только истина, а она к счастью, принадлежит не нам грешным.

«Нежелательный» свидетель и его мартириум: попытки инклюзивного прочтение *дневника* о. С. Бендаса

Однажды один знаменитый француз как-то сказал: «*История – самый опасный из продуктов, что его когда-либо создавала химия интеллекта. Она опьяняет народы, порождает их мечты и фальшивые воспоминания, преувеличивает их рефлексии, не даёт излечиться старым ранам, терзает их во время отдыха, ведёт их к мании величия или преследования и делает нации съедливыми, напыщенными, невыносимыми или тщеславными*»⁹². Среди множества определений «истории» мне лично импонирует именно это: «приговор» древнейшей профессии известным французским учёным Полем Валери в его «*Взглядах на современный мир*» («*Regards sur le monde actuel*», 1931) наилучшим образом передаёт представления экзальтированных украинцев о себе и своей истории со всем её комплексом неполноценности, в основе которого лежит комплекс «вечно невинной жертвы». Но, как известно, невинных народов не бывает. Хочется верить, что так как облачившиеся в соправление этнарха МГКЕ инквизиторы, о своей нации мыслят не многие.

Сегодня мы живём во времена массового «открытия нового исторического источника», – свидетеля истории. Живём во времена доминирования «коллективной памяти» над «историей», нередко слыша о том, что «*история – это тоже память*». Фундаментальное предостережение ко всему комплексу исследований коллективной памяти сформулировал один

⁹² Цит. по: Яковенко Н. Вступ до історії. – К.: Критика, 2007. – С. 21–22.

из её наиболее последовательных критиков и один из известнейших немецких историков современности Райнгард Козелек⁹³. Он усматривал угрозу в исчезновении разницы среди так называемой «событийной историей», или как назвал её учёный, – «историей первого уровня», и историей воображаемой, то есть – «историей второго уровня» (прежде всего коллективной памятью).

Делая предостережение перед фетишизацией «коллективных воображений» как исторической реальностью, Р. Козелек одновременно высоко ценит роль свидетеля, который вопреки «примусу молчания» всё же имеет смелость начинать говорить. Задание ж историков сводится к тому, чтобы привлечь индивидуальный рассказ к историческому контексту, не теряя при этом равновесия между индивидуализацией и контекстуализацией видения прошлого. Немецкий историк выделил сем «П», которые, по его мнению, угрожают праву человека на индивидуальную память. По мере весомости причинение угрозы «говорящему по-памяти» ими есть: *п-профессора, п-олитики, п-ресвитера, п-едагога, п-оэты, п-ублицисты и п-иарицики*⁹⁴. По удивительному совпадению обстоятельств, как это не будет звучать странно, но представители всех семи «П» в той или иной степени начали угрожать праву Бендаса-старшего (впрочем, как и младшего) не только на индивидуальную память, но и на его связь с Церковью, верою и Богом.

Дневник героя моей истории, которого как и многих других его алтарных соотечественников оставивших свои «мартириумы», справедливо относят к «последним свидетелям», исследовать не легче. Стефан Бендас относится к «обществу шепота» коммунистических времён, который до последних своих земных дней жил в состоянии постоянного страха и террора непамятания от того, что его подстерегает государственная цензура. Времена

⁹³ Цит. по: Траба Р. «Другий бік пам'яті». Історичні досвіди та їх пам'ятання в Центрально-Східній Європі // Україна модерна. – Чис. 4 (15): Пам'ять як поле змагань. – К.: Критика, 2009. – С. 59.

⁹⁴ Там же. – С. 60.

изменились, но вместо цензуры коммунистического режима с недавних пор на страже стала цензура националистического эксклюзивизма, для носителей которой предостережение Хосе Ортеги-и-Гасета, отнюдь не касаются. Тем временем, известный испанский мыслитель первой половины XX в. в своих лекциях, изданных под названием «Вокруг Галилея», кроме всего другого, писал: «Реалии жизни состоят не в том, чем оно есть для того, кто смотрит на него с наружи, а в том, чем оно есть для того, кто есть им внутри, кто переживает его в процессе, и оно реальное настолько, насколько его переживают. Значит, чтобы узнать другую жизнь, что не есть нашей жизнью, мы вынуждены пытаться посмотреть на него не с нашей перспективы, а с перспективы его собственной, с перспективы субъекта, который её переживает»⁹⁵.

Вскоре после роковой презентации *дневника-воспоминаний* о. С. Бендаса на страницах ужгородских и галичских (почему-то только) СМИ появилось несколько «обличительно-обвинительных» публикаций⁹⁶, с названия и содержания которых вытекает, что покойного автора мартириума тотально критикуют за его, как ёмко выразился в своей профессорской «рецензии» на газетной страничке доктор филологических наук, «гестаповские или енкаведистские» изречения, «расистскую классификацию украинцев» и якобы сфабрикованные данные относительно статистики галичского греко-католического духовенства, среди которых в 1945–1946 гг. нашлось целых 80% апостатов, добровольно-принудительно конвертировавшихся быстрым «сталинским танго» в московское казённое православие.

«Мещанско-нямешский примитивизм» о. Стефана*, как утверждает одержимый ксенофобией и великодержавным шовинизмом к венгерским

⁹⁵ Там же. – С. 61.

⁹⁶ Самые одиозные из них: Белей Л. У тіні свастики. «П'ять років за колючим дротом» // Срібна Земля-ФЕСТ. – 2009. – 19-25 березня. – № 11 (663). – С. 14; о. Данилаш В. Чи завжди мовчання «золото»? // Нова зоря. – 2009. – 1 травня. – № 12 (832). – С. 7; Данилаш М. Антиукраїнський шабаш вищого ґатунку // Трибуна. – 2009. – 20 червня. – С. 13.

* Нямеш (по венг. nemes) – благородный дворянин.

украинцам Бендасам автор «научной рецензии», филологический профессор Бэлэй, а следом за ним повторяют ещё несколько «осведомлённых» в мартирологических делах алтарных братьев и близких к местной ГКЦ придворных историописцев, якобы унижает антропологический тип и ментальные добродетели советских украинцев, разбросанных и «неиспорченных» атеистически-языческим тоталитарным режимом по разным уголкам необъятной Страны Советов накануне, во время и после Второй мировой войны.

Особенно возмущает «осведомлённых» с историей «Церкви молчания» в Закарпатье авторов характеристика покойным о. Бендасом галичского духовенства, по убеждению которого, эти «священники были в первую очередь националистами, а затем священниками, и в последнюю очередь католиками»⁹⁷. Как будет выяснено ниже, именно это, последнее обстоятельство и станет главной причиной неуравновешенных, порой агрессивных нападков на покойного и живого Бендасов со стороны преимущественно галичского по своему происхождению авторов «научных рецензий» и соответствующего епископского декрета словацкого украинца. В нём, кстати, ни словом не упоминается о феномене «святости»⁹⁸, как, между прочим, не идёт речь о противоположном ему феномене «профанного», как возможной причины выведения священника из списка кандидатов-претендентов на исповедание верой и мученичество, лишь только говорится о каком-то загадочном «ухудшении...». Решение владыки Милана ещё больше удивляет, если учесть тот факт, что о. С. Бендас, как, впрочем и остальные 128 священников МГКЕ, не стал вероотступником (апостатом). Он остался в единстве со Святой Католической Церковью, всецело отдавшись в руки всепоспешительного Божьего Провидения, избежав,

⁹⁷ Бендас С. П'ять років за колючим дротом... – С. 199–200.

⁹⁸ Детальнее о исследовании понятия святости, к примеру в Пятинкижи, см.: Барщевський Т. Старозавітні передумови формування християнської концепції святости // Наукові записки Українського Католицького Університету. – Число I. – Серія: Богослов'я. – Випуск 1. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2009. – С. 7–21.

таким образом, соблазна «счастливой» жизни православного священника (часто – сексота) в украинской советской атеистической действительности⁹⁹.

Тем временем пока правящий епископ Милан дослушался мнений «авторитетных и компетентных экспертов», священник местной ГКЦ Олег Гирнык (по «удивительному» совпадению оттуда же за происхождением, откуда и Бэлэй)¹⁰⁰, следом за нынешними оправдателями «невольной» причастности о. Гавриила Костельника к ликвидации ГКЦ в Галичине¹⁰¹, на страницах официального издания УГКЦ журнала «*Патріярхат*» нарёк личность о. С. Бендаса, – «трагической». В сравнении с примитивными соображениями профессора Л. Бэля, рассуждения отца Гирныка заслуживают большего внимания. «*Трагичность*, – по мнению автора, – состоит не в субъективных суждениях или оценках господина-отца, трагичность в том, что страдание не учит, не облагораживает, не приносит никакого плода, если оно не служит оружием для освобождения»¹⁰². С этим трудно не согласиться.

По меткому определению известного французского христианского мыслителя Жака Филиппа Мари Бинэ (1786–1856), нехватка свободы прямо пропорционально зависит от недостатка любви, то есть, настоящая проблема свободы и её разрешение находится в самом человеке: «*Кто не умеет любить, всегда и везде будет чувствовать себя разочарованно и сжато*;

⁹⁹ Подробнее по этому поводу см.: Бондарчук П.М. Релігійна поведінка православних віруючих в Україні: особливості й тенденції змін (середина 1940-х – середина 1980-х рр.) // Український історичний журнал. – 2007. – № 3. – С. 138–152.

¹⁰⁰ Епископским декретом под № 175/09 от 25 мая 2009 г. Всечеснейшего о. Олега Гирныка освобождено от всех предыдущих обязательств приходского сотрудника в пгт. Перечин и с. Симер в связи с отъездом на учёбу // Циркуляр Мукачівської греко-католицької єпархії. – № 26. – Червень 2009. – Річник VII. – С. 9.

¹⁰¹ Дашкевич Я. Гавриіл Костельник – постать складна чи ускладнена? // Гавриіл Костельник на тлі доби: пошук істини: Збірник наукових праць. – Львів-Ужгород: Гражда, 2007. – С. 289–295; Гірник О. Пошук ідентичності як «*principium movens*» творчості Гавриїла Костельника // Гавриіл Костельник. *Ultra posse*. Вибрані твори / Наук. ред. проф. Любомир Белей; Упоряд. о. Олег Гірник. – Ужгород: «Гражда», 2008. – С. 34–43. Его же: Світгляд Гавриїла Костельника – ідейний вибух сповільненої дії // Патріярхат. – 2009. – Ч. 1 (січень–лютий). – С. 21–23; Пагіря О. Гавриіл Костельник та ОУН: проблема стосунків (1941–1948 рр.) // 3 архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. Науковий і документальний журнал. – К., 2009. – № 2 (33). – С. 387–416.

¹⁰² Гірник О. Єдино оправдана ціль страждання – звільнена Особистість // Патріярхат. – 2009. – Ч. 3 (травень – червень). – С. 25.

кто умеет любить не будет чувствовать себя таким нигде. Может быть на самом деле нам тесно в нашем сердце, и именно оттуда происходит наш недостаток свободы? Ибо если бы мы больше любили, любовь придала бы измерения безграничности нашей жизни и мы бы нечувствовали себя сжатыми»¹⁰³.

В данном случае настораживает немного другое. В конце своего поучительно-менторского эссе, упомянув о *«исключительной жестокости Христа в отношении к фарисеям – представителям самого чистого духа Израиля, [которые] потому что «взяли ключи знания» и не использовались им»*, о. Гирнык заканчивает свои философствования словами-приговором от I Пет. 4, 17 – *«Наступило как время начать суд от Божьего дома»*¹⁰⁴. На самом деле, Первое Соборное Послание Святого Апостола Петра 4, 17 имеет немного другое содержание и временную коннотацию: *«Потому что время начаться суду из дома Божьего; а если первое начнётся с нас, то какой конец тех, кто противится Евангелию Божьему»*¹⁰⁵. Несмотря на «маленькое» расхождение между нынешним временем у версии о. Гирныка и временем будущим (автентичным) в синодальном тексте Библии, что на самом деле можно истолковать как банальное упущение компетентного церковного историка и богослова, замечу: если таким образом понимает современный греко-католический священник *«суд от Божьего дома»*, то нетрудно предвидеть как далеко может зайти подобная инквизиция над давно покойными священниками и их современными алтарными братьями, пережившими 40-летний период катакомб и преследований. Это скорее похоже на моральную некрофилию, но не *«суд от Божьего дома»*.

Обращает на себя внимание то, что у всех «фаховых» публикациях, – от мартовской 2009 г. под коммунистическо-атеистическим названием «У

¹⁰³ Філіп. Ж. Внутрішня свобода: Сила віри, надії й любови / Пер. з фр. З. Курдини. – Львів: Свічадо, 2008. – С. 16.

¹⁰⁴ Гірник О. Єдино оправдана ціль страждання... – С. 25.

¹⁰⁵ Біблія... – С. 1268.

тіні свастики» университетского профессора-филолога Л. Бэлэя¹⁰⁶, до философско-морализаторской *«Звільненої особистості»* священника УГКЦ о. О. Гирныка, «эксперты» возмущаются содержанием одних и тех же страниц автора *дневника*: 170–171, 175–176 и 199–200. По их глубокому убеждению, *«воспоминания»* о. С. Бендаса *«проповедают человеконенавистнические идеи»*, которые, как я понял из замеченных умозаключений компетентных авторов *«рецензий»*, названных такими в фатальном декрете этнарха Милана, состоят в том, что более полувека назад *«праведник по принуждению»*, по собственному усмотрению:

1) всех украинцев разделил на три большие группы: *«советские (или великие) украинцы, украинцы-галичане и так званные вольняне, которые принадлежали к первой России»* [царской – В.Ф.]. Исходя и горького опыта 1930-х*, *«До этих пор, – пишет Бендас-старший, – я считал, что самыми невыносимыми есть галичане, но вольняне превосходят их в этом. Наиболее терпимыми ещё есть великие украинцы. За 33 года они лишились многих характерных для них особенностей. Среди галичан ещё можно найти исключения, но вольняне без исключений просто невыносимы»*. Значит, всё-таки вольнян, а не галичан о. Стефан имел фатальную неосторожность наречь *«самыми невыносимыми»*. Неужели, если кто-то из родителей делая замечание своему чаду-непоседе за его несносный, а порой и невыносимый характер или поведение, это даёт повод отпрыску квалифицировать действия своих кормильцев *«человеконенавистническими»*?! Согласен – полный абсурд.

Как минимум выглядит странным понимание филологическим профессором понятия *«человеконенавистник»*: неужели за все свои 63 года духовного служения в Христовом Винограднике Бендас-старший *ненавидел* свою паству, *чурался* своих верующих, *чуждался людей*, или попросту был

¹⁰⁶ Похоже автор основательно начитался советско-коммунистическо-атеистической публицистики от Владимира Росовича (Ярослава Галана), Сергея Даниленка (Карина), Клима Дмитрука (Євстахия Гальского), название работ которых и содержание ихopusов кишели схожей по аналогии к заметке Бэлэя человеконенавистнической риторикой.

отишельником, то есть обладал всеми теми качествами, которыми отечественное языкознание наградило «человеконенавистника»? А может университетскому языковеду прежде чем сводит этноксенофобскую клевету и бабскую истерию, а на самом деле глумится над давно усопшим священником и заниматься моральной некрофилией, для начала не помешало бы заглянуть в «*Большой толковый словарь современного украинского языка*»¹⁰⁷, чтобы впредь не применять понятие «человеконенавистник» в произвольный способ.

Тот факт, что о. С. Бендас негативно относился к украинскому националистическому движению в преддверии и во время «однодневного» существования Карпатской Украины¹⁰⁸ (спасая одновременно при этом молодых сичевиков-односельцев от венгерской вендетты)¹⁰⁹, не даёт никаких оснований приписывать ему, на самом деле свои, ксенофобские взгляды. Более чем уверен, что для большинства граждан современной Украины националистические, равным образом как и коммунистические взгляды, чужды. Поэтому как минимум выглядит странным осуждение человека за его негативное отношение к националистической идеологии и практике украинского освободительного движения в преддверии и в годы Второй мировой войны, давно осуждённых в цивилизованном западном мире.

* Имея горький опыт общения с ними (в частности с сичевиками) во время Чехословацкой республики и особенно в период кратковременного существования автономной Подкарпатской Руси – Карпатской Украины, объективно описанными в воспоминаниях галичанина Владимира Бирчака: Бирчак В. Карпатська Україна: Спомини й переживання. – Прага: «Нація в поході», 1940. – 91 с.; Современ. изд.: Бирчак В. Карпатська Україна: Спогади і переживання / Післямова Романа Офіцінського. – Ужгород: Гражда, 2007. – С. 65, 68 и др. и британца Майкла Винча: Винч М. «Одноденна держава»: свідчення англійського очевидця про події Карпатської України. – К.: Темпора, 2012. – С. 33–40.

¹⁰⁷ «Людоненавистник» – той, хто ненавидить людей, мізантроп; «людоненавистництво» – ненависть до людей, мізантропія; «мізантроп» – той, хто ненавидить людей, цурається їх; людоненавистник, відлюдок; «мізантропія» – відчуження від людей; людоненавистництво: Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і головн. ред. В.Т. Бусел. – Київ-Ірпінь: ВТФ «Перун», 2003. – С. 499, 527.

¹⁰⁸ См.: Винч М. «Одноденна держава»: свідчення англійського очевидця про події Карпатської України / Пер. з англ. Н. Кирчів. – К.: Темпора, 2012. – 328 с.

¹⁰⁹ Бендас С. Хроника села Новоселиць (Тячовский округ) съ особенішимъ вниманіемъ на вероисповеданіе съ додатками 1932[–1941] / Факсиміле рукопису опубліков.: Офіцінський Р. Новоселиця у минулому і сьогодні (1371–2009 роки). Історико-краєзнавча монографія. – Ужгород: Гражда, 2009. – С. 286–287.

Креме галичан, волянян и «великих украинцев» в *дневнике* речь идёт и о молдавских и бессарабских волохах (румынах), из которых, по наблюдению о. Стефана, в середине XX в. ни один не знал молитву «Богородице Дева», и только совместными усилиями они могли написать молитву «Отче Наш». Также пан-отец из только что оккупированной Красной армией и аннексированной к СССР Подкарпатской Руси – Закарпатья (1945) пишет и о «ужасно жадных и эгоистичных» латышах-лютеранах, «приятнейших и искреннейших» от них латышей-католиков, «скупых и жадных» эстонцах, которые, по его мнению, «*религией вообще не заботятся*»¹¹⁰ и т.п. Странно, но почему-то эти, к стати очень близкие к действительности характеристики религиозной идентичности румын, латышей и эстонцев¹¹¹, «человеконенавистническими» критиканы маририума Бендаса-старшего не назвали;

2) вспомнив, что согласно с пунктами 1–14 ст. 58 Уголовного Кодекса РСФСР¹¹² (соответственно ст. 54. 1, 54. 1а, 54.11 Уголовного Кодекса УССР)¹¹³ всех без исключения греко-католических священников было осуждено за политические преступления как предателей родины и участников антигосударственных группировок, о. Стефан писал: «*Когда-то ещё дома, и даже в тюрьме [то есть ещё в Ужгороде и Львове – В.Ф.], я представлял себе, как в лагерях, где люди находятся в одинаковых условиях, господствует наивысшая любовь, взаимопонимание и гармония] [...] «Какое разочарование ожидало меня, когда я встретил как раз обратное! Люди без всякой причины ненавидят друг друга, они нетерпеливы, грубые в*

¹¹⁰ Бендас С. П'ять років за колючим дротом... – С. 170–171.

¹¹¹ Подр. о религии и религиозности в современном мире см.: Виллем Ж.-П. Европа та релігії. Ставки ХХІ-го століття / Пер. з франц. – К.: ДУХ і ЛІТЕРА, 2006. – 331 с.; Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2013. – 503 с.

¹¹² Определение Уголовным Кодексом контрреволюционного преступления вступило в силу после того, как Центральный Исполнительный Комитет СССР ввёл *Положение о преступлениях государственных* от 25 февраля 1927 г. с дополнениями отдельных пунктов статьи 58 соответственно к постановлению ЦИК СССР от 8 июня 1934 г. См.: Уголовный Кодекс РСФСР. – М.: Госюриздат, 1952. – С. 18–28; Яковлев Б., при участии А. фон Бурцова. Концентрационные лагеря СССР. – Мюнхен, 1955. – С. 224–228. [Исследования и материалы. Серия 1-я. Вып. 23-й].

¹¹³ Уголовный кодекс Украинской ССР. – М., 1954. – С. 17–19.

отношениях. В этом на первом месте стоят украинцы, в особенности вольняне, за ними идут галичане. Непонятно, как эти люди, являясь членами украинской националистической группировки бандеровцев, что были осуждены как предатели родины, и члены антигосударственной группировки, здесь играют роль доносителей, ведь стукачи, сексоты на 90% есть украинцами. (Об этом обстоятельстве мне после прибытия в лагерь сообщили как раз более доброжелательные галичане, в чём позже я и сам убедился) [подчёркнуто мною – В.Ф.]. Непонятно, почему те украинские шовинисты, которые поднимали такую шумиху, когда кто-то заговорил на польском или венгерском языках, здесь даже между собою разговаривали великодержавным русским. Новоприбывшие заключённые упрекали их за это в начале, но через полгода они разговаривали также»¹¹⁴.

«Домашнее» воображение о Бендаса-старшего о гуманном отношении между людьми по прибытии в исправительно-трудовой лагерь рассеяли, как он пишет, «доброжелательные галичане». Чаще всего под такими автор дневника упоминает имена участника украинского националистического движения бандеровца Юрия Сороки¹¹⁵ и греко-католического священника-исповедника Иосифа Каганца¹¹⁶. Таким образом, господин отец не ко всем галичанам имел «человеконенавистнические» взгляды, тем более – фобию. А о том, что «украинцы» ещё со времён Киевской Руси предавали друг друга и убивали власти ради, особенно достигнув в этом «братском экстазе» изощрённого мастерства во времена славной козацко-гетманской вольницы, знает чуть-ли не каждый более-менее учащийся школьник ещё из седьмого и восьмого класса среднеобразовательной школы¹¹⁷.

¹¹⁴ Бендас С. П'ять років за колючим дротом... – С. 175.

¹¹⁵ Там же. – С. 177.

¹¹⁶ Там же. – С. 200.

¹¹⁷ Прочитав очередной фрагмент о этих героических временах с «Історії України-Руси» Михаила Грушевского Владимир Винниченко записал в дневнике: «Читати українську історію треба з бромом, – до того боляче, досадно, гірко, сумно перечитувати, як нещасна, зацькована, зашарпана нація тільки те й робила за весь час свого державного (чи вірніше: піддержавного) існування, що одгризалася на всі боки: од поляків, руських, татар, шведів. Уся історія – ряд, безупинний, безперервний ряд повстань, війн, пожарищ, голоду, набігів, військових переворотів.

В связи с этим, возникает вполне закономерный вопрос: разве можно за то, что ещё задолго до «героического» украинского опыта борьбы и одновременной колаборации с коммунистическим и нацистским режимами в годы Второй мировой войны¹¹⁸, огульно осуждать человека в том, что он субъективно описал некоторые ментальные благородства украинцев («великих» (то есть – советских, надднепрянцев), польских – «вольнян» и «галичан»), естественно не отождествляя себя с этим великодушным народом после того, как его маленькую отчизну Подкарпатскую Русь, под видом «добровольного народного волеизъявления» в ходе подписания «Манифеста о воссоединении Закарпатской Украины с Советской Украиной», а на самом деле фальсифицирования под дулом автомата советского «воина-освободителя» (вдруг только ныне названного оккупантом) притянули «за уши» к «старшему» и «младшему» братьям в 1945 г.¹¹⁹

А может быть, когда студенты-историки, изучая этнологию или антропологию знакомятся с морально-этическими характеристиками разных народов мира, где одни чрезмерно спесивы и алчны, другие – агрессивны и жестоки, а третьи – стыдливы и слабохарактерны, в голову профессору приходит «здравомыслящая» мысль обвинить своих воспитанников в «человеконенавистничестве»? Согласен – полный абсурд! Проблему здесь усматриваю в другом: нашем, в свободном состоянии, отношении к тотально ограниченному в свободе о. С. Бендасу, сомнений в мученичестве и

інтриг, сварок, підкопування... Паришів шанобліві, національне сміття, паразити й злодії продають [Україну] на всі боки: хто більше дасть. Нащадки прадідів поганих повторять погані діла дідів-поганців. І розшарпаний, зацькований народ знову безпомічний жеде, якому панові його оддадуть... Ні, ні, української історії [читати] без бром, без валеріанки або без доброї дози філософського застереження не можна»: Винниченко В. Щоденник // Київ. – 1990. – № 9. – С. 122.

¹¹⁸ Напр. см.: Снайдер Т. Криваві землі. Європа поміж Гітлером та Сталінін: монографія / Пер. з англ. – К.: Грані-Т, 2011. – 448 с.; Портнов А. Історії для домашнього вжитку. Есеї про польсько-російсько-український трикутник пам'яті. – К.: Критика, 2013. – 344 с.

¹¹⁹ Подр. о событиях присоединения Подкарпатской Руси – Закарпатской Украины к Советской Украине Советского Союза в 1944–1946 гг. см.: Марьина В.В. К событиям в Подкарпатской Руси (Закарпатской Украине) осенью 1944 – зимой 1945 года // Словяноведение. – 2001. – № 3. – С.27–48; Марьина В.В. Закарпатская Украина (Подкарпатская Русь) в политике Бенеша и Сталина. 1939–1945 гг. – М.: Новый хронограф, 2003. – 304 с.

исповедничестве верой которого не было бы вовсе, если бы не оставившийся после его смерти *дневник-мартириум!*

3) Далее о. Стефан Бендас продолжает свои размышления о морально-этических устоях советских украинцев: *«В Советском Союзе почти все без исключения, учитывая женщин и молодых девушек, матерятся грязными словами, особенно обижают матерей нецензурными словами, но в этом воляинские и галичские украинцы превосходят россиян. Они самые грубые, самые отвратительные. Они спесивы, эгоистичны, невоспитанные, никого и ничто не уважают. Злодеи тоже они. Если их назначают на руководящую должность, они беспощадны к своим товарищам. К вышестоящим они смиренны, с подчинёнными – беспощадны. Эта их общая характеристика, потому естественно, что среди них случаются и исключения, но они стыдятся своих сородичей. Нет в лагере такой национальности, которая бы их ненавидела. Они даже между собой всё время ссорятся»*¹²⁰ (подчёркнуто нами – В.Ф.).

Опровергнуть субъективные оценки о. Стефана будет крайне сложно, тем более, что опровергнуть придётся эмоциональное состояние человека в невольном мире, а, извините за выражение, «на зоне», на основании нескольких верифицированных его-документов разных национальных, социальных, региональных, вероисповедных идентичностей, принадлежащих камерно-барачным сожителям автора *дневника*. Возможно такие «мизантропические» наблюдения священника, воспитанного в венгерском духе «святостефанизма», либеральных идеях «чехословакизма» и германского проекта «карпатоукраинизма» появились именно вследствие его знакомства/общения с подобными ему душпастырями, только сформировавшихся куда в худших авторитарно-тоталитарных условиях санационной Польши, большевицкой Украины и нацистской Германии?!

¹²⁰ Бендас С. П'ять років за колючим дротом... – С. 175–176.

Непонятно здесь одно: что именно из вышеперечисленных характеристик священника, который, в отличие от большинства галичских и меньшинства закарпатских алтарных братьев, сознательно избрал путь умереть за Христа, так могло скружить головы современных борцов за чистоту украинской идентичности и привести к какому-то загадочному «ухудшению», что вытекает из неквалифицированного епископского декрета? Если заглянуть в некоторые откровения самих галичских авторов современности о своих соотечественниках, то высказывания о. Стефана Бендаса сойдут за комплимент.

Чего стоит только процитировать некоторые изречения истинного галичанина Володымыра Павлива. Рассуждая о морально-этическом кодексе современного галичанина в полемике с доктором психиатром Олесем Фильцем, автор книжки «У пошуках Галичини», пишет: *«Каждый добрый Галичанин знает, что понятие этичности и моральности при «советах» было всего лишь бледным подобием настоящих галичских черт, да и то лелеялось вопреки, а не благодаря советской власти»*¹²¹. *«МОРАЛЬ галичанина, – продолжает свои изыскания симпатичный мне своей искренней и правдивой оценкой настоящих галичан В. Павлив, – есть одной из неведомых тайн европейской мифологии и философии. Из смеси и разнообразия моральных принципов всех тех народов, что веками творили феномен Галиции, образовалась главная наша общая морально-этическая черта – особенное отношение к не-галичанам. Значит современный Галичанин должен относиться ко всем другим или с презрением (к слабейшим), или с ненавистью (к сильнейшим). И главный принципиальный пункт, – автора «Этического кодекса Галичан», – не стыдиться этого. Стыдиться, вместо того, годится отвратительного отношения к другим Галичанам с позиций на их «низость» в любой сфере. Поскольку избежать этого, понятно, не удастся, то нужно прилагать немалых усилий, чтобы*

¹²¹ Павлив В. У пошуках Галичини (публіцистика і есеїстика). – Львів: Вид-во ЛА «Піраміда», 2012. – С. 86.

этот порок искусно маскировать»¹²² (подчёркнуто мною – В.Ф.).
Комментарии, полагаю, излишние.

В. Павлив написал то, о чём думает и поступает в повседневной жизни большинство галичан по происхождению как в, так и за пределами Галиции, в частности, в Закарпатье. «Вакцинирование украинизмом» в его галичском, чуждом и искажённом в сравнении с оригинальным вариантом виде образца XVI–XVII вв. пограничного (фронтирного) «мира козаков», остаётся для носителей наследников идеологии драгомановского проекта «пьемонтизации» окраин этнических русинов как наследников европейской Руси альфой и омегой всей их обыденной и общественной жизни. Особенно эти «педагогические» чувства обостряются относительно к неукраинцам, а ещё больше к тем, кто сознательно не отождествляет свою этничность с украинской идентичностью по их замыслу, а должен бы именно таким образом поступать¹²³.

Как тут не вспомнить пронизательные слова известного украинского историка современности Ярослава Грыцака (истинного львовянина). Используя в своей известной монографии об Иване Франко «разные термины для обозначения трёх разных групп: русинов, украинофилов и украинцев», вкратце связь между ними автор объясняет следующим образом: «украинцы – это те, кем должны стать русины соответственно к намерениям украинофилов»¹²⁴ (подчёркнуто мною – В.Ф.). Частично ответ агрессивному недоумению огульных критиканов *дневника* Бендаса-старшего предлагаю поискать в словах самого автора:

4) *«Мы спрашивали у самих галичских верующих, чем они объясняют тот факт, что среди их священников так много апостатов (80%)? Из их ответов у нас возникло впечатление, что среди их священников есть очень*

¹²² Там же. – С. 87.

¹²³ Подр. об этом см.: Фенич В. «Підкорення» Русі Україною: погляд із Закарпаття // Електронний ресурс: Нове Закарпаття. Режим доступу <http://zakarpattia.net/carpathian-identity/>. Его же: Угорська Русь і «Ганібалова присяга» Михайла Драгоманова // Електронний ресурс: Нове Закарпаття. Режим доступу <http://zakarpattia.net/carpathian-identity/>.

¹²⁴ Грыцак Я. Пророк у своїй вітчині. Франко та його спільнота. – К.: Критика, 2006. – С. 18.

много таких, какие поступили в духовную семинарию без соответствующего призвания. Это они объясняли тем, что во время польской власти в университетах относительно украинцев был введён так называемый «*timerus clausus*». Для молодёжи, окончившей среднюю школу, которая и дальше желала учиться, была возможность учиться только на теологии. Они стали священниками без призвания, но шовинистический национализм, который воспитала в них средняя школа, они принесли с собой на приход, и потому их священники были в первую очередь националистами, а потом священниками, и в последнюю очередь католиками [подчёркнуто мною – В.Ф.]. Они (галичские верующие) обвиняли своих священников также в их материальной заинтересованности, объясняя это не столько отсутствием призвания, а скорее целибатом, ссылаясь на статистические данные, которые свидетельствовали о том, что среди женатых священников было меньше материально заинтересованных»¹²⁵.

Подтверждением слов оклеветанного давно усопшего священника нынешними «соправителями» МГКЕ, есть фундаментальные исследования, основанные на стосах архивных документов современных историков Владимира Сергийчука, Богдана Боцюркива, Михаила Гайковського, Наталії Дмытрышын, Светланы Гуркиной, Катерины Будз с истории «воссоединения» УГКЦ с РПЦ в Галичине¹²⁶. С. Гуркиной, кстати, недавно

¹²⁵ Бендас С. П'ять років за колючим дротом... – С. 199–200.

¹²⁶ См.: Нескорена церква. Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу: Документи / Вступна стаття, коментарі, упорядкування Володимира Сергийчука. – К.: «Дніпро», 2001. – 492 с.; Боцюрків Б. Українська греко-католицька церква в катакомбах (1946–1989) // Ковчег. Збірник статей з церковної історії. – Число 1. / Редактори: Ярослав Грицак, Борис Гудзяк; упорядники: Ліліана Гентош, Тарас Романюк, Олег Турій. – Львів: Інститут історичних досліджень Львівського державного університету імені Івана Франка, Інститут історії Церкви, 1993. – С. 113–152. Его же: Т. зв. «саморозпуск» Української греко-католицької церкви в 1946 р. у світлі розсекречених архівних матеріалів // Сучасність. – 1998. – № 1. – С. 106–112; Bociurkiw W. R. The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939–1950). – Edmonton–Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1996. – 310 р. Україномовний варіант монографії: Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950) / Переклад з англійської Наталії Кочан; за редакцією Олега Турія. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. – xx + 268 с.; Хресною дорогою: Функціонування і спроби ліквідації Української Греко-Католицької Церкви в умовах СРСР у 1939–1946 роках. Збірник документів і матеріалів / Текст, упоряд.: М.І. Гайковський. – Львів: Місіонер, 2006. – 652 с.; Дмитришин Н. Між опором і пристосуванням: греко-католицьке релігійне підпілля в системі

была защищена кандидатская диссертация¹²⁷, официальным оппонентом которой мне выпала честь быть*. Отдельно о чрезмерном ангажировании в украинское националистическое движение галичскими священниками речь идёт в образцовом новейшем исследовании коллектива львовских историков Олександра Зайцева, Олега Бегена и Василя Стефанива¹²⁸.

К сожалению, галичские греко-католические священники прежде всего заботились о том, как сохранить свою национальную, «свою» (на самом деле транспортированную из днепровых круч М. Драгомановым и его соотечественниками) украинскость, и уж потом роптали о сохранении собственной экзистенциальной идентичности. Подтверждением этому – целая новейшая история УГКЦ. Для этого достаточно даже беглого ознакомления с опубликованными недавно Наталией Сердюк материалами следствия над иерархами УГКЦ, митрополитом Иосифом (Слипым) и епископом Станиславским Григорием (Хомышиным), чтобы окончательно убедиться в их жизненных приоритетах, ежедневно колеблющихся между нацией и

радянського тоталітаризму // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочиляса, Олега Турія. – Число 5. – Львів: Видавництво «Місіонер», 2007. – С. 256–281; Гуркіна С. «Образ сили духу»: греко-католицьке духовенство Львівської архієпархії після Другої світової війни і проблема персоніфікації релігійних переконань та ідентичності // Україна модерна. – Число 11. – Київ–Львів: Критика, 2007. – С. 99–110. Еє же: Дві долі: греко-католицьке духовенство і радянська влада // Схід-Захід: Історико-культурологічний збірник. – Випуск 11-12. Усна історія в соціально-гуманітарних студіях: теорія і практика досліджень / За ред. Володимира Кравченка та Гелінади Грінченко. – Харків: ТОВ «НТМТ», 2008. – С. 265–282; Будз К. «Віддайте кесарю кесарево, а Богові Боже»: проблема політичної лояльності підпільних греко-католиків до радянського режиму (1946–1989 рр.) // Наукові записки Українського Католицького Університету. – Число II. – Серія: Історія. – Випуск I. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2010. – С. 209–227; Гуркіна С. «Возз'єднання по-сталінськи»: греко-католицьке духовенство перед викликом державного насилля // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 6: Насилля влади проти свободи сумління / Відп. за вип. Олег Турій. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2012. – С. 391–404.

¹²⁷ Гуркіна С.В. Греко-католицьке духовенство Львівської архієпархії в умовах переслідування радянською владою (1944–1950 рр.). – Львів, 2012. – 241 с. / Дисертація зберігається у відділі рукописів Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України; Гуркіна С.В. Греко-католицьке духовенство Львівської архієпархії в умовах переслідування радянською владою (1944–1950 рр.) / Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук 07.00.01 – історія України. – Львів, 2012. – 20 с.

* Мой отзыв о кандидатской диссертации С. Гуркиной публикуется в этом числе сборника в разделе Отзывы.

¹²⁸ Зайцев О., Беген О., Стефанів В. Націоналізм і релігія. Греко-Католицька Церква та український націоналістичний рух у Галичині (1920–1930-ті роки). – Львів: Вид-во Українського Католицького Університету, 2011. – 384 с., іл.

верой, национализмом и католицизмом¹²⁹. В связи с этим, считаю, абсолютно бесосновательными заявления отдельных экспертов, связывающих сохранение «украинскости» УГКЦ благодаря единству с Апостольским Престолом¹³⁰. Скорее наоборот: если бы так было на самом деле, как об этом пишет о. О. Гирнык, тогда история не знала бы о тех 80% священниках-апостатах УГКЦ, которые быстрым «сталинским танго» «воссоединились» с РПЦ!

Далее по тексту, подданный остракизму сегодняшними ревнителями «галичско-украинского католицизма», о. С. Бендас продолжает: «Один из их священников-исповедников (Иосиф Каганец) рассказал, что одного раза разговаривал с игуменом монастыря Ордена Редemptористов, бельгийского происхождения, который, в течении десятилетий работая среди них, был хорошим знатоком галичского духовенства. Он констатировал грустный случай: «Сегодня под советским давлением, невольно, вопреки убеждениям, только 80% галичского духовенства стали апостатами, но в случае провозглашения независимости Украины, 99% священников добровольно стали бы вероотступниками (апостатами), подогретые пламенем национализма»¹³¹. Собственно это и произошло в Галичине после легализации и возрождения «Церкви молчания» в конце 1980-х – начале 1990-х гг.¹³²

Ярким подтверждением тому, что для галичских греко-католиков национальная идентичность (а зачастую просто национализм) остаётся более приоритетной за конфессиональную, есть недавний случай, ставший в

¹²⁹ Сердюк Н. Справа ієрархів УГКЦ (1945 р.): документи і матеріали // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. Науковий і документальний журнал. – К., 2003. – № 1 (20). – С. 287–354. Еє же: Єпископ Григорій Хомишин мовою матеріалів слідства (за документами Галузевого Державного архіву СБ України) // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. Науковий і документальний журнал. – К., 2004. – № 1/2 (22/23). – С. 451–480.

¹³⁰ Гірник О. Свою «українськість» УГКЦ зберегла завдяки єдності з Апостольським Престолом // Патріярхат. – 2009. – Ч. 5 (вересень – жовтень). – С. 24–25.

¹³¹ Бендас С. П'ять років за ключим дротом... – С. 199–200.

¹³² К примеру см.: Гречко І. Відновлення УГКЦ в Україні // Українська Греко-Католицька Церква: преодолена міфа. Матеріали семінара 25 листопада 2002 г. – М.: Інститут вивчення релігійних стран СНГ і Балтії, 2002. – С. 37–48; Собор Св. Юра 22 січня 1989 року: Документи і спогади / Упорядник Ігор Калинець. – Львів: Видавництво «Друкарські куншти», 2011. – 135 с.

церкви Архистратига Михаила в с. Верин под Львовом. Местный художник Микола Гаврылив, по мнению которого, в церквях всегда было заведено рисовать не только святых, но и, например, гетьманов или фундаторов церкви, по правую руку от Богородицы Девы Марии разукрасил на сводах сельской церкви бывшего президента Украины Виктора Ющенко (согнутого над своими пасиками) з женой Катериною и младшим сыночком Тарасиком, а по левую – разместил воинов УПА, двух римских пап современности (Иоанна Павла II и Бенедикта XVI), Митрополита УГКЦ Андрея (Шептицкого), до недавнего времени главу УГКЦ, Верховного Архиепископа Любомыра (Гузара) и нескольких местных львовских епископов.

Комментируя этот «чудо-шедевр» современного украинского сакрального искусства тамошний настоятель прихода и церкви о. Василь Говгера почтительно заметил: *«Ющенко с женой и младшим сыном символизируют украинскую семью, святое семейство. Ющенко – лучший президент, который был в Украине. Если Янукович будет таким или лучше, то и для него место под куполом найдётся»*¹³³. Как видим, со старшими своими детьми экс-президент, по мнению благородного о. Говгеры, не символизирует «святое семейство», потому как только младшего зовут так же, как украинского Кобзаря – Тарасиком. Но это полбеда, а вот без беды будет жить Украина, если Янукович станет более «украинским» президентом нежели Ющенко, тогда УГКЦ в Галиции и его готова «канонизировать!» «Канонизировала»: последствия устроили весь мир.

Модерная национальная идентичность галицких греко-католиков, по точному замечанию польского историка начала XX в. Станислава Смольки, формировалась одновременно с «украинским завоеванием» Галиции¹³⁴. По меткому наблюдению некоторых авторитетных историков современности

¹³³ Со ссылки на газету «Сегодня»: В церкви на Львовщине проступил лик Ющенко и жены его Катрин // Новинка. – 2010. – 25 сентября. – С. 3; ТСН. – 24 вересня 2010 р. 19.30.

¹³⁴ Цит. по: Грицак Я. Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX–XX ст.: [Навч. посібник для учнів гуманіст. гімназій, ліцеїв, студентів іст. фак. вузів. вчителів]. – К.: Генеза, 1996. – С. 80.

(Джона Пола Химки, Олега Турия)¹³⁵, национальные проекты существенно влияли на конфессиональную тождественность греко-католических священников Галичины, для большинства из которых особенно в межвоенные и военные годы стало настоящей проблемой, какой из идентичностей отдать приоритет – национальной или же еклезиальной. Другими словами, ответ на вопрос, кем себя более всего осознавал галицкий священник накануне встречи с такой «псевдорелигией» как коммунизм – украинцем или католиком¹³⁶, помимо исполненной оптимизма визии о. О. Гирныка и подобным ему специалистам, однозначно ответить будет сложно.

Вместо того, чтобы проверить достоверность изложенного фактического материала и соответственных высказываний о. С. Бендаса на доводах гулаговской атмосферы истории узников совести, записанных преимущественно на основании свидетельств всё тех же галицких священников и бандеровцев-националистов, обиженные за критическую оценку своих предков венгром из-под Карпат «специалисты по церковной истории» МГКЕ методично стали давить на владыку. В итоге, непрофессиональные «замечания»-реплики шумливых критиканов и стали, по моему убеждению, главной причиной «ухудшения», но не «вследствие некоторых высказываний», имеющих место в дневнике Бендаса-старшего

¹³⁵ Himka Jon-Pol. Religion and Nationality in Western Ukraine. The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900. – Montreal & Kingston – London – Ithaca: McGill-Queen's University Press, 1999. – XXX + 236 p. Его же: Греко-католицька церква і національне відродження у Галичині 1772–1918 // Ковчег. Збірник статей з церковної історії. – Число 1 / Редактори: Ярослав Грицак, Борис Гудзяк; упорядники: Ліліана Гентош, Тарас Романюк, Олег Турій. – Львів: Інститут історичних досліджень Львівського державного університету імені Івана Франка, Інститут історії Церкви, 1993. – С. 67–99. Его же: Релігія й національність в Україні другої половини XVIII–XX століть // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії / За ред. Бориса Гудзяка, Ігоря Сковчиляса та Олега Турия. – Число 4: Еклезиальна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. Олег Турій. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2003. – С. 55–66; Турій О. Греко-Католицька Церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії / За ред. Бориса Гудзяка, Ігоря Сковчиляса та Олега Турия. – Число 4: Еклезиальна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. Олег Турій. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2003. – С. 67–85.

¹³⁶ Отдельные аспекты затронутой проблемы см.: Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. Греко-католическая церковь и украинский сепаратизм в период Второй мировой войны (восточноевропейский регион) // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник. 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 305–327.

(хоть не обошлось и без них – В.Ф.), а неуверенного положения самого владыки.

В то время Милан (Шашик) ещё занимал должность Апостольского администратора МГКЕ, тогда как присвоение ему титула «епарха» (правлящего епископа), несмотря на такого протекже, как секретарь Конгрегации в делах Восточных Церквей, его словацкого соотечественника, архиепископа, монаха-езуита Цирила (Васила), только пребывало в процессе рассмотрения в Ватикане, а посему теоретически возможные жалобы со стороны экзальтированных ревнителей украинской нации к Святой Столице были бы отнюдь нежелательными для самого претендента¹³⁷. В итоге, местная партикулярная «Церковь своего права» получила официальное решение владыки Милана, содержание и форма которого мягко говоря обескураживают даже непосвящённых в тонкости беатификационных процессов обывателей.

Нынешнее руководство епархии после (!) «внимательного» (знать бы кем именно) «ознакомления» с коммунистическим по содержанию и названием «отзывом» «компетентного» в вопросах еклезиальной и национальной истории ГКЦ в Закарпатье, доктором филологических наук, профессором Л. Бэлэем на страницах «авторитетного научного журнала» (на самом деле обычной провинциальной газеты посредственного информативно-аналитического качества) «Срібна Земля-Фест», и «личной встречи с автором статьи», с досадностью констатировало о некоторых некорректных высказываниях в упомянутой книге-дневнике, вследствие чего не менее почтённо и авторитетно заявило, что «не разделяет таких взглядов», «пытается содействовать межнациональному примирению, уважению и любви ко всем национальностям», а потому, «на всякий случай»,

¹³⁷ Урочиста єпископська інтронізація Прєосвященного владыки Милана на кафедру Мукачівської єпархії відбулася 24 квітня 2010 р. у Хрєстовоздвиженському кафедральному соборі м. Ужгород // Благовісник. – 2010. – № 6 (214). – Червень. – С. 4; Папська булла про призначення Прєосвященного владыки Милана Єпархом Мукачівським від 17 березня 2010 р. // Там же. – С. 6.

решило исключить о. Стефана Бендаса из списка кандидатов/претендентов на мученичество и исповедание верой МГКЕ.

Решение епископа Милана, без разницы, принималось оно самостоятельно, или под давлением, сравнимы с действиям Сталина и его прислужников. Похоже на то, что данное «Опровержение» для владыки составлял такой же знающий и компетентный в вопросах межнациональных отношений и этнической идентификации человек, как и «эксперт» Бэлэй в вопросах ГКЦ и общественной морали. Неужели у правящего епарха, его канцлера, архимандрита д-ра Петра-Павла Бэрэша и секретаря, иеромонаха о. Макария (Марианна) Медвидя не возникло даже и мысли обратиться к экспертам-историкам – членам «исторической комиссии», назначенных тем же владыкой, «чтобы помочь епископу вести и управлять епархией», или просто к экспертам-специалистам в ангажированной сфере исследований?

Возможно руководство епархии спугнула другая, не менее «компетентная оценка», на этот раз уже моего скромного исследования¹³⁸, неслучайно появившаяся именно через два года после её публикации на страницах всё того же «компетентного научного издания» – «Срібна Земля-Фест» в июне 2009 г. авторства Анны Бабурныч и Володымыра Матейка¹³⁹. По глубокому убеждению «специалистов по церковной истории», консультантами моей книжечки (107 с.) выступили, уважаемые мною «церковный историк» о. Д. Бендас и промотор юстиции беатификационного процесса, протоиерей о. Л. Пушкеш.

На самом деле «дефальсификаторов истории МГКЕ» вывели из равновесия мои критические высказывания по поводу «образцового» христианского поведения монсеньёра Августина Волошина в трагические мартовские дни 1939 г., прозвучавшие на областном телеканале «Тиса-1» в

¹³⁸ Фенич В. «Чужі» серед своїх, «свої» серед чужих. Греко-католики Мукачівської єпархії під час та після «возз'єднання» Закарпаття з Радянською Україною. – Ужгород: «Шарк», 2007. – 107 с.

¹³⁹ Бабурныч А., Матейко В. Як фальсифікують історію Мукачівської греко-католицької єпархії // Срібна Земля. Фест. – 2009. – № 24 (676). – 18–24 червня. – С. 14.

преддверии грандиозного празднования 70-летия «однодневной державы» Карпатской Украины. Собственно, я и сегодня могу подтвердить, что президент «однодневного государства» незаслуженно достоин Л. Кучмой звания «Героя Украины». В моём понимании настоящими Героями Украины есть те несовершеннолетние, безневинные жертвы бежащих из Хуста романтиков-авантюристов во главе с А. Волошином, которые безоружные противостояли на Красном Поле (и не только) регулярной венгерской армии. К сожалению, украинская история немее сфальсифицированная чем, к примеру, российская: и там, и здесь в лице государства и его придворных лакеев-историков история служит орудием лживой пропаганды¹⁴⁰.

Не могу не обратить внимание и на такой аспект вопроса: если следовать официальному формулированию епископа, то, как я понимаю, украинцы принадлежат сразу к нескольким национальностям (!), среди которых епархия обязуется нести прапор «межнационального примирения». С такой постановкой епископской канцелярии, как я понимаю, согласился и мой уважаемый визави – доктор филологических наук. Ведь из замеченных «специалистами» упреков в адрес покойного о. С. Бендаса речь шла только о тех «некоторых некорректных высказываниях», которые касались украинцев «великих», «волинских» и «галицких». Уверен, что автор *дневника*, писавший его в начале 1950-х гг., лучше осознавал, что это один и тот же народ –

¹⁴⁰ См.: Грицак Я. Як викладати історію України після 1991 року? // Українська історична дидактика. Міжнародний діалог. Фахівці різних країн про сучасні українські підручники з історії / Ред. М. Телух, Ю. Шаповал. – К., 2000; Передрук: Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Історичні есеї. – К.: Критика, 2004; Грицак Я. Страсті за націоналізмом. Стара історія на новий лад. – К.: Критика, 2011; A Laboratory of Transnational History. Ukraine and Recent Ukrainian Historiography / Edited by Georgiy Kasianov and Philip Ther. – Budapest–New York: Central European University Press, 2009; Портнов А. Упражнения с историей по-украински. – М.: ОГИ; Полит.ру; Мемориал, 2010; Бурдюгов Г., Бухараев В. Вчерашнее завтра: как «национальные истории» писались в СССР и как пишутся теперь. – М.: АИРО-XXI, 2011; Касьянов Г., Миллер А. Россия – Украина: как пишется история. Диалоги – лекции – статьи. – Москва: РГГУ, 2011; Бордюгов Г. «Войны памяти» на постсоветском пространстве / Предисл. А. Касаева. – М.: Ассоциация исследователей российского общества–XXI век, 2011; Касьянов Г. «Национализация» истории в Украине. Краткий экскурс // Касьянов Г., Миллер А. Россия – Украина: как пишется история. Диалоги – лекции – статьи. – Москва: РГГУ, 2011; Касьянов Г. «Национализация» истории в Украине. Публичная лекция, ноябрь 2008 // Касьянов Г., Миллер А. Россия – Украина: как пишется история. Диалоги – лекции – статьи. – Москва: РГГУ, 2011.

«советские украинцы», чего никак не усекут нынешние комментаторы его лагерного мученичества.

Тем временем, в самый так сказать разгар скандала, обвинённый накануне Л. Бэлэем и несколькими украинофоновскими священниками МГКЕ в «антиукраинстве» епископ Милан, руками которого только что совершено надругательство в лице о. С. Бендаса над всеми священниками-мучениками местной «Церкви своего права», по поводу 70-летия Карпатской Украины получает в Хусте из рук самого гаранта паспорт гражданина Украины, а пятеро его алтарных братьев награждаются орденом «За заслуги» III степени¹⁴¹. Полученные из рук кесаря инсигнии казалось бы должны были усмирить строптивых «борцов с врагами нации». Но не тут то было.

Не желая, и уж тем более, не осознавая того, свою «ложку дёгтя в бочку мёда» «внёс» промотор юстиции беатификационного процесса, протоиерей Л. Пушкаш. В апрельском номере епархиального журнала «Благовісник» за 2009 г. он закончил 78-й биографический очерк «мучеников Мукачевской греко-католической епархии»¹⁴². Своим списком кандидатов на мученичество и исповедание верой заслуженный священник вызвал не менее «предметные дискуссии» среди той же части «специалистов», которые в лице, на этот раз уже раховского пароха и декана о. Васыля Носы (за подписью также протосинкела о. Тараса Ловски, который ещё недавно «по совместительству» исполнял обязанности ректора той же академии, при финансовой поддержке которой мир узнал об украиноязычном издании *дневника* о. С. Бендаса), ещё 9 декабря 2003 г. стали давить на епископа о включении в беатификационный процесс 13-ти священников за то, что они пострадали от разных политических режимов именно «как украинцы». Странно, как в Секретариате Президента Ющенко «люби друзи» не заметили

¹⁴¹ Президент України в Закарпатті // Благовісник. – Ужгород, 2009. – № 4 (201). – Квітень – С. 15.

¹⁴² Пушкаш Л. Процес Беатифікації мучеників Мукачівської греко-католицької єпархії // Благовісник. – Ужгород, 2009. – № 4 (201). – Квітень – С. 16.

такой «государственной гибкости» и оставили господ-отцов Носу и Ловску без определённых государственных инсигний?

Церковно-религиозная деятельность многих из протезированных священников на мученичество и исповедание верою у местных историков ГКЦ не вызывает сомнения. В выше упомянутом списке образца 2003 г. речь идёт о тех духовных отцах, которые, как утверждают сами авторы письма, претерпели от венгерского, советского, югославского и германского режимов за свою украинскую националистическую деятельность. Это – А. Волошин, К. Купар, В. Похыл, С. Пап (в письме почему-то Попп – В.Ф.), епископ Иван (Маргитыч), И. Кухар, И. Тимко, монахи-василиане Поликарп (Булык), Антон (Станканынец), Василь (Шепа), Христофор (Маргитыч), Павло (Мадяр), Степан (Войтович)¹⁴³.

Впрочем для меня, не менее очевидным остаётся и следующее требование: если уж на то пошло, что профанные определяют принадлежность (уже *признателей* веры) к сакральному, то кандидатами-претендентами на мученичество или исповедание верой не могут быть священники, которые в момент своего ареста или смерти не исполняли душпастьерских обязательств, или, священство которых вызывает неоднозначные оценки, и уж тем более сомнения у экспертов.

Исходя из первого обстоятельства такое предостережение равным образом касается как о. А. Волошина, так и Стефана Фенцыка, Олександра Ильницького и им подобным. По этому поводу будет уместным навести отрывок из письма о. Атанасия Пекаря, ОСВВ, известного украинского церковного исследователя, в авторитете которого националистической публике сомневаться не годится. В адресованном письме протоиерею о. Л. Пушкашу ещё от 16 февраля 2004 г. летний монах-василианин по поводу поднимаемого украинскими националистами вопроса о беатификации

¹⁴³ Странно, что в этот список попали почему-то о. Василь Похыл и иеромонах ОСВВ Микола (Василь) Шепа, имена которых упоминаются в критикуемой украинофонами книге Бендасов: Бендас С. М., Бендас Д. С. Священники-мученики, сповідники вірності. – С. 189–191, 274–276, но не значатся в «списке» промотора юстиції о. Л. Пушкаша.

монсьєра А. Волошина и других из «списка» Носы–Ловски предостерегает: *«По моему мнению жаль начинать процесс его беатификации, ибо он стал жертвой не за веру, а скорее за свою политическую деятельность. Тоже самое относится также к кан. Ильницькому, особенно же к Стефану Фенцыку»*¹⁴⁴.

Ещё одним обстоятельством склонившим меня к подготовке данного исследования, стала молчаливая позиция нынешнего руководства МГКЕ относительно официальной оценки событий, происшедших в истории её священства, диаконов, монахов и мирян 60-ти летней давности. Если Синод епископов Киево-Галицкого Верховного Архиепископства УГКЦ в 2006 г. обратился с официальным *Посланием* по поводу 60-й годовщины Львовского псевдособора 1946 г.¹⁴⁵, заявив, таким образом, свою *ex cathedra* позицию, то по поводу «60-летия сталинской ликвидации Мукачевской епархии и 20-летия возобновления деятельности ГКЦ в Закарпатье», вместо мгновенно реагирующего на всякие «ухудшения» владыки Милана, 27 июня 2009 г. с официальным обращением к духовенству и верующим вчерашней «Церкви молчания» обратился Апостольский нунций в Украине, архиепископ Иван (Юркович)¹⁴⁶.

В завершение же своих размышлений хочу напомнить, что согласно с ККВЦ, *«Епархиальный епископ совершает законодательную власть лично; то есть, он не может делегировать её. А если идёт речь о судебной власти, то он есть первым судопроизводителем в своей епархии. Если возникли противоречия между его верующими (священнослужителями, монахами, мирянами) [...], епархиальный епископ ответственный за применение*

¹⁴⁴ Лист о. Атанасія Пекаря, ЧСВВ до всеч. о. Пушкаша від 16 лютого 2004 р. – Арк. 1 / Копія. Зберігається в архіві автора.

¹⁴⁵ Послання Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного Архієпископства до духовенства, монашества й мирян Української Греко-Католицької Церкви та до всіх людей доброї волі з приводу 60-ї річниці Львівського псевдо собору 1946 року від 7 березня 2006 року. – К., 2006. – 10 с.

¹⁴⁶ Звернення Його Високопреосвященства Архієпископа Івана Юрковича, Апостольського Нунція в Україні з нагоди 60-річчя сталінської ліквідації Мукачівської єпархії та 20-річчя відновлення діяльності Греко-Католицької Церкви. – Ужгород, 27 червня 2009 року // Благовісник. – Ужгород, 2009. – № 7 (204). – Липень. – С. 8.

законов [...]. Епархиальный епископ должен заботиться о всех католиках в своей епархии, не забывая никого, независимо от возраста, национальности или обряда [...]». Канон 197 напоминает епархиальному епископу о обязательстве быть для всех образцом святости и любви, смиренности и простоты жизни, и доверяет ему заботиться о своих верующих, чтобы они росли в ласке через уделение Божьих таинств, особенно через участие в Евхаристии, и глубоко узнавали пасхальное Таинство, жить так, чтобы стать одним Телом в единстве Христовой любви¹⁴⁷.

Отсюда вытекает, что оснований исключать священника, который свидетельствовал верою, а значит, есть, если и не мучеником, то как минимум *признателем веры* из кандидатов/претендентов на беатификацию за его взгляды на «национальный вопрос» полувековой давности, сформулированных в невольных условиях сердцевины советского тоталитарного режима и записанных со слов некоторых галичан, с которыми ему довелось отбывать незаконный срок лагерного заключения, в действующего епископа, разумеется, не было никаких.

В приветственном слове на торжествах по случаю епископской хиротонии Его Преосвященства владыки Милана, что произошла 24 апреля 2010 г., Апостольский нунций в Украине архиепископ Иван (Юркович) акцентировал внимание на том, что настоящий епископ должен быть: «*учителем веры*», «*всем для всех*» (Ср. 1 Кор. 9:22), «*принимать с открытой душой тех, что стучат в двери*» [...], «*рыбалкою людей*» (Бенедикт XVI, Проповедь, 24 апреля 2005 г.), «*видимым началом и фундаментом церковной жизни*», тем, «*кто созывает потерянных силой Божьего Слова*» [...], «*строителем общества*» [...], «*зримым и действенным знаком того*

¹⁴⁷ Кодекс канонів Східних Церков. Арт. II. Права і обов'язки єпархіальних Єпископів. КК. 190–211; Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков... – С. 193–194.

сопричастия любви, чьим «видимым таинством» в этом мире есть сама Церковь» (Lumen Gentium, 18)¹⁴⁸.

Другими словами, «*епископ – это тот, кто созывает потерянных*», а не отталкивает от себя. В Первом послании к Тимотею Святого Апостола Павла, 3 говорится: «*...епископ должен быть непорочным, одной женщины мужем, трезвым, девственным, благоговейным, честным, гостеприимным, способным научать, не пьяницей, не забиякой, не сварливым, не корыстолюбивым, а тихим, миролюбивым, не сребролюбивым, таким, что хорошо правит домом своим, детей держит в послушании: со всякой честностью; ибо кто не умеет управлять собственным домом, будет ли тот заботиться о Церкви Божьей? Не должен быть с новообращённых, чтоб не возгордился и не попал на осуждение и в сети дьявола. Должно ему также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не попасть на постыжение и в сети неприязные дьявольские*»¹⁴⁹.

Предварительные выводы

Случай с неканоническим выведением о. Стефана Бендаса из процесса беатификации, сомнения относительно архиерейских рукоположений епископов Александра Хиры и особенно Петра Павла Ороса, фактическое приостановление беатификационного процесса¹⁵⁰ и т.д., предлагаю рассматривать в широком контексте коммеморативных практик, имеющих место в МГКЕ и вокруг неё. Мученики предстали перед судом своих мучителей, кумиром которых стал идол национализма, посредством

¹⁴⁸ «Епископ – це той, хто скликає загублених...». Вітальне слово Його Високопреосвященства архієпископа Івана Юрковича Апостольського Нунція в Україні на урочистостях з нагоди єпископської інавгурації Його Преосвященства владыки Милана єпископа Мукачівської єпархії (Ужгород, 24 квітня 2010 р.) // Благовісник. – 2010. – № 6 (214). – Червень. – С. 8–9.

¹⁴⁹ Біблія... – С. 1346–1347.

¹⁵⁰ Как стало известно, 16 декабря 2013 г. в МГКЕ было решено начать процесс беатификации священномученика о. Петра Павла Ороса, постулятором дела которого назначено епископа-помощника, протосинкела Нила (Луцака), а промотором юстиции всё того же о. Л. Пушкаша.

отношения к которому, идолопоклонники «определяют» степень их мученичества.

Настораживает в этой «постмодерной мартирологии» то, что в роли обвинителей выступают насквозь заражённые национализмом идолопоклонники мамыны нации: в роли **истцов-обвинителей** – представители семи «П» (*п-профессоры, п-политики, п-рессивтеры, п-педагоги, п-оэты, п-публицисты и п-иарицики*), которые угрожают праву человека на индивидуальную память, в роли **судьи-инквизитора** – «рыбалка людей», епископ «*всем для всех*» словацкий украинец Милан (Шашик) вместе со своим неквалифицированным синедрионом – Церковным Трибуналом, а в роли **обвинённых жертв** – давно покойный священник и его алтарные братья, которые когда-то взяли свой крест и пошли за Спасителем. Такого ли «суда с дома Божьего» от нас ждёт Спаситель – покажет время. То, что в подобных коммеморациях ничтожно мало христианского, сакрального и, наоборот, избыток языческого, профанного, – сомнений никаких.

Если о. Стефану Бендасу, по определению идолопоклонников национализма, на восемнадцатом году после его смерти «судилось» стать «*заблудшей овцой*», то владыка, исходя из известной притчи евангелиста Матфея, следом за Спасителем Иисусом Христом, должен был бросить в горах девяносто девять, пойти искать, найти и спасти загубленную одну, а когда случится найти её – «*радоваться за неё больше, чем за девяносто девять, что не заблудили. Ибо нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых*» (Еванг. От Матфея, 18:75, 11-14)¹⁵¹. Ища, таким образом, ответа на вопрос, каким должен быть современный епископ, Отцы II Ватиканского собора в *Догматической конституции о Церкви (Lumen gentium – Свет народов)* обратились к словам св. Августина: «*Когда пугает меня то, чем я для вас; то утешает меня то, чем я с вами. Для вас я –*

¹⁵¹ Библия... – С. 1103.

епископ, а с вами – христианин. Там то – имя правительства, это же – благодати; то – опасность, это – спасение»¹⁵².

Кем/чем, по определению соборных Отцов Церкви, есть для греко-католиков партикулярной «Церкви своего права» нынешний этнарх МГКЕ, поставивший под сомнение духовную связь своего давно усопшего алтарного брата с Христом на основании лжесвидетельства идолопоклонников национализма только *епископом, именем правительства, а значит опасностью*, или же *христианином, благодатью* и значит *спасением*, рассудит история. Для меня остаётся очевидным, что современный этнарх пока что выступает в роли *для вас/нас, а не с вами/нами*, иначе никогда не допустил бы до ситуации, когда судьбы Слуг Божьих, мучеников, исповедников и признателей веры и Церкви Христовой попадают в зависимость от профанных рук идолопоклонников национализма.

Резюме

Фенич Володимир (Ужгород, Україна)

Мученики і мучителі: Слуги Божі Мукачівської греко-католицької єпархії перед судом ідолопоклонників націоналізму (приклад о. Стефана Бендаса)

Ключові слова: Стефан Бендас, Мукачівська греко-католицька єпархія, мученики, беатифікація, націоналізм, священники, Греко-Католицька Церква.

В сучасній комеморативній практиці організації та проходження процесів беатифікації і канонізації священномучеників Мукачівської греко-католицької єпархії, що є складовою частиною Русинської, а не Української Греко-Католицької Церкви, під тиском екзальтованої та ексклюзивістськи

¹⁵² Догматична конституція про Церкву // Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації [Друкуються за виданням: Вселенський Собор – Ватиканський II. Діяння і Постанови. У 5 томах. Видавництво оо. Василіян, Рим, 1964–1966] / Репринтне видання. – Львів: «Свічадо», 1996. – С. 123. Подробнее об этом см.: «Для вас я епископ, з вами я – христианин». Матеріали семінару Інституту релігії та суспільства Українського Католицького Університету (Львів, 25 серпня 2012 р.) / Упорд. М. Мариневич. – Львів: Вид-во УКУ, 2012. – 113 с.

думаючої націоналістичної публіки, правлячий етнарх, ординарний єпископ Мілан (Шашік), порушивши одразу декілька статей Кодексу канонів Східних Церков, виключив померлого в 1991 р. священника-мученика Стефана Бендаса із процесу беатифікації, а його 70-річного сина о. Даниїла Бендаса, через інсценований геть некомпетентним в судовій практиці священниками і мирянами Церковний Трибунал, позбавив всіх посад, крім посади сільського пароха.

Як не дивно, але причиною несусвітної інквізиційної політики владыки Мілана (словака за походження і українця за паспортом), з одного боку, стали оцінки і погляди священника-батька на різні радянські народності, з якими йому довелося коротати час по камерах, тюрмах і бараках ГУЛАГу, ретельно записані та залишені ним в дивом збереженому мартиріумі тих часів – щоденнику *«П'ять років за колючим дротом»* (2008), а з іншого, – невірної причетності священника-сина до передмови україномовного видання книги давно покійного свого батька.

Іншими словами, на основі джерел різного походження (щоденників, спогадів, переписки, інтерв'ю, особистих політичних судових справ ув'язнених священників, а також сучасного стану греко-католицької еклезіології та мартирології) автором робиться висновок про помітну в сучасній практиці ведення беатифікаційних і канонізаційних процесів на єпархіальному рівні небезпечну тенденцію визначення тих, які кинули все, і пішли за Христом греко-католицьких священників до ореолу мучеництва через їх належність чи ставлення до української національної ідентичності. У всякому випадку, дії правлячого єпископа Мілана (Шашіка), приймалися вони самостійно чи під тиском десятка-другого ідолопоклонників українського націоналізму, поставили під сумнів стосунок в особі о. Стефана Бендаса всіх греко-католицьких священників Мукачівської єпархії, які прийняли мучеництво, до Церкви, віри і Бога.

Мученики и мучители: Слуги Божьи Мукачевской греко-католической епархии перед судом идолопоклонников национализма (пример о. Стефана Бендаса)

Ключевые слова: Стефан Бендас, Мукачевская греко-католическая епархия, беатификация, национализм, священники, Греко-Католическая Церковь.

В современной комеморативной практике организации и прохождения процессов беатификации и канонизации священномучеников Мукачевской греко-католической епархии, являющейся составной частью Русинской, а не Украинской Греко-Католической Церкви, под давлением экзальтированной и эксклюзивистски мыслящей националистической публики, правящий етнарх, ординарний єпископ Мілан (Шашік), нарушив сразу несколько статей Кодекса канонов Восточных Церквей, исключил умершего в 1991 г. священника-мученика Стефана Бендаса из процесса беатификации, а его 70-летнего сына о. Даниила Бендаса, через инсценированный отнюдь некомпетентными в судебной практике священниками и мирянами Церковный Трибунал, лишил всех должностей, кроме должности сельского пароха.

Как нестранно, но причиной несусветной инквизиционной политики владыки Мілана (словака по происхождению и украинца по паспорту) с одной стороны, – стали оценки и взгляды священника-отца на разные советские народности, с которыми ему пришлось коротать время по камерах, тюрмах и бараках ГУЛАГа, тщательно записанные и оставленные им в чудом сохранившемся мартиріуме тех времён – дневнике *«Пять лет за колючей проволокой»* (2008), и с другой, – невольной причастности священника-сына к предисловию украинскоязычного издания книги давно усопшего своего отца.

Иными словами, на основании источников разного происхождения (дневников, воспоминаний, переписки, интервью, личных политических судебных дел заключённых священников, а также современного состояния греко-католической экклезиологии и мартирологии) автором делается вывод о наметившейся в современной практике ведения беатификационных и канонических процессов на епархиальном уровне опасной тенденции определения бросивших всё, и ушедших за Христом греко-католических священников к ореолу мученичества через их принадлежность или отношение к украинской национальной идентичности. Во всяком случае, действия правящего епископа Милана (Шашика), принимались ли они самостоятельно или под давлением десятка-другого идолопоклонников украинского национализма, поставили под сомнение отношение в лице о. Стефана Бендаса всех греко-католических священников Мукачевской епархии, принявших мученичество, к Церкви, вере и Богу.

Summary

Fenyeh Vladimir (Uzhgorod, Ukraine)

Martyrs and Torturers: Servants of God of Mukachevo Greek-Catholic Eparchy Judged by Idolaters of Nationalism (Case Study of Fr. Stephen Bendas)

Key words: Stephen Bendas, Mukachevo Greek Catholic Eparchy of martyrs, the beatification, nationalism, priests Greek Catholic Church.

In modern commemorative practice of process organization of beatification and canonization of the hieromartyrs of Mukachevo Greek-Catholic Eparchy, which is the part of the Ruthenian Greek-Catholic Church and not the Ukrainian one, the ruling ethnarch and ordinary Archbishop Milan (Shashik) violates several articles of the Code of Canons of the Eastern Churches. Under constraint of exalted and exclusivist-minded nationalist people he excludes Stephen Bendas who died in 1991 from the process of beatification and, through Ecclesiastical Tribunal

staged by legally incompetent priests and laity, deprives his seventy-year-old son, Fr. Daniel Bendas of all positions except for the position of a village parson.

Strangely enough, but the reason for the incredible inquisition policy of Archbishop Milan (being of Slovak origin and a citizen of Ukraine) becomes the assessments and views of Fr. Stephen Bendas on various Soviet nationalities which he met in the Gulag cells, prisons and barracks. These views are described in the diary "*Five years behind the barbed wire*" (2008) which he left in by some miracle preserved martyrrium. As another reason for this policy serves the connection of Fr. Daniel Bendas, the son to the Foreword of the book of Ukrainian edition written by his deceased father.

In other words, the author makes the conclusion that in modern practice of beatification and canonization processes on eparchial level the dangerous determination of priests who abandoned everything and followed Christ in his martyrdom depends on their belonging and relation to the Ukrainian national identity. These conclusions are based on sources of different origin (diaries, memories, interviews, personal political court cases of imprisoned priests, as well as the current state of the Greek-Catholic ecclesiology and martyrology). At any rate, the actions of the ruling Archbishop Milan (Shashik), whether they were accepted under the pressure of a dozen of the idolaters of Ukrainian nationalism or not, in the person of Fr. Stephen Bendas raise doubts about the relation of all martyred Greek-Catholic priests of Mukachevo Eparchy to Church, faith and God.

Данилець Ю. Рец.: *Pavel Marek. Nástin dějin pravoslavné církve v 19. a 20. Století. Prolegomena k vývoji pravoslaví v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi v letech 1860-1992 / Pavel Marek, Martin Lupčo. – Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie), 2012. 624 s.*

Вийшла нова книга відомого чеського історика, професора філософського факультету університету ім. Палацького (Оломоуц, Чехія) та філософського факультету Католицького університету (Ружомберок, Словаччина) Павела Марек (Pavel Marek) та молодого історика, докторанта Католицького університету в Ружомберку Мартіна Лупчо (Martin Lupčo). Свого часу ми вже писали про одну із книг П. Марек, що стосувалася історії православ'я в Чехословаччині¹.

Слід відзначити широку джерельну та історіографічну базу дослідження. Автори опрацювали окремі фонди: Архіву Інституту історії Церкви УКУ у Львові, Архіву Канцелярії президента республіки в Празі, Архіву Міністерства закордонних справ в Празі, Архіву Уряду єпархіального управління оломоуцько-брненської єпархії православної церкви в Оломоуці, Народного архіву в Празі, Государственного архива Российской федерации в Москві, Словацького народного архіву в Братиславі та ін. (25 архівних установ). На жаль, закарпатські архіви не ввійшли до переліку монографічного дослідження.

Монографія хронологічно охоплює період 1860–1992 рр. та є значним внеском в дослідження історії православ'я на землях Чехії, Словаччини та Підкарпатської Русі. Матеріал скомпоновано у трьох розділах (1-2 розділ, вступ та висновки – автор П. Марек, 3 розділ – автор П. Марек та М. Лупчо).

¹ Данилець Ю. Дослідження з історії православної церкви в Чехословаччині // Науковий вісник Ужгородського університету. – Серія: Історія. – Вип. 25 / Міністерство освіти і науки України; Ужгородський національний університет; Редкол.: М. Вегеш, С. Віднянський, Д. Данилюк та ін. – Ужгород: Вид-во УжНУ "Говерла", 2010. – С. 325–326.

У першому розділі «Поширення православ'я в середньоевропейському просторі в XIX столітті» (с. 17-42) проаналізовано становище православної церкви на території Австро-Угорщини, з'ясовано етапи відродження православ'я на території нинішнього Закарпаття, на чеських та словацьких землях. Аналізуючи перебіг процесу відродження православ'я на Закарпатті та в Східній Словаччині на початку XX ст. дослідники констатують недосконалість тодішнього законодавства.

Другий розділ «Початки православної церкви в Чехословацькій республіці» (с. 43-230) складається з двох параграфів: 2.1. Православні в чеських землях; 2.2. Православні в Словаччині та на Підкарпатській Русі. Спираючись на нововиявлені джерела дослідники охарактеризували створення окремої православної єпархії на чолі з єпископом Гораздом (Павліком) в Празі, показали причини появи константинопольської юрисдикції та «савватіївського розколу»², розкрили період переслідування церковних ієрархів в роки Другої світової війни. Чимало місця у книзі відведено вивченню формування єпархіальної структури на чолі з сербськими єпископами на Підкарпатській Русі. Автори акцентують увагу на тому, що сербська православна церква робила максимально можливі кроки для покращення матеріального та богословського рівня духовенства, турбувалася про надання права православним пастирям викладати Закон Божий у школах, сприяла будівництву храмів та церковних будинків.

Розглядаючи розвиток православної церкви в ЧСР на початку 1920-их рр. автори об'єктивно оцінюють діяльність як представників сербського так і константинопольського патріархатів. У книзі наголошується, що чехословацька влада прагнула бачити в своїй країні незалежну церкву на чолі з чехом-архієреєм. Окремо досліджено адміністративну розбудову нової церковної структури, освітню та просвітницьку діяльність єпархій.

² Про архієпископа Савватія (Врабец) лет. див.: MAREK Pavel, BUREHA Volodymyr, DANILEC Jurij. Arcibiskup Sawatij (1880–1959). Nástin života a díla zakladatelské postavy pravoslavné církve v Československé republice. K 50. výročí úmrtí (1959–2009). – Olomouc: Univerzita Palackého, 2009. – 250 s.

Протистояння греко-католиків та православних у 1920-их рр. автори визначають як «релігійну війну» (*nabozenska valka*). На їх думку, головною причиною цих конфліктів була, в першу чергу, боротьба за храми та церковне майно.

У третьому розділі «Православна церква в Чехословаччині після 1945 р.» подано найбільше нового матеріалу. Назва параграфів чітко розкриває їх зміст: 3.1. Післявоєнне відродження православної церкви та її шлях для досягнення автокефалії; 3.2. За ідею «великоправославної» церкви; 3.3. Православна Церква в роки 1951–1968 – період «першої нормалізації»; 3.4. Активізація православної церкви; 3.5. Перша «греко-католицька криза» в православної церкви в 1968–1969 рр.; 3.6. Православна церква в 1970–1989 рр. – «друга нормалізація»; 3.7. На новій дорозі? Тенденції розвитку православної церкви після 1989.

Окремо в книзі подано блок «Окремі особистості в історії православної церкви в Чеських землях, Словаччині та на Підкарпатській Русі» (с. 397–448). Автори підготували біографічні нариси про більше 120 православних діячів. Серед них не лише архієреї, а й чимало рядових священиків, що працювали на різних приходах у визначених територіальних рамках. У монографії також опубліковано більше вісімдесяти унікальних фотографій та документів з життя православної церкви. Значно полегшує роботу з книгою іменний покажчик.

Вважаємо, що нове дослідження стане помітним явищем в історичній науці.

Кічера В., Фенич В. Рец.: *Coranič Jaroslav. Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918–1939. – Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. – 415 s.*

Історикам Греко-католицької церкви (далі ГКЦ) добре відоме ім'я доктора філософії кафедри історичних студій греко-католицького теологічного факультету Пряшівського університету в Словаччині Ярослава Цораніча. Попри активну наукову роботу, пов'язану з організацією видання окремих збірників матеріалів конференцій¹ та редагуванні окремих тематичних збірників², автор примножив скарбницю сучасної еkleзіології новим фундаментальним дослідженням з історії ГКЦ на Словаччині у міжвоєнний період³.

В ході роботи над даною темою автором використано колосальну джерельну та історіографічну базу. А саме: документи та матеріали 14 фондів розміщених у п'яти архівних установах Словаччини і Риму; абсолютна більшість архівних справ (53 із 68) використана із трьох фондів Архіву греко-католицького єпископства в Пряшеві; єпархіяльні (церковні) шематизми Гайдудорозької, Мукачівської та Пряшівської греко-католицької єпархій, Кошицької і Рожнявської латинських дієцезій та Словацьких католицьких дієцезій за період від 1898 до 2005 р.; демографічні, статистичні та історичні довідники (22); різноманітні публікації в тогочасних періодичних виданнях – гезетах, часописах, календарях, вісниках (40); рукописи дисертаційних досліджень (5); Інтернет-видання (34); опубліковані книги (монографії, збірники) (150) та статті (80).

Структуру монографічного дослідження Я. Цораніча скомпоновано таким чином, щоб розкрити якомога ширший спектр питань і проблем з

¹ Див.: *Cirkev v okovách totalitného režimu. Likvidácia Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v r. 1950* / Eds.: Jaroslav Coranič, Peter Sturak, Jana Koprivňáková. – Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2010. – 474 s.

² Див.: *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí III* / Eds.: Jaroslav Coranič. – Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. – 425 s.

³ Coranič J. *Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi na Slovensku v rokoch 1918–1939*. – Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2013. – 415 s.

історії ГКЦ в Словаччині за період від 1918 до 1939 р. Відрадно зазначити, що виклад фактичного матеріалу виконано словацьким істориком за проблемним принципом. Це дало можливість авторів глибоко розкрити вісім основних блоків питань/проблем, розміщених відповідно у восьми непропорційних за обсягом розділах.

Вступну частину книжки (с. 9-12) автор розпочинає з акцентування на тому, що дана монографія видана в рамках книжкового видавничого проекту *Греко-католицька церква на Словаччині*. Дослідник справедливо зауважує, що історію ГКЦ на Словаччині слід пов'язувати з виконанням тут юрисдикції двох греко-католицьких єпархій – Пряшівської та Мукачівської, частини парафій якої перебувала на території Словаччини. Так само вважаємо доречним акцентування Я. Цоранічем уваги на тому, що для повноти розкриття історичних особливостей ГКЦ у обраний міжвоєнний період мабуть доречно висвітлювати через призму діяльності архієреїв Пряшівської – Стефана Новака, Миколи Руснака, Діонізія Няраді і Павла Петра Гойдича та Мукачівської єпархій – Антона (Антала) Паппа, Петра Гебея і Олександра Стойки.

Присвячений аналізу суспільно-релігійної ситуації в Чехословаччині в 1918–1939 рр. перший розділ (с. 13-28), попри загальний огляд, конкретизує становище в Католицькій церкві республіки взагалі, розглядає складні взаємини між Чехословацькою республікою, яка оголосила політику «*Gemeinschaft mit Rom!*», і, власне, Святою столицею, деталізує *Modus vivendi* між Прагою і Римом (1928) та акцентує увагу на папській буллі Пія XI «*Ad ecclesiastici regiminis incrementum*» від 2 вересня 1937 р., що виводила Пряшівську та Мукачівську греко-католицькі єпархії з-під юрисдикції архієпископа Естергому в Угорщині (яка тривала від 1771 р.), підпорядкувавши їх прямій юрисдикції Апостольського Престолу.

Найбільший за обсягом другий розділ монографії Я. Цораніча (с. 29-123) присвячено детальному аналізу становища *Греко-католицької церкви на Словаччині в 1918–1939 рр.* Логічно, що майже половина його тексту

охоплює період, коли Пряшівську греко-католицьку єпархію очолював Павло Петро Гойдич в якості Апостольського адміністратора (1927–1940) (с. 80-115). Наприкінці цього розділу уміщено коротеньку інформацію про чотирьох єпископів Мукачівської греко-католицької єпархії (с. 116-123). Даному періодові та діяльності мукачівських архієреїв присвячено багато уваги і в працях сучасних угорських⁴ та українських⁵ дослідників.

⁴ Напр.: Pirigy István. A Magyarországi görög katolikusok története. II. kötet / Lektorálta: Iváncsó István. – Nyiregzháza: Görög katolikus hittudományi főiskola, 1990. – Old. 248. Його ж: A görögkatolikus Magyarország története. – Budapest: IKVA, 1991. – Old. 116., + kép.; Його ж: Görögkatolikus életrsokok. – Debrecen, 1998. – Old. 176. Його ж: Görög katolikus papi sorsok. A százéves debreceni görög katolikus egyházközség alapítói és jétevői, elhunyt és élő papjai és hívei emlékére és tiszteletére. – Debrecen, 1999. – Old. 176. Його ж: Görög katolikusok Erdélyben és Kárpátalján. – Debrecen, 2001. – Old. 128; Botlik József. Hármás kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646–1997). – Budapest: Hatodik síp alapítvány új mandátum könyvkiadó, 1997. – 214–255. Old. Його ж: Közigazgatás és nemzetiségi politika Kárpátalján. I. Magyarok, ruszinok, csehek és ukránok, 1918–1945 / Dimensiones Culturales et Urbariales Regni Hungariae. 7. – Nyiregyháza, 2005. – Old. 552. Його ж: Cörög katolikus vértanúk a Kárpát-medencében 1914–1976. – Budapest, 2010. – 144. Old.

⁵ Напр.: Фенич Володимир. До питання про юридичний статус Мукачівської греко-католицької єпархії в 1939 р. та його перспективи // Актуальні та малодосліджені проблеми історії України. Випуск третій. – Ужгород, 1998. – С. 56–65. Його ж: Церковна політика автономного уряду о. Августина Волошина і Угорщини та національно-політична заангажованість закарпатського духовенства (жовтень 1938 – березень 1939 рр.) // Carpatica–Карпатика. – Випуск 18. Історія, політологія, культура: минуле і сучасне / Редкол.; Відп. ред. Вереш М.М. – Ужгород, 2002. – С. 158–195. Його ж: Церковна політика угорського уряду та національно-політична заангажованість греко-католицького і православного духовенства Закарпаття (березень 1939 – жовтень 1944 рр.) // Carpatica–Карпатика. – Випуск 20. Релігія і Церква в країнах Центральної та Південно-Східної Європи / Ред. кол.; Відп. за вип. Фенич В.І. – Ужгород: Вид-во Ужгородського національного університету, 2002. – С. 61–103. Його ж: Конфесійна та національна ідентичність духовенства Мукачівської греко-католицької єпархії 1771–1949 рр. // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії / За ред. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочилися та Олега Турія. – Число 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. Олег Турія. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2003. – С. 146–161. Його ж: Konfessionelle und nationale Identität der Katholiken griechischer Konfession von Transkarpatien im 18.–20. Jahrhundert // Materielle und geistige Volkskultur des Oberen Theißbeckens. Einfluss der deutschen Bevölkerung auf die anderen Ethnien der Region / Coordonatori: dr. Hans Gehl, dr. Viorel Ciubotă. – Satu Mare–Tübingen: Editura Muzeului Sătmărean, 2003. – S. 83–104. Його ж: Церковна політика автономного уряду о. Августина Волошина та національно-політична ідентичність греко-католицьких і православних священників Карпатської України (жовтень 1938 – березень 1939 рр.) // Науковий вісник Ужгородського університету. – Серія: Історія. – Випуск 13 / Редкол.; Вереш М.М. (голова редкол.) – Ужгород: «Вісник Карпат», 2005. – С.48–67. Його ж: Еклезіяльне становище греко-католиків до встановлення комуністичних режимів у країнах Центрально-Східної Європи // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Випуск 24: Словацько-українські взаємини в області історії, культури, мови та літератури. Матеріали міжнародної наукової конференції (Свидник, 23–24 червня 2006 р.) / Головний редактор та упорядник: Мирослав Сополіга. – Свидник: Muzeum ukrajinskej kultury vo Svidniku a Spoločnosť priateľov Muzea ukrajinsko-rusinskej kulturu, 2007. – С. 95–117. Його ж: Konfessionelle und nationale Identität des Klerus der griechisch-katholischen Diözese von Munkácsévo 1771–1949 // Konfessionelle Identität und Nationsbildung. Die griechisch-katholischen Kirchen in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert / Herausgegeben von Hans-Christian Maner und Norbert Spannenberger. – Stuttgart Franz

Особливу увагу привертає ґрунтовний третій розділ монографії Я. Цораніча про адміністративно-правову організацію ГКЦ на Словаччині у зазначений період (с. 125–200), який завершується якісними кольоровими діаграмами-мапами, доведеними аж до 2014 р., що суттєво виходить за хронологічні межі дослідження та рік виходу книжки (2013). Цей розділ містить багато таблиць, діаграм, списків парафій та священників. Тут же уміщено детальний опис адміністративно-правової організації Мукачівського греко-католицького єпископства на Словаччині (с. 173–184), що завершилося призначенням для них адміністратором пароха Раковец і Ондави о. Антона Тинка. Переконані, що фактичний матеріал даного розділу вже став вагомим внеском у сучасну історіографію ГКЦ.

Проблеми національних відносин в ГКЦ на Словаччині в 1918–1939 рр. презентовано Я. Цоранічем у четвертому розділі монографії (с. 201–257). Дослідником окремо проаналізовано успіхи і невдачі русинського руху, поданого як «*національної орієнтації*» греко-католиків на Словаччині, його особливих досягнень в церковній шкільній освіті, середній (міській, гімназійній) та вищій (богословській семінарії та богословській академії) школі. Пишучи про словацький рух в ГКЦ на Словаччині, автор його називає «*етнодиференційним*», який домагав собі словацького греко-католицького єпископа та словацької греко-католицької школи. Зрештою коротко звернуто

Steiner Verlag, 2007. – S. 113–128. Його ж: Посередник чи пристосуванець: церква перед викликом націоналізму (сумний досвід греко-католиків Мукачівської єпархії) // Науковий вісник Ужгородського університету. – Серія: Історія. – Випуск 23. Спецвипуск: *Піддани і нацпадки імперій Габсбургів і Романових* / Редкол.: Вегеш М.М. (голова редкол.). – Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2009. – С. 149–161. Його ж: В оточенні інших: греко-католики Мукачівської єпархії та їх сусіди у світлі сучасних досліджень офіційної статистики кінця XIX – першої половини XX ст. // Науковий вісник Ужгородського університету. – Серія: Історія / Міністерство освіти і науки України; Державний вищий навчальний заклад «Ужгородський національний університет»; [Редкол.: М.М. Вегеш (голова) та ін.]. – Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла», 2010. – Вип. 25. – С. 104–125. Його ж: Пряшівський єпископ Павло Гойдич та Мукачівська греко-католицька єпархія // Науковий вісник Ужгородського університету. – Серія: Історія / Міністерство освіти і науки України; Державний вищий навчальний заклад «Ужгородський національний університет»; [Редкол.: М.М. Вегеш (голова) та ін.]. – Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла», 2011. – Вип. 27. – С. 169–176. Його ж: Між сакральним і профанним: формування єклезіяльної та національної ідентичності о. Севастіяна Сабола до 1945 р. // Науковий вісник Ужгородського університету. – Серія: Історія / Міністерство освіти і науки України; Державний вищий навчальний заклад «Ужгородський національний університет»; [Редкол.: М.М. Вегеш (голова) та ін.]. – Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла», 2013. – Вип. 1 (30). – С. 27–45.

увагу на складних взаєминах між греко-католиками русинами і словаками, на чому вже не раз звертала увагу історіографія ГКЦ (П. Р. Магочій, Р. Летц, М. Дронов)⁶.

Окремої уваги заслуговує п'ятий розділ монографії Я. Цораніча, в якому піднято питання конфесійних відносин між греко-католицькою і православною церквами загалом в Чехословаччині та Словаччині зокрема (с. 259–298). Висвітлення непростих взаємин між двома церквами-сестрами словацьким істориком ще більше актуалізується в сучасній історіографії, оскільки істориками Православної церкви ці питання чомусь ігноруються⁷.

Шостий розділ наукового дослідження Я. Цораніча присвячено господарському та соціальному стану ГКЦ на Словаччині у 1918–1939 рр. (с. 299–328). Конкретно автором акцентовано увагу на державній допомозі священникам т.зв. конгруа, відновленої законом 1926 р., і навпаки скасованим у 1920 р. коблини та роковини, однаково властивих і соціально-релігійному житті греко-католиків Підкарпатської Русі.

Історії чернечих спільнот в ГКЦ на Словаччині присвячено сьомий розділ монографічного дослідження Я. Цораніча (с. 329–343). Вчений коротко зупиняється на діяльності Сестер Чину св. Василя Великого, Конгрегації Сестер Служебниць Непорочної Діви Марії, Конгрегації Найсвятішого

⁶ Магочій Павло Роберт. Пряшівська греко-католицька єпархія: русинська чи словацька церква? // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 4: Єклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О. Турій / За ред. Б. Гудзяка, І. Скочиляса, О. Турия. – Львів: Вид-во УКУ, 2003. – С. 170–173; Летц Роберт. Греко-Католицька Церква у Словаччині в період між двома світовими війнами // Там само. – С. 174–186; Дронов М. Národnostné a jazykové problémy gréckokatolíckej cirkvi v medzivojnovnej Prahe // Cirkvi a národy strednej Európy (1800–1950) / Zostavili: Peter Svorec, L'ubica Harbuľová, Karl Schwarz. – Prešov-Wien: UNIVERSUM, 2008. – S. 229–239; Дронов М.Ю. К вопросу о месте русофильства в национально-культурной жизни русинов Словакии в XX столетии // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana – Петербургские славянские и балканские исследования. – 2010. – № 1: Карпатские русины и русинская идентичность от средневековья к новейшему времени. – Санкт-Петербург, 2010. – С. 77–88. Його ж: Роль Греко-католической церкви в формировании этнонациональной идентичности русинов Словакии (1919–1938) / Рукопись диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Москва, 2013. – 269 с.

⁷ Для прикл. див.: Marek Pavel, Bureha Volodimir. Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953: příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi. – 2. přepracované a doplnené vyd. – Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 2008. – 531 s., 32 s. obr. pril.

Відкупника (Редемптористів) і безумовно Чиніві Св. Василя Великого, частково дослідженого також і в сучасній українській історіографії⁸.

У восьмому, останньому, розділі книжки словацького історика йдеться про розвиток сакральної архітектури греко-католицьких храмів на Словаччині у період від 1918 до 1939 р. (с. 345-376). Супроводжується розділ кольоровими фотоілюстраціями Кафедральних храмів ГКЦ (св. Івана Хрестителя в Пряшеві, Народження Пресвятої Богородиці в Кошицях, Воздвиження святого Хреста в Братиславі та Воздвиження святого Хреста в Ужгороді), збудованими 37-ма і відбудованими 15-ма храмами Пряшівської та збудованим 21 і відновленими 2 храмами Мукачівської греко-католицької єпархії на Словаччині в 1918–1939 рр.

У загальних висновках, підводячи підсумки своєму фундаментальному дослідженню, Я. Цораніч припустився думки, що «пропонована праця не виходила поза межі життєписів головних «героїв» (єпископів) церкви...» (с. 377), з чим важко погодитися, адже згідно з «Догматичною Конституцією про Церкву» («*Lumen gentium*» – «Світло народів»), затвердженої на п'ятій сесії II Ватиканського собору 21 листопада 1964 р., Церква Христова є таїнством, засобом, який провадить нас до злуки небесного й земного з Богом. Іншими словами, Церква є «знаком і знаряддям внутрішньої злуки з

⁸ Кічера Віктор. Господарський розвиток Мукачівського та Імстичівського монастирів Мукачівської греко-католицької єпархії в 20–30-х рр. XX ст. // *Sacratia-Karpatika*. – Випуск 35. Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення Український Карпат / Ред. кол.; Відп. за вип.: Фенич В.І., Сергієнко Т.С. – Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла», 2006. – С. 167–174. Його ж: Культурно-освітня діяльність монахів-василіан на Закарпатті в угорській та австро-угорській період // Науковий вісник Ужгородського університету. – Серія: Історія. – Випуск 19 / Редкол.: М. Вегеш, С. Віднянський, Д. Данилюк та ін. – Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла», 2007. – С. 44–48. Його ж: Інституційна розбудова провінції Чину василіан на Закарпатті у період правління мукачівського єпископа Андрія Бачинського (1773–1809) // *Русин: міжнародний історический журнал*. – 2008. – № 3-4 (13-14). – С. 76–83. Його ж: Заснування і діяльність монастирів Чину святого Василя Великого на Закарпатті (1733–1950 роки) / Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук // Відділ рукописів і стародруків Наукової бібліотеки Ужгородського національного університету. – Ужгород, 2008. – 252 с. Його ж: Місійна діяльність реформованих монахів-василіан на Закарпатті у 20–30-х роках XX століття // *Русин: міжнародний історический журнал*. – 2008. – № 3-4 (13-14). – С. 115–123. Його ж: Освітньо-релігійна діяльність реформованих василіанських монахів на Закарпатті у 20–30-х рр. XX ст. // Науковий вісник Ужгородського університету. – Серія: ІСТОРІЯ. – Випуск 22 / Міністерство освіти і науки України; Ужгородський національний університет; Редкол.: М.М. Вегеш (голова) та ін. – Ужгород: Вид-во УжНУ «Говерла», 2009. – С. 130–134.

Богом і одности всього людського роду»⁹, в якій не має «головних» і не має «другорядних», у Ній всі одно («*Ut unum sint*»).

Та попри це, ми глибоко переконані, що рецензоване монографічне дослідження словацького вченого Ярослава Цораніча якісно покращить сучасний стан історіографії ГКЦ в країнах Центрально-Східної Європи, спровокує до застосування нових методик і практик досліджень в новітній еkleзіології.

⁹ Цит. за: Документи Другого Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації [Друкується за виданням: Вселенський Собор – Ватиканський II. Діяння і Постанови. У 5 томах. Видавництво оо. Василіян, Рим, 1964–1966]. / Репринтне видання. – Львів: «Свічало», 1996. С. 75–165.

ВІДГУКИ

Фенич В. Відгук на кандидатську дисертацію Гуркіної Світлани Валеріївни «Греко-католицьке духовенство Львівської архієпархії в умовах переслідування радянською владою (1944–1950 рр.)»

Десь на початках української незалежності на одній із перших наукових конференцій, присвяченій стану історичної науки в Україні (Харків, 1995), мій майбутній офіційний опонент проф. Надія Шип наголосила про існування перед сучасною україністикою «потенційних резервів церковної проблематики». Нині доволі зримими є результати дослідників церковної (конфесійної) історії, а надто в царині історії донедавна табуьованої радянською ідеологією Греко-Католицької Церкви (ГКЦ).

Уважно ознайомившись із дисертаційним дослідженням та авторефератом Світлани Гуркіної, осмілюся наперед віднести його до самостійної, чесно виконаної наукової роботи, хоч і говоритиму не як сліпий адепт чи неофіт, а все таки опонент, який також трохи ознайомлений із «репресованою Церквою» як на загальному, так і українському та місцевому (закарпатському) рівнях.

Дослідниця абсолютно справедливо відносить історію релігійного життя, зокрема долю офіційно забороненої сталінським режимом УГКЦ, до штучно спотворених і цілеспрямовано фальшованих радянською ідеологією та історіографією тем.

Усі компоненти вступної частини дисертаційної праці Світлани Валеріївни витримані в дусі суворого ваківського сервілізму та догматичної пародії на академічні свободи науковця. Втім вини в цьому самої дисертантки немає: її, разом з нами, в цьому примусова біда.

Єдине, з чим тут можна подискутувати з авторкою, то це що саме вважати верхньою хронологічною межею (с. 6): наявність чинного керівника

греко-католицького духовенства в особі таємного генерального вікарія о. Івана Зятюка, чи все таки офіційне констатування у Кремлі остаточної ліквідації структур ГКЦ на всій території СРСР (включно із Закарпаттям). Якщо наголошувати на першій обставині, то тяглість (континуїтет) зберігався і в інших єпархіях. Приміром, на Закарпатті чинну роль керівництва відігравали капітулярний вікарій Микола Мураній та таємно висвячений єпископ Олександр Хіра, а після них, від початку 1980-х рр. – Іоанн Семедій, Йосиф Головач та Іван Маргітич. У такий спосіб, йшлося лише про ліквідацію ГКЦ як юридичної особи та «саморозпуск» єпархії як структури в розумінні радянського законодавства, але єпархіальний провід не переставав існувати ні на Закарпатті, ні в Галичині (митрополит Йосиф Сліпий і єпископський чин, що вижив на засланні).

Гадаю, що доречним було віднести до вступу і дефінітивну частину першого розділу, де йдеться про понятійно-термінологічний меседж щодо назви церкви, назви подій у Львові, що сталися 8–10 березня 1946 р., різних категорій духовенства і, чомусь, радянських каральних (правоохоронних) органів, їх змін, чи видозмін упродовж 1940-х рр. (сс. 60–65).

Переходячи до аналізу та оцінки стану історіографії, опрацьованих авторкою джерел та запропонованої методології і певних методик роботи з джерелами, варто наголосити на їх широкій репрезентації (оригінальних матеріалів десяти фондів із різних архівних установ у Львові, Києві та у Римі, разом 89 справ), опублікованих джерел (66 позицій) та майже 240 позицій наукової, науково-популярної, публіцистичної та іншої літератури, з якої біля 60-ти – іноземними мовами. З впевненістю можна погодитися із дослідницею (с. 66), що така кількість опрацьованих джерел та літератури загалом є достатніми для розкриття теми. Цілком інша справа, що мені, як опоненту, в цьому розділі імпонує, а що силує до дискусії, може навіть, деяких критичних зауважень.

Найперше, досить непереконливо виглядає поділ історіографії на «радянську і пострадянську», «греко-католицьку мартирологію», «іншомовні

видання та «сучасну українську історіографію». Всю сучасну історіографію в Україні певною мірою можна вважати пострадянською, і навіть мартирологічною, тоді як, з іншого боку, іншомовні видання зустрічаються як серед греко-католицької мартирології, так і серед пострадянської та сучасної української історіографії. Крім того, у роботі зустрічаються випадки, коли до іншомовних видань автор відносить чомусь і деякі україномовні публікації.

В даному разі не варто було нічого вигадувати, а застосувати запропонований Наталею Яковенко підхід «ієрархічного розсортування» літератури, названого «моделлю» чи «принципом конуса»: на верхньому ієрархічному щаблі – (верхівці конуса), – розташувати авторитетні підсумкові праці, нижчому (середньому) – праці, присвячені вузловим згусткам досліджуваної проблеми, а на найнижчому рівні (підніжжі конуса), – розмістити розвідки про конкретні сюжети цієї-таки проблеми.

В радянській, мартирологічній та сучасній історіографії теми дослідження (звісно без штучного виділення іншомовних видань) завжди мали і мають місце знакові праці всіх трьох рівнів «історіографічного конуса». Як приклад може правити модель: 1) на верхньому щаблі – праця Богдана Боцюрківа (та подібні до неї за її рівнем інші інтерпретації), 2) нижчому – будь-які мартирологічні, радянські чи сучасні опуси з даної теми; 3) найнижчому – дослідження Наталі Дмитришин, Наталі Шліхти, Світлани Гуркіної та ін.

А так, всю представлену в дисертаційному дослідженні історіографію умовно можна поділити на «історіографію ката», або «історіографію мучителів» (в конкретному випадку нею виступає радянська і пострадянська, переважно православна) та «історіографію жертви», або «історіографію мучеників», репрезентовану греко-католицькою мартирологією, загадковими «іншомовними виданнями» та, здебільшого сучасною українською історіографією.

На жаль, навіть у такому вигляді, огляд науково-публіцистичних та публіцистичних опусів радянської доби є досить скромним, викладеним авторкою в констатуючому та одностайно негативному світлі, тоді як жодної спроби проаналізувати і дати їм фахову оцінку (що було б, до речі, вперше), не зроблено. Можна було взяти хоча б найбільш знакові: опус Кліма Дмитрука (спр. Євстафій Гальський), який охоплює понад 380 с., дослідження Олександра Уткіна та фундаментальну працю сучасного православного історика, протоієрея Ростислава Яреми (2012), присвячену Львівському церковному собору 1946 р.

Аналогічні зауваження стосуються й висвітлення дослідницею греко-католицької мартирологічної апологетики, частина якої взагалі належить до мемуарної літератури, а тому має сумнівний стосунок до історіографії як такої. На відміну від поверхового («швидкого») представлення радянської та пострадянської історіографії, «історіографія жертви» або «історіографія мучеників», що вже за своєю суттю є суб'єктивною, як на мою думку, невивиправдано перебільшується автором дисертаційної роботи.

Повністю невдалим вважаю виділення «іншомовних видань», до яких чомусь не потрапили англо- та німецькомовні праці Кр. Цугера та Р. Рояла, натомість опинилися там деякі україномовні видання (Атанасія Пекаря). Куций огляд «сучасної української історіографії» також страждає повнотою репрезентації важливих і другорядних праць, де поряд із такими маститими дослідниками з даної теми, як Б. Боцюрків чи Н. Шліхта, опинилися автори, які за своє професійне життя написали одну-дві сумнівні публікації (Олекса Мишанич).

Завершуючи свої швидше критичні, аніж улесливі міркування щодо представлення історіографії теми, звертаю увагу молодій дослідниці на те, що у майбутньому розгляд історіографії слід розпочинати з того, на чому Ви його завершили: аналізом та оцінкою історіографічних праць І. Мищака і В. Жупник, посередня якість яких і дала б Вам карт-бланш на сатисфакцію.

Усіх цих «ляпів», перепошую, можна було уникнути, якби Світлана Валеріївна поділила історіографію так, як їй (і нам усім також) підказав Б. Боцюрків, розділивши її на «міфологічну» і «мартирологічну», з тією лише відмінністю, що від себе слід було додати параграф про сучасну «ревізіоністську історіографію» без поділу на українську чи іншомовні видання. Тим більше, що у двох місяцях авторка і сама згадує про такий поділ (сс. 12, 26), але дивним чином йому не слідує.

Детально зупинятися на оцінці презентації дисертанткою джерельної бази дослідження не буду. Зауважу лише, що запропонований авторкою умовний поділ джерел на шість груп, слід було так і описати, а не зводити всю джерельну базу до опублікованих і неопублікованих. Правилем доброго тону, як учить Н. Яковенко, є на самому початку огляду признатися, по-перше, чи джерел достатньо (признатися, що їх малувато, зовсім не соромно), а по-друге, чи інформаційний потенціал джерел є задовільним для цього виду дослідження.

Тут варіанти оцінок можуть коливатися між впевненим оптимізмом, обережною стриманістю та застережливою самовиправдальною позицією. Як на мене, джерельний багаж рецензованого дослідження належить саме до останнього варіанту, оскільки використані в ньому джерела мають упереджений характер практично з боку усіх суб'єктів процесу державної ліквідації УГКЦ, їх пронизано ідеологічними штампами, що вимагає додаткових зусиль з їх верифікації і, нарешті, ці джерела підпорядковано специфічному канону мовлення, що потребує чимало клопотів з їх реконструкції. Натомість авторка, після викладення найважливішої, як на мене методологічної та, особливо, методичної частини розділу, в кінці його впевнено заявляє, що *«опрацьовані джерела є достатніми для розкриття теми»* (с.66). Мабуть так, але ставлення до них вимагає від дослідників репресованої Церкви більшої пильності.

Своєрідною компенсацією висловленим зауваженням до першого розділу виступають дві інші частини дисертаційного дослідження Світлани

Валеріївни. На багатому джерельному матеріалі, більшість якого авторка вводить до наукового обігу вперше (і про це пише не вона, а я сам переконався) достатньо розкрито суть і механізми конфесійної політики комуністичного режиму в СРСР, кардинально зміненої в 1943–1944 р., свідомо акцентовано увагу на її католицькому, в т.ч., й насамперед греко-католицькому сегменті, інституційному становищі УГКЦ цілої Львівської архієпархії, її архієреїв, парафіяльного духовенства і чернецтва тощо.

Водночас, дисертантці годилося б висловити і власну думку з приводу планів Кремля щодо подальшої долі УГКЦ. Із кінцівки першого параграфу другого розділу неважко помітити, що авторці більше імponує твердження канадського історика Б. Боцюрківа, про цілеспрямований план наступу на УГКЦ не дивлячись на накинуте в грудні 1944 р. Москвою *«оманливе відчуття безпеки»*, що спричинилося до послаблення пильності *«самозахисту супроти узгодженого наступу московського імперіалізму та відновленого експансіонізму російського православ'я»*, що й перешкодило греко-католицькому проведові *«підготуватися до підпільного існування»* (с. 78).

Натомість у «повітрі» зависла відповідь на питання, що могло чекати Церкву, якби вона зіграла роль посередника у припиненні збройного опору націоналістичного підпілля ОУН-УПА, до чого її делегацію у Москві закликав голова Ради в справах релігійних культів (РСРК) Іван Полянський 27 грудня 1944 р. Чи вона мала шанси уціліти, як уціліла ГКЦ в Югославії за режиму Йосифа Броз Тіто? Тут є над чим поміркувати, адже ідея інкорпорації ГКЦ шляхом «возз'єднання» з Російською Православною Церквою (РПЦ) в СРСР походила від влади, а не від шойно приласканої режимом, але ще надто крихкої для ведення власної місіонерської політики прозелітизму, РПЦ.

Гадаю, що в даному випадку розпочатий колективом молодих істориків з Українського Католицького Університету (УКУ) Олександром Зайцевим, Олегом Бегеном і Василем Стефанівим проект дослідження взаємин між ГКЦ

та українським націоналістичним рухом у Галичині (Львів, 2011), як і змістовна публікація Олександра Лисенка (Український історичний журнал, 2000) варті усебічного продовження до початку 1950-х рр. і з боку дослідників УГКЦ. Інакше навчитися говорити правду про себе, якою б вона гіркою не була, ми ще довго не зможемо.

Справедливо зазначаючи, що в основі уніфікаторської політики Москви після 1945 р. лежало шире прагнення мати єдиний радянський народ (с. 75), дослідниця втім не вказує, що складовою частиною радянської політики інші механізми була й українізація ще не до кінця української Підкарпатської Русі, окремі аспекти чого вдало підмітив Сергій Єкельчик у своїй нещодавній книзі «Імперія пам'яті» (укр. вид. 2008).

Детально описуючи плани боротьби СРСР з Ватиканом та ліквідації УГКЦ в Галичині (офіційно – Західній Україні) зокрема, дисертантка полишила без відповіді такі ключові в даному розділі питання, як: 1) чим пояснюється той факт, чому Микита Хрущов в питанні розв'язання «уніатської проблеми» на республіканському рівні намагався «бігти попереду паровоза» (с. 79), і 2) чому саме арешти, а не фізичне знищення, як у випадку з мукачівським єпископом Теодором Ромжею восени 1947 р., чи інші форми обезголовлення УГКЦ, було обрано тоталітарним режимом весною 1945 р., і чому з'явилася санкція на арешт саме тих, а не інших 13-ти священників разом зі своїм церковним проводом, хоч насправді у ніч з 11 на 12 квітня було заарештовано, крім п'яťох владик, 26 священників, проти яких вже зібрано достатньо компрометуючого матеріалу (с. 83)?

Як офіційний опонент не можу не погодитись з тим, що реалізація горезвісної «Інструкції № 58» від 15 березня 1945 р. здійснювалась спільними зусиллями партійного керівництва, державних структур та органів держбезпеки при співпраці православної церкви (с. 81). Однак, я не надто впевнений у достатньому потенціалі у справі нищення структур і духовних осіб УГКЦ місцевою РПЦ.

Дослідниця й сама підтверджує мої сумніви уже на наступній сторінці, де наводить радянські статистичні дані, за якими до 1944 р. в Львівській обл. було всього 3 православні парафії, до жовтня 1945 р. – 10, а станом на 1 січня 1946 р. – 11 храмів, які обслуговували 1 єпископ, 12 священників і 1 диякон. У інших областях Західної України (крім Закарпатської, яка в офіційних документах майже до середини 1950-х рр. завжди виокремлювалася від Західної України) справи виглядали ще гірше. Навряд чи з такою «армією» РПЦ могла повернути понад тисячу священників і парафій УГКЦ.

На жаль, не підтвердила моїх найвищих очікувань Світлана Валеріївна у питанні надання всебічного аналізу та оцінки обставин і змісту статті Володимира Росовича (Ярослава Галана) «З хрестом чи з ножом», яка з'явилася у націоналістичній за назвою газеті «Вільна Україна» 8 березня 1945 р., що стала формальним приводом до арештів єпископату УГКЦ. Авторка обмежилася лише загальними викривально-осудливими фразами, властивими цілому поколінню мартирологічної історіографії про її винятково наклепницький зміст (с. 82). Проте з'ясувати наскільки Я. Галан «наклепав» у своїй статті звинувачень про співпрацю ієрархії УГКЦ з нацистським режимом, дисертантка так і не наважилася. А час уже давно назрів, інакше важко сприйняти засторогу Св. Престолу у питанні беатифікації митрополита Андрея Шептицького. До того ж різкі, але обґрунтовані, звинувачення лунали й на адресу протоієрея Гавриїла Костельника, який невдовзі зіграє ключову роль в організації та проведенні Львівського псевдособору.

На мою думку, УГКЦ в Галичині ліквідовано було не тому, що вона не була православною, навпаки такою вона була і залишалася весь час. Її знищено найперше через те, що клір сильно скомпрометував себе з конкурентним і ворожим радянському режимові – режимом німецько-нацистським, а його спільник – український націоналістичний рух, з яким не менше ангажувався той таки греко-католицький клір, розцінювався Москвою як серйозний опонент такому націоналізму, як українсько-радянський комуністичний проект в Україні.

Часом скидається на те, що Костельників «тризуб із хрестом» істотно тіснив нікейсько-константинопольський *Символ віри* галицького кліру. Щоправда, надання переваги віри в ідола Нації над вірою в Бога є вже проблемою власної еклезіяльної ідентичності УГКЦ, а не ставлення до неї з боку атеїстичного режиму та історіографічної традиції чи комеморативних практик.

Окремої уваги заслуговує висвітлення авторкою питання участі греко-католицького духовенства в «Ініціативній групі» (ІГ) та переходу його в юрисдикцію місцевого архієрея РПЦ єпископа Макарія Оксіюка. Не викликає сумніву повнота викладу матеріалу, проте без відповіді залишилися деякі підняті дисертанткою питання. Наприклад, як могло статися, що в надзвичайно релігійному і відданому Святій Католицькій Церкві суспільстві, на чому наголошує і сама Світлана Валеріївна (с. 75), майже за два місяці (під кінець липня 1945 р.) із понад 1270 греко-католицьких священників до ІГ, створеної для організації процесу «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ, подало заяви бл. 340-350 (с. 92), або кожний четвертий священник?

Влада, щоправда вела свої підрахунки, за якими: із 1294 зареєстрованих до ІГ приєдналося 859 священників (с. 103), що становило понад 70%. В різних джерелах радянського походження за 1946 р. ці співвідношення коливаються між: приєднаними 908 і не приєднаними 251, 986 і 281, 997 із 1270 (78%), або приєднаними 871 і не приєднаними 296 із 1167 священників УГКЦ (с. 103). У всякому разі ця цифра коливалася між 70 і 80%.

Аналогічно дисертантка ухилилася і від оцінок масового і доволі швидкого переходу греко-католицьких священників із ІГ у православну юрисдикцію, перший випадок чого стався вже 23 лютого 1946 р. під час поїздки 13 активістів до Києва (с. 100). З цього часу і до червня 1947 р., згідно з поіменним списком «возз'єднаних з РПЦ» греко-католицьких священників, опублікованих в «Єпархіальному віснику», нараховувалося 1133 прізвищ (с. 107), що становило на той час понад 80% загальної чисельності унійного кліру. На таке явище масового і швидкого конвертування авторка

обмежилася лише декларативною заявою, що менше ніж за рік УГКЦ офіційно перестала існувати у правовому полі Радянського Союзу (с. 108).

Категорично не можу погодитися із молодого дослідницею, хоч вона і покликається чомусь на деякі мої праці (певно з етичних міркувань), в яких я і близько не писав про те, що ліквідація ГКЦ на Закарпатті проходила за подібним до Західної України сценарієм. Світлана Валеріївна пише, що «*Державна ліквідація Греко-Католицької Церкви на Закарпатті відбувалася за подібним планом і аналогічними методами, що й у Галицькій митрополії*», хоч сама тут таки і визнає, що ІГ створити, і собор духовенства скликати, тут так і не вдалося (с. 113).

Крім цього, відмінністю також було й те, що за співпрацю з угорським фашистським режимом на Закарпатті було заарештовано біля десятка священників, ліквідація ГКЦ проводилася значно пізніше, ніж у Галичині, великі надії влади поклалися на більш розвинуту інституційну мережу місцевої православної церкви, єпископа тут ніхто не збирався арештувати, його просто фізично усунули (вбили), а перший конвертит з'явився аж у грудні 1948 р. Однак і це не є повним переліком того, що на Закарпатті не так, як у Галичині проходив процес ліквідації ГКЦ, і вже точно, не було так багато насильно чи добровільно «навернених» («возз'єднаних»).

Мабуть додаткової аргументації очікується від авторки роботи в тому місці, де йдеться про спалахи і згасання арештів проти греко-католицького духовенства. Засуджених здебільшого у 1945 (89) і 1950 (53) роках переважно за статтями 54-1а (зрада Батьківщині) – у 128 випадках і 54-10 (антирадянська пропаганда і агітація) – у 102 випадках Кримінального Кодексу УСРР 1927 р. (с. 110), на мою думку, не достатньо обґрунтовувати лише тим, що це були «*кульмінаційні роки підготовки до «возз'єднання» і «остаточна ліквідація унії в СРСР»*» (с. 116–117).

І в першому, і в другому випадках спалахи репресій проти галицького унійного духовенства слід пов'язувати із Ялтинською конференцією і завершенням Другої світової війни у 1945 р. та вбивством очільника УПА і

остаточною зачисткою українського націоналістичного підпілля 1950 р. в Україні. Як на мене, і в тому, і в іншому випадках, арешти греко-католицьких священників офіційна Москва інтерпретувала перед світовою громадськістю не інакше, як боротьбою із залишками «прислужників фашистського режиму».

Іншими словами, переслідування греко-католиків в СРСР дослідникам слід ставити у ширший, позатекстуально галицький (чи закарпатський) геополітичний контекст післявоєнного облаштування Європи.

Я свідомий того, що авторка дисертаційного дослідження намагалася якомога мінімізувати пояснення справжніх причин переслідування духовенства УГКЦ Львівської архієпархії сталінським режимом, щоб часом не наразитися на звинувачення у не патріотизмі від ексклюзивно налаштованої громадськості. Та повноцінної відповіді на дане питання не матимемо до тих пір, поки не відповімо на питання іншого змісту: ким більше був пересічний греко-католицький священник у Галичині – сакральним намісником і послідовником Христа, чи профанним послідовником і духівником українського націоналізму?

Подібне питання відноситься й до еклезіяльної та національної ідентичності греко-католицького кліру Мукачівської єпархії, про що я вже неодноразово писав. Тільки тут мало місце ангажування здебільшого в русо-та мадярофільство і меншою мірою в українофільство.

Найменш знайомим мені, а отже, таким, що викликає професійний інтерес, є третій розділ рецензованого дисертаційного дослідження. Якщо я вірно зрозумів, то провід УГКЦ вже від 1939–1940 рр. застерігав клір «*не пхатися до політики і світських справ*», посилити проведення катехизації і готувати Церкву до катакомбного існування, свідченням чого є поширення між духовенством «Головних правил сучасного душпастирства» після їх видання тисячним накладом 1941 р. (с. 126–130).

Якщо так, то авторці годилося відповісти, наскільки клір виконував застереження і настанови своїх архієреїв «*не пхатися до політики*», добре

знаючи хто такий Гітлер, нацистський режим і яким є його ставлення до Божого народу. Інакше п'ятьом крилошанам, двоє з яких були капеланами дивізії «СС Галичина» (Василь Лаба і Роман Лободич) не довелося б тікати у німецьку зону окупації в кінці 1939 – на початку 1940 рр. (с. 139).

Ще одним аспектом, який потребує додаткового прояснення, є частеньке наголошування в дисертації цілком мартирологічної тези про «підступи Ватикану», «експансію папи римського», протидіючи чому Кремль мусів повести масштабний наступ на Католицьку Церкву в СРСР та країнах-сателітах (с. 135). Мовчазна позиція Ватикану щодо політики нацистської Німеччини у Європі, якийсь час по війні недодавала Св. Столиці авторитету серед країн-переможців, а тому таку «загрозу», доцільно трактувати не інакше як пропагандистський гачок Москви, на який повелося чимало істориків «Церкви мовчання».

Разом з тим, вважаю ознакою доброго тону наведення Світланою Валеріївною прикладів християнської поведінки православних черниць київського Покровського монастиря в наданні притулку та організації передач заарештованим греко-католицьким священникам у 1945–1947 рр. (с. 155–156). Подібне якраз і робить нас більшими християнами, ніж пошуки профанного один в одному.

Оригінальним місцем дисертації переконаний є опрацювання авторкою матеріалу пов'язаного з контактами кліру переслідуваної Церкви із зовнішнім світом, та виділення у зв'язку з цим, п'ятьох шляхів або напрямків (с. 158–159). Захоплюючий, часом навіть пригодницько-детективний жанр, заснований на багатюшому фактичному матеріалі, є істотним внеском С. Гуркіної у розробку проблеми комунікації підпільної Церкви із Св. Престолом. На жаль, авторкою не зовсім повно розкрито протилежну реакцію з боку Ватикану.

Крім того, у висновку до даного параграфу навряд чи доречно поширювати і на Мукачівську єпархію погляд «*пришвидшеного процесу «возз'єднання» греко-католицького духовенства*» (с. 178), оскільки, на

противагу від Західної України, де він завершився майже за один рік, на Закарпатті протримався аж до серпня 1949 р., тобто довше на чотири роки. Із змісту останнього параграфу стає зрозуміло, що мова йде про поведінку і мотивації не лише «невоз'єднаного» або «упірного» греко-католицького духовенства, що залишилося на свободі і шукало моделі пристосування без асиміляції чи адаптації без пристосування, але й «возз'єднаного», котре намагалося знайти собі виправдання.

Спроба дослідниці звести різні категорії целесбів і одружених відповідно до їх мотивацій і моделей поведінки до двох нерівномірних частин «возз'єднаних» і «невоз'єднаних» (с. 193–194), наражає на ризик апіорі бути суб'єктивною, адже джерельна база підтвердження їхніх позицій носить упереджений характер практично від усіх суб'єктів процесу ліквідації УГКЦ, джерела пронизано ідеологічним тягарем, що вимагає додаткових зусиль з їх верифікації і, нарешті, підпорядковано специфічному канону мовлення, що потребує чималих зусиль з їх реконструкції.

Роблячи загальний підсумок мушу зізнатися, що попри всі мої зауваження, часом критичні висловлювання, намагання заперечити авторці чи спростувати її підходи, місцями подискутувати, а може й нав'язати свої висновки, рецензоване дисертаційне дослідження справляє враження самостійної, виконаної на совість, наукової праці. Висновки дисертації дозволяють ствердити, що поставлені у вступі мета і завдання, максимально розкриті.

Висловлені в рецензії власні думки пропоную сприймати радше як заклик до дискусії, що аж ніяк не применшують глибокого наукового рівня дисертаційного дослідження Гуркіної С.В., яке відповідає вимогам ВАК України, а його авторка заслуговує на присвоєння наукового ступеня кандидата історичних наук зі спеціальності 07.00.01 – історія України.

Відгук затверджено на засіданні кафедри історії України ДВНЗ «Ужгородський національний університет» 8 листопада 2012 р., протокол № 4.

Відомості про авторів

Надежда Белякова – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук, доцент Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ»

Данилець Юрій – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України історичного факультету Ужгородського національного університету, директор богословсько-історичного науково-дослідного центру ім. архімандрита Василя (Проніна), керівник Закарпатського відділення Міжнародного інституту афонської спадщини в Україні

Жиленко Марія – лектор-екскурсовод Археологічного музею ім. проф. Едуарда Балагурі історичного факультету Ужгородського національного університету

Кічера Віктор – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України історичного факультету Ужгородського національного університету

Коцан Василь – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Ужгородського національного університету, завідувач відділу експозиції Закарпатського музею народної архітектури та побуту

Мойжес Володимир – кандидат історичних наук, завідувач Археологічного музею ім. проф. Едуарда Балагурі, доцент кафедри історії України історичного факультету Ужгородського національного університету

Прохненко Ігор – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії стародавнього світу і середніх віків історичного факультету Ужгородського національного університету

Рішко Маріанна – випускник аспірантури Католицького університету імені П. Пазманя в Будапешті, завідувач бібліотекою Русинського Самоврядування в Угорщині («Вседержавного Русинського Самосправованя»)

Фенич Володимир – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України, координатор Науково-дослідного центру історично-релігійних студій «ЛОГОС», декан історичного факультету Ужгородського національного університету

Ферков Оксана – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України історичного факультету Ужгородського національного університету

Цораніч Ярослав – доктор філософії, заступник декана Пряшівського греко-католицького теологічного факультету Пряшівського університету

Редакція публікує матеріали з історії церковного життя, релігійної думки, міжконфесійних взаємин, державно-церковних відносин, проблем еkleзіальної й національної ідентичності вірників Центрально-Східної Європи. Автори висловлюють власні погляди, які не завжди збігаються з позицією Редколегії. Відповідальність за зміст публікацій, достовірність викладеного фактичного матеріалу, цитувань та оформлення наукового апарату несуть автори.

Збірник наукових праць

НАУКОВІ ЗАПИСКИ
УЖГОРОДСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Серія: Історично-релігійні студії

Випуск 3

2014

Формат 60x84/16. Умовн. друк. арк. 15,81. Зам. № 9. Наклад 100 прим.
Видавництво УжНУ «Говерла».
88000, м. Ужгород, вул. Капітульна, 18. E-mail: hoverta@i.ua

*Свідоцтво про внесення до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції –
Серія 3т № 32 від 31 травня 2006 року*