

Державний вищий навчальний заклад  
«Ужгородський національний університет»  
Історичний факультет  
Кафедра історії України

На правах рукопису

Штерр Діана Іванівна

УДК 271.4 (477.87) «1771/1949»  
(індекс)

РЕЛІГІЙНО-СОЦІАЛЬНІ ВІДНОСИНИ МІЖ КЛІРОМ І МИРЯНАМИ В  
МУКАЧІВСЬКІЙ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКІЙ ЄПАРХІЇ (1771-1949 рр.)

07.00.01. – історія України

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук

Науковий керівник  
к.і.н., доц. Фенич В.І.

Ужгород – 2015

## ЗМІСТ

	с.
Вступ .....	4
Розділ 1. Джерела, історіографія та методологія дослідження .....	14
1.1. Джерельна база .....	16
1.2. Історіографія проблеми .....	24
1.3. Методологія дослідження .....	30
Розділ 2. Соціально-правовий статус пастирів і пастви .....	39
2.1. Територія та чисельний склад .....	42
2.2. Духовна формація кліру .....	54
2.3. Привілейоване духовенство та безправні миряни .....	63
Розділ 3. Церковно-обрядові та позаєклезіяльні практики .....	73
3.1. Унормування літургійних питань на Віденському синоді 1773 р. ....	74
3.2. Церковна документація: парафіяльний архів, метричні записи .....	86
3.3. Хрещення, вінчання та поховання .....	102
3.4. Відпусти, сповідь і пости .....	123
Розділ 4. Забезпечення та утримання церкви і кліру .....	132
4.1. Десятина, коблина, роковина та епітрахиль .....	135
4.2. Конгруальне (державне) забезпечення священиків .....	145
4.3. Матеріальні суперечки та конфлікти .....	155

Висновки .....	170
Список використаних джерел та літератури .....	176
Додатки .....	220

## ВСТУП

Історія української церкви нерозривно пов'язана з історією Вселенської Церкви, а також з національним життям свого народу та історією сусідніх народностей. Без об'єктивного висвітлення історії української церкви неможливо критично розглядати історію України взагалі. І навпаки, без належної об'єктивної оцінки історичного розвитку України на різних її етапах важко збагнути історичне минуле і сучасне становище української церкви. Упродовж тисячолітньої християнської традиції на Україні простежується органічний зв'язок релігійної громади і церкви з суспільним життям народу.

Релігія є органічною і невід'ємною складовою частиною людської цивілізації. Досить часто релігія і церква здійснювали вирішальний вплив на суспільний розвиток, формування і долю різних націй та народностей, становлення нових соціальних систем[331; 334].

**Об'єкт і предмет дослідження.** Автор даного дисертаційного дослідження вирішила не зосереджувати увагу виключно на «великих» та відомих, а показати і «малих», а, отже, й «невідомих» історичній пам'яті та історіографії людей/обставин повсякденного життя на парафії, які назагал залежали від двох його дійових суб'єктів відносин – пастирів і пастви. Таким чином, **предметом дослідження** є греко-католицька спільнота Мукачівської єпархії в період, коли вона домінувала в релігійному житті регіону і до часу, коли відбулася її офіційна (державна) ліквідація, тобто здебільшого йтиметься про кінець XVIII – першу половину XX ст.

У рамках цієї проблеми на прикладі сакрального[303, С. 3-18]<sup>\*</sup> та профанного[303, С. 3-18]<sup>\*\*</sup> проаналізовано правно-статусні, церковно-обрядові та матеріальні практики відносин між двома головними дійовими особами греко-католицької спільноти Мукачівської єпархії – душпастирями та паствою в період, коли вони переживали найдраматичніші в їхній історії кризи релігійної, соціальної та національної ідентичності, що набули ознак особливого загострення у першій половині ХХ ст.

Таким чином, це дослідження присвячене ще дуже слабо потрактованим в сучасній вітчизняній історіографії еклезіальним та позаеклезіальним взаєминам між кліром та мирянами, зокрема проблематиці повсякденних приватних, обрядових, матеріальних та інших практик, використовуваних у межах таких адміністративно-церковних одиниць, як «парафіяльні цивілізації»[332]<sup>\*\*\*</sup>, з яких мозаїчно складалося ще на початку ХХ ст. монолітне греко-католицьке суспільство Мукачівської єпархії. Це і буде **об'єктом дослідження**.

\* Слово «сакральний» функціонує у різних сферах людського життя, розширивши своє значення поза межі спеціального його розуміння як такого в галузі релігійного культу. Дет. див.: Штерр Д.І. Між сакральними обов'язками і профанними можливостями: соціальні взаємини пастирів та пастви Мукачівської греко-католицької єпархії у другій половині ХVІІІ – першій половині ХХ століття / Д.І. Штерр // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія / Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України; Державний вищий навчальний заклад «Ужгородський національний університет»; [Редкол.: М.М. Вегеш (голова) та ін.]. – Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2012. – Вип. 28. – С. 3–18.

\*\* Поняття профанного асоціюється перш за все зі словом «профан» як «особа, не обізнана у якій-небудь галузі, некомпетентна особа; неук, невіглас». Зрідка згадується інше його значення — як «той, хто не мав права входити до храму». Будь-яке порушення певних характеристик, умов та норм єдиної, офіційної істини переводить їх носія у сферу профанного (як несвідоме чи свідоме виключення себе), сферу невідповідності. Опозиція *sacrum/profanum* у своїй універсальності дає можливість зіставлення різних територій (конкретно-особистісної та соціально обов'язкової) на різних площинах та у різних сферах людського існування. Так само, і у відносинах духовенства та вірників, завжди є присутня дихотомія *sacrum-profanum*. Дет. див.: Штерр Д.І. Між сакральними обов'язками і профанними можливостями ... – С. 3–18.

\*\*\* Ігор Скочиляс вживає термін «парафіяльні цивілізації» для позначення церковних/парафіяльних спільнот. Дет. див.: Гіль А., Скочиляс І. Володимирсько-Берестейська єпархія ХІ-ХVІІІ століть: історичні нариси / Анджей Гіль, Ігор Скочиляс ; НАН України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, Львів. вд-ня, Укр. Католич. ун-т, Гуманітар. ф-т, Ін-т Центр.-Схід. Європи. – Львів, 2013. – 271 с. // Постійна адреса: <http://clio.ucu.edu.ua/publikatsiji/andzhej-gil-ihor-skochylyas-volodymyrsko-berestejska-jeparhiya-xi-xviii-stolit-istorychni-narysy/>

Одним словом, у роботі йдеться про «життя, смерть та інші неприємності»[198], що траплялися практично щодня на сільській та міській парафіях Мукачівської греко-католицької єпархії.

**Дефініція понять.** Оскільки в дисертаційному дослідженні досить часто вживаємо терміни «пастир» та «паства», то вважаємо за необхідне визначитись із їх тлумаченням. Термін «пастир» (пастух) є керівником пастви, тобто священиком. Священик – це другий ступінь церковної ієрархії, середній між єпископом та дияконом, тотожний поняттю ієрей, пресвітер. Отже, пастир/священик – це особа, що займає другий, середній ступінь духовної ієрархії, яка через рукоположення прийняла від архієрея Божу благодать та право здійснювати всі богослужіння й таїнства, крім Таїнства Священства, обрядів освячення мира, антимінса та престолу. Найчастіше вживаний у розмовній мові термін піп[159, с. 118; 160, с. 213-272].

Відповідно термін «паства» охоплює сукупність мирян, об'єднаних навколо парафіяльної Церкви, що знаходяться під духовною опікою духівництва[159, с. 93; 160, с. 273-286]. Отже, миряни/парафіяни є тотожними поняттю «паства». У даній роботі частіше йтиметься про повсякденне життя на парафії, переважно сільській, де функції пастора відіграє парафіяльний священик – ієрей, призначений головою парафії. У даному випадку пастор тотожний поняттям настоятель, намісник, парох, ієрей, що служить при парафіяльній церкві[159, с. 118].

Таким чином, паства об'єднує вірників, що живуть в одній парафії та правлять релігійні обряди в одній церкві, а отже, є парафіянами[156, с. 179].

Важко і практично неможливо визначити точну дату впровадження у Східній Церкві розподілу між монашеством і мирянами. Із проголошенням Кодексу Канонів Східних Церков (ККСЦ) загальна термінологія і поняття, що вживались до того часу в церковній

юриспруденції, одержали подальший розвиток і, в результаті, стали точнішими і зрозумілішими. Цей факт, без сумніву, зауважується у розумінні прав і обов'язків вірних у Церкві, що поділені на три титули: 1) clericus, 2) laicus, 3) status religiosus[148], тобто – кліру, мирян та монашества. Варто зауважити, що використання ККСЦ, хоч він і був проголошений 18 жовтня 1990 р., а вступив у силу 1 жовтня 1991 р. є можливим. Оскільки ККСЦ базується на Кодексі Канонічного Права 1917 р., що складається з канонів та приписів Католицької Церкви, котрий, у свою чергу, відповідно базувався (з певними змінами) на «Corpus juris canonici» 1580 р. схваленого папою Григорієм XIII.

**Актуальність теми дослідження.** Обрана тема видається вельми перспективною, бо формальні відносини на парафії між парохом-священиком і паствою-вірників, як їх подає офіційний історіографічний канон, дарма походить він від церковних, чи світських, релігійних, чи атеїстичних дослідників, насправді носили ще й багато позаформальних, позаконфесійних, а часом асоціальних, девіантних ознак, часто неприйнятних жодним із суб'єктів цих повсякденних практик.

Народ «попів» і «кметів» (як називалися русини Верхньої Угорщини в урбаріальних документах XVIII ст.), який народився в Угорській Русі до 1918 і помер після 1991 р., не покидаючи своєї домівки, пережив розпад Австро-Угорської монархії, Чехословацьку республіку, авторитарне Угорське королівство, радянський тоталітаризм та ще декілька автономних чи самоврядних утворень включно з одноденною самостійною Карпатською Україною та маріонетковим перехідним державним утворенням – Народна Рада Закарпатської України. Це і є лабораторія для справжніх наукових студій дослідників, що вправляються не лише в темах чисельних політичних лояльностей та взаємовиключних національних ідентичностей, але й скромних

соціальних істориків-початківців, які пробують себе в царині історії повсякденності та соціальної історії.

Попри очевидну важливість цього питання, яке може відіграти ключову роль у розумінні конкретних механізмів реконструювання повсякденних стосунків між пастирями і паствою в Мукачівській греко-католицькій єпархії до її офіційної ліквідації радянським комуністичним режимом у 1949 р., досі не ставилося істориками взагалі, а те, що зроблено радянськими чи сучасними авторами, переслідувало, в першому випадку одну мету – довести за будь-яких обставин «антинародну сутність уніатства», а тому з часом виявилися безплідними, тоді як у іншому випадку здебільшого йдеться про або інституційну історію, або історію множинних еклезіяльних, соціальних чи національних ідентичностей в середовищі греко-католиків Мукачівської єпархії.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.**

Роботу виконано в рамках комплексної теми кафедри історії України ДВНЗ «УжНУ»: «Історико-релігійні студії в Україні та країнах Центрально-Східної Європи» (затверджено на засіданні кафедри історії України ДВНЗ «Ужгородський національний університет» протокол № 2 від 27 вересня 2013 р.) та «Історія та історіографія західноукраїнських земель XIX – XX ст.» (затверджено на засіданні кафедри історії України ДВНЗ «Ужгородський національний університет» протокол № 6 від 20 грудня 2012 р.).

**Метою** дисертаційного дослідження є відтворення повсякденних еклезіяльних та позаеклезіяльних взаємин між кліром та мирянами у тривалій лінійній традиції від канонічного заснування Римським Престолом МГКЄ у 1771 р. до її ліквідації радянським тоталітарним режимом у 1949 р.



Аби досягти поставленої мети, передбачається розв'язати такі **завдання:**

1) охарактеризувати найважливіші зміни територіального і чисельного складу Мукачівської греко-католицької єпархії для кращого розуміння та уявлення в історичному часі та просторі досліджуваної спільноти і її життєвого ареалу;

2) простежити еволюцію формування соціально-статусних відносин між священиками і мирянами;

3) розглянути систему ведення церковної документації, зокрема метричних записів, як основних джерел для репрезентації історії мовчазної та безправної пастви;

4) проаналізувати церковно-обрядові практики, що хиталися між вірою і забобонами та зробити порівняльний аналіз їх практикування у структурі повсякденності;

5) дослідити історію виникнення та запровадження коблини, роковини, епітрахилі, конгруа;

6) встановити наскільки дієвим був механізм матеріальної залежності та різних зобов'язань пастви щодо своїх пастирів виходячи з біблійних джерел та соціально-економічних можливостей мирян;

7) на основі просопографічного та архівного походження джерел розглянути проблему конфліктів та певних девіацій у середовищі пастирів та пастви.

**Хронологічні рамки** дослідження охоплюють період від канонічного встановлення Мукачівської греко-католицької єпархії 1771 р. до її державної ліквідації у 1949 р. Отже, нижньою хронологічною межею є видання булли «*Eximia Regalium principum*» папою Климентом

XIV 19 вересня 1771 р., якою він канонічно заснував єпархію. Верхньою ж хронологічною межею є час державної ліквідації ГКЦ на Закарпатті, неодноразові спроби якого здійснювалися починаючи з 1946 р., а особливого успіху змогли досягти лише після вбивства єпископа Теодора (Ромжі) 1 листопада 1947 р., коли влада діючи за вже випробуваним «галицьким» сценарієм, 16 лютого 1949 р. отримала т.зв. «звернення» до греко-католицького духовенства про «саморозпуск» Капітули МГКЄ від капітулярного вікарія о. Миколи Муранія, а 28 серпня 1949 р. у монастирі на Чернечій горі біля Мукачева греко-католики офіційно «возз'єдналися» з РПЦ.

Особливу увагу в дослідженні зосереджено також і на згустку історичного часу, в якому відбувалася кризи еклезіяльної, соціальної й національної ідентичності обох суб'єктів повсякденних відносин греко-католицької спільноти Мукачівської єпархії, – себто пасторів і пастви. Але часто для пояснення тих чи інших еклезіяльних чи позаеклезіяльних практик автор, хотів того чи ні, мусів раз-у-раз «вискакувати» за хронологічні рамки, адже для того щоб показати еволюцію взаємин між кліром та мирянами обрано тривалий лінійний час, що відбиває життя греко-католиків за імперського режиму Габсбургів, демократичного режиму республіканської Чехословаччини, авторитарного режиму хортіївської Угорщини та радянського атеїстичного комуністичного режиму.

**Територіальні межі** дисертаційного дослідження зумовлені територіальною юрисдикцією архієрейської влади мукачівського єпископа та здебільшого обмежуються канонічною територією Мукачівської греко-католицької єпархії, яка вперше чітко була встановлена в папській буллі 1771 р., а в історичній пам'яті сучасної людини, сформувалася уже після 1918 р., коли її кордони майже стали тотожними з кордонами майбутньої радянської адміністративно-

територіальної одиниці Закарпатської обл. (виняток становили тільки ті парафії Земплинської жупи, які 1944 р. опинилися в юрисдикції Пряшівського греко-католицького єпископа в Чехословаччині).

Таким чином, в дисертаційному дослідженні частково взято до розгляду і історію сусідніх країн, оскільки мукачівському архієрею станом на 1771 р. підпорядковувалися 13 комітатів, що на сьогодні перебувають у складі декількох держав – України, Словаччини, Угорщини та Румунії. Натомість вже станом на 1949 р. межі єпархії та територіальна юрисдикція єпископа були обмеженими лише кордонами Закарпатської області, що включала вже тільки чотири колишні комітати – Ужанський, Угочанський, Березький та Мараморошський.

**Наукова новизна роботи.** У дисертації зроблено опис та аналіз церковних та позацерковних практик в середовищі мукачівських греко-католиків кінця XVIII – першої половини XX ст. Історія єпархії досліджується в роботі через призму відносин кліру та мирян. В роботі використано значну кількість джерел, які ще не були введені до наукового обігу.

У ході дослідження отримано такі **результати**: розглянуто найважливіші зміни територіального та чисельного складу Мукачівської греко-католицької єпархії; простежено еволюцію формування соціально-статусних відносин між священиками і мирянами; розглянуто систему ведення церковної документації, зокрема історію впровадження метричних записів та парафіяльних архівів; проаналізовано найважливіші церковно-обрядові практики та відхилення від них (хрещення, вінчання, поховання), а також проблему сповіді, відпустів та дотримання постів; досліджено історію виникнення та запровадження коблини, роковини, епітрахилі та державного забезпечення духовенства – т.зв. конгруа; встановлено дієвість механізму матеріальної залежності та різних зобов'язань пастви щодо своїх пастирів виходячи з біблійних

джерел та соціально-економічних можливостей мирян; розглянуто проблему майнових, матеріальних конфліктів та певних девіацій поведінки в середовищі греко-католицької спільноти Мукачівської єпархії.

**Практичне значення одержаних результатів** визначається новизною роботи, що полягає у поглибленому і розширеному дослідженні греко-католиків Мукачівської єпархії в структурі повсякденності від моменту канонічного заснування єпархії 1771 р. і аж до її державної ліквідації 1949 р., що в подальшому може бути використане при розробці спецкурсів та написанні наукових праць як узагальнюючого характеру, так і безпосередньо історично-релігійних студій з історії Церков Карпатського регіону.

**Апробація результатів досліджень.** Основні положення дисертації викладено у 12 наукових публікаціях, одна з яких у співавторстві, а також доповідях, виголошених на міжнародних наукових конференціях: «Міжнародна наукова конференція присвячена 200-річчю з дня смерті єпископа Андрея Бачинського» (16-17 грудня 2009 р. – м. Ужгород) «Ювілейна XX Міжнародна наукова конференція «Історія релігій в Україні»» (13-17 травня 2010 р. – м. Львів), Всеукраїнській науковій конференції «10-ліття візиту Папи Івана-Павла II в Україну: діалог культур та перспективи релігійного порозуміння» (20-21 травня 2011 р. – м. Львів), «XXI Міжнародна наукова конференція «Історія релігій в Україні»» (23-26 травня 2011 р. – м. Львів), «Міжнародна наукова конференція з нагоди 20-ї річниці заснування Інституту Історії Церкви «Греко-Католицькі Церкви в умовах тоталітарних режимів у Центрально-Східній Європі у другій половині XX ст.: стан і перспективи досліджень» (19-20 жовтня 2012 р. – м. Львів), «Міжнародна наукова конференція «Релігійно-політичні трансформації в Центрально-Східній Європі у першій половині XX ст.», присвячена 100-річчю II Мараморош-

Сиготського процесу 1913–1914 років» (8-9 лютого 2014 р. – м. Ужгород), «Ужгородські словацькі наукові читання. «Громадянські структури, інтелігенція, студентство в Словаччині та в Україні: історичні паралелі, сучасні ролі і взаємодія»» (13 лютого 2014 р. – м. Ужгород), «XXIV Міжнародна наукова конференція «Історія релігій в Україні»» (12-16 травня 2014 р. – м. Львів).

Окрім міжнародних наукових конференцій результати досліджень були апробовані на підсумкових наукових конференціях професорсько-викладацького складу УжНУ, зокрема: «67-ма підсумкова наукова конференція професорсько-викладацького складу історичного факультету ДВНЗ «УжНУ»» (26 лютого 2013 р. – м. Ужгород), «68-а підсумкова наукова конференція професорсько-викладацького складу історичного факультету ДВНЗ «УжНУ»» (27 лютого 2014 р. – м. Ужгород).

**Структура роботи.** Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів (13 підрозділів), а також висновків, списку використаних джерел та літератури, додатків. Основний текст дисертації викладено на 175 сторінках, а загальний обсяг дисертаційного дослідження складає 262 сторінки. Список використаних джерел та літератури нараховує 336 позицій. Обсяг додатків – 43 сторінки.

## РОЗДІЛ 1

### Джерела, історіографія та методологія дослідження

Вже досить тривалий час на сторінках солідних періодичних видань, монографічних досліджень та просто серед науковців-істориків заявлено про кризу сучасної історичної науки. Передусім це стосується країн пострадянського простору. Та, очевидно, не варто перебільшувати явищ, що склалися в теорії історичної науки, бо, як наголосив у свій час «останній із могікан» школи «Анналів», Фернан Бродель, криза є нормальним станом науки: наука, яка не відчуває кризи, перебуває в стані стагнації.

Тому, як би продовжуючи думку відомого французького мислителя, російський медієвіст Арон Гуревич стверджує, що «ця криза є не що інше, як криза росту», яка «проявляється не в простому кількісному накопиченні, а в суттєвому зламі звичних стереотипів та усталених схем, в назріванні глибокої трансформації досліджуваних методів та наукових підходів. В центрі кризи стоїть сам історик: йому належить змінити свої методологічні і гносеологічні принципи та орієнтації»[201, с. 34].

Поза всяким сумнівом «вчорашньому» історику, а таких, на превеликий жаль, переважна більшість, досягти цих нових підходів не так вже й легко, але від вибору сучасного дослідника багато в чому залежить, в якій мірі наша професія і громадянська позиція звільниться від тягаря минулого і буде відповідати корінним запитам людини початку XXI ст.

Відповіді на питання «Як слід писати історію» шукав і Лукіан із Самосати (II ст. н.е.). Він дійшов висновку, що історик повинен бути

«безстрашним, непідкупним, незалежним, друг вільного слова і істини, який називає, як каже комічний письменник, смоківницю, смоківницею, а корито – коритом, який не керується ні в чому дружною або ворожістю, який не знає пощади або жалю, хибного сорому або страху, справедливий суддя, доброзичливий до всіх настільки, щоби нікому не давати більше, ніж він того заслуговує, чужоземець, поки він пише свій твір, який не має вітчизни, який не знає ніякого закону, крім самого себе, який не має над собою ніякого владики, який не кидається на всі боки в залежності від чужої думки, [але такий, який] описує те, що є насправді» [228, с.402-426; 229, с.41-44].

Перед тим, як приступити до аналізу джерел та історіографії, зізнаємось у своїх обмеженнях та упередженості через любов до теми. Адже, як казав Ярослав Грицак у своєму виступі перед магістрантами Українського Католицького Університету (м. Львів): «не вірте тим, хто закликає Вас залишити всі свої пристрасті й упередження за дверми, коли сідаєте до праці у своєму кабінеті. Це все гарні слова, але не більше. Закликаю Вас, навпаки, бути дуже пристрасними у всьому, що Ви робите – включно з Вашими заняттями історією. Як написав Норман Дейвіс, лише погані історики вдають, що вони об'єктивні – добрі ж історики свідомі своїх обмежень й охоче у них зізнаються. Добрі історики тим і схожі на добрих християн, що свідомі слабкості своєї натури. Головне не є грішити (бо, як ми знаємо, це неможливо), головне – вчасно і часто каятися. І робити публічно, на перших сторінках своїх книжок: тільки так Ви можете залишитися чесним перед собою і перед своїм читачем, даючи змогу йому самому оцінити міру Вашої правдивості»[333].

Для того, щоб слідувати всім влучним порадам, варто звернутися до найціннішого для історика – джерел, не забуваючи при цьому аналізувати праці тих, хто це вже робив до нас. А ми, в свою чергу, «подібні до карликів, які сидять на плечах велетнів; ми бачимо більше і

далі, ніж вони, не тому, що маємо ліпший зір, і не тому, що вищі за них, а тому, що вони нас підняли»[311, с. 319].

### **1.1. Джерельна база**

Для висвітлення даної теми не бракує джерел, особливо рукописного характеру, які зберігаються переважно в Державному архіві Закарпатської області (далі ДАЗО) та в окремих архівах парафіяльних церков чи приватних архівах. Проблемою залишається інше: жахливий стан багатьох архівних документів, в т.ч. такого масового документу, як метричні книги. По-друге, інформаційний потенціал джерел не завжди є задовільним, оскільки з назви архівної справи начебто повинно йтися про одне, а зі змісту його впливає геть інше. Тому використані архівні матеріали, на жаль, дають змогу тільки почасти розпочати досліджувати повсякденне життя парафії, залишаючи чимало питань відкритими. Це саме нарікання стосується й використаних опублікованих джерел у збірниках документів радянської епохи, багато з яких мають упереджений характер, просякнуті ідеологічними штампами, що вимагає багато зусиль з їх верифікації.

Зберігаючи, так би мовити, «академічну дисципліну» роботи з джерелами, пропонуємо коротко ознайомитися з ними за усталеною в джерелознавстві схемою, класифікувавши їх на такі групи: а) актові (нормативно-правові чи приватні), б) судово-адміністративні, в) фіскальні, г) статистичні, д) епістолярні, е) наративні (хроніки, мемуари, щоденники), є) публіцистичні та літературні, ж) метрична документація.

До першої групи (а) джерел належать документи епархіальної канцелярії, розпоряджень, циркулярів, послань єпископів до своїх священників[25; 38; 36] та вірників[71; 25], офіційні звіти та листування



між деканами благочинних округів з Капітулою\* епархії[29; 30], листування єпископів з Римською курією[14; 61].

Другу групу (б) джерел репрезентують вжиті єпархіальним чи парафіяльними урядами канонічних, адміністративних чи дисциплінарних санкцій щодо своєї «грішної» пастви[76; 109; 113] і значно рідше – подібних покарань щодо пастирів[28; 29; 30].

Велику кількість документів складають не стільки фіскальні (в) скільки документи соціально-економічного характеру, в т.ч. скарг священників на свою паству за відмову сплачувати коблину\*\*[46] чи відробляти роковину\*\*\* [116], колізій при виплаті парафіянами штолових такс за конкретні обрядові треби (епітрахилі\*\*\*\*)[115], документи зворотнього змісту – скарг пастви на своїх «ненажерливих» парохів[34], майнові перетрактації[41], аморальне життя[28] тощо.

До джерел квантитативного аналізу, який використано у роботі, належать статистичні (г) матеріали двох «видів» – даних офіційних переписів населення 1773, 1792, 1806, 1880, 1910, 1921, 1930, 1941 рр.[152] та статистичних підрахунків єпархіального походження,

---

\*Капітула – це колегія духовенства вищого рангу, зокрема складається з каноніків (крилошанів), яка існує при кафедральному храмі, як дорадчий орган при єпископі. У разі смерті єпископа чи інших перешкод капітула править епархією в особі вибраного нею капітулярного вікарія. В українській католицькій церкві капітула введена австрійським урядом з початку XIX ст., і лише згодом була затверджена Римською Курією.

\*\*Коблина – натуральний церковний податок на користь священника. Починаючи з XVI ст. кожний «газда» чи пак господар у селі («шолтес», «кениз», «нямеш»), який обробляв бодай половину діляця землі (по лат. *sessio*, по угор. *telek* – земельний наділ ораниці, сіножаті й пасовиська, який не мав точно визначених розмірів), був зобов'язаний щороку давати своєму парохові дві мірки зерна, яке там народилося. Сім'ї, які обробляли менше половини діляця, давали парохові тільки одну мірку зерна. Безземельні ж родини, т.зв. «желяри», зерна не давали, а були зобов'язані тільки до одного пішого дня на рік відпрацювати на пароха Дві мірки зерна дорівнювали одному коблику. Один коблик або кобел (з нім. *Kübel*) становив 60 л. зерна, ділився на дві мірки або чотири віка, тобто корці (лат. *coetus*). Звідси датки зерна для пароха вірники назвали «коблиною».

\*\*\*Роковина - річна поденщина на користь священника. Починаючи з XVI ст. кожний «газда» чи пак господар у селі («шолтес», «кениз», «нямеш»), який обробляв бодай половину діляця землі (по лат. *sessio*, по угор. *telek* – земельний наділ ораниці, сіножаті й пасовиська, який не мав точно визначених розмірів), був зобов'язаний щороку відробляти один день праці з тяглом, або два без тягла («піші») в році на пароха. Сім'ї, які обробляли менше половини діляця, відробляли один піший день. Безземельні ж родини, т.зв. «желяри», були зобов'язані тільки до одного пішого дня на рік відпрацювати на пароха.

\*\*\*\*Епітрахиль (штола, штолові треби, *Jura stolae*) – право священника отримувати плату за уділення церковних треб: похорон, вінчання, хрещення і т.д.

складених на підставі метричних книг та неопублікованих шематизмів першої половини ХХ ст.[153; 154; 146].

Джерела епістолярного походження (д) складають незначну групу, проте надзвичайно оригінальний з точки зору його конфіденційності та банальної приватності. Це – листування з парафіяльним духовенством[35; 54] та кореспонденція парафіяльного священства між собою[14].

Особливий вид джерел представляють окремі хроніки[100; 73], мемуари[77; 78; 144; 145; 120], щоденники[80; 72], що належать до наративних джерел (е) і походять від різних соціальних, релігійних чи політичних діячів.

Передостаннім видом використаних нами джерел є публіцистика та окремі літературні твори (є), як церковних[271], так і світських авторів[200; 125], що дає можливість порівняти ступінь суб'єктивізму в тому чи іншому нарисі.

І, нарешті, останню групу джерел, використану нами у роботі, займає метрична документація (ж) [1; 2; 3; 4], яка хоч і локалізована вузькими рамками, ніж хронологічні рамки цілої теми, та територіально обмежена кафедральним містом Ужгород, зберігає достатню інформативність, щоб виносити певні твердження і висновки. З історії ведення метричних книг в Мукачівській греко-католицькій єпархії знаємо небагато. У своїй праці «По дешто о наших матриках» А. Годинка досліджує саме історію появи метричних книг не аналізуючи їх та не подаючи статистичних даних, які в них містяться.

Метричні записи на Закарпатті протягом тривалого часу не були об'єктом зацікавлення науковців, доступ до них є доволі ускладненим, адже якщо метричні книги з греко-католицького храму не були передані до архівної установи, то просто банально знищувались. Ті ж метричні книги, що були передані до архіву, не завжди є придатними для

наукового опрацювання, адже час та неналежні умови зіпсували записи (частина з них є настільки зіпсована, що не піддається прочитанню, інша ж частина – просто фізично не може бути надана для опрацювання в читальному залі, оскільки записи є надто крихкими та руйнуються від зміни температурного режиму й освітлення). Не забуваймо й того, що з метричними записами парох працював майже чи не щодня, роблячи відмітки, видаючи довідки про заключення шлюбу, охрещення новонароджених дітей, поховання померлих, тому тривале використання та зношеність записів також вплинули на подальшу збереженість та цілісність головних документів парафіяльного архіву. Збережені метричні записи, до яких є доступ, є надзвичайно складним для опрацювання та аналізу видом джерел. Єдиної методики щодо їх опрацювання не вироблено[273; 274; 335].

Дослідженням та аналізом метричних книг, створених в парафіяльному храмі («на Цегольні») кафедрального м.Ужгорода, займався автор даного дисертаційного дослідження, вперше ввівши до наукового обігу цінні джерела з історії греко-католицької спільноти Мукачівської єпархії[294; 299; 300; 306].

У якості важливого джерела для відтворення історії повсякденних відносин в Мукачівській греко-католицькій єпархії хочемо виокремити журнал «Душпастыръ» (1924-1939). Саме це видання слугувало для кліру комунікативною основою в єпархії, адже в журналі публікувалися не тільки офіційні розпорядження єпископів, а й значна кількість листів від простих священиків, що просили порад у тих чи інших складних ситуаціях. Таким чином, саме це видання якнайкраще репрезентує взаємовідносини в середовищі кліру, а також дає змогу поглянути на значну кількість складних та суперечливих проблем, що виникали у мирян.

У січні 1924 р. в Ужгороді з'явився новий журнал «Душпастьорь», що був заявлений, як «офіційний орган гр.-каѳ. Епархії Мукачевської». Саме це видання при детальному його аналізі може відповісти на багато запитань істориків, а, може, перед дослідником цих питань ще більше поставити.

У зверненні єпископа Антонія (Паппа) від 15 грудня 1923 р. вміщеного на сторінках першого числа згаданого вище видання читаємо: «Просто дозволили и просто воззвали я издателей сего органа не только заниматься вопросами катехизации, но по жаданію моего Впр. Клира помѣстити и други першорядно для насъ практичны и актуальны вопросы» [85, с. 6]. Отже, сам владика вказав всім читачам, що на сторінках «Душпастиря» будуть висвітлюватися не тільки питання катехизації, а й найважливіші питання для кліру єпархії. Тому своїм розпорядженням єпископ Антоній проголосив «Душпастьорь» офіційним друкованим органом Мукачівської єпархії і зобов'язав всіх священників здійснити передплату [85, с. 6]. У жовтні 1925 р. «Душпастьорь» востаннє виходить як офіційний орган Мукачівської греко-католицької єпархії, оскільки, вже з листопада того ж року він стає офіційним органом греко-католицької єпархії Мукачівської і Пряшівської, що і відобразилося на обкладинці.

Передбачалося, що «Душпастьорь» стане фаховим виданням Товариства Катехитів, що було засноване єпископом Антонієм (Паппом) та очолюване о. Юлієм Григашієм. 15 липня 1923 р. на установчих зборах в Ужгороді було проголошено статут товариства. Всі єпархіяльні священники були зобов'язані вступити до товариства [257, с. 220]. Але після 1928 р. про товариство відсутні згадки, тому можемо припустити, що воно припинило своє існування [257, с. 222].

На першому засіданні редакційного комітету було здійснено розбивку журналу на рубрики, а саме: 1) Апологетика, 2) Практичне

душпастирство (запитання священників та кваліфікована відповідь), 3) Аскетика – духовне життя, 4) Канонічне право, 5) Проповідник, 6) Співбесідник, 7) Особисті вісті, 8) Релігійна література. Єпископ схвалив таке наповнення журналу, а сам додав ще рубрику «Офіційна частина», у якій повинні були друкувати найважливіші звернення та оголошення до священників. Тому, окрім обов'язкової передплати усіма священниками єпархії, журнал повинен був зберігатися в парафіяльному архіві[85, с. 6].

Першим редактором «Душпастиря» був тодішній професор канонічного права в Ужгородській семінарії, о. Юлій Григашій, що у 1924 р. розробив власний проект застосування певних канонів латинського кодексу до східного права. Саме цей проект о. Юлія було включено до праці Папської комісії, що займалася розробкою Кодексу Канонів Східних Церков проголошеного папою римським Іваном Павлом II[257, с. 210]. Зауважимо, що саме в перших числах «Душпастиря», редагованих о. Юлієм, було вміщено розвідку про історію подружнього права на українських землях, включно із Закарпаттям. Але автор залишився невідомим ховаючи своє ім'я під криптонімом – (д)[81, с. 118-120].

Вже в жовтні 1924 р. з листа-звернення о. Юлія Григашія читачі «Душпастиря» дізнаються про призначення новим редактором Олександра Ільницького (що стане другим і останнім редактором часопису). Свої обов'язки о. Юлій залишає не через власне бажання, а через потребу відбути до США за наказом Римського Престолу, з чого і розпочинає своє звернення до читачів[82, с. 373]. Більш цікавим у зверненні є те, що о. Юлій пишучи про передачу повноважень о. Олександрю вказує наступне: «... кого одногосно выбрали члены редакційного комитета за отвѣчательного редактора сего органа офіціального Епархій Мукачевской и Пряшевской;»[82, с. 373].

Дивним виглядає те, що тільки з числа 9 (листопада) Рочника II (1925) на обкладинці змінено назву і до єпархії мукачівської додано і Пряшівську[88, с. 411-464]. Виходить, що журнал був офіційним друкованих органів єпархій, але це не було відображено в назві, хоча в числі 8 (жовтень) Рочника II (1925) містилися офіційні розпорядження єпископа Пряшівського. Так, ще Діонісій Нярадій з травня 1924 р. розпочав публікувати оголошення для кліру Пряшівської єпархії в «Душпастирі»[123, с. 25; 257, с. 221].

Атанасій Пекар вважає призначення о. Олександра Ільницького відповідальним редактором «Душпастиря» та головою Товариства Катехитів величезною помилкою[158]<sup>1</sup>. На думку Атанасія Пекаря, основною проблемою було те, що редакційний комітет бажав зберегти первісну народну мову, а о. Олександр почав вживати змосковщену мову за граматику Євменія Сабова[257, с. 221]. З попередніх помічників та дописувачів часів редакторства о. Юлія Григашія залишився тільки Віктор Желтвай та Дмитро Попович. Поступово свою співпрацю з «Душпастирем» обмежили, або й взагалі з часом припинили: Стефан Решетило, Теодор Желтвай, Августин Волошин, Константин Невицький, Василь Лар, Юсиф Дюлай та інші[257, с. 221].

Олександр Ільницький через різноманітні непорозуміння почав втрачати своїх кращих співробітників. Так, з січня 1928 р. о. Олександр змушений був повністю перебрати все редагування «Душпастиря» на себе. Це одразу позначилося на якості журналу. Вже з 1934 р. священники Пряшівської єпархії відмовлялися від передплати на журнал, а єпископ Павло (Гойдич) перестав вміщувати в ньому оголошення та розпорядження. З 1935 р. Олександр Ільницький був тільки номінальним

---

<sup>1</sup> У бібліографії М. Лелекача та І. Гарайди вказується, що о. Олександр Ільницький був редактором з Рочника II, а журнал виходив до 1941 р. Дет. див.: Загальна бібліографія Подкарпаття [Текст] / зложили. М. М. Лелекач, І. А. Гарайда ; післямова В. Падяк ; передмова Д. Данилюк. – Факсимільне вид. 1944. – Ужгород : Видавництво В.Падяка, 2000. – 212 с. – (Серія "Обличчям до спадщини").

редактором, оскільки всю роботу виконував його однодумець – Юлій Гаджега[257, с. 221-222].

Однією із проблем журналу була його неперіодичність, що не могла не позначитися на популярності журналу. Оскільки розпорядження та оголошення для священників, що були видані наприкінці одного з місяців, могли бути вміщені в журналі через два, а то й через три місяці. Така сама ситуація була і з текстами проповідей, що публікувалися в журналі згідно церковного календаря, і, фактично втрачали свою актуальність для пастиря, що хотів підготуватися до зустрічі з паствою заздалегідь. Ідея створення журналу, як друкованого видання, що було б і офіційним носієм інформації, і порадником, і методичним порадником була вдалою, але її реалізація, на жаль – ні.

Наостанок слід сказати, що деякі використовувані в роботі архівні документи були опубліковані в збірниках радянської епохи, що не применшує їхньої інформативності: «Таємне стає явним»[136; 137], «Документи розповідають»[83] і «Документи свідчать»[84]. До змісту цих документів часто слід відноситись обережно. У дослідженні звертається увага і на деякі документи подієвого характеру, опубліковані останнім часом закарпатськими вченими[108; 119] та меценатами[70].

Джерельна база для дослідження історії греко-католицької спільноти Мукачівської єпархії є надзвичайно широкою. Опубліковані за радянських часів збірники документів хоч і друкувалися з певною антирелігійною метою, але є надзвичайно інформативними. Випадки конфліктів та суперечностей між кліром та мирянами, про які йдеться в цих виданнях, знайшли своє відображення у справах листування єпископів з духовенством 151 фонду ДАЗО. Варто зазначити, що значна частина джерел, використаних в роботі, вперше вводиться до наукового обігу. Звичайно, що існують й певні проблеми роботи з джерелами – це збереженість та можливість їх опрацювання.

## 1.2. Історіографія проблеми

Для якіснішого огляду історіографії теми дисертаційного дослідження скористаємось порадою Наталії Яковенко і застосуємо «принцип конуса», «розсортувавши» літературу за «ієрархією»: а) «верхівки конуса» – найвищого ієрархічного щаблю, в якому посідають місце авторитетні підсумкові праці; б) «середини конуса» – праці, присвячені вузловим згусткам досліджуваної проблеми і в) «підніжжя конуса» – куди належать розвідки про конкретні сюжети у рамках цієї-таки проблеми[311, с. 317].

Вживати звичну схему, характерну для більшості авторів при розгляді історіографії питання між вітчизняними і зарубіжними дослідниками, не бачимо за доцільне, оскільки, по-перше: національні ідентичності є змінними, так само, як місце роботи та проживання. Для прикладу візьмемо хоча б постать дослідника історії Східної Європи та ролі релігії в історичних процесах формування державності, професора Сергія Плохія. Навчався в Україні у Дніпропетровському державному університеті. На даний момент професор Гарвардського університету США. Яким чином можна поділити праці Сергія Плохія за принципом вітчизняні/зарубіжні? Вважати вітчизняними ті, що були видані в Україні, а зарубіжними ті, що в США, чи всі праці зараховувати до вітчизняних, бо професор – українського походження? Питання спірне.

Набагато зрозуміліше виглядає поділ у вигляді конуса, запропонований Наталією Яковенко. Отже, науковий доробок Сергія Плохія можна розсортувати по полицках «історіографічного конуса», розмістивши їх на різних «поверхах» в залежності від того, яких питань торкається автор, які джерела використовує, та, звичайно, який вплив його ідеї мають на розробку тієї чи іншої проблеми. «Історіографічний конус» – набагато зрозуміліша схема для глобалізованого світу, ніж



застаріла радянська, законсервована межами республіки/республік чи національних держав.

По-друге: яким чином до вітчизняних чи зарубіжних авторів можна віднести праці того ж Гіядора Стрипського чи Антала Годинки. Русини за походженням, що отримали європейську освіту та писали основну масу праць не лише русинською, а й угорською та словацькою мовами. Перший з них народився у с. Шелестово (Мукачівського району), а другий на території теперішньої Словаччини в с. Ладомирові, хоча навчався і працював у Відні та Будапешті. Вони зарубіжні чи вітчизняні дослідники? Чи варто виокремити окрему групу «закарпатських дослідників»? Адже, ми не можемо стверджувати, що дослідник відчував себе українським вченим. І в цьому випадку стара схема розгляду історіографії програє більш логічній схемі «історіографічного конуса».

По-третє: як бути з класифікацією авторів, що стояли біля витоків написання перших праць з історії Закарпаття (наприклад І. Пастелій, Й. Базилевич, М. Поп-Лучкай). Вітчизняні вони чи зарубіжні? Яким чином визначити їхню «вітчизняність», чи власне українську ідентичність ще до виникнення національних ідентичностей в Європі? Цей аргумент також не на користь усталеному радянському варіанту опису здобутків попередників.

Отже, наш «історіографічний конус» буде мати наступний вигляд. Із усіх трьох істориків, яким належать загальні візії історії Греко-католицької церкви на Закарпатті – Атанасій Пекар, Михайло Болдижар[171; 172; 173; 174; 175; 176] та Йозеф Ботлік[318; 319; 320; 321], дослідником, який справедливо може посісти місце на «верхівці конусу» є церковний історик, монах ЧСВВ, професор-емерит Атанасій Пекар, що спочив у Бозі 2011 р. Справа не лише в тому, що ідеологічний чи національний підхід заважає працям двох інших авторів претендувати

на це почесне місце. Зовсім, ні. У Атанасія Пекаря теж присутній дещо заангажований підхід до розуміння національної ідентичності греко-католиків Мукачівської єпархії. Але саме двотомне дослідження Атанасія Пекаря[256; 257; 254] є настільки системним наскільки проблемним, що саме з його концепцією варто виголосити «декларацію солідарності».

Хоч у дослідження Атанасія Пекаря відсутні висновки, втім зі змісту можна зрозуміти, що праця охоплює всі сфери життєдіяльності церкви та священників, в т.ч. й порушувані у нашій роботі питання соціального статусу пастирів і пастви, церковно-обрядових та позаеклезіяльних практик на парафії, матеріального становища духовенства та соціально-економічних зобов'язань вірників. Автор дисертаційного дослідження з більшістю критичних описів і тверджень церковного історика солідарна. Атанасій Пекар зізнається у вступі, що не мав доступу до закарпатських архівів, у зв'язку з чим і звертається до закарпатських істориків «не затримувати своєї уваги на різних недоліках мого труду, але краще, щоб старалися документально доповнити та вдосконалити те, що тут написано. Основи покладені, а завершення очікує наступних і більш кваліфікованих дослідників»[257, с. 8].

Серед праць, присвячених «вузловим згусткам» досліджуваної проблеми можна назвати декілька основних авторів, дослідження яких заклали базове розуміння проблемних питань даної теми.

Інституційну історію Мукачівської греко-католицької єпархії першої половини ХХ ст., вперше запропонованої Атанасієм Пекарем[249; 250; 251; 252; 253; 255; 258; 259; 260], в цілому дотримуються й такі дослідники, як Осип Данко[202; 203; 204; 205; 206; 207], Микола Палінчак[243; 244; 245; 246; 247], Йозеф Ботлік[318; 319; 320; 321]. Однак, якщо для Атанасія Пекаря головною причиною падіння авторитету ГКЦ в очах вірників та, у зв'язку з цим, масового переходу в

православ'я були привілейований статус душпастирів і глибоке заангажування більшості його в угорський націоналізм, то для Йозефа Ботліка процес національної асиміляції пояснюється як звичайний природній процес, характерний для більшості націй ХІХ–ХХ ст.

В ряді досліджень Йозефа Перені[261], Івана Жегуца[330], Марії Маєр[326], Павла Роберта Магочія[233] розкрито активну участь греко-католицького кліру в суспільно-політичному житті своїх вірників, існування в його середовищі різних лояльностей та ідентичностей, серед яких і таких, як москвофільство та «обрядовий рух», що суперечило власній еклезіяльній унійній тотожності та доводить хибність тези про можливість пристосування без асиміляції.

Просопографічний аналіз більшості священиків Мукачівської єпархії станом на середину ХХ ст., коли комуністичним режимом насильно було ліквідовано її структури, частину священиків прозелітовано у російське православ'я, а частину репресовано, який містить багатий матеріал не лише з кар'єрного росту, але й з приватного життя кліру, досліджувалася переважно церковними, а не світськими істориками. Це такі дослідники, як: Атанасій Пекар, ЧСВВ[260], Стефан Бендас[315; 168], Даниїл Бендас[167], Ласло Пушкаш[268], Йозеф Ботлік[321].

Позаеклезіяльні народно-обрядові практики, що використовувалися нарівні з церковною обрядовістю вірною паствою Мукачівської єпархії, при чому без якої-небудь конфесійної різниці, на достатньому етнографічному матеріалі та професійному рівні досліджено у працях Юрія Жатковича[212; 213; 214], Петра Богатирьова[170], які не втратили своєї актуальності й до сьогодні, а серед сучасних авторів – Павла Федаки (молодшого)[284].

Питання еклезіяльної та національної ідентичності стали предметом дослідження мого наукового керівника Володимира Фенича,

який, спростовуючи тезу Павла Роберта Магочія про те, що «пристосування» греко-католиків Мукачівської єпархії було можливе без асиміляції, в чому автор вбачає оригінальність, унікальність та навіть геніальність закарпатської єпархії на відміну від інших, в т.ч. й галицьких[233; 234], навпаки доводить, що національна заангажованість греко-католицького кліру в будь-який національний проект, а особливо угорський та український, вела пастирів людських душ з часом до втрати ними власної еклезіальної тотожності на користь православної ідентичності. Так було на початку ХХ, і так сталося в середині ХХ ст. [285; 286; 287; 288; 289; 290; 291; 292; 293; 294; 322; 323].

Спробував показати нам своє бачення історії ГКЦ регіону Карпат і о. Йосафат (Володимир) Тимкович. У монографії «Історія греко-католиків Підкарпаття. 9-18 сторіччя»[329] написаній словацькою мовою під псевдонімом Vladimirus de juxta Hornad, що побачила світ 2004 р. у Кошіце, автор, як справжній філософ, на початку подає детальне пояснення вживаної ним термінології. Також, о. Йосафат Володимир Тимкович використовує надзвичайно багатий джерельний та історіографічний матеріал, що на його думку був невірною потрактований чи зовсім не використаний через небажання інших дослідників розкривати певні неприємні сторінки історії греко-католиків. Власне, у висновках автора впливає оригінальний погляд на розкол Східної та Західної Церкви заангажований в загальний екуменічний характер роботи. Хоча не тільки церковні історики були заангажованими. Не менш заангажованими були і світські вчені, зокрема, радянські дослідники.

Шукаючи «антинародну сутність уніатства», радянські історики Дмитро Букович[177; 178] та Михайло Болдижар[171; 172; 173; 174; 175; 176], попри всю свою ідеологічну упередженість, висвітлили такі непривабливі сторінки історії греко-католицького духовенства

Мукачівської єпархії, як складні соціально-економічні відносини між ними та їхньою паствою, що також підтверджується багатьма архівними документами та іншими джерелами в дисертаційному дослідженні.

Окремі аспекти досліджуваних у роботі питань частково торкалися у своїх працях з соціальної історії Антал Годинка[194; 195], Олександр Мицюк[238; 239] та Іштван Удварі[281; 282], можуть правити за взірці висвітлення багатоукладних соціальних відносин, що склалися між пастирями і паствою станом на початок ХХ ст.

Василій Пронін[267] пишучи свою історію Православної церкви на Закарпатті, чи радше Мукачівської єпархії, висловлює власне бачення щодо причин укладення Ужгородської унії 1646 р., розглядає діяльність єпископів Василя Тарасовича, Петра Партенія, Іоанікія Зейкана та багатьох інших церковних діячів.

Також, на думку Василя Проніна, глибока патріархальність та повернення до віросповідних традицій якраз і характеризує відродження православ'я на Закарпатті на початку ХХ ст., основними причинами якого були паломництва до православних святинь та прихильність закарпатців до руських церковних звичаїв. Про економічні причини переходу у православ'я греко-католиків та відчуження католицького кліру східного обряду від індиферентних до релігії мирян через заангажованість перших у різноманітні «-ізми», автор воліє не згадувати.

Обрядові практики на прикладі метричних книг м. Ужгорода у 20–40-х рр. ХХ ст. стали предметом окремих студій автора, виконані частково у співавторстві зі своїм науковим керівником[294; 299; 300].

Отже, різними дослідниками до нас зроблено чимало у вивченні соціального статусу пастирів і пастви, церковно-обрядових та позаеклезіяльних практик, матеріального становища священиків та соціально-економічних обов'язків вірників. Деякі питання висвітлені

дуже добре, деякі – поверхово, а деякі просто зігноровано чи потрактовано невірно.

Наприклад, інституційна історія Мукачівської греко-католицької єпархії досліджена надзвичайно детально, дуже добре висвітлено історію репресій та виходу з підпілля ГКЦ на Закарпатті. Поверхово розглядаються питання двовір'я – співіснування християнської релігії та язичницьких уявлень при здійсненні різноманітних обрядів. Також зігноровано проблему сакрального та профанного у відносинах на парафії, повсякденних еклезіальних та позаеклезіальних відносин між кліром та мирянами, загалом не досліджено питання сприйняття та розуміння символізму обрядових дій, що виконуються в церкві як священиком, так і прихожанами. Частково невірно потрактовано матеріальні відносини та суперечки пастирів і пастви, причини переходу з греко-католицизму до інших конфесій. Тож будемо десь погоджуватись, а десь спростовувати висновки попередників.

### **1.3. Методологія дослідження**

Усяка філософія (в розумінні філософствування, мислення), за влучним висловом Робіна Дж. Колінгвуда, «заперечує те, чого не стверджує»[225, с. 59], а, значить, вибір методології стає вибором власного принципу з точки зору буття дослідника. Методологія не може бути чужою, суто операціональною для людини так само, як і плюралізм методологій не може зосереджуватися в одній голові: це або гранична безпринципність, або ж клінічна шизофренія. Навіть, якщо «наша історична амнезія – це не характер, а школа»[196, с. 138; 297, с.68-78], нам не завадить такий модерний сьогодні плюралізм методологій.

Тут не місце давати відповідь, що таке методологія чи «сума методологій». Зауважимо лише, що вона завжди мусить бути

антропоцентричною. В основі антропологічної історії лежить конкретно-історичний індивід. В нашому ж випадку, коли мова йтиме про відносини пастирів та пастви в Мукачівській греко-католицькій єпархії, очевидно, потрібна «своя» методологія, яка б враховувала, з одного боку, специфіку релігійного фактору в так званих світських і духовних структурах повсякденності, а з іншого, – відповідала модерним концепціям про роль і місце різних конфесій в житті людини.

Розуміючи складність обраної *теми*, ми свідомі того, що «справжня наука починається з усвідомлення нашого невігластва – невігластва не в усьому, а лише в певному питанні...»[225, с. 63], тому не претендуємо на якусь однозначну універсальність, а тільки зупинимося на деяких аспектах відносин пастирів/пастви у сакральних та профанних вимірах.

При написанні роботи було застосовано, як загальноприйняті в історичній науці *методи аналізу та синтезу, історико-критичний метод*, так і характерні для специфіки даного дослідження *квантитативні методика* (для зведення цифрових, статистичних даних), *історико-порівняльний метод* (для порівняння стану повсякденних церковно-обрядових та позаеклезіяльних практик), *просопографічний метод* (для реконструкції священницької професійної групи) та *мікроісторичний метод* (для докладного опису забобонної обрядовості та матеріальних колізій в дихотомії пастир-паства).

Услід за соціальними істориками, які започаткували дослідження від «історії-події» до «історії-проблеми», в даній роботі спробуємо застосувати міждисциплінарний підхід, базований на методології історичної антропології. Вона передбачає:

- 1) соціальну антропологію (соціальні фобії, колективні стани, напруження, психози, нормативна та девіантна, зокрема асоціальна,

поведінка, маргіналізація соціальної групи, сприйняття звичаю та права як соціального регулятора тощо);

2) соціорелігійна історія (релігійна організація та релігійне дисциплінування суспільства, форми і прояви побожності, переломлення церковного вчення в уявленнях мирян про Бога, загробне життя, потойбічні та надприродні сили, ставлення до відьомства й чаклунства тощо);

3) політична антропология (ідентифікація людиною себе в системі певної владної моделі, сприйняття/ангажування влади та владних інститутів, проблема «згоди» в функціонуванні тієї чи іншої системи примусу, неформальні моделі влади/підпорядкування тощо);

4) історія ідентичностей (форми соціальної, релігійної чи національної тотожності індивіда або певних груп);

5) історія тілесностей, емоцій, хвороб і сексуальної поведінки;

6) історія повсякдення (історія приватного життя й родини, побутові практики, ритуали, церемонії, жести, манери поведінки та спілкування тощо);

7) гендерні студії й так звана «жіноча історія» (в даному випадку історія паніматок, її родини, дітей, сусідів тощо) та

8) широко витлумачений світ уявлень (ставлення до праці, власності, багатства/бідності, смерті/життя, хвороб/здоров'я, родини, жінки та ін., уявлення про час і простір, війну і мир тощо)[311, с. 211; 222, с. 174-184; 283, с. 31-67; 296, с. 28-39].

Тут на допомогу можуть прийти фемінологи й гендерологи, теоретичні висновки яких так мало застосовуються класичними істориками чи етнологами, а особливо істориками соціальної історії та історії повсякденності. А тим часом саме фемінологи і гендерологи змусили своїх колег-соціальних істориків переконатися, що можна говорити про «клас як статус» і про «клас як поведінку», як «habitus» і



«praksis» (у розумінні П'єра Бурде) – адже й люди минувшини, і наші сучасники визначали особу за її поведінкою в межах чітко окресленого поля спілкування (ближчого чи більш віддаленого).

Коли ж так, то категорія класової/станової ідентичності (відчуття приналежності до певної групи) може виникнути 1) зі становища в суспільстві (і це зумовлено передусім економічно), 2) з поведінки, яка сприяє конституюванню цього статусу і 3) з поведінки, яка буває наслідком і водночас результатом становища в суспільстві й індивідуально поведінки в т.ч.[199, с. 35].

Ще одне запозичення з методологічного арсеналу гендерологів і фемінологів. Уміння застосовувати гендерно-чутливі методики при аналізі історичних явищ переконує в тому, що т.зв. «мовчазній більшості» (жінкам – якими вони були завжди в доіндустріальній історії, а у випадку з консервативними традиціями в священницьких родинах такими залишаються у більшості випадків і по сьогодні), так само як і «меншинам», чи взагалі «малій людині», насправді «було що сказати».

Тут головне вміти підібрати ключик до джерела, так би мовити, «розговорити» його. Воно змушує замислитись над питанням, що означало бути чоловіком/жінкою, визнаним/невизнаним, особливо в патріархальних, замкнених спільнотах духовних отців Церкви, у різні історичні епохи. Які прояви і свідчення їхнього соціального статусу, досвіду комунікації, професійного самовираження, соціальних/релігійних «ритуалів», самосвідомості й самоусвідомлення, іншими словами чисельних ідентичностей, можна роздивитися через віки й культури, і чи було (чи є?) що-небудь – у соціальному сенсі структури повсякденності – спільне, притаманне всім чоловікам і всім жінкам, їхнім дітям і батькам (ширше родині), незалежно від епохи і суспільства, станової чи професійної належності[199, с. 41].

Методологічними ключами застосованими автором слугували також ряд праць, що розкривають малодосліджені та несподівані гендерні аспекти, зокрема, монографія Марії Маєрчик «Ритуал і тіло»[235]. У цій монографії етнолог, дослідниця культури та гендерної проблематики Марія Маєрчик намагалась пояснити символіку руху, частин тіла, одягові та кулінарні коди українців. Дослідження істотно доповнює розуміння нашої народної обрядової символіки.

Так, науковець висунула гіпотезу про давно помічену, але так і залишену без переконливих пояснень гендерну нерівноцінність обрядів родинного циклу, в яких жінкам зазвичай приділяють більше уваги й приписують більше активності, ніж чоловікам.

Наприклад, така важлива в житті людини подія, як весілля. Головні ритуальні ролі є гендерно парними, адже в ритуалі є завжди молодий і молода. Однак саме навколо молодої відбуваються основні весільні події. І тут авторка визначає цікавий момент: існує багато обрядів, де є лише жінки, і немає жодного, де б були лише чоловіки.

Також дослідниця аналізує символіку тіла в родинних обрядах. Візьміть гойдання дитини – виявляється, це не лише добрий спосіб заспокоїти немовля, а й у народній свідомості – прогностика успішного росту.

Окремо в дослідженні аналізується одяг, як знак у традиційній культурі. Кількість одягу зазвичай належала до важливих соціальних маркерів. Прагматичні міркування навряд чи були єдиними й визначальними у прагненні накопичувати багато одягу саме на період готовності до шлюбу. Окрім символу багатства, в таких звичаях бачимо символічну форму репрезентації готовності «тіла» до соціальних змін.

У монографії відображено, як через символічне обігрування у ритуалі тілесних «тем» (здатності рухатися, чути, говорити бачити, але також нерухомості, глухоти, німоти, сліпоти, безстатевості тощо)

здійснювався перехід особи до іншого соціального статусу. Основну увагу зосереджено навколо засадничих переходових сюжетів традиційної культури (пологів і народження, заручин і весілля, смерті та похорону) та головних персонажів – об'єктів таких ритуалів, як-от новонароджений і його батьки, наречена/наречений, покійниця/покійник, а окремий напрямок аналізу становить генеза анімістичних уявлень в археологічних культурах і віруваннях селян.

На особливу увагу також заслуговують праці Андрія Заярнюка[215; 216; 217; 218], зокрема його «Ідіоми емансипації»[219]. У другій половині XIX ст. греко-католицьке парафіяльне духовенство було неабияк зацікавлене проблемами власного сімейного статусу. Цей інтерес виявлявся у захисті права духовенства на одруження, в обговоренні сімейних стосунків, посиленій увазі до дружин священників. Дискусія навколо цих проблем явно виказує один і той самий стиль їх висвітлення. Тому, на думку Андрія Заярнюка, до неї варто застосувати термін «дискурс» у фукодіанському його значенні.

За Мішелем Фуко, дискурс зв'язаний з певною конфігурацією відносин влади, є невід'ємною частиною цих відносин і водночас тим, що визначає їхній характер. «Соціальні аспекти статі в дискурсі греко-католицького духовенства Галичини другої половини XIX ст.» є спробою контекстуалізації дискурсу духовенства серед відносин влади, які функціонували на двох рівнях: на рівні окремої соціальної групи з власною ієрархією влади, якою було тогочасне греко-католицьке духовенство, і на рівні стосунків цієї групи в цілому чи її окремих представників з іншими соціальними групами та інституціями.

На мікрорівні сферою, де відносини влади функціонували і конфігурувалися, була сім'я священника. Тому особливу увагу в згаданій статті Андрій Заярнюк присвячує рефлексіям над роллю чоловіка та жінки у дискурсі духовенства. Тільки через аналіз цього дискурсу і

співвіднесення ситуації в сім'ї греко-католицького священика із становищем духовенства як соціальної групи, ми можемо зрозуміти, як конструювалися чоловіча і жіноча ідентичність у священицьких сім'ях. Для аналізу цієї ідентичності Андрій Заярнюк пропонує застосувати концепцію соціальної сторони статі, формованої в конкретних історичних умовах і незалежної від біологічних статевих ознак, що в англомовній історіографії відома як *gender*.

Однією з праць, що розкриває методологію дослідження конфесійних відносин у імперіях, є робота видатного американського історика русиста Пола Верта. У своїй монографії «Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи»[180], автор звертає особливу увагу на те, що Російська імперія до початку ХХ ст. зберігає основні ознаки «конфесійної імперії», в якій «прив'язка» підданого до тієї чи іншої конфесійної групи виступає одним з «важелів управління».

Пол Верт розглядає в єдиному контексті православ'я та так звані «іноземні віросповідання», зосереджує свою увагу на проблемі релігійних конверсій та їх впливу на державно-церковні та міждержавні відносини. Структура монографії, що складається з трьох розділів, підводить читача до історії релігійних спільнот, а не інституційної історії тих чи інших церков. Але найбільшу цікавість викликають глава 5 «В объятиях государства? Акты гражданского состояния и имперский порядок»[180, с. 119-142] та глава 6 «Таинство, право и имперская политика: юридическое регулирование «смешанных» браков в России»[180, с. 143-175].

Автор не тільки розповідає про механізми врегулювання питань реєстрації актів громадянського стану, а й детально описує необхідність ведення парафіяльної документації, зокрема метричних книг. Проблеми, що виникали при реєстрації актів в Російській імперії були майже

ідентичними тим проблемам, з якими доводилось зіткнутись бюрократичному апарату монархії Габсбургів. Досліджуючи проблематику переходу з однієї віри в іншу, Пол Верт робить висновок, що в основі бажання зміни віри, зазвичай, на поверхні знаходились доволі прагматичні причини – намагання через конфесійну приналежність здобути певні привілеї, дивіденди, підвищити свій соціальний статус.

Досить показовим у цьому відношенні став масовий перехід у православ'я в 1840-х рр. латишів і естонців (у православ'я звернулося близько 100 тис. осіб), натхненних як очікуваннями матеріальних переваг і чутками про переселення з наділенням землею, що стало особливо актуально в умовах голоду в Остзейских губерніях і старих аграрних проблем, посилені селянською реформою в провінціях, так і сприйняттям православ'я як «царської віри», протиставляє протестантизму як «вірі панів». Якщо спочатку такий перехід не був заблокований, то незабаром, у відповідь на скарги місцевого дворянства, православної церкви в губерніях місіонерська діяльність і прийняття новонавернених були вкрай утруднені, а фактично заборонені.

У той же час самі конвертити, які стали православними, були позбавлені права повернутися в протестантизм, оскільки російські закони забороняли «відпадання від православ'я», визначаючи його як кримінальний злочин (надалі, в 1860-тих рр., влада піде на ще більші поступки, фактично дозволивши конвертитам повертатися до колишнього віросповідання – проте, дане розпорядження так і не було офіційно опубліковано, ставши приватною поступкою по відношенню до місцевого німецького дворянства, чия лояльність високо цінувалася імперією, і яку імперія була готова оплачувати аж до 1880-х рр., коли загроза переорієнтації остзейских еліт на нещодавно створену і швидко

міцніючу Німецьку імперію викликала зміну урядової політики і курс на т.зв. «русифікацію»)[180, с. 41-51].

Яскрава картина релігійного різноманіття, яку змальовує автор, дозволяє нам з іншого боку поглянути на методологію дослідження історії релігійних спільнот поліконфесійних імперій, якою поза сумнівом, була і імперія Габсбургів.

Різнманітні методики вироблені та застосовані вченими для аналізу суспільства в різний час, сміливо можуть використовуватися для дослідження несхожих, унікальних парафіяльних цивілізацій, що становлять своїм різноманіттям єдність Мукачівської єпархії. З історіографічного аналізу проблеми ми бачимо, що в українській науковій думці не вистачає праць, присвячених релігійній історії краю, написаних з урахуванням новітніх методологічних розробок, що вже й говорити про дослідження повсякденних еклезіальних та позаеклезіальних, чи сакральних/профанних відносин в спільноті Мукачівської греко-католицької єпархії.

## РОЗДІЛ 2

### Соціально-правовий статус пастирів і пастви

На думку «раннього» українофіла і «пізнього» угрофіла та словакофіла Гіядора Стрипського: «Наш народ искладатся из самых селян тай ищи попув: не є, ачей, у світі май плебейського народа, ги наш; напротив тому, як аристократично думаєме!»[122, с. 170]. То чи так воно було насправді, спробуємо відповісти в цьому розділі дисертаційного дослідження.

Починаючи від реформ Марії Терезії та її сина Йосифа II (70–80-ті рр. XVIII ст.) й до початку XX ст. духовенство Мукачівської єпархії перетворилося в окремий привілейований стан, в той час, коли його вірники залишалися й надалі в зубожілому матеріальному та духовному становищі. На фоні своєї богобоязної та одночасно темної і забобонної пастви елітарне священство, виховане в богословських закладах переважно змадяризованого Ужгорода, навіть не помітило, як віддалилося від своїх вірників.

Перед тим, як приступити до висвітлення таких питань як територія і чисельний склад Мукачівської греко-католицької єпархії, духовної формації її кліру та набуттям ним привілейованого статусу (*honoratiores*) при безправному становищі пастви, пропонуємо коротко зупинитися на термінологічних нюансах.

Вислів, який використовується на позначення «Церкви свого права», впродовж довшого проміжку часу пройшов шлях формування не тільки щодо назви, а й здобув богословське підґрунтя.

Термін «Церква» вимагає глибокого розуміння і тому його необхідно вивчати в широкому контексті, що дозволить визначити його

основні елементи. За основу цього поняття можна прийняти дві складові, які є внутрішніми чинниками, тобто об'єднання вірних і наявність власної церковної ієрархії, а також і один зовнішній, формальний елемент, тобто – визнання. Останній чинник надавався найвищою владою Католицької Церкви, яка протягом багатьох століть, інколи у виразний, а інколи і в мовчазний спосіб визнавала існування окремої Церкви свого права[274, с. 65-66]. Крім того, Папа Римський, як найвищий законодавець, визнає такі Церкви свого права юридичними особами в Католицькій Церкві (кан. 921 §2 ККСЦ)[148].

Термін «свого права» вживається у східному канонічному праві, щоб відрізнити окрему Східну Церкву свого права від Латинської Церкви, надає їй певної автономії, навіть якщо і не абсолютної, то все таки визначеної Папою Римським. Так, наприклад, у Патріарших Церквах, у Церквах Верховного Архієпископства і Митрополичих Церквах свого права автономія виражається у:

- 1) виконавчій владі;
- 2) законодавчій владі;
- 3) судовій владі.

Окрім питання визначення Церкви як спільноти, території та храму, важливими є і означення термінів, що стосуються вірників у християнстві. На відміну від латинської, церковна традиція Сходу розвинула власну канонічну доктрину, в якій затвердилась потрібна класифікація вірних, тобто поділ на духовенство, монашество і мирян. З певністю можна ствердити, що у процесі формування власної канонічної думки щодо поділу вірних східне церковне законодавство пройшло численні випробування і виклики з боку інших канонічних теорій. Процес формування норм права у Східних Церквах можна поділити на



два періоди: перший – до III ст., другий – з III ст. і до кінця VIII ст.[274, с. 58-64].

Упродовж перших трьох століть Священні Канони (Sacri Canones) залишались єдиним документом-орієнтиром як для пасторальної діяльності Церкви, що полягала передусім у виховному процесі, так і для адміністративного управління та питань церковної дисципліни. Священні Канони стосувалися лише двох категорій християн, тобто духовенства і мирян.

Другий період формування церковного законодавства (III – VIII ст.) відбувається паралельно із розвитком монашества, яке залишило помітний слід у нормах східного права. Вияви цього впливу можна побачити в рішеннях Вселенських соборів і помісних синодів. Поміж різними постановами соборів знаходимо канони щодо формування і діяльності монашого життя, які пізніше вплинули на визначення і остаточне прийняття ідеї потрійного поділу вірних у Церкві: духовенства, монашества і мирян[274, с. 58-64].

Важко і практично неможливо визначити точну дату впровадження у Східній Церкві розподілу між монашеством і мирянами. Із проголошенням Кодексу Канонів Східних Церков (далі – ККСЦ) загальна термінологія і поняття, що вживались до того часу в церковній юриспруденції, одержали подальший розвиток і, в результаті, стали точнішими і зрозумілішими. Цей факт, без сумніву, зауважується у розумінні прав і обов'язків вірних у Церкві, що поділені на три титули: 1) clericus, 2) laicus, 3) status religiosus[148].

У кан. 323 §1 ККСЦ представлено основу духовного стану, відокремлюючи його від інших станів вірних через свячення. Посилання на Боже установлення в §2 цього ж канону зроблене, щоб підкреслити,

що цей стан у житті Церкви передбачений для відрізнення священнослужителів від інших християн, які таких свячень не одержали.

Перший канон XI Титулу ККСЦ присвячений вірним мирянам[148]. У ньому сформульовано визначення стану мирян. Це впровадження в церковному законодавстві можна вважати новизною. У канонах Латинського Кодексу немає чіткого визначення різних груп християн – мирян, духовенства, чернецтва. Уважне вивчення попереднього церковного законодавства Вселенської Церкви дозволяє ствердити, що права і обов'язки вірних мирян у Церкві характеризувалися негативними твердженнями, а знавці права не старались подати зрозуміле і чітке визначення поняття *laicus*. Більше того, вірним мирянам відводилось мінімальне завдання в Церкві, і цей факт був зафіксований у самому Канонічному праві.

Ще більше питань виникає щодо ченців. На відміну від латинського законодавства ККСЦ виокремлює ченців у окремий стан вірних християн. Визначення вірних у сучасному східному законодавстві добре відображає давню традицію Східних Церков, а також теперішнє вчення Католицької Церкви. Чернече життя вважається школою, яка вбачає у своєму способі життя вдосконалення і освячення звичайного людського життя, а також спосіб стати свідками есхатологічного життя. З іншого боку, цей стан вдосконалення не обмежується лише свідченням власного життя члена інституту, але спрямований також на служіння в Церкві.

### **2.1. Територія та чисельний склад**

У досліджуваний період Мукачівська греко-католицька єпархія зазнала серйозних інституційних і чисельних втрат. Спочатку ці втрати відбувалися з вини самих греко-католицьких священників, які через

надмірне ангажування в угорську культуру непомітно перетворили себе і свою Церкву на знаряддя асиміляції. Це привело до кризи еклезіяльної (появі православного руху, спробам ввести григоріанський календар та перейти на латинику) й національної ідентичності (мадяризації та словакізації частини русинів–греко-католиків і появі угорських та словацьких греко-католиків, створення за рахунок парафій Мукачівської єпархії Пряшівської та Гайдудорозької греко-католицьких єпархій) тощо. Однак, не менше втратила ГКЦ з, так би мовити, власної вини, коли в результаті мадяризації близько 80 тис. вчорашніх вірників перейшли в православ'я.

Мукачівська греко-католицька єпархія розпочала свою офіційну історію під час єпископства Іоанна Брадача (1767-1772), коли папа Климент XIV своє буллою «*Eximia Regalium*» від 19 вересня 1771 р. канонічно заснував єпархію[64, р.263-269; 298, с. 67-78].

17 липня 1772 р. Андрей Бачинський повідомив віденського апостольського нунція про смерть єпископа Іоанна Брадача та про вибір його особи на капітулярного вікарія. Єпархія, яку очолив єпископ Андрей[6, арк. 1-18; 7, арк. 1], згідно з «*Lexicon locolorum populorum regni Hungariae*» (1773), поширювалася на територію 13-ти комітатів Угорщини – Абауй (Abáúj), Берег (Bereg), Боршод (Borsod), Гемер (Gömör), Земплин (Zemplén), Мараморош (Máramaros), Саболч (Szabolcs), Сатмар (Szatmár), Спіш (Szepes), Торна (Torna), Угоча (Ugocsa), Унг (Ung) і Шаріш (Sáros) та 6-ти гойдузьких міст (Hajdúvárosok). У 742 населених пунктах домінуючою мовою була руська, а в 290 – змішана[184; 185; 186; 187; 263].

Єпархіальний перепис від 1792 р. нарахував 434 265 греко-католиків, які проживали у 265 парафіях і 1 193 філіях. У 566 церквах літургійною мовою була церковнослов'янська, а в 164 – румунська мова[316, old. 21-111; 281, с. 107].

Внаслідок роботи урядової комісії (1774–1781) всі культові споруди забороненого 1773 р. ордену єзуїтів, які він мав в Ужгороді, 1 березня 1775 р. Марія Терезія передала в користування мукачівському єпископові. Так, в будівлях колишньої єзуїтського костелу та колегії було розміщено єпископську резиденцію, Кафедральний собор і духовну семінарію. Перенести осідок єпископа з Мукачева до Ужгорода Андрей Бачинський зумів лише 15 жовтня 1780 р., хоч офіційний документ Апостольської столиці з цього приводу з'явився аж 24 липня 1817 р.[327, р. 25-31].

Інституційна реорганізація в Мукачівській єпархії завершилася після того, як єпископ Андрей Бачинський 1776 р. створив Сатмарський вікаріат (Марамороський існував з 1722 р.)[164, с. 35], а парафії, розташовані на території доміній (держави), відповідно до договорів між владикою та заступником голови Угорської намісницької канцелярії, графом Павлом Фестетічем від 24 лютого 1778 р. щодо комітату Мараморощ, 19 червня 1779 р. – щодо комітату Унг та договору з представниками графа Шенборна (Мукачівсько-Чинадіївська домінія) комітату Берг від травня 1778 р., забезпечив земельними наділами[210, с. 231].

З лютого 1787 р. всі 11 греко-католицьких руських парафій Спішської та Рожнявської латинських дієцезій та п'ять парафій Перемиської єпархії відійшли до Мукачівської єпархії. З них створено окремий вікаріат з осідком у м. Кошіце (1792 осідок вікарія було перенесено до Пряшева), з якого у 1818 р. постала окрема Пряшівська греко-католицька єпархія[313, р. 61; 314].

Згідно з даними «Перепису парафій Мукачівської греко-католицької єпархії» (1806) та першого єпархіального Шематизму (1814) греко-католики Мукачівської єпархії, хоч і проживали в 13-ти комітатах Угорщини (площі рівній території сучасної Словаччині), але

адміністративно 729 парафій (724 або 732 матірних і 1 660 або 2 041 філіальних церков, разом – 2 384 або 2 773 поселень) поділялися на 11 архідеканатів та 60 деканатів/благочинних округів. По комітатам парафії розподілялися наступним чином: Абайу-Торна (22), Берег (76), Боршод (11), Земплин (131), Мараморош (132), Саболч (39), Спіш-Ґемер (23), Сатмар (127), Угоча (32), Унг (68) і Шаріш (74). 541 963 греко-католицьким вірникам (з яких 345 786 або 63,8% були русинами), що становили понад 7% всього населення тогочасної Угорщини (6 888 890 чол.), духовну опіку надавали 705 парохів і 86 монахів (у 7 монастирях) [312, old. 85-153]. Загалом чисельність всього духовенства на той час не перевищувала 1000 осіб. Так згідно перепису 1806 р. в єпархії нараховувалося 705 священників та 86 монахів. У семінаріях на той час навчалось 120 семінаристів[281, с. 107].

У 1807 р. А. Бачинський почувався слабким та немічним і думав про призначення свого помічника. В листі до імператорської канцелярії старий владики Андрей першим кандидатом назвав капітулярного вікарія Іоана Кутку, а другим – пряшівського вікарія Михайла Брадача. Оскільки особисто поїхати до Відня і полагодити справу з наступником Андрей Бачинський не міг, він доручив її своєму віденському представникові, парохіві церкви св. Варвари о. Івану Ольшавському. Останній так само як і головний єпископський радник Іоан Копчай був проти кандидатури Іоана Кутки, тому зробив все можливе, щоб єпископом-помічником став Михайло Брадач. Так, 11 березня 1808 р. імператор назначив Михайла Брадача єпископом-помічником Андрея Бачинського[327, р. 25-31].

Як наслідок, папа Пій VII 30 вересня надаючи Михайлу Брадачу титул «Дориленського єпископа» апробував його призначення, але без права наступництва. 8 січня 1809 р. єпископа-помічника висвятив Велико-Варадинський румунський греко-католицький єпископ Самуїл

Вулкан. Але Михайло Брадач у справі єпархії не втручався: нею й надалі управляв Іоан Кутка, який став найдовіренішою особою старого, німецького і хворого єпископа. Помер найбільш заслужений єпископ в історії Мукачівської єпархії 7 листопада 1809 р.[256, с. 75-76].

«Тиха» боротьба між головними претендентами на заміщення єпископської посади в Ужгороді між єпископом-помічником, пряшівським вікарієм Михайлом Брадачем та капітулярним вікарієм Іоаном Куткою, після смерті єпископа Андрея (Бачинського) переросла у відкрите протистояння.

Ситуацію на свою користь вирішила використати кожна сторона. Так, 27 березня 1810 р. Угорська намісницька канцелярія запропонувала Консисторії Мукачівської єпархії поділити її на кілька частин. На засіданні Консисторії, що проходило під головуванням Іона Кутки, окрім Михайла Брадача, як каноніка Мукачівського Капітулу, активну участь брав канонік Велико-Варадинського Капітулу, румун Олексій Повчій[248, с. 136].

Проект Іоана Кутки передбачав створення окремої митрополії, яка складалася б з трьох єпархій: Мукачівської (262 парафії та 193 552 вірниками), Пряшівської (189 парафій і 145 730 вірників) та Марамороської (240 парафій (130 румунських і 110 руських) і 185 717 вірників). Та після смерті Іоана Кутки (17 жовтня 1812 р.) єпархією керував капітулярний вікарій Михайло Брадач, який не припиняв відкрито виступати проти поділу Мукачівського владитства вкрай аж до своєї кончини 20 грудня 1815 р.[281, с. 130; 256, с. 80-81].

За таких обставин з подачі Угорської намісницької канцелярії єдиним кандидатом на посаду єпископа Мукачівської єпархії був канонік румунського походження Олексій Повчій. 22 березня 1816 р. його було призначено єпископом, а 25 вересня 1816 р. він переїхав до Ужгорода[248, с. 138]. Але у зв'язку з тим, що перенесення осідку

Мукачівської єпархії ще 1778 р. відбулось без дозволу Апостольської Столиці, а після смерті єпископа Бачинського ніхто із претендентів на владикий престол не дійшов до затвердження своєї кандидатури в Римі, то перед підтвердженням Олексія Повчія, папа Пій VII спочатку своєю буллою від 24 липня 1817 р. підтвердив перенесення осідку Мукачівської єпархії із Мукачева до Ужгорода не змінюючи назви єпархії, а вже після цього буллою від 11 серпня 1817 р. підтвердив і його призначення Мукачівським єпископом. Хіротонію висвячення Олексію Повчію уділив 6 листопада 1817 р. ординарний єпископ Великого Варадину Самуїл (Вулкан). Інсталяція нового Мукачівського єпископа відбулася в Кафедральному соборі в Ужгороді у січні 1818 р. На цей момент йому було майже 65 років[327, р.32-36].

Виявляючи свою байдужість до інтересів русинів-українців Олексій Повчій тим самим лише підіграв на руку угорським урядовцям[256, с. 84]. Так, він спочатку без найменшого спротиву погодився на створення окремої Пряшівської греко-католицької єпархії, до якої 1818 р. від Мукачівської єпархії відійшли 194 парафії та 158 615 вірників, з яких 130 609 були русинами (65%), 22 460 русино-мадярами (14%), 2 824 поляками (1,7%), 1 942 словаками (1,2%) і 780 мадярами. У 1823 р. він особисто відмовився і віддав 72 парафії з 54 095 вірниками, що були розташовані за р. Самош в комітаті Сатмар, Велико-Варадинській румунській греко-католицькій єпархії. Тут 51 парафія з 40 540 вірниками була чисто румунськомовною, 11 парафій з 6 692 – румуно-угорськими вірниками і лише 5 парафій з 3 604 руськомовними вірними[281, с. 138; 248, с. 137-138].

Після мадяризації єпархії Олексієм Повчієм про інтереси русинів-українців подбав єпископ Василій Попович (1837–1864). У 1850 р. офіційною мовою в єпархії Василій Попович проголосив руську мову. Усі листи, які надходили до єпархіальної канцелярії написані не руською

мовою, наказав повертати їхнім адресатам. Після численних перепон він домігся викладання руською мовою в єпархіальній духовній семінарії, гімназіях Ужгорода та Сигота. Проте в 1855 р. примас Угорщини почав домагатися, щоб викладання у семінаріях велося латиною на основі латинських підручників, щоб до лекцій з догматичного та морального богослов'я часом «не закралось якесь хибне навчання». Примас, маючи фактично митрополичий нагляд за єпархією, домігся свого, проте лекції з пасторальних і літургійних дисциплін все ж викладалися руською мовою[256, с. 95; 189].

Восени 1864 р., на прохання Василя Поповича та за погодженням з пряшівським єпископом Йосифом Гаганцем і Консисторій обох єпархій, Угорська намісницька канцелярія затвердила статuti «Общества св. Василя Великого» (названого на честь мукачівського єпископа), але нагла смерть Владики та офіційна позиція капітулярного вікарія Андрія Чопея, справу з відкриттям цього культурно-літературного товариства відсунули на два роки пізніше[248, с. 194-195].

У період архієрейської діяльності Василя Поповича Мукачівська єпархія, як і за його попередника, зазнала чергових територіальних втрат. Так, 6 грудня 1853 р. за поданням імператора Франца Йосифа, Папа Пій ІХ відібрав від Мукачівської єпархії і передав до румунської греко-католицької єпархії в Герла (Gherla) 94 парафії з 104 977 вірниками, з яких, правда, у 81 парафії проживали вірники румунської мовної ідентичності (86 812 осіб)[281, с. 140; 261].

Черговий сюрприз Василю Поповичу приніс 1863 р., коли угорська та змадяризована частина руського духовенства з околиць Гайдудорога почала вимагати від нього ведення Богослужіння угорською мовою. Проте єпископ 11 листопада 1863 р. суворо заборонив у власній єпархії вживати в Богослужінні угорську мову. Знову почалося



цькування і доноси на єпископа, залякування провести візитацію єпархії. Всі ці безпідставні обвинувачення зібрав і вислав до Риму Апостольський нунцій у Відні, архієпископ Маріян Фалчінеллі (1863–1874). Та 7 грудня 1866 р. (уже після смерті Поповича) Апостольський Престол так само категорично заборонив вживання угорської мови в Літургії[248, с. 202; 256, с. 95-96].

Наступна інституційна втрата відбулася за єпископства Стефана Панковича (1866–1874). За наполяганням угорської влади 1873 р. мукачівський єпископ заснував з осідком у Гайдудорозі вікаріат для угорських греко-католиків комітатів Гайдудорог, Саболч і Сатмар. Вікаріат охопив 33 парафії Саболчського архідияконату Мукачівської єпархії, хоч федеральні збори вимагали, щоб до окремої єпархії в майбутньому увійшло 55 парафій. А поки що в новому вікаріаті опинилися лише 49 922 угорських вірників, що становило близько 50% всіх тогочасних угорських греко-католиків. Першим вікарієм став канонік Мукачівської консисторії о. Іоан Данієлович[256, с. 96].

Канонічно-юрисдикційна залежність мукачівських єпископів від митрополичої зверхності угорського примаса, Архієпископа Естергомського, у всьому визначили історичну долю Мукачівської греко-католицької єпархії, її кліру та вірників. Упродовж століття територія архієрейської влади мукачівського владики звужилася з 13-ти (станом на 1816 р.) до майже 4-х комітатів (станом на 1919 р.), а за переписом 1910 р. із 508 греко-католицьких священників тільки 72 зголосилися, що вони є русинами, для яких рідною мовою є «руська».

Процес стагнації та зменшення кількості католиків східного обряду – носіїв руської та словацької мов в Угорщині – найкраще висвітлює статистика співвідношення між віровизнанням та рідною мовою. У 1900 р. в усій Угорщині було 1 841 272 греко-католиків, з яких 410 775

(22,32%) вважали рідною мовою руську, а 101 578 (5,52%) – словацьку[227, с. 175].

Загалом же чисельність русинів в Угорщині зазнавала відносно незначного спаду – 22,79% у 1880 р., 22,31% у 1900 р. і 22,71% у 1910. Одночасно зі зменшенням частки русинів, словаків та румунів серед греко-католиків зростала кількість угорців: з 9,39% у 1880 р. до 13,39% в 1900 р. і аж до 15,16% у 1910 р. Причиною негативних тенденцій у демографічному розвитку неугорських греко-католиків була цілеспрямована і систематична асиміляторська політика влади[227, с. 176]. На той час мадяризація виглядала доволі природнім та логічним процесом. На зменшення кількості греко-католиків в Угорщині після 1880 р. впливала масова еміграція, особливо до Америки. Журнал «Душпастирь» майже в кожному номері вмщував оголошення про організацію поїздок до Америки, а журнал «Благовѣстникъ» систематично повідомляв про місійну діяльність Церкви за океаном.

«Греко-католицьке духовенство незважаючи на прірву, що виникла між ним та народом, намагається добросовісно виконувати свої обов'язки. Його представники емігрують з русинами до Америки і там, укріпившись у матеріальному та культурному плані, все більше наближаються до порозуміння» – саме так вважав о. Орест Сабов, підкреслюючи надзвичайно складні відносини між кліром та мирянами Мукачівської греко-католицької єпархії[128, с. 151].

Степан Пап у своїй «Історії Закарпаття» подає дані угорської статистики, щодо еміграції русинів-українців. Так, у 1899 р. емігрувало 1500 осіб, у 1900 р. – 2800, 1901 р. – 3220, 1902 р. – 3000, 1903 р. – 2900, 1904 р. – 3420, 1905 р. – 6500, 1906 р. – 4400, 1907 р. – 4500, 1908 р. – 1800, 1909 р. – 4900, 1910 р. – 3300, 1911 р. – 2200, 1912 р. – 3300, 1913 р. – 2900. Отже, якщо довіряти цій статистиці, то 54 980 русинів-українців емігрувало легально[248, с. 407-408].

Коли ж згадаємо про духовенство, то на початку ХХ ст. в краї нараховувалося 853 представники кліру. З них, 447 осіб, або 52,4% були греко-католиками, 145 осіб, або 17% – римо-католиками. Українську (руську/русинську) мову вживали лише 12% (104 особи), а понад 68% (583 особи) – угорську. Таким чином, лише 23% від усіх священників греко-католиків вважали своєю рідною мовою українську (руську/русинську)[236, с. 29].

Якщо ж говорити про Мукачівську греко-католицьку єпархію, то згідно даних угорського перепису 1910 р. на території площею 17 945 км. кв. проживало 848 428 жителів, з яких греко-католиками вважали себе 62,2% або 527 722 вірних[293, с. 104-125]. Загальна чисельність греко-католиків в Угорщині на 1910 р. сягнула 2 007 916 осіб, кількість тих, хто спілкувався руською мовою зроста до 456 027 (22,71%), натомість словацькою спілкувалися 79 153 (3,94%)[227, с. 175].

Найбільш точний, за оцінкою фахівців, чехословацький перепис 1921 р. на території площею 12 694 км. кв. зафіксував 606 568 жителів, з яких греко-католиками вважали себе 53,93% або 329 364 вірних (крім греко-католиків русинами також були понад 40 тис. православних)[293, с. 104-125].

Менш ніж за 10 років чисельність греко-католиків зроста до 360 269 вірних, але зменшилася у відсотковому співвідношенні що складало 49,07%. Загалом на 1930 р. на тій самій території проживало 734 249 жителів.

У подальшому тенденція щодо збільшення чисельності греко-католиків зберігалася. Так, вже у 1941 р. на території площею 12 146 км. кв. нараховувалось 667 561 жителів, з яких греко-католиками були 61,9% або 412 961 вірних[293, с. 104-125].

Всього за три роки громада греко-католиків поповнилася майже 50 тис. вірників і складала вже 461 555, що становило 54,18%. У 1944 р.

територія не змінилася, а проживало на ній вже 851 889 жителів[237, с. 6].

Щодо кліру, то станом на 1944 р., допоки греко-католицька спільнота Мукачівської єпархії не стала предметом прискіпливої уваги з боку місцевої Православної Церкви-сестри та нових господарів краю – радянських комуністів, 354 священника провадили свою пастирську діяльність у 281 парафії, молилися у 459 церквах, а 85 монахів і монахинь Чину св. Василя Великого (далі ЧСВВ) мешкали у 8 монастирях[268, с. 198].

В останній рік легальної з радянської точки зору діяльності Мукачівської греко-католицької єпархії – 1949, на його початку тих, хто уділяв св. тайни своєму грішному стаду залишилося 270 пастирів (дет. див. Додатки А.1.–А.5.)[168, с. 307; 167, с. 290-299].

Доволі складно оцінювати правильність та точність єпархіальних переписів (на чому наголошує і угорський дослідник Іштван Удварі), адже у Циркулярі від 18 вересня 1797 р. владики Андрея знаходимо заклик до духовенства чітко та правильно розраховувати кількість парафіян, позаяк дані, що надсилаються парохами до канцелярії є надзвичайно неточними, тому є неможливим правильно вирахувати загальну кількість вірників[68, с. 124-128]. Тож, будемо вважати вказані вище дані щодо кількості мирян та кліру, як найбільш точні (але не остаточні, з огляду на підвищення інтересу дослідників та можливого віднайденнями нових даних та розрахунків).

Ужгородський історик Олег Мазурок вказує на те, що статистичні дані, котрі характеризують релігійну структуру населення, точніше відображають реальний стан речей, хоч і вони не можуть вважатися бездоганними[236, с. 26]. Не варто забувати, що на Закарпатті не всі греко-католики були українцями – частина їх була угорцями та

румунами [а в дочірній Пряшівській єпархії, що колись була частиною Мукачівської – словаками – авт.]

Таким чином, якщо в часи єпископа Андрея Бачинського Мукачівська єпархія охоплювала територію 13 комітатів що дорівнювало площі сучасної Словаччини, а її вірниками були 434 265 греко-католиків, то станом на 1946 р. її територія скоротилася до 4 комітатів (адміністративних кордонів Закарпатської області) а чисельність вірників становила 461 555. Завдячуючи Мукачівській греко-католицькій єпархії виникли окрема Пряшівська єпархія та поповнилися її парафіями Велико-Варадинська, Герла, Гайдудорозька, Марамороська, Мішкольцький екзархат, за рахунок емігрантів з Верхньої Угорщини було створено Пітсбурзьку єпархію в Америці[248, с. 206-207].

Загалом же ж греко-католицька спільнота Мукачівської єпархії була більш сільською, ніж міською за своєю структурою. На початку ХХ ст. загальна кількість греко-католиків в краї була трохи більшою за 60%, при цьому, серед жителів міст греко-католиків нараховувалося всього 38%[236, с. 27]. Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. 74% від всього працюючого населення було зайняте в сільському господарстві[236, с. 24].

Отже, можемо зробити висновок, що в переважній більшості греко-католицька спільнота Мукачівської єпархії була радше селянською, ніж міською. Напроти того, значна частина кліру, під час своєї духовної формації на декілька довгих років знайомилася саме з укладом міського життя, котре в подальшому і намагалася зберігати, адже вважала, що саме так має виглядати інтелігент-інтелектуал. Ця незначна відмінність також призводила до відчуження пастирів від своєї пастви.

Були б марними сподівання, що в рамках дослідження йтиметься про повсякденне життя усіх пастирів та пастви. Для того, щоб висвітлити характер щоденних практик на парафії, достатнім буде охопити

найвиразніші з них, що дасть можливість зробити висновки про цілу греко-католицьку спільноту Мукачівської єпархії.

Не зважаючи на значні інституційні втрати, Мукачівська єпархія розвивалася, адже зуміла при значному зменшенні території втримати ту кількість вірників, що нараховувала у добу свого найбільшого піднесення. На перший план у складних процесах залучення віруючих до церкви, звичайно, виходили душпастирі, що завдячуючи своїй духовній формації, наvertsали/відvertsали населення до/від Церкви.

## **2.2. Духовна формація кліру**

Як у Західній, так і в Східній Церкві виховання священницького кліру завжди було довірено єпископам. З кінця XVI ст. збереглася рукописна книга архієрейських чинностей т.зв. Архиритикон, в якому подані точні приписи щодо вибору, підготовки та рукоположення кандидатів до духовного стану.

Отже, кожний кандидат на священство змалку прислужував при своїй парафіяльній церкві, коли ж підріс – служив при церкві як дяк чи піддячий. На цьому етапі про підбір кандидатів старалися кафедральні архідиякони, які, переконавшись у правильному підборі, тоді представляли кандидата єпископові. Коли ж єпископ давав своє благословення, певний час за кандидатом і його родиною наглядав єпископський урядовець, який складав для владики звіт про поведінку кандидата. Якщо єпископ був задоволений звітом, він відсилав кандидата до призначеної ним комісії, яка мала встановити істинність намірів претендента присвятити себе служінню Господу.

Ще якийсь час кандидати перебували під наглядом архідиякона при кафедральній церкві чи в монастирі, потім проходили «співбесіду» на предмет його знання всіх канонічних вимог щодо свячень, після чого

єпископу привселюдно читався звіт про претендента. Тоді кандидат складав присягу вірності й послуху своєму єпископові, який відтак підносив його в диякони чи пресвітери. Далі йшов щонайменше шеститижневий курс участі у всіх відправах при кафедральній церкві, після чого кафедральні отці-крилошани давали заключення перед владикою, який лише тоді призначав кандидата на якусь парафію[257, с. 127-128].

Звісно так воно повинно б було виглядати в ідеалі. А насправді історія знає і про симонію (вкуп, підкуп) у єпископів висвячення (або й без нього) та призначення на парафію (що краще багату, дохідливу). Такий шлях у XVI ст. призвів до Реформації, контрреформації і Католицької реформи. Виходом з духовно-моральної кризи Тридентський собор (1545–1563 з перервами) вбачав у заснуванні духовних семінарій[336].

В Мукачівській єпархії до кінця XVII ст., як писав відомий російський історик середньовічної та ранньомодерної історії Закарпаття Олексій Петров, «Въ массѣ духовенство было довольно невѣжественно, и угорская Русь въ этомъ отношеніи мало отличалась отъ современной ей Москвы или Западной Руси»[263].

Хоч із середини XVII ст. (1657 р.) зберігся документ про нібито дотримання всіх тонкощів процедури підготовки кандидата до свячень, основною причиною темноти і нецтва кандидатів у душпастирі мукачівський єпископ Йосиф Руга де Камілліс (1689–1706) є відсутність духовної семінарії[147, с. 6-92]<sup>1</sup>.

Першим духовним закладом, де навчалися клірики з Мукачівської єпархії, була єзуїтська семінарія св. Адальберта в Тирнаві. Від 1704 до

---

<sup>1</sup> З цього приводу див. Щоденник де Камілліса: Лучкай М. М. Історія карпатських русинів: У шести томах / Дешифрування рукопису Ю. М. Сака; переклад українською мовою А. М. Ігната; показчик історичних осіб та назв Д. Д. Данилюка; географічний показчик І. М. Сенька. – Т. III. – Ужгород: Закарпаття, 2002. – С. 6–92.

1849 р., коли Тирнавську семінарію було остаточно перенесено до Естергому, її вихованцями були 20 священників і двоє монахів-василіян кліриків з Мукачівської єпархії[193, с. 18-28; 317, р. 48-50].

Мукачівська богословська школа, яка діяла від 1744 до 1776 р., в окремі роки могла готувати 80, а 1760 р. аж 175 кліриків. Від 1758 р. школа перестала приймати жонатих кандидатів на священство[226, с. 237-240, 246-250].

Від 1754 до 1770 р. клірики Мукачівської єпархії неохоче вчилися і в латинській семінарії в Егері, де єпархія мала щороку п'ять вакансій (повний список тих, хто і як навчався подає канонік Іоан Пастелій)[230, с. 77-98].

Найбільша кількість душпастирів Мукачівської єпархії безумовно отримала богословську освіту і духовну формацію в Ужгородській богословській семінарії, заснованої 3 грудня 1778 і закритої комуністичним режимом 16 лютого 1949 р. В перші роки в семінарії навчалося 62 (1779) та 71 (1781) богословів (з них 22 румунів), в т.ч. 14 висвячених уже в диякони. У часи єпископа Андрея Бачинського (1773–1809) найменше семінаристів налічувалося в 1787–1788 рр. – 23, а найбільше в 1809–1810 рр. – 120[281, с. 65-72].

Окремо при семінарії існував «дім для пресвітерів» («*Domus presbyterialis*»), в якому, наприклад, 1786 р. навчалося 15 богословів, які довчали літургію і обряд (т.зв. «заочне» чи «вечірнє» навчання) [189, с. 25-59; 190, с. 24-35]. Так продовжувалося принаймні до 1944 р.

Станом на 1 червня 1944 р. в Ужгородській богословській семінарії навчалося 85 семінаристів[268, с. 198], тоді як внаслідок відомих в історії Мукачівської єпархії трагічних подій, станом на 31 липня 1947 р., згідно з даними її останнього ректора капітулярного вікарія Миколи Муранія, лише 40[168, с. 403-404]. Підготовка майбутніх пастирів не припинялася навіть тоді, коли їх було вигнано з приміщення на території



Ужгородського замку в травні 1947 р.: їх духовний вишкіл здійснювався в приміщенні єпископської резиденції до 16 лютого 1949 р.[257, с. 142].

Серед визначних і відомих постатей від 1805 до 1945 рр. Ужгородської богословської семінарії були: 1) ректори – Григорій Таркович і Микола Товт – Пряшівські єпископи та Юлій Фірцак – Мукачівський єпископ, Олександр Хіра – помічний єпископ Мукачівський; 2) духівники (спіритуали) – Василь Такач – перший єпископ Пітсбурзький (США), Теодор Ромжа – єпископ Мукачівський; 3) префекти – Юлій Дрогобецький – Крижевацький єпископ, Іван Валій та Стефан Новак – Пряшівські єпископи, Петро Гебей – Мукачівський єпископ[191, с. 35-39; 220, с. 71-76].

Часто від цих людей залежала духовна формація чи не всіх душпастирів Мукачівської єпархії, оскільки лише одиниці здобули богословську освіту поза межами Ужгорода[307, с. 281-286].

Такими богословськими закладами освіти, де навчалися клірики з Мукачівської єпархії до 1945 р., поза межами кафедрального міста Ужгорода, були:

1) Семінарія св. Варвари у Відні (Barbareum), до якої 15 жовтня 1775 р. із 20 місць п'ятеро кліриків приступили до навчання із Мукачівської єпархії. За період існування (1775–1784) її випускниками стали 116 семінаристів, з яких 32 з Мукачівської єпархії, з яких 15 закінчили ще й богословські студії у Віденському університеті[162, с. 41-214; 317, р. 232-235]. Вихованцями Barbareum були єпископи Мукачівський – Олексій Повчі і Пряшівський – Григорій Таркович.

2) Після ліквідації 1773 р. ордену єзуїтів їхню семінарію св. Адальберта в Тирнаві було переведено до Пештської центральної семінарії, куди переїхали продовжувати свої студії і 6 богословів з Мукачівської єпархії, до яких 1783 р. приєдналися ще двоє. Після

ліквідації 1784 р. Barbareum 11 її кліриків з Мукачівської єпархії перейшли на студії до Центральної семінарії в Егері. По створенні Центральної греко-католицької семінарії у Львові (1784), ректором якої був священник Мукачівської єпархії Михайло Щавницький, на його прохання імператор Йосиф II 1785 р. наказав усім клірикам з Мукачівської єпархії продовжити навчання у Львові. Сюди переїхали всі восьмеро з Егеру, так що, в 1790–1791 навч. році тут навчалось 25 «мукачівських» семінаристів[163, с. 61-150].

3) Stadtkonvict – центральна семінарія у Відні, якою опікалися отці-піяристи. За період її існування з 1803 до 1848 р. в ній навчалися 34 клірики з Мукачівської та 15 з Пряшівської єпархій. Серед її випускників був і відомий карпаторусинський історик Михайло Лучкай[317, р. 235-236].

4) З 1804 р. клірики Мукачівської єпархії також здобували богословську формацію в Центральній богословській семінарії в Пешті (від 1872 р. – Будапешті) та на богословському факультеті Пештського університету. В Центральній семінарії щороку Мукачівська єпархія могла відсилати двох кліриків, а від 1873 р., коли дочасний Мукачівський єпископ Стефан Панкович (1867–1874) відкликав всіх своїх семінаристів з Генеральної Греко-католицької семінарії у Відні, в Будапешті було забезпечено вже по чотири місця на кожний рік та по два місця в Митрополичій семінарії в Естергомі. Протягом 1874–1918 рр. в Естергомі навчалось 13 із Мукачівської та 15 із Пряшівської єпархій[317, р. 79-80], в т.ч. і майбутній Пряшівський єпископ Стефан Новак. Вихованцями ж Будапештської центральної семінарії були три Мукачівські владика – Антоній Папп, Петро Гебей та Олександр Стойка і один Пряшівської – Павло Гойдич, ЧСВВ[189, с. 25-59; 257, с. 147].

На відміну від Пряшівського єпископа Павла Гойдича, який після

1918 р. і надалі відсилав своїх кліриків на навчання до Будапешта (всіх разом 12 осіб), Мукачівський єпископ Петро Гебей (1924–1931) домігся, щоб клірики з його єпархії могли навчатися у Празі (1927 р. – двоє) і в Страсбурзі[94, с. 541-542; 96, с. 263-264]. Під час короткочасного існування Карпатської України декілька кліриків з Мукачівської єпархії студіювало в Кирилометодіївській семінарії в Оломоуці на Моравії, а після окупації Угорщиною краю – четверо вчилися в Центральній семінарії в Будапешті. Решта ж в Ужгороді[257, с. 149].

5) На прохання галицьких єпископів від 30 листопада 1849 р., 1852 р. у Відні в будинку колишнього Stadtkonvict було заново засновано Греко-католицьку генеральну семінарію для 40 кліриків усієї імперії, з яких 4 місця резервовано для кліриків з Мукачівської єпархії і стільки ж для Пряшівської. До 1873 р. там навчалось з обох єпархій понад 50 богословів, між ними й майбутній Мукачівський єпископ Юлій Фірцак (1891–1912). Певний час (1857–1862) її ректором був священник Мукачівської єпархії Микола Нодь[317, р. 236-237, 256-265].

6) Від 1816 до 1918 р. при монастирі св. Августина у Відні існував Інститут вищих богословських студій, популярно названий – Augustinianum. Щороку в ньому підвищували свої богословські студії та виконували докторати з теології біля 30 найздібніших священників, які вже покінчили свої єпархіальні семінарії. Строк навчання тривав три роки, протягом яких докторанти готувалися і здавали державні іспити т.зв. ригорозум (examen rigorosum) і готували до захисту свої докторські дисертації. Всього в Augustinianum за час його існування студіювало 14 докторантів з Мукачівської та Пряшівської єпархії, двоє з яких стали єпископами Пряшівськими – Микола Товт та Іван Валій[317, р. 239-240, 285-289] (дет. див. Додаток Б.1., Б.2.).

7) Найважче клірики Мукачівської єпархії торували собі шлях на навчання до Риму. Перші спроби підкорити Вічне місто пов'язуються з іменем егерського римо-католицького єпископа Томаша Палфі, котрий ще у другій половині XVII ст. звертався до Св. Столиці, щоб прийняла на богословські студії до Грецької Колегії св. Атанасія кількох кліриків з Мукачівської єпархії. Але марно. Тоді 1773 р. Марія Терезія змушувала Андрея Бачинського направляти своїх кліриків до Риму. Та на цей раз владика не бажав, щоб його клірики навчалися в Римі, боцімто в єпархії нема відповідно забезпечених посад, де він міг би примістити «римських богословів». Інакше вважав єпископ Василь Попович (1838–1864), який уже 1839 р. звертався до Риму, щоб бодай двох кліриків з його єпархії примістити на навчання до Грецької Колегії св. Атанасія. Але безуспішно. Поталанило лише єпископу Іоану Пастелію (1875–1891), який після свого звернення до Апостольської Столиці через віденського нунція 1881 р. отримав задовільну відповідь аж 1888 р., в якій папа Лев XII забезпечив два місця для Мукачівської єпархії у згаданій Грецькій Колегії св. Атанасія. Цими першими кліриками стали Юрій Шуба та Стефан Васько (у зв'язку з хворобою 1890 р. мусів перервати навчання)[317, р. 90].

У 1897 р., для галицьких греко-католиків, папа Лев XIII заснував Папську колегію св. Йосафата, до якої перевів і два стипендіальні місця з Грецької колегії для мукачівських кліриків. З Мукачівської єпархії до новоствореної Колегії св. Йосафата почали приїжджати на навчання щойно після Першої світової війни. До 1944 р. усіх там навчалось 25 кліриків: 18 – з Мукачівської та 7 – з Пряшівської єпархії. Найвагомішою причиною, чому так мало Мукачівська єпархія мала вихованців з Колегії св. Йосафата, є та, що римським богословам було заборонено женитися: вони мусіли висвячуватися в целібаті[257, с. 151]. А на такі жертви готові були йти далеко не всі.

Родина справляла вирішальний вплив на формування особистості. Для греко-католицького парафіяльного духовенства «родинне життя» було нормою. Целібат вважався відхиленням і неповноцінним способом життя. Навіть єпископи відмовляли семінаристів від висвячення в целібаті і відтягували висвячення тих, хто все таки обирав целібат. Протиставлення родинного життя і життя celibsa було протиставленням двох життєвих позицій. Целібат означав намір робити кар'єру, засіб брати участь у сумнівному, з погляду християнської моралі, житті міст.

У середовищі греко-католицького кліру одруження тих чи інших богословів зазвичай супроводжувалося складною павутиною родинних зв'язків між сім'ями духовенства[278]<sup>1</sup>. Так, наприклад, в пресі було надруковано повідомлення, що богослов Діонісій Шуба (син Павла Шуби, намісника-пароха іванівського) обвінчався з Анною Ільницькою (донькою Стефана Ільницького, консисторіального радника). Обряд здійснював Олександр Ільницький, дядько нареченої[126, с. 117]. Ще одна пара, що обвінчалася в с. Рокосові, також мала стосунок до кліру Мукачівської греко-католицької єпархії. Нареченим був богослов Юлій Бокшай (син Йоана Бокшай, намісника-пароха хустського), а нареченою донька рокосовського священника Николая Сотак – Єва Сотак[126, с. 117].

Але чи завжди одружені священники на парафіях відповідали своєму покликанню? Чи була їх поведінка прикладом для пастви? Чи завжди дружина могла стримати негативні прояви свого чоловіка? Попередньо наважимося відповісти на ці питання – ні! З огляду на ті джерела, якими ми володіємо, важко стверджувати, що священники завжди були високоморальними та слугували прикладом для пастви[22; 19; 17; 12; 10; 8].

---

<sup>1</sup> Дослідження про душпастирську діяльність духовенства Галичини див.: Тимошенко Л.В. Духовенство дрогобицьких церков XV-XVIII ст.: особовий склад, душпастирська та мистецька праця / Л.В. тимошенко // ДКЗ. – Вип. X. – Дрогобич, 2006. – С.221-240.

Про, так би мовити, спадковість професії душпастирів ще на самих початках існування єпархії, можемо судити зі списку «Славних мужів, які процвітали в усій колишній Мукачівській єпархії у вісімнадцятому столітті», що подає Михайло Лучкай. Так, наприклад, Михаїл Ольшавський, рідний брат Симеона Ольшавського, що був Марамоським вікарієм[232, с. 247-248].

Окрім того, майже в кожній біографії бачимо родинні зв'язки греко-католицького кліру Мукачівської греко-католицької єпархії: Іоанн Блажовський – родич Георгія Блажовського[232, с. 248-249], Андрій Бачинський – син уйлокського пароха[232, с. 250], Андрій Жеткей – зять ужгородського пароха Адама Войковича[232, с. 253], Даниїл Бабілович – син ракошинського пароха[232, с. 254], Іоанн Бокшай – син пароха Іоанна Бокшанського[232, с. 255], Василь Лаборський був одружений із родичкою Антонія Герштокера – теолога, егерського каноніка[232, с. 260], Іоанн Ніжаловський – син герлахівського пароха[232, с. 262], Іоанн Станковський – син пароха[232, с. 263], Георгій Ковач – син бесерменського пароха[232, с. 265], Гавриїл Дешко – син іванківського дяка[232, с. 266], єпископ Андрей Бачинський – син бенятинського священника[232, с. 267], Йосиф Торіскі – син ганьківського пароха[232, с. 269], Георгій Ніжаловський – син грабівського пароха[232, с. 270], Михаїл Тарасович – син істанцького священника[232, с. 270], Олексій Ількович – син матісівського священника[232, с. 270], Іоанн Шугай був родичем Олексія Шустая[232, с. 271], Михаїл Брадач – рідний брат єпископа Іоанна Брадача[232, с. 272], Іоанн Кутка – син суківського пароха[232, с. 272], Андрій Кутка – син пароха. Таким чином, з 53 осіб перерахованих Михайлом Лучкаєм тільки 33 кліриків не мали прямого відношення до священницьких родин.

Родинне життя чи його відсутність, навчання в єпархії чи за її межами, можливість отримати богословську освіту в Європі – ці фактори

були визначальними для формування майбутнього душпастиря. Значна частина майбутнього духовенства, що виховувалася в середовищі своїх родичів – служителів Церкви, переймала від них не завжди позитивний досвід відносин з мирянами.

Навчені виконувати під час Служби Божої так, а не інакше, пастирі не завжди усвідомлювали смислове навантаження своїх дій, а парафіяни, що приходили до храму, такої обрядовості зрозуміти і не намагалися. Таким чином, сакральне скочувалося до профанного, втрачаючи основний зміст будь-яких дій в храмі – їх глибокого змісту та зв'язку з Богом. Привілеї, за які протягом століть боролося греко-католицьке духовенство та безправність переважної більшості мирян, а також їх тотальна бідність не сприяли переважанню духовного над земним.

### **2.3. Привілейоване духовенство та безправні миряни**

Богословська освіта та перебування тривалий час в місті спонукали висвячених пастирів до поступового перетворення в привілейований (*honoratiore*s) стан, що врешті-решт призвело до їх глибокого відчуження від загалом страшенно забобонної пастви.

До Ужгородської унії (1646) та й далеко після неї, незважаючи на те, що ще в 1443 р. угорський король Ласло I поширив *honoratiore*s і на духовенство грецького обряду, воно насправді не користувалися жодними громадянськими правами чи тим більше привілеями[238, с. 55-59]. Незважаючи на те, що національний синод угорських єпископів, що відбувся у Тирнаві в травні 1648 р. в особі примаса Дьордя Ліппаї визнав уніатських священників справжніми католиками і признав за ними усі ті привілеї й пільги, якими користувалося ще від короля Іштвана Святого (XI ст.) латинське духовенство, до кінця XVII ст. щоденне життя унійного кліру залишалося нічим не кращим за їхніх вірників-

кріпаків[254, с. 247-300].

Не покращили соціального статусу уніатських священників Мукачівської єпархії ані грамота імператора Леопольда I від 1692 р., ані її підтвердження імператором Карлом VI у 1720 р., ані підтвердження обох документів Марією Терезією в 1741 р.[254, с. 247-300]. І лише щойно на початку XIX ст., не в останню чергу завдячуючи великій праці єпископа Андрея Бачинського, греко-католицьке духовенство набуло всіх ознак *honoratiores* стану, так що вже 1844 р. користувалося правом набуття шляхетської нерухомості[239, с. 108-109; 164, с. 35-38].

На 1847 р. греко-католицьке духовенство складалося почасти з нобілітету, а в більшості випадків із селян, що одержали освіту, які так само претендували на шляхетство. «З угро-руського духовенства повстало нове мад'ярське панство, що мало, як культурні, так економічні інтереси противні інтересам простої русинської людности, називаної ним «простаками». І далі відомий історик соціально-економічної історії Угорської Русі Олександр Мицюк підсумовує: «Культурно – священники, загально беручи, стали мадяронами. На першу половину XIX ст., за рідкими винятками, русинське духовенство було віднято русинському людові. Такий був наслідок підняття його в стані *honoratiores*» [239, с. 109].

Вислів «простак» розумівся у зневажливому значенні як невихований, неук. «Листок» Євгена Фенцика за 1892 р. подає ще гірший вислів, який походив з уст одного священника про свою паству – «смердячий русин» [118, с. 153].

Що ж то були за привілеї, які так різко відчужили пастирів від пастви? Це були *honoratiores*, признані канонічним правом Церкви і держави: 1) привілей канону – оберігав священника проти насилля і зневаги; 2) привілей суду – забезпечення церковного суду для кліру; 3) привілей імунітету – звільняв священників від кріпацьких і військових



повинностей, як і від усіх несумісних духовному стану зобов'язань і 4) привілей гідного утримання – забезпечення відповідними засобами на прожиток духовних осіб, щоб могли безтурботно виконувати свої душпастирські обов'язки і завдання[166, с. 101-111; 257, с. 119].

Хоч всі ці привілеї були чинними лише до 1918 р., тобто до розпаду феодальної Австро-Угорщини, вони утворили величезну тріщину у повсякденних стосунках між освіченими та упривілейованими пастирями та його темною, забобонною і назагал безправною паствою. Ціною цього відмежування стали близько сто тисяч вірних греко-католиків, які демонстративно перейшли на православ'я, причиною чого були дві речі: непосильні для бідного русина економічні зобов'язання щодо пароха та ангажування в мадяронство останнього.

Олександр Мицюк наводить приклади ще з часів візитації парафій Мукачівської єпархії єпископом Михаїлом-Мануїлом Ольшавським (1750–1752 рр.), коли в сс. Стражського і Чемирнім Земплинського комітату парафіяни скаржились, що не розуміють пароха, який читає із книжки незрозумілою їм мовою[239, с. 101-102]. Також візитаційні протоколи фіксували постійні матеріальні зловживання парохів[248, с. 86].

Прошло понад 170 років, як вустами одного з ревних пастирів свого грішного стада о. Василя Лара у 1926 р. прозвучить зізнання: «Народ нас не знає – ми також не знаємо свій народ і в ньому бачимо тільки свого непримиримого ворога» [89, с. 250]. Ці слова відтворювали загальний стан відносин між кліром і мирянами в Мукачівській греко-католицькій єпархії.

У своїх спогадах відомий карпатоукраїнський діяч Василь Гренджа-Донський після коротенького пояснення питання походження свого роду, одразу зупиняється на питанні «боротьби з попом». «Мій прадід мусив мати войовничу натуру, бо мав неабиякий конфлікт і з

попом. Знати треба, що вже в ті часи експлуатував кріпака не лиш поміщик, але й церква, тобто піп здирав коблини і роковини всілякі, вимагаючи від селян працювати на церковному полі на попа. Через це постала сварка»[79, с. 368].

Отже, для того, щоб піти на загострення відносин з пастором треба було мати войовничу натуру. «І ось одного разу у мого прадіда померло дитинча, але піп відмовився похоронити малого мерця після тодішнього обряду. Вже четвертий день лежав малий мертвець на марах, і дармо мій прадід благав попа – піп від похорону відмовлявся.

Тоді мій прадід прибив віко на труні, взяв малу труну без попівської церемонії під паху, поніс на кладовище та без попівської кадильниці і «вічної пам'яті» закопав у землю». Після цього через день прадід Василя Гренджі-Донського з сокирою в руці пішов пішки до єпископа в Ужгород (шкода, що автор споминів не пише, коли це було), де просив у владики забрати попа з Волового (тепер Міжгір'я), інакше, погрожуючи зарубати сокирою. Коли ж на третій день обидчик повернувся додому священника-кривдника уже там не zostав[79, с. 368]. На жаль неприємні спогади Василя Гренджі-Донського підтверджуються й джерелами архівного походження.

В ДАЗО (м. Берегово) зберігаються сотні скарг парафіян на своїх священників за девіантну поведінку (незаконні побори, недотримання церковних обрядів) [34, арк. 1-41], скарг віце-архідияконів на парафіяльне духовенство[28, арк. 1-19], переписка благочинних віце-архідияконів між собою та з єпархіальним управлінням про аморальну поведінку парохів[29, арк. 1-67], про притягнення до адміністративної відповідальності дяків і дяковчителів (канторів) за дисциплінарні проступки[30, арк. 1-8] тощо.

Особливий вид скарг містять т.зв. «доповідні записки» окружних намісників (деканів/благочинних) єпископам, складені на підставі їхніх

скарг на парохів, тобто своїх вівтарних братів. Так, у доповідній окружного намісника Свалявського деканату йдеться про сорому гідні проступки та аморальну поведінку пароха с. Сусково Івана Ревтія (1930–1946). Благодичинний просить владику вжити відповідних заходів, в т.ч. можливості переведення пастиря-кривдника в іншу парафію[55, арк.1-2].

Інколи єпископи вимушені були реагувати на систематичні скарги вірників, розслідувати їх і виносити дисциплінарні рішення з того чи іншого проступку своїх вівтарних братів[37, арк. 1-2]. Правда, це траплялося не так часто, як парафіяни скаржилися на духовних отців. Ще рідше єпископи йшли на крайні заходи – суспендування (позбавлення духовного сану) священника.

Справедливості ради варто згадати, що один такий гучний приклад в історії Мукачівської єпархії все ж був відомим і не приховується й сучасною церковною історіографією. Мова йде про відомого священника-політика Степана Фенцика. Після того, як він самовільно виїхав до США, не маючи згоди на те від єпископа Олександра Стойки, владика 1934 р. позбавив його духовного сану по причині: «1) відмові канонічного послухові; 2) підозрінні в схизмі і 3) життя стану священницького негідного» [98, с. 237].

Подібні випадки хоч і траплялися нечасто, втім мали місце. Однак, коли змінилася політична ситуація, Степан Фенцик, використовуючи владні важелі впливу на єпископа, влітку 1939 р. повернув собі священницький сан: «о. д-р Степан Фенцик, єпархіальний священник своє дисциплінарное діло у Правительства Єпархії по предписам канонического права упорядковал, – был мною [єпископом – авт.] от суспензии и иррегулярности уволен» [139, арк. 4].

Не менш цікавими є документи, коли йдеться про з'ясування стосунків між пастирями на очах у свого грішного стада. Так, серед архівних матеріалів зустрічається такий випадок, коли на засіданні

Консисторії – єпархіального управління, разом з питаннями про духовні чи матеріальні справи кліру, високодостойні отці Церкви розглядають, наприклад, скаргу дочасного парафіяльного священика с. Фіше Шарод (тепер на території Угорщини) на священика-емерита (пенсіонера) Дьордя Раца за його аморальну поведінку серед парафіян[31, арк. 1-2].

Проблема поведінки духовенства завжди була складною темою для обговорення, як в середовищі мирян, так і в середовищі вівтарних братів. Але душпастирі жили не тільки сакральним. У повсякденному житті вони також хотіли відпочити від своєї роботи і займатися певною творчістю для свого задоволення. Запитання, яке надійшло до редакції «Душпастиря» стосувалося співу духовенства у театрах: «Можна-ли священникамъ появитися въ публичнихъ театрахъ ради спѣванія? Примѣчаю, что представленіе имѣеть добродѣйну цѣль. (Б)» [87, с. 115].

Відповідь редакції була розміщена на цілій сторінці, а також містила в собі настільки розмиті формулювання, що зрозуміти однозначне так/ні було вкрай складно. Посилання на різні статті церковного права, яке подали у відповіді редактори містили як і пряму заборону, так і непрямий дозвіл такого діяння духовної особи. Тобто, вибір залишали за самим священиком[303, с. 3-18].

Звичайно, що існувала ще одна проблема, яка виникала в деяких духовних отців – зловживання алкоголем. Священики, що любили прикладатися до чарки жили і у XVIII ст., і у XX ст. Так, Михайло Лучкай подає біографію пароха Іоанна Козьми, що у 1763 р. розпочав будівництво нової церкви, але скоро почав пиячити і 1769 р. змушений був покинути парафію та відправитися спокутувати гріхи до Мукачівського монастиря[232, с. 259].

Майже кожного року Іоанна Козьму направляли до нової парафії, але він не переставав пиячити. Алкогольна залежність та неналежне виконання своїх душпастирських обов'язків призвели до чисельних скарг

парафіян, за що у 1782 р. Іоанна Козьму було позбавлено парафіяльного маєтку, а вже колишній парох повернувся до рідного села на посаду коад'ютора[232, с. 259]. Також Михайло Лучкай вказує на те, що особисто був знайомий із Іоанном Козьмою (помер у 1805 р.) та описує його, як людину, що «постійно заїкається, живе в рідних, а за відсутності пароха щось жалюгідно [так в джерелі – авт.] виконує» [232, с. 259].

Боротися з пияцтвом серед духовенства намагався єпископ Андрей Бачинський. Так, у Циркулярі від 20 березня 1796 р. владика забороняє священникам відвідувати пивні та, таким чином, подавати неправильний приклад для своїх парафіян[66, с. 111].

У 1836 р. Михайла Лучкая єпископська канцелярія та консисторія звинуватили в тому, що він прийнявши на парафії о. Андрія Баранковича. Через надзвичайну гостинність о. Михайла, що запропонував о. Андрію випити вина, останнім було написано пасквіль в якому висміяно членів вищого керівництва Мукачівської греко-католицької єпархії. Після такого гостювання о. Андрія Баранковича в Михайла Лучкая, єпископ вирішив, що саме гостинний хазяїн винуватий у представленні вищого кліру в неналежному світлі[190, с. 74-75].

В Державному архіві Закарпатської області у фонді 151 «Правління Мукачівської греко-католицької єпархії» Оп. 8 зберігається справа 1402 «Дело о привлечении к ответственности священника г. Унгвар Михаила Лучкая за аморальную жизнь и клевету на высшие церковные лица», котра й містить переписку з єпархіальним керівництвом та виправдання о. Михайла у своїй непричетності до згаданого вище пасквілю[23, арк. 1-53].

Якщо у XVIII ст. пияцтво духовенства було проблемою, на яку в своїх посланнях мусив звертати увагу єпископ, то вже в XX ст. алкогольна залежність кліру не вважалася надзвичайною проблемою. Так, навіть спільнота часто закривала очі на такі випадки. Яскравим

прикладом такого поблажливого відношення суспільства був священник Іван Кешеля (рукоп. 1929 р.), що душпастирював у м. Ужгороді, який регулярно «любить напиватися у себе в дома і це не єсть приміром для деморалізації народу» [63, арк. 22].

Першим єпископом, який вимагав від своїх священників, щоб ставали для вірного свого стада «всім для всіх» (1 Кор. 9:22), бо інакше історія їх готова «цілком слушно осудити», був Петро Гебей. З цього приводу він разом з Єпископом Пряшівським Павлом Гойдичем 28 лютого 1929 р. звернувся з обширним архіпастирським посланням до своїх вірників, в якому захищають пастирів від усіляких нападок з боку грішної пастви, мотивуючи тим, «якщо уражиться пастир, розпадеться стадо», тому закликали вірних до відновлення пошани й довір'я до своїх душпастирів, як до своїх духовних батьків [71, с. 61-73].

Однак і це не допомогло: зі свого боку Петро Гебей благословив створення «Християнської народної партії», яку очолив о. Августин Волошин, довкола якої він старався об'єднати духовенство, тоді як більша частина священників під проводом тогочасного редактора офіційного видання «Душпастьорь» каноніка Олександра Ільницького рухалася в протилежному напрямку – традиційному угрофільстві, до якого приєднався і наступник Петра Гебея єпископ Олександр Стойка [285, с. 61-103; 289, с. 48-67].

З цього часу важив уже не соціальний статус священника, привілейованість якого залежала не від його християнських чеснот чи їх відсутності, а від належності до тієї чи іншої політичної сили, національного руху [287, с. 146-161; 292, с. 149-161].

Василь Гренджа-Донський з цього приводу дуже дотепно згадує у своїх спогадах: «В кожній державі священники, які живуть з народу, тримають з народом. Єдина ми виїмка. Наші греко-католицькі попи були найбільшими мадяризаторами. Третю єпархію в Гайдудорогу ще в 1909

р. вони мадяризували. Якби не перша світова війна з крахом Австро-Угорщини, були б вони стали глибокопателлями й дальших двох наших єпархій: мукачівсько-ужгородської та прешівської. Живуть з мозолиці нашого бідного русина, але в себе вдома ще все говорять не його мовою, навіть тепер, живучи в ЧСР».

Проникливий місцевий письменник продовжує: «Для нашого народу є просто національною катастрофою, що серед цього греко-католицького попівства так багато мадяронів, просто сказати: мадярів. Як відомо, греко-католицькі священники мають ту вигоду, що можуть женитися, закладати сім'ю, тоді, коли римо-католицьким попам то celibat забороняє. Католицизм дозволяє гладкий перехід з римо-католицького обряду на обряд греко-католицький і таким чином ви зустрічаєте «українського» попа, що по-українськи говорить дуже нужденно. Ще старослов'янщину якось з бідною викував, але вдома говорить виключно по-мадярськи... Оцю можливість переходу мадярські клерики просто використовували для женячки, а нашому народові тим зробили шкоду... і ганьбу, бо наше попівство – це вічний боляк... Вони завжди тримали і будуть тримати з тими, що панують», – завершує свій критичний аналіз незадовільного соціального та національного стану греко-католицького духовенства Мукачівської єпархії напередодні Другої світової війни Василь Гренджа-Донський[78, с. 422].

Отже, формування системи привілеїв та її фактичне дотримання призвело до надзвичайно негативного наслідку – відчуження пастирів від своєї пастви, хоча на меті у владик, що боролися за права для греко-католицького кліру було зовсім інше – звільнити душпастирів від проблем матеріальних, щоб вони мали більше можливостей опікуватися справами духовними[304, с. 71-76]. Ще єпископ Андрей Бачинський, що відстоював привілеї греко-католицького кліру, у Циркулярі від 28 березня 1795 р., наголошував на тому, що між парохом та парафіянами

утворюється прірва, яку чим далі, тим складніше буде подолати[65, с. 98-103].

Таким чином, підсумовуючи вищенаведений фактичний матеріал, можемо зробити висновок, що важливе значення у формуванні особистості майбутнього пастиря відіграла його сім'я, що виховала не одне покоління священників, його духовна формація (випускники Ужгородської семінарії здебільшого меркантильно підходили до вибору свого фаху на відміну від тих поодиноких випадків, коли хтось здобував богословську освіту в Римі чи якомусь іншому позаєпархіальному місті).

Але чи не найбільшу роль у творенні ідентичності священника на парафії відіграла його паніматка, його та її родичі, діти, сусіди, словом всі ті, хто входив до найближчого оточення пастора. І, безумовно, вирішальне значення в структурі повсякденного життя священника відігравали ті, до яких повернута була вся його сумлінна чи вимушена душпастирська діяльність – навернута, заблукала і спрагла до спасіння втрачена паства. Позбутися привілейованого статусу *honoratiore*s греко-католицьке духовенство так і не змогло навіть до трагічних в історії ГКЦ другої половини 1940-х.



## РОЗДІЛ 3

### Церковно-обрядові та позаєклезіяльні практики

Одним з найвиразніших проявів повсякденного життя греко-католиків Мукачівської єпархії, як і врешті-решт представників інших конфесійних спільнот, є виконання певних обрядових практик. Серед найбільш поширених практик, в яких обов'язковою є участь обох суб'єктів повсякденного життя «парафіяльної цивілізації» – пастирів і пастви є хрестини, вінчання і похорони.

Правдою є й те, що зовні начебто набожна паства одночасно з дотриманням усіх церковно-обрядових приписів, що походять з канонів християнської віри, не менш частіше практикує віру в різні забобони, що звісно не лише суперечить істинній вірі в Богоспасительну місію Ісуса Христа, а й категорично нею відкидається як поклоніння усіляким ідолам та засуджується подібно до будь-якої єресі.

Всього лише один куплет гуцульської коломийки влучно визначає відношення пастви до Божественної Літургії та Церкви загалом:

«...Не того йду до церковці, богу ся молити,

Лишь того йду до церковці на любку дивити.

Хоч піду я та до церкви, стану під образи,

Подивлюся раз на образ, на любку три рази...»[192, с. 14].

Індиферентне ставлення до релігії населення та неналежне виконання душпастирами своїх обов'язків не заохочувало вірників до глибокого розуміння сакрального змісту, що вкладався в церковно-обрядові дії. Часто, ті чи інші єклезіяльні/позаєклезіяльні обряди виконувалися як звичка/традиція. У загалом патріархальному та консервативному греко-католицькому суспільстві Мукачівської єпархії включно до ХХ ст. було важко провести межу між вірою та забобонами.

### **3.1. Унормування літургійних питань на Віденському синоді 1773 р.**

Обряд або божий культ і пов'язані з ним святі таїнства найближче до хронологічних рамок нашої роботи був кодифікованим на Віденському синоді уніатських єпископів Угорщини весною 1773 р. [188; 164, с. 18-26; 165]. З того часу і до початку ХХ ст. лише окремі аспекти обрядових практик зазнали змін, в кінцевому рахунку істотно не вплинувши на їхній зміст. Сучасне кодифікування обрядових практик міститься в Кодексі Канонів Східних Церков (1990 р.), складених на основі східнохристиянської обрядової традиції і тих латинських запозичень, що мали місце впродовж спільного досвіду конфесійного співіснування між двома Церквами [160, с. 409-498].

Та історія засвідчує, що одночасно з дотриманням церковно-обрядових приписів вірники Мукачівської єпархії навіть до сьогодні продовжують практикувати, особливо на релігійні свята, різні позахристиянські вірування і ритуали, які на думку фахівців сягають язичницьких, дохристиянських часів, міцно вкорінених у народну культуру, в т.ч. демонологію [170, с. 192-206; 264, с. 164-178; 276, с. 1-111].

Оскільки дане питання, як на наш погляд, достатньою мірою є розробленим переважно фольклористами та етнологами, нами використовуватимуться лише ті найбільш показові приклади церковної і народної обрядовості, що мали місце в щоденних практиках між пастирями і паствою з одного боку, а з другого, – в середовищі забобонної греко-католицької спільноти Мукачівської єпархії без участі священика.

Те, що вчені-літургісти – через брак місткішого й нейтрального терміна – називають «візантійським обрядом», становить собою певну

літургійну систему, вироблену в православному Константинопольському патріархаті й поступово засвоєну протягом Середньовіччя в інших халкидонських православних патріархатах: Александрійському, Антіохійському та Єрусалимському.

Термін «православна літургія» є не достатньо точним. Наприклад, александрійські грецькі літургії св. Марка та св. Григорія цілком православні, але аж ніяк – візантійські. До того ж, деякі неправославні східні Церкви також називають себе «православними». Цей візантійський синтез, найпоширеніший елемент східнохристиянської богослужбової спадщини використовується в усіх Церквах, що ведуть свій родовід од православної Патріархії[275, с. 21].

Візантійська богослужбова система, відома пишнотою церемоніалу та багатством літургійного символізму, які віддзеркалюють імперську велич Константинополя до VIII ст., – це, фактично, гібрид константинопольського та палестинського обрядів, який у IX–XIV ст., починаючи з іконоборчого періоду, поступово синтезувався у православних монастирях[275, с. 22].

Як і інші «обрядові родини» в християнстві, візантійський обряд охоплює: «Божественну Літургію», тобто Євхаристію; інші таїнства: хрещення, миропомазання, вінчання, елеопомазання, покарання та рукоположення; утренню, вечірню, всенічні чужання та молитвослов'я добового кола; богослужбовий рік з його календарем рухомих і нерухомих празників, постів та днів пам'яті святих; нарешті, чинопослідування інших служб (таких, як різні благословення, освячення храму, вигнання злих духів, постриг у монашество тощо). Усі ці чини кодифіковано в стандартних богослужбових книгах візантійської традиції.

У Мукачівській єпархії ніколи не друкували власних книг. Богослужбові книги завозили з Галичини чи Почаєва (на Волині) і вони

не викликали жодних труднощів, оскільки були надруковані уніатами. Але у XVIII ст. справа погіршилася, оскільки почали завозити російські книги, що були надруковані не уніатами. На початку 1770 р. митниця у Мараморощі реквізувала тисячі таких книжок. У 1727 р. через кордон Ужанської жупи продавці книг Салапин та Вацуров із Володимира завезли 530 книг. У 1759 р. продавці з Московії привезли 9 возів книг[188, с. 107]. Єпископ Михайло Мануїл Ольшавський у 1754 р. просив допомоги у заснуванні друкарні для уніатів, але на його прохання не відреагували[188, с. 108].

Імператриця Марія Терезія (1740–1780) у завезенні таких книг вбачала загрозу російського впливу на території Угорської Русі. Тому 14 лютого 1770 р. за її вказівкою було засновано слов'янську друкарню у Відні, яка би мала забезпечити літургічними книгами русинів-уніатів[164, с. 18; 165]. Ця друкарня під протекторатом єпископа Іоана Брадача в кінці 1770 р. видала слов'янський «Буквар», а у 1771 р. великий «Зборник» для слов'янських обрядів Угорської Русі. Але ці видання спричинили величезні напади на єпископа Іоана Брадача і Мукачівську єпархію загалом.

Егерський єпископ Карл Естергазі разом зі своїм братом, шефом угорської канцелярії, обвинувачували єпископа Іоана Брадача у ересі, бо мовляв у букварі в «Символі св. Атанасія» було вилучено «Філіокве» з тексту. Пізніше, після видання великого «Зборника», хорватський свідницький уніатський єпископ східного обряду Василь Божичкович обвинувачував єпископа Іоана Брадача у схизматичному впливі[164, с. 18-19; 165].

Унормування питань літургії та богослужбових книг для східних Церков для Австрійської імперії вперше вирішувалося на державному рівні 1773 р., коли імператриця Марія Терезія скликала Віденський синод єпископів. На цьому синоді єпископ Андрей Бачинський міг визнати

свою правовірність, оборонитися проти різних звинувачень. Несправедливо заплямовані літургічні видання мали бути схвалені на синоді всім східним єпископатом[281, с. 77].

Декрети на право проведення такого синоду мали виготовити відповідні державні канцелярії. Уже 24 лютого 1773 р. угорська канцелярія видрукувала декрет для єпископів Свідницького і «номінованого» Мукачівського, у якому йдеться про те, що Марія Терезія заснувавши друкарню для східних єпархій бачила розходження у поглядах між поодинокими єпископами щодо друкування літургічних книг, тому, щоб усунути всякі релігійні непорозуміння наказує, щоб згадані ієрархи разом з фогорашським єпископом зійшлися і розв'язали всі літургічно-теологічні непорозуміння.

Сам єпископський синод було відкрито у хорватській Колегії у Відні 17 лютого 1773 р. Але на першій сесії не було прийнято жодних постанов, бо фогорашський румунський єпископ Григорій Майор заявив, що він не одержав від семигородської канцелярії ніякого декрету і без нього він не може брати участь у роботі синоду. Василь Божичкович та Андрій Бачинський перенесли засідання синоду на березень, до того часу поки Фогорашський єпископ не отримає свого декрету[164, с. 19-20]. Також, було запрошено Великоварадинського єпископа Мелетія Ковача, який не був присутнім на синоді, але письмово заявив, що погоджується з усіма рішеннями які будуть прийняті[188, с. 105-106].

Семигородська канцелярія 5 березня передала єпископу Григорію Майору офіційне запрошення на синод, і вже 6 березня 1773 р. було відкрито другу сесію синоду. На порядку денному мали розглядатися такі питання: 1) Які літургічні книги мали друкуватись у Віденській друкарні? З яким змістом? 2) Хто має бути цензором тих книг і яким особам треба доручити цю функцію? 3) Як можна провести редукцію свят і в який спосіб має виготовлятися спільний календар для вірників?

4) Як потрібно вирішувати дисциплінарні питання для вірників східного обряду в Угорській Русі?[164, с. 20]

Пізніше єпископи вирішили поширити єпископський синод на між міжєпархіальний, щоб визначні теологи трьох єпархій могли приймати в ньому активну участь. Таким чином, на синод були запрошені зі Свідницької єпархії: Йосафат Басташіч[155], з Мукачівської: катедральний архidiaкон Андрей Жеткей (†1793) і угодчанський архidiaкон Григорій Боровський(†1797), протоігумен оо.Василіян Сильвестр Ковейчак, ЧСВВ (†1790) і маріяповчанський ігумен Мартирій Кашпер, ЧСВВ (†1789) [257, с. 139-140], з Фогорашської: каноніки Сильвестр Галіяні, Ігнатій Дарабант і Самуїл Клайн, а також професор теології Августин Кереші. В кінці протоколу синоду адвокату Йосифові Керестурі було доручено повідомляти імператрицю Марію Терезію про всі рішення синоду[188, с. 106].

12 березня 1773 р. розпочалася третя сесія синоду. Було вирішено, що в новій Віденській друкарні мають друкуватися: 1) Для молоді – Буквар, Малий Катехизм, Малий Молитвослов і Псалтир; 2) Для старших – Великий Молитвослов; 3) Для кліру – Часослов, Требник, Служебник-літургікон, Ірмологіон, Євангеліє, Апостол, Октоїх, Трефологіон, Тріодіон, Минея, Архиеретикон, Діаконикон[164, с. 20].

На четвертій та п'ятій сесіях 18 і 20 березня виникла жвава дискусія щодо букваря. Василь Божичкович домагався щоб при перевиданні цієї книги до «Символу св. Атанасія» було додане «Філіокве». Андрей Бачинський був проти – у Мукачівській єпархії всюди в Константинопольському символі вживається «Філіокве», але ніхто не наказував додавати його до «Символу св. Атанасія». Наприкінці, для того щоб досягти згоди, Андрей Бачинський погодився на додання до «Символу св. Атанасія» «Філіокве» [164, с. 20-21].

22 березня синод хотів вирішити питання літургійного цензора. Раніше цензором всіх літургійних видань був Григорій Майор, але після того, як його призначили фогорашським єпископом він занедбав цю справу. Потрібно було обрати нового цензора і визначити всі його обов'язки. Єпископи не могли зійтися у тому, кого призначити на посаду цензора та які функції він має виконувати. Тому було вирішено, що кожний єпископ подасть одного кандидата зі своєї єпархії, а імперська канцелярія обере з них двох та сама визначить їхні функції та права[155].

23 березня на сьомій сесії виникло питання про національних святих. Деякі представники румунської церкви і єпископ Божичкович сумнівалися чи може Католицька Церква визнати їх святими. Але мукачівський єпископ запевнив представників церков, що немає жодного сумніву про їхню святість, бо Католицька Церква в Речі Посполитій вже після прийняття унії багато століть згадує їх у богослужіннях та друкує їхні імена у своїх літургійних книгах. Далі Андрій Бачинський посилався на деякі римські видання, при чому видання відомих авторів – Ассемані, Кульчинський, які визнали українських святих.

Мукачівський єпископ заявив, що якщо буде потрібно, то він готовий ще раз зробити ревізію святих. Після цього інші єпископи заспокоїлися, але почали вимагати, щоб Андрей Бачинський подав список всіх святих, які уже були видруковані в «Зборнику» на розгляд імператорської канцелярії. Через це виникло інше питання – чи не потрібно затримати друк деяких літургійних книг? Андрій Бачинський заявив, що єпархії дуже потрібні ці книги і не можна призупиняти їх друк. Якщо Віденська імператорська канцелярія не прийме культу якогось святого, то він заборонить його у своїй єпархії. Інші єпископи погодилися на таку пропозицію і питання про почитання святих було закрито[327, р. 25-31].

26 та 27 березня відбулися восьма та дев'ята сесії синоду. На цих сесіях вирішувалася доля великого «Зборника», який був видрукуваний, але публічно не вживався через заборону імператорської канцелярії. Оскільки, питання про почитання святих було вирішено, то основна проблема зникла, але залишалось ще дві: 1) Згадування у богослужіннях Папи Римського; 2) Молитва про «руські монастирі».

Щодо згадування Папи Римського, то у богослужіннях спочатку треба було згадувати його, а потім імператора, а також треба було включити крім «Вселенського Архієрея» і «Папу Римського», щоб населення яке проживає недалеко від православних не плутало «Вселенського Архієрея» з Константинопольським патріархом. Але як тільки було вирішено питання про згадування Папи Римського, як Божичкович висловив претензії Андрею Бачинському через те, що у «Зборнику» є молитва за «руські», тобто схизматичні монастирі Московії. Андрій Бачинський вміло пояснив, що населення вживає назву «руські» чи «русини», яке у латинській мові має те саме значення що і «Rutheni», а населення яке проживає у Московії називають не «руськими», а «московитами» [164, с. 22; 155].

Отже, як ми бачимо, дискусії щодо питання вживання назви «русинів» були вирішені ще на восьмій та дев'ятій сесіях синоду у 1773 р., а ті, що ведуться зараз, є безглуздими. Очевидно, частині «русинської» «еліти», яка тягнеться до Московії, треба навести твердження єпископа Бачинського, що руські на Закарпатті – це русини, «Rutheni», тобто українці, а не москалі.

Десята та одинадцята сесії синоду відбулися 29 та 30 березня. На цих сесіях вирішувалося одне з найважливіших питань усього синоду – питання про свята «de praesepo» для всіх трьох єпархій. Усі єпископи намагалися обороняти свята своєї єпархії, оскільки вони вважалися святами «de praesepo» за звичаєвим правом. В кінці довготривалих



дебатів було визначено такі свята «de praeseperto» для всіх трьох єпархій: 1) Різдво Пречистої Діви Марії; 2) Воздвиження Чесного Хреста; 3) свято св. Михаїла; 4) св. Миколая; 5) Різдво Ісуса Христа; 6) Собор Пресвятої Богородиці і св. Йосифа; 7) Обрізання Ісуса Христа; 8) Богоявлення Господнє; 9) Стрітєння; Благовіщення; 10) Понеділок Світлої Седмиці; 11) Вознесіння; 12) Понеділок Св. П'ятидесятниці; 13) свято св. Апостолів Петра і Павла; 14) Преображення; 15) Успення Божої Матері[186, с. 169]. А інші свята, що вважалися святами «de praeseperto» були понижені у статусі – слухання Служби Божої було не обов'язковим під час цих свят[164, с. 23].

У 1775 р. папа римський схвалив список свят «de praeseperto». Цього ж року Андрей Бачинський опублікував ці свята як декретальні[186, с. 170]. Йосифом II 7 серпня 1786 р. було видано декрет, за яким мали святкуватися такі нерухомі свята: 1) Обрізання Ісуса Христа; 2) Богоявлення; 3) Трьох святителів: Василія Великого, Григорія Богослова та Іоанна Златоустого; 4) Стрітєння; 5) Благовіщення пречистої Діви Марії; 6) Св. великомученика Юрія; 7) Різдво св. Івана Хрестителя; 8) Св. Верховних Апостолів Петра і Павла; 9) Св. Пророка Іллі; 10) Преображення Ісуса Христа; 11) Успення Пресвятої Богородиці; 12) Усікновення св. Івана Хрестителя; 13) Різдво Пресвятої Богородиці; 14) Воздвиження Чесного Хреста; 15) Св. великомученика Димитрія; 16) Св. Архистратига Михаїла; 17) Введення у храм Пречистої Діви Марії; 18) Св. Миколая Чудотворця; 19) Різдво Ісуса Христа; 20) Собор Пресвятої Богородиці; 21) Св. Первомученика Стефана. А також рухомі свята: 22) Велику п'ятницю; 23) Світлий Понеділок; 24) Світлий Вівторок; 25) Вознесіння Ісуса Христа; 26) Понеділок Святого Духа. На прохання Андрея Бачинського, декретом Угорської намісницької ради від 23 лютого 1787 р., свято Покрова Пресвятої Богородиці було проголошено національним святом русинів Угорської Русі. Для того щоб не

перебільшувати допустимого числа декретальних свят, Андрей Бачинський погодився випустити святкування св. Димитрія[257, с. 327].

3 та 4 квітня 1773 р. відбулися дванадцята та тринадцята сесії синоду, на яких вирішувалися питання про дисциплінарні квестії. Тут були точно визначені епітрахильщини, тобто плати за треби для всіх трьох єпархій[257, с. 40].

Марія Терезія, яка бачила нерішучість синоду у вирішенні питання цензора 3 квітня 1773 р. видала декрет, у якому нагадала єпископам, що вони повинні представити кандидатуру цензора і визначити його функції та права. На основі цього декрету 8 квітня єпископи внесли на порядок денний питання про цензора. Уже після коротких дебатів у 8 пунктах було визначено функції літургичного цензора:

1) Цензор має подбати щоб з Віденської друкарні у першу чергу вийшли найнеобхідніші видання, тому має знати про потреби єпархій і радитися з єпископом відповідної єпархії.

2) Цензор повинен уважно оглядати ці книги, щоб у них не було нічого проти католицької віри та моралі, стежити щоб були вірними грецькому обряду та рубрикам Східної Церкви.

3) Цензор повинен стежити щоб не видавалося нічого такого що може нанести шкоду існуючій владі та суспільному добробуту.

4) Взірцями літургичних книг мають бути слов'янські видання Києва та румунські видання Семигороду.

5) Нехай цензор стежить за формою тих книг і стережеться «Московського впливу».

6) Якщо цензор не зможе розв'язати деяких труднощів, то він може звернутися до єпископів.

7) Щоб уникнути плутанини між католицькими і некатолицькими виданнями нехай цензор випише на всіх книгах «дано до вжитку для католиків грецького обряду».

8) Цензор має бути зразковою людиною щодо християнської моралі і побожності, мусить мати відповідну наукову підготовку, повинен дотримуватися всіх правил Східної Церкви[164, с. 23-24].

У період з 13 по 15 квітня відбувалися шістнадцята, сімнадцята, вісімнадцята сесії синоду. На цих сесіях були визначені основні напрямки у друкуванні літургічних книг. Так, Малий Катехизм мали друкувати не літургічною мовою, а народною мовою кожної єпархії. За змістом вони мали бути однакові. Зразком служив Катехизм італійського кардинала Белярміна.

Малий Часослов мав друкуватися за зразком київського, але з деякими догматичними правками. У Псалтирі псалми мали бути друкованими розкиненими стихами. У «Символі св. Атанасія» треба було додати «Філіокве», а у кінці книги пасхальний ключ. Текст Великого Часослова мав друкуватися за зразком київського, але з почаївським уставом. Для Требника зразком слугував київський з деякими невеликими змінами. Служебник-літургікон мав базуватися на українських та грецьких виданнях.

Синод постановив, що в нових Служебниках можна згадувати лише імена тих святих, які є у виданнях Львова і Почаєва. На Службі Божій Архієрея Папу Римського треба згадувати 3 рази: на проскомидії, в сугубій ектенії та на великому виході. Синод погодився, щоб в новому Служебнику видрукували Євангелія і Апостольські чтення всіх свят «de graeserto», щоб подорожуючі священники не були змушені возити із собою велику кількість книг. Інші церковні видання можна друкувати без жодних застережень синоду.

На останній сесії, що відбулася 24 квітня 1773 р., єпископи дякували імператриці Австрії Марії Терезії за те, що вона дала їм змогу провести синод і просили її щоб замість терміну «уніати» почали вживати термін «греко-католики», бо «уніат» на Сході має зневажливе

значення[164, с. 24-25]. 28 червня 1773 р. Марія Терезія наказала уніатів офіційно називати «греко-католиками», щоб греко-католицьке духовенство шанували нарівні з латинськими священиками. Пізніше, це рішення було поширено і в Галичині[257, с. 40]. Офіційне підтвердження Віденського синоду 1773 р. було надіслано 8 квітня 1775 р. від новообраного папи Римського Пія VI[164, с. 25; 155].

Таким чином, на Віденському синоді єпископів східних католицьких церков було унормовано цілий ряд важливих літургійних питань. Досить тривалий час, всі постанови синоду 1773 р. без змін застосовувалися в єпархії. Певні незначні зміни почали впроваджуватися лише за часів єпископа Стефана Панковича, що намагався додати до грецького обряду ряд латинських запозичень. Так, І. Сільвай писав про єпископа С. Панковича, що той завжди жаліється на дуже довгу і нудну Службу Божу, занадто затяжні пости, а під час страсного тижня ходить співати до римо-католицького костелу[257, с. 319].

Проти бажання владики златинізувати обряд виступила газета «Свѣтъ», за що єпископ заборонив священству її передплачувати, а видання звичайно ж припинило своє існування.

Такі намагання Стефана Панковича спричинили в єпархії певні непорозуміння щодо літургійних приписів, тому частина патріотично налаштованого духовенства почала відправляти Служби Божі угорською мовою[257, с. 318]. Через часткову латинізацію обряду у середині XIX ст., вірники, що не надто розуміли різниці між конфесіями, за часів єпископства Іоанна Пастелія почали масово переходити на латинський обряд.

Проблема збереження східної обрядовості існувала не лише в Мукачівській греко-католицькій єпархії. Після смерті єпископа М. Товта в 1882 р. у Пряшівській єпархії, так само відбулося змішання латинського та грецького обрядів.

Намагався впорядкувати різноманітні обрядові питання та церковні відправи єпископ Юлій Фірцак. У 1897 р. за розпорядженням владики Юлія в Мукачівській єпархії мав видаватися «Церковний устав» авторства каноніка Олександра Микити, в якому повинні були міститися літургичні приписи щодо поодиноких відправ на всі неділі та свята церковного року.

В черговий раз питання про дотримання приписів щодо обряду було порушено на єпархіальному синоді 1903 р. Єпископ Ю. Фірцак вчергове підтвердив, що єдиним правильним варіантом відправ був «Церковний устав» 1897 р.[257, с. 319]. До речі, цей устав не набув значного поширення в Пряшівській єпархії, де й надалі не намагалися унормувати літургійні практики.

Отже, Віденський синод 1773 р. вирішив ряд важливих для Мукачівської греко-католицької єпархії питань: по-перше, єпархія отримувала необхідну церковну літургично-обрядову літературу; по-друге, було створено чітко визначений перелік декретальних свят; по-третє, Ватиканом було схвалено список святих, що вшановуються в єпархії; по-четверте, було встановлено фіксовані такси плат за треби, що унеможливило зловживання духовенства, по-п'яте – світська та духовна влада офіційно підтвердила зрівняння в правах католицького кліру латинського та східного обрядів[208, с. 39-47].

До середини XIX ст. жодних питань щодо неухильного дотримання літургичних приписів не виникало, а тільки після ангажування в угорський націоналізм частини греко-католицького духовенства почала практикувати змішаний латинсько-грецький варіант відправ (за визначенням о. Кирила Королевського – гібридизм). Остаточо унормувати літургійні питання, що майже століття після Віденського синоду 1773 р. не зазнали значних змін, вдалося виданням «Церковного уставу» у 1897 р. Духovenство, що з середини XIX ст. здійснювало

відправи на власний розсуд не дотримуючись приписів церкви та настанов синодів, навряд чи могло похизуватися правильним веденням церковної документації та належним чином створеним парафіяльним архівом.

### **3.2. Церковна документація: парафіяльний архів, метричні записи**

Звичайно, що найціннішими джерелами для вивчення історії тих чи інших парафіяльних спільнот являється церковна документація. Зокрема, метричні записи та парафіяльний архів. У даному дослідженні ми використовуємо термін «метричні записи» поряд із термін «метрична книга», оскільки не у всіх парафіях це були правильно оформлені та упорядковані книги. Доволі часто метрична книга маленького села мала вигляд великого шматка паперу із таблицею, в якій вказувалися необхідні записи (маємо зауважити, що не завжди ці записи відповідали нормам і приписам церковного права).

Парафіяльний архів повинен був містити всі метричні книги, циркуляри єпископів та інші важливі фінансові документи парохії. Не йтиметься тут про документи засідань Капітули та інших органів управління Церквою, оскільки для даного дослідження вони не є репрезентативними з огляду на відносини пастирів та пастви, а радше репрезентують вирішення справ церковною верхівкою в середовищі вівтарних братів.

Організація парафіяльного архіву, який переважно зберігається в тому ж приміщенні, що й парафіяльна канцелярія, за своєю суттю відрізняється від бібліотеки та музею. Так, «архів утворюється незалежно від чийогось бажання і переважно є наслідком звичайної діяльності та зібранням і зберіганням документів» – зазначає о. Андрій Танасійчук.

«Щоб говорити про архівний документ, необхідно, щоб він був утворений у контексті виконуваної, в широкому розумінні цього слова, адміністративної діяльності. Тому, все те, що парох пише, вирішує, розпочинає, скасовує, змінює, обговорює, отримує у справах парафії чи третіх осіб, вважається діяльністю юридичної особи, і ця діяльність повинна відображатися в документації, яка повинна зберігатися в парафіяльному архіві»[274, с. 37].

Парафіяльний архів – один із основних і невід’ємних елементів життя і діяльності кожної парафії. У ньому зберігається відповідна інформація, необхідна не лише для парафії як юридичної особи, але й відомості про життя кожного вірного. Саме тому, парафіяльний архів має перебувати під особистим наглядом пароха.

Законодавство Католицької Церкви, коли йдеться про обов’язки і права парохів (канн. 279-300 Кодексу Канонів Східних Церков [далі – ККСЦ – авт.]), покликаних виконувати душпастирську опіку у визначеній для них парафіяльній спільноті, утвореній в єпархії/дієцезії/екзархаті (кан. 279 ККСЦ), вказує на обов’язок ведення парафіяльного архіву[148]. Відтак архів є одним із дорогоцінних інструментів мудрої і відповідальної парафіяльної діяльності, гарантом важливих подій, пов’язаних із парафією і засвідчених у правдивих і точних записах.

За допомогою різноманітних норм Папа Римський, як найвищий законодавець у Католицькій Церкві, відзначав і передбачав присутність обов’язкових і необов’язкових книг на парафії. Ці юридичні джерела впроваджують в історію формування кан. 296 Кодексу Канонів Східних Церков. Так, Кодекс Канонів Східних Церков приділяє особливу увагу і чітко визначає лише три обов’язкові книги для парафії – книгу охрещень, книгу одружень та книгу померлих.

Першою письмовою згадкою про парафіяльні книги можна вважати «Новели» Юстиніана (535–565). У четвертому розділі «Новели» 74 згадується про обов'язок духовних осіб, які через зберігання парафіяльних реєстрів і правильного виконання покладеного на них обов'язку стають правдивими захисниками Церкви[151, р. XVIII]. Надзвичайно важливою у ті часи була книга одружень, в які реєстрували всі шлюби.

Найдавніші, чітко сформовані церковні приписи з'явилися у рішеннях двох синодів Августа, в Німеччині (1548) і Константинополі (1643). Саме ці синоди, на місцевому рівні, встановили обов'язок реєстрації церковних актів.

В історії Католицької Церкви припис про обов'язковість парафіяльних книг уперше з'явився в рішеннях Вселенського собору у Триденті (1545–1563). Цей собор спричинився до розвитку богослов'я і церковного права не лише у західній Церкві, але також і в Церквах східних.

Важливе значення парафіяльних книг, можемо прослідкувати у ставленні до обряду вінчання. Собор, окрім обов'язку присутності пароха чи іншого священнослужителя разом із двома свідками, впроваджує також обов'язок запису цієї події у книзі одружень, яку парох повинен був старанно вести і зберігати. Вимагалось реєструвати шлюб і записувати імена подружжя і свідків, дату і місце відправи та зберігати цю інформацію в церкві.

Необхідно пам'ятати, що ці вимоги вважаються також першими в історії канонічного права приписами щодо обряду вінчання. Церква вперше чітко окреслила форму вінчання для вірних християн. Вимоги щодо присутності священнослужителя і свідків та точного запису події у відповідній книзі з'явилися, щоб припинити таємні подружжя, тобто



шлюби без присутності священнослужителів і свідків, які в більшості випадків тоді укладалися [274, с. 19].

Собор у Триденті також згадує про книгу охрещених у другому розділі XXIV сесії, вказуючи вимоги до майбутніх хресних батьків та зобов'язуючи духовенство старанно заносити всю інформацію до книги «Перед тим, як закінчити таїнство хрещення, парох повинен дізнатися від кого належить про осіб, вибраних для того, щоб отримати хрещеника із святих вод; своїм дозволом він повинен вибрати достойних на це діяння, вписати їхні імена в реєстр та поінформувати їх про відповідальність, яку беруть на себе, щоб потім не виправдовувались незнанням» [149, р. 753-774; 274, с. 19; 273, с. 65-68].

Відповідно до церковного законодавства для Східних Католицьких Церков, кожний вірний через прийняття Святої Тайни Хрещення приписується до окремої Церкви свого права і входить до складу окремої церковної спільноти, підпорядкованої територіальній чи особовій владі (кан. 280 § 1 ККСЦ). Згідно кан. 689 §1 ККСЦ, обов'язок внести запис до книги охрещених настає з моменту уділення Святої Тайни. Своєчасний запис дає змогу уникати ситуацій, коли батьки новоохрещеного чи особи, прирівняні до батьків цивільним правом, або хресні батьки покинули церкву, не залишивши своїх підписів і необхідної інформації для реєстрації у книзі охрещених. Таке ж правило невідкладного запису потрібно застосовувати і щодо книги одружень.

Наслідки хрещення виявляються в житті охрещеного, в житті спільноти, яка святкує разом з охрещеним цю подію, і в житті Церкви, в яку входить новий охрещений член. Тому реєстрація хрещення у книзі охрещених парафії – елемент юридичного доказу події з усіма канонічними і цивільними наслідками.

Важливість реєстрації хрещення виявляється особливо у тих випадках, коли вірний звертається до пароха за свідоцтвом про

хрещення, необхідним для уділення Тайни Подружжя. У цей момент засвідчується також і вільний стан зацікавленої особи. Відповідно до кан. 689 §1 ККСЦ, хрещення реєструється в парафії, де відбулася подія. Цей канон скасовує норму попереднього законодавства 1917 р.

Говорячи про обов'язкову наявність парафіяльних книг, необхідно зазначити, що у Східних Католицьких Церквах немає окремої книги чи реєстру для запису про уділення Святої Тайни Миропомазання. У Східних Церквах свого права, на відміну від Латинської Церкви, Тайна Миропомазання уділяється разом із Тайною Хрещення. Тому парохі тих Церков вносять запис про хрещення і миропомазання до однієї книги охрещених. У Латинській Церкві є окрема книга чи реєстр миропомазання, який відрізняється від книги охрещених. У свідоцтвах про Хрещення, виданих у парафіях Східної Католицької Церкви часто не вказується нічого про уділення Тайни Миропомазання. Однак відсутність інформації не вказує на відсутність Тайни і не дає нікому (включно із латинськими парохами) права сумніватись і її уділенні[274, с. 125].

Чинне право Східних Католицьких Церков приписує одночасне уділення Тайни Миропомазання і Хрещення. Лише у надзвичайних і виправданих ситуаціях можливе окреме уділення, але і тоді воно відбувається якнайшвидше, при першій нагоді. Якщо з вагомих причин миропомазання не було уділене разом із хрещенням, місцевий парох зобов'язаний внести до книги охрещених відповідний запис.

Кан. 296 §2 ККСЦ вказує, що у книзі охрещених слід помічати також приналежність охрещеного до певної Церкви свого права, згідно з приписом канону 37, уділювання святого миропомазання, а також те, що має зв'язок з канонічним станом вірних внаслідок одруження, з дотриманням, однак, припису кан. 840 §3, внаслідок усиновлення, а також свячення або складання довічної професії в чернечому інституті;

такі відмітки повинні завжди бути вписані до свідоцтво про хрещення[148].

Книга одружень – друга обов'язкова книга парафії, зазначена в законодавстві. Кан. 841 §1 ККСЦ: «Після вінчання парох місця, де воно відбулось, або його заступник, хоч би ніхто з них не благословив подружжя, повинен якнайскоріше записати в книзі подружжів імена су пругів, священика, який благословив, і свідків, місце і день вінчання, якщо потрібно, диспензу від форми вінчання або перешкод та її автора разом з перешкодою і її ступенем; надання повноваження благословити подружжя та інше відповідно до способу, приписаного власним єпархіальним Єпископом»[148].

Кан. 841 §1 ККСЦ зобов'язує вносити у книгу одружень всі офіційні акти, які визначають канонічний стан особи. Місце реєстрації – це те місце, де відбулося одруження, і те, де подруги зареєстровані у книгах охрещених. Відповідальний за запис – парох особисто або його довірений; в іншому випадку парох все одно зобов'язаний проконтролювати запис. Так, згідно кан. 296 §1 ККСЦ: «У парафії повинні бути парафіяльні книги, а саме: охрещених, одружень, померлих та інші, згідно з приписами партикулярного права власної Церкви свого права, або якщо таких немає, встановлених самим єпархіальним Єпископом; парох повинен дбати про те, щоб парафіяльні книги належно велися і зберігалися з дотриманням цих приписів»[148].

Таким чином, кан. 296 §1 ККСЦ поставив книгу померлих поміж обов'язковими книгами парафії. У цій книзі записується інформація про похорон та всі дані, передбачені партикулярним правом кожної Церкви свого права у справі померлих християн. Часто Церкви посилаються на державне право, в якому детально вказано необхідну для запису інформацію. Варто зазначити, що Загальне право надає партикулярному праву повноважень встановлювати інші приписи щодо особистої

інформації померлого вірного. Важливість такого запису полягає не лише в документуванні приналежності померлої особи до певної церковної чи громадської спільноти, але подає юридичні елементи цивільного контексту (наприклад, доказ стану вдівства). Тому Синод Єпископів УГКЦ, посилаючись на право, надане найвищим законодавцем – Папою Римським, у власному партикулярному праві визначив, у каноні 113, що книга померлих повинна мати таку інформацію: ім'я і прізвище померлого, інформацію про батьків, дату народження і дату смерті, номер сертифіката смерті, виданого державним органом, у якому вказано причину смерті і номер гробів ця, адресу, де мешкав померлий[274, с. 29-30; 273, с. 65-68].

Всі ці норми видаються суто юридичними, але вони не позбавлені богословського чи душпастирського змісту; саме богословське і душпастирське значення норм формує обов'язки пароха чи тієї особи, яка виконує функції пароха; бо саме парохіві довірено опіку над душами у визначеній парафії під владою єпархіального єпископа.

Кожний душпастир, покликаний до праці над спасінням людських душ, виконує потрійне завдання, а саме завдання вчителя, священника і пастиря. Як учитель – він повинен навчати людей вічних правд віри, пізнавши Бога, його з цілого серця полюбити і, зберігаючи Божі заповіді, Йому вірно служили; як священник – він повинен приносити Євхаристійну жертву Богові «за свої і за людські гріхи» й літургійними відправами славити триєдиного Бога і, як пастир – священник повинен дбати про духовне благополуччя своїх вірних і провадити їх дорогою спасіння до вічного життя на небі[257, с. 163].

Щоб ретельно виконувати свої душпастирські обов'язки, клірики проходили в духовній семінарії окремий курс пастирського богослов'я. Але у випадку з Мукачівською греко-католицькою єпархією це могло бути не раніше початку, а ще точніше кінця XVIII ст. До цього часу

закріпачене й малоосвічене духовенство, без відповідної богословської формації, не було спроможним розвинути систематичну душпастирську працю між своїми парафіянами. З цього приводу достатнім прикладом буде нагадати про духовний рівень пасторів у часи єпископа Йосифа Руги де Каміллеса (1690-1704), ретельно зафіксованого ним у своєму щоденнику[231, с. 21-54].

Тож і не дивно, що в народі глибоко вкорінилися і збереглися до модерних часів різні забобони й повір'я, противні основним засадам християнського віровчення. Правдиве душпастирство могло з'явитися лише з появою більш освіченого духовенства. Початки систематичного проповідування слова Божого та виконання різних церковних обрядів відносяться до Толкових і Учительних Євангелій, різних проповідей у Зборниках та обіжниках єпископів з кінця XVII – початку XVIII ст. [127, с. 1-16; 169, old. 49-74; 209, с. 37-53]

Під час візитації 1750–1752 рр. єпархії єпископ Михайло Мануїл Ольшавський знайшов тільки в 6-ти парафіях друковані Учительні Євангелії, а в більшості й рукописних не було. Протоколи візитації зафіксували поширення в єпархії проповідей з Київської митрополії Лазара Барановича, Іоанікія Галятовського, Антіна Радивиловського, Кирила Транквіліона-Ставровецького[184; 185; 186; 187].

Першим твором, виданим персонально для пасторів Мукачівської єпархії, був Катехизись Йосифа Руги де Каміллеса, що вийшов друком у Тирнаві 1698 р. У вступі до нього автор пише: «Я написав цю книжку, щоб сповнити свій ахипастирський обов'язок і дати вам нагоду докладно вивчати ті основні правди віри, які кожний християнин повинен знати і згідно них жити. А вашим обов'язком буде докладно вияснити ці правди віри людям, довіреним вашій душпастирській опіці» [127, с. 13-14].

У наступному виданні Йосифа Руга де Каміллеса – «Букварі» (Тирнава, 1699) так само більшу частину займає катехизмова частина,

щоб священники могли і дітей навчати молитов й основних правд християнської віри[257, с. 166].

У передмові до свого підручника з морального богослов'я (казуїстика) для священників єпископ Юрій Геннадій Бізанцій (Тирнава, 1727) писав: «...перш за все вам треба дбати про те, щоб світло ваших добрих учинків так світило перед людьми, як те світло на свічнику; щоб своїми ділами ви просвічували всіх тих, які перебувають у темряві незнання, щоб і вони могли прославити Отця вашого, що на небі (Мт. 5:15-16). Пам'ятайте, що ви є наслідниками Апостолів, яким Христос Господь наказував: – Ідіть по всьому світу та проповідуйте Євангеліє! (Мр. 16:15). Тому навчайте своїх вірних євангельської науки, в церкві проповідуйте слово Боже, а молодим і малим дітям пояснюйте все те, що їм потрібно вірити й чинити, щоб досягнути життя вічне»[257, с. 167].

Та маємо усі підстави сумніватися в тому, що священники сумлінно виконували свій пастирський обов'язок. Підтвердженням тому чисельні уббіжники (циркуляри) наступника Михайла Мануїла Ольшавського єпископа Андрея Бачинського. Він був змушений раз у раз нагадувати пастирям про їхній святий обов'язок[138].

Одним з важливих завдань кожного пароха було старанно вписувати до відповідних церковних книг усі хрещення, шлюби і похорони вірників своєї парафії. Мова йде про метричні книги, які могли б служити наймасовішим документом про церковно-обрядові практики з участю обох суб'єктів повсякденного життя – пастирів і пастви. На жаль до наших днів збереглося їх обмаль. З історії ведення метричних книг знаємо теж небагато.

У своїй праці «По дешто о наших матриках» угорський історик русинського походження Антал Годинка вказує, що перші згадки про метричні книги в Мукачівській єпархії відносяться до 1 травня 1690 р., коли єпископ Йосиф Руга де Камілліс на синоді у Сатмарі розпорядився,

щоб «кождый духовник мав дві книжки, у одну най запише, кого крестив, то есть имя хрещеного, родителі, кумы і кумиці, год (рок) и день, коли крестив, а у другу най зазначит имена повінчаних и час вінчання»[194, old. 71]. Про обов'язковість ведення третьої книги – похорони покійників де Камілліс не згадує.

Відомий медієвіст і ранньомодерник Антал Годинка прямо вказував на те, що він не вірить, що десь у якійсь парафії можна було б знайти метрику написану раніше 1752 р., хоч у шематизмі Мукачівської єпархії за 1862 р. наводяться багато метрик за 1701–1752 рр. Оскільки даний шематизм мав дуже багато помилок, Годинка відкинув можливість існування тих метрик до XVIII ст. У шематизмі, наприклад, зазначалося, що в селі Бочко [суч. Великий Бичків Рахівського району – авт.] збереглися метрики від 1660 р., що в принципі було можливим, адже хтось з парохів міг вести записи подібні на пізніші метрики за власною ініціативою.

Антоній Годинка вважав, оскільки єпископ Йосиф Руга де Камілліс лише в 1690 р. видав розпорядження вести метричні записи, до цього часу метрики не могли існувати, бо, наприклад, в таких селах, як Пацканьово [суч. с. Пацканьово Ужгородського району] метрики згадуються лише від 1893 р., а у Комарівцях [суч. Руські Комарівці Ужгородського району] – з 1899 р. Антоній Годинка вказує, що у селі Чейте [суч. – Чахтице, Словаччина – авт.] збереглася метрика від 1519 р., що на його думку є доволі дивним, бо лише Тридентський собор 1563 р. постановив вести метричні записи в Католицькій Церкві, тому сумнівно, щоб 44 роками раніше в якомусь карпатському селі могли з'явитися такі записи? [194, old. 72-73].

Як на території Угорщини, так і на території сучасного Закарпаття, що входило до її складу, метрики до Сатмарського синоду 1690 р., за свідченнями Антонія Годинки, не велися. У шематизмі 1862 р. не

вказується жодного села, яке б мало метрики від 1690 до 1699 р. Як зазначає Антоній Годинка, найстаріша метрична книга знаходиться у Межилабірцях [суч. м. Меджилабірці, Словаччина – авт.] (1700), с. Шандрове [суч. Олександрівка Хустського району – авт.] – від 1701 р., Шамудовце [суч. с. Шамудовце, Словаччина – авт.] (1705), Крайниково [суч. с. Крайниково Хустського району – авт.] (1706) і Гардич (1707)[194, old. 73; 257, с. 167].

Від 1710 до 1720 рр. лише три населені пункти ведуть метричні книги: це – Керецьки [суч. с. Керецьки Свалявського району – авт.] (1711), Радванка біля Ужгорода (1715) і с. Суків Гуменської округи (1718). У 20-х рр. XVIII ст. у чотирьох населених пунктах зустрічаються метричні книги: у Мукачеві (1720; 1725), Паладі [суч. Паладь-Комарівці Ужгородського району] (1723), монастирі на Чернечій горі (1727) та Росвигові [суч. мікрорайон м. Мукачево. Колишне с. Росвигово приєднали до міста у 1944 р. – авт.] (1729). З 1730 до 1740 р. лише у трьох населених пунктах зустрічаються метричні книги: Блажово, Русково [суч. с. Русково, Румунія] (1732) та Требишов [суч. Требишов, Словаччина – авт.] (1732). У період з 1740 до 1750 рр. у двох населених пунктах ведуть метричні книги – Сечовська-Тарнока (1743) та Повч (Маріяповч) [суч. м. Марія Повч, Угорщина – авт.] (1749). До 1752 р. лише Рудобанячка починає вести метрику з 1750 р. З 1752 до 1760 р. вже п'ять населених пунктів мають метрики. З 1760 до 1770 р. кількість населених пунктів, де ведуться метричні книги зростає до п'ятнадцяти. Між ними і Ужгород з метрикою від 1766 р.[194, old. 73-74].

Загалом до кінця XVIII ст. метрики ведуть не більше як в 50-ти парафіях. Під час візитації парафій єпископом Михайлом Мануїлом Ольшавським виявилось, що більшість парафій не ведуть метричних книг. Тоді він наказав їх вести в обов'язковому порядку, увівши крім книг хрещених і «браковінчаних» ще й третю книгу – померлих.



Найстарша книга померлих датується 1761 р. у с. Дюрдьош Вранівського округу Земплинського комітату [суч. с. Дюрдьош, Словаччина – авт.] [257, с. 168].

Однак лише від 1775 р. згідно з розпорядженням єпископа Андрея Бачинського при кожній парафіяльній церкві парокси регулярно ведуть три метричні книги. Своїми циркулярами він не лише зобов'язував вести метричні книги в кожній церкві, а ще й формувати архів, куди мали надсилатися з єпархії до єпископської бібліотеки старі книги та документи, що зберігалися у парафіяльних церквах.

У циркулярі від 20 березня 1796 р. єпископ просить надавати всі старовинні документи для зберігання до єпископського архіву: «...Аще оуже и многая суть въ дієцезально(м) моемъ Архивь или Писменномъ Хранилищъ оунгварскомъ сицевїи стародавнїи листы, котрїи или ц(є)рквей, или парохїй, или маєтності(й) ихъ дотычутся; однакож: идеже бы еще таковымъ писменнымъ древностемъ обрататися, ради безпечнїйшаго и достовѣрнїйшаго сохраненїя, таковая писмена, или сам парохъ, или чрезъ, вице-архидїакона сьмо до моего дієцезалнаго Сокровища да преподадетъ...»[66, с. 111-117].

А вже Циркуляром від 4 березня 1797 р. Андрей Бачинський наказує, щоб було проведено перевірку церковних рахунків, протоколів та метрик: «Въ а(1) выхъ: на пришломъ мрномъ соборь каждый вице-архидїаконъ соборныхъ своихъ пароховъ осмотри (т) протокол(л)ы, матрикы и рахункы ц(є)рковныа...»[67, с. 121-124]. Жоден єпископ до цього часу не спромігся поставити під особистий контроль ведення церковних метричних записів. Разом з тим, можна стверджувати, що ще й за часів єпископа Бачинського не всі церкви мали метричні книги, а якщо й мали то, можливо, не вели належним чином записи в них.

Та, очевидно, проблема належного ведення і збереження метричних книг залишалася актуальною для всіх наступників Андрея

Бачинського. Так, циркуляр єпископа Петра Гебея за № 1672 від 1929 р. закликає парафіяльне духовенство, щоб в кожній парафії належним чином описали, які книжки, важливі документи або листи зберігаються в парафіяльній бібліотеці і дублікат (копію) з цих списків протягом одного місяця переслали єпархіальному управлінню. Контроль за збереженням цих книг, документів і листів єпископський циркуляр покладав на намісників (деканів, благочинних), оскільки «в парафіях нашої Єпархії багато цінного матеріалу знаходиться з минулого, тільки те біда, що оо. Духовні в більшості своїй не прагнуть того, щоб парафіяльна бібліотека була в порядку і не пропадала цінний, старинний матеріал»[97, с. 122].

Проблеми із веденням церковної парафіяльної документації виникали не лише наприкінці XVIII чи у XIX ст. Так, редакція журналу «Душпастирь» давала фахові поради для священників, що зверталися зі своїми, іноді незручними, питаннями. Зокрема, тема про незаконно народжених дітей у єпархії було досить незручною, але, не зважаючи на це, потреба в консультаціях виникала доволі часто[294, с. 832-840; 300, с. 477-487]. Так, один зі священників єпархії запитував кваліфікованої відповіді у редакції «Душпастиря»: «Можно-ли удѣлати отправу «Воведеніе жены...», котра родила незаконное дитя?»[85, с. 17]. Звичайно, що відповідь редакції була ґрунтовною і негативною.

Окрім проблем із звичаями пов'язаними зі щоденними обрядовими практиками, такими, як хрещення, вінчання та поховання, питання правильності ведення метричних записів не було остаточно вирішене навіть в першій половині XX ст. Так у розділі «Оффіціальна часть» читаємо розпорядження від правління Мукачівської єпархії: «Право каноничное строго предпишетъ, что: «Парохъ да запишет и до книги покрещенныхъ, что супругъ того дня въ его приходѣ бракосочитался»[85, с. 26]. Якщо ж наречені були охрещені в іншій парафії, то священник був зобов'язаний заповнити спеціальний бланк і

надіслати його до правління єпархії. Зразок бланку було додано до розпорядження[85, с. 26-27].

Також гостро стояло питання надання цивільному/громадянському (світському) уряду даних чи їх зміни, що містилися у метричних записах. Так, на запитання одного зі священників щодо правомірності вимоги влади щодо зміни прізвища прихожанина в метричних книгах без згоди Ординаріяту, редакція відповіла категорично: «Не можете виправляти без дозволень Ординаріята и одну черточку въ метриці церковной»[86, с. 68]. Хоча внесення виправлень в метричні записи, було звичною справою[26, арк. 1-396].

ККСЦ не передбачає жодної канонічної кари за недотримання правил парафіяльного чину. Це, однак, не означає, що зменшується особиста моральна відповідальність і піклування про парафіяльні книги з боку священнослужителів.

Парох, який відмовлявся вносити відповідні записи до парафіяльних книг чи видавати необхідні документи на законне прохання, міг бути суспендований, позбавлений уряду, або ж покараний грошовим штрафом відповідно до величини провини, встановленої ординарієм/ієрархом. Окрім того, парох не має права дозволяти іншим, некомпетентним особам переглядати книги чи документи, що зберігаються в архіві[274, с. 43-45]. Саме це і ускладнює роботу дослідників із парафіяльними архівами та документами, що в них зберігаються, а особливо, метричними книгами.

Окрім метричних записів, важливим джерелом для роботи дослідника є шематизми\* Мукачівської єпархії. Найдавнішими шематизмами в католицькій Церкві вважають перепис XVII ст., на Закарпатті ж перші переписи єпархії з'явилися на сто років пізніше.

---

\* Шематизми – це періодично видавані списки парафій із найважливішими даними про парафію, храм, парохів, школу, тощо.

Перші переписи єпархії були рукописними та навіть не носили назви шематизм. Це були звичайні списки парафій, без імені пароха, без записів філіалів парафій та кількості населення. Такі рукописні списки відомі на Закарпатті ще з 1700 р., що були видані Юрієм Жатковичем у 1890 р., а найбільш точними тогочасними переписами були візитаційні протоколи єпископа Михайла Мануїла Ольшавського від 1750-1752 рр. Саме в списках візитацій вперше подано важливі дані про парафію, храм, пароха, доходи парафії тощо[248, с. 249].

Єпископ Андрей Бачинський намагався видати шематизм, для чого постійно збирав дані по парафіях, але через матеріальні причини та несумлінну працю парохів видрукувати перепис єпархії не вдалося.

Отже, перший Шематизм Мукачівської єпархії з'явився аж у 1814 р. в м. Кошіце [суч. Словаччина – авт.]. Подальші Шематизми з'явилися у наступних роках: 1816, 1821, 1822, 1825, 1829, 1831, 1835, 1837, 1839, 1841, 1843, 1845, 1847, 1856, 1859, 1861, 1864, 1865, 1868, 1870, 1872, 1874, 1876, 1881, 1883, 1886, 1888, 1891, 1893, 1899, 1908, 1915.

У Шематизмі 1833 р. вперше було подано дані про дату народження та висвячення священників єпархії. Значна частина шематизмів друкувалася в м. Кошіце та в м. Будапешті. Перші шематизми надруковані в Ужгороді з'являються у 1845 і 1847 рр. Після того, як у 1847 р. друкарня припинила своє існування, шематизми видавалися в різних містах, і тільки з 1864 р. постійно почали виходити в єпархіальному м. Ужгороді[248, с. 250].

Починаючи від 1881 р. в шематизмах подаються алфавітні списки священників із датою їхнього народження та рукоположення. У Шематизмі 1886 р. вперше вміщено список дяковчителів (канторів).

У 1927 р. була спроба видати Шематизм, але з невідомих причин, цього так і не сталося. У 1936 р. рукопис наступного Шематизму було передано до друкарні, але там встигли надрукувати лише перші три

сторінки. З приходом угорської влади на Підкарпатську Русь подальший друк Шематизмів Мукачівської єпархії був припинений через те, що в переліку назви парафій подавалися руською (українською) мовою, а влада вимагала перейменування назв населених пунктів на угорський лад. Останній Шематизм Мукачівської єпархії був підготований капітулярним вікарієм Миколою Муранієм, але не був надрукований[248, с. 250].

Через різноманітні об'єктивні (матеріальні проблеми) та суб'єктивні (не бажання духовенства виконувати свої обов'язки) причини владикам не завжди вдавалося вчасно оприлюднювати переписи єпархії. Також, дослідники часто не мають доступу до всіх Шематизмів Мукачівської єпархії (у приватному архіві о. Стефана та о. Даниїла Бендасів зберігаються всі Шематизми єпархії, але через їхній стан збереженості о. Даниїл не допускає дослідників до роботи з найбільш зіпсованими часом джерелами, таким чином, намагаючись вберегти цінний джерельний матеріал від подальшого руйнування).

Отже, якщо згідно з приписів канонічного права, душпастир не несе жодної відповідальності за дотримання правил ведення метричних записів та утримання парафіяльного архіву, то це, в свою чергу, є одним з маркерів, за яким можна визначити сумлінність/несумлінність пароха. Метричні записи на Закарпатті є цінним джерелом, адже протягом тривалого часу цивільної реєстрації не проводилося, а метричні книги слугували єдиним документом для реєстрації народження нового члена спільноти, реєстрації шлюбу, а також поховання померлих. Загалом будь-який парафіяльний архів є надзвичайно цінним джерелом для дослідження релігійно-соціальних відносин між кліром та мирянами, а особливо показовим є записи про здійснення найважливіших обрядів життєвого циклу – хрещення, вінчання та поховання.

### 3.3. Хрещення, вінчання та поховання

Перший і найповажніший із семи обрядів православ'я і католицизму[272]<sup>1</sup> – обряд (таїнство) хрещення. В основі його лежить вчення про те, що кожна людина грішна від народження, тобто несе на собі відбиток перворідного гріха, який змушує її страждати і робить вразливою перед злом. Хрещення звільняє людину від влади гріха, нечисті й відкриває шлях до спасіння, вічного життя у раю. Людина, за християнським віровченням, під час хрещення з'єднується з Богом, отримує благодать і помирає для тілесного, гріховного життя. Водночас хрещення є символічним актом прийняття дитини чи неофіта до релігійної громади. Зважаючи на таке його широке значення, цей обряд був поширений серед вірян наймасштабніше[266, с. 150-178].

Іншим важливим та поширеним був обряд похоронів. Похоронні обрядові дії включали відспівування та поминальні треби, які здійснювалися на третій, дев'ятий, сороковий день і в річницю смерті небіжчика[279]<sup>2</sup>. Заупокійні богослужіння та похоронні обрядові дії мали полегшити померлому шлях до Царства Небесного, відмолити гріхи та відігнати «нечисту силу». Позаяк обряди хрещення та похорон, за релігійним віровченням, визначали багато в чому життя людини і посмертне існування людської душі, їх виконання було для віруючого надзвичайно важливе.

Менш поширеним був обряд вінчання, що означало освячення шлюбу Богом, оскільки шлюб – це завіт не лише між чоловіком і жінкою, але й завіт з Богом, з Божим народом[265].

<sup>1</sup> Дет. про догматичні і обрядові розбіжності між православ'ям і католицизмом див.: Табак Юрій. Православ'я і католицизм: Основні догматичні та обрядові розбіжності. – Львів: Вид-во Українського Католицького Університету, 2007. – 66 с.

<sup>2</sup> Про поминання померлих в Київській митрополії дет. див.: Тимошенко Л.В. Традиція і практики поминання померлих у Київській митрополії в другій половині XVI – першій половині XVII ст.: внесок церковних братств // ДКЗ. – Вип. XIV-XV. – Дрогобич, 2011. – С. 116-132.

Метричні книги слугували цінними джерелами як для влади світської так і духовної. Наприклад, завдяки метричним записам можна було простежити родовід певної людини, дізнатися про походження її родичів, встановити територіальну приналежність тієї чи іншої особи у складні часи зміни кордонів та криз ідентичностей[54, арк. 1-49].

У зв'язку з тим, що частину метричних книг втрачено назавжди, а інша зберігається в ДАЗО, вільний доступ до яких для науковців обмежений бюрократичними перешкодами та незадовільним станом збереженості самих документів, наше дослідження базується на використанні даних метричних книг Преображенської церкви на Цегольні в м. Ужгороді, які хронологічно охоплюють період за 1920–1940-ві рр. Ці метрики зберігаються в архіві Кафедрального Хресто-Воздвиженського собору м. Ужгорода, користуватися якими нам люб'язно надав його митрофорний настоятель о. Іван Тидір.

На основі проведеного дослідження можемо прослідкувати динаміку охрещених та миропомазаних, наприклад, за період з грудня 1929 до грудня 1933 р. (дет. див. Додаток В.1., В.2.). Насамперед, бачимо, що всі діти були охрещені та миропомазані як греко-католики за віросповіданням своїх батьків, крім одного випадку, коли дитина була хрещена за римо-католицьким обрядом, а тайну миропомазання їй уділив греко-католицький священик. Ще одним цікавим феноменом повсякденності життя в окремо взятій релігійній спільноті, є те, що велика кількість народження позашлюбних дітей припадає на такі місяці, як січень, листопад, грудень.

Як відомо, більша частина Великодніх постів припадає на березень-травень, звідки випливає, що найбільша кількість незаконнонароджених дітей була зачата, відповідно, у Великодні пости. У переважній більшості діти зачаті у березні народилися у листопаді, зачаті у квітні – народилися у грудні, а зачаті у травні – відповідно в

січні) [294, с. 833]. Будь-які інтимні відносини в період постів є суворо заборонені церквою, а звідси й виникає банальне питання – чи дійсно греко-католицька спільнота кафедрального міста Ужгорода 1929–1933 рр. була настільки набожною, як ми собі імпліцитно можемо припустити?

На підтвердження наших несміливих висновків наведемо кілька уривків з листів о. Теодора Ромжі (що на початку свого душпастирства був парохом віддалених сіл Мараморощини) до своїх римських і швейцарських адресатів. Свої перші враження про рівень релігійності своїх співвітчизників о. Теодор виклав у листі до ректора Руссікуму о. Філіпа де Режиса 18 вересня 1937 р.: «...сумна картина чекала мене на Підкарпатській Русі... Народ більше прив'язується до місцевих, а іноді навіть до заборонених звичаїв, ніж до істин нашої Церкви... Люди... кажуть, що віра (католицька і православна) одна, «тільки попи інші» [...] ...люди без особливих проблем покидають нашу Церкву і переходять у православ'я, а коли їм заманеться, повертаються. Більшість народу поняття немає навіть про основні істини нашої віри. Найважливіший пункт “віри” для нього: на 13 днів раніше чи пізніше святкувати. Я певен, що якби виникло питання про запровадження григоріанського календаря в церковне життя, це могло б спричинитися до переходу багатьох навіть побожних людей у православ'я [...] Є ще «багато» добрих, побожних людей. Проте число їх відносно дуже вже невелике...» [268, с. 39].

Хіба після таких слів потрібно щось додавати. Справедливо можна припустити думку, що таким був рівень дотримання церковно-обрядових практик у всіх парафіях Мукачівської єпархії. Може десь кращим, може – гіршим, але в цілому таким самим. Що говорити, коли таким він залишається у багатьох парафіях ще й сьогодні. Не обдурюймо себе, це ж видно, якщо не під час хрещення, де крім священника, активну участь у



«церемонії» бере хтось із мам молодої жінки, яка щойно народила дитину, то під час укладення шлюбної церемонії чи поховального обряду.

Ще гнітючіше враження в майбутнього владики-мученика склалося про релігійність своїх земляків, коли він 10 березня 1938 р. стає парохом духовно-занедбаних та морально-деградованих парафій в марамороських селах Нижньому Бистрому [суч. с. Нижній Бистрий Хустського району – авт.], де налічувалося всього 130 греко-католиків і 2,5 тис. православних, та Березові [суч. с. Березово Хустського району – авт.], з 1,8 тис. греко-католиків і 800 православними. «Чи цей народ не супердемократичний?!, – запитував себе молодий парох. – Адже на 80% комуністи, але в церкву ходять». Жив о. Теодор в Нижньому Бистрому, що 11 км. від Березова, куди щодня добирався на велосипеді [268, с. 41]. Вже в листі до ректора Руссікуму від 4 липня 1938 р. о. Теодор пише: «Місцевий народ – верховинці, і вдачею своєю добрий, тільки зіпсутий. Страшенно забобонний і індиферентний, проти чого мені доводиться боротися...» [268, с. 42].

Без цього реального досвіду, який о. Теодор отримав безпосередньо, що називається «з перших рук» щоденного співжиття зі своєю верховинською паствою, у нього могли б залишитися такі ж романтичні ілюзії про релігійність і набожність свого народу, якими вони у багатьох непосвячених у тонкощі дійсного стану церковно-обрядової традиції залишаються ще й до сьогодні.

А так його любов до народу, перевірена і зіставлена з реальною дійсністю перетворилася в любов не сліпу, а зрячу: «Про духовне життя моїх вірних: серед цих людей дуже важко працювати. Щокрок стикаєшся із забобонами, які займають місце правдивої віри. Коли приїду (в Рим), оповім і про найнеймовірніші різновиди їх. Тут це досягає міри *usque ad magiam nigram* [з лат. – ще більш чорної – авт.]. Але з найтаємничішими

справами я мало обізнаний, приховують від мене, знаючи, що я непримиренний ворог усякого забобону й чаклунства...»[268, с. 49].

Чого вартують тільки різноманітні вірування мешканців Марамороша, котрі були опубліковані Антоном Журехом у 1895 р. Так, вважається, що кажан – це миша, котра з'їла крихти паски. Навіть звичайне яйце оповите магією та містикою. Тому, перше яйце курки не вживають, не ставлять під квочку, бо з нього може вилупитися демон. Цей демон може принести багато грошей, але при цьому людина втрачає душу. Тому, перше яйце належить, повернувшись, перекинути через хату[128, с. 145].

Душпастир Орест Сабов також пише про важливість релігії у житті русинів-українців: «Найбільший вплив у житті русинів має релігія. Вони дотримуються давніх вірувань, обрядів, релігійних вчень та заповідей. Вони живуть релігією з моменту свого народження, і з цього моменту всі їхні вчинки, радість і печаль, господарство пов'язані з вірою»[128, с.102].

Підтверджує слова майбутнього владики-мученика Теодора про страшенні забобони та двовір'я, вже згаданий священник Орест Сабов: «Крім фанатичної релігійності русини надзвичайно забобонні. Забобони залишилися з язичницьких часів, дещо розведені християнськими традиціями»[128, с. 102].

Але ж до о. Т. Ромжі хтось на тих занедбаних парафіях виконував свої душпастирські обов'язки, може, навіть маючи ще й нагороди від єпархіального керівництва про сумлінну працю? До о. Ромжі парохами лише у Березові у ХХ ст. були шість душпастирів – Михайло Егрешій (1886–1910), Іван Мурані (1910–1920), Василь Сухий (1921–1926), Йосиф Шерегій (1927–1928), Петро Васко (1928–1930) та Михайло Гомоннай (1930–1938)[315, old. 165], а забобони переважали над істинною християнською вірою! Припускаємо, що подібною картина була в кожній парафії, і не лише тоді, а й зараз.

Ще у 1913 р. Орест Сабов вказував на те, що «у житті русинів забобони відіграють таку ж важливу роль як дотримання релігійних звичаїв. Вони стали настільки важливою частиною життя, що без них воно було б одноманітним. Крім забобонних звичаїв, щодня практикують привороги, заговори тощо»[128, с. 143].

Ми вже наводили приклад про незаконнонароджених дітей у досить значної частини міських парафіян, або дітей, зачаття яких відбулося у дні Великого посту. Що казати про грішне стадо, коли до XVIII ст. включно однією з найбільших проблем пастирської благодаті були незаконні шлюби, не лише серед мирян, таких повно прикладів і сьогодні, але й серед самих священників.

В Мукачівській єпархії ще й далеко після Ужгородської унії (1646) на канонічну заборону не звертали увагу й висвячували «двоєженців». В канонічному значенні «двоєженець» – це чоловік, який після смерті своєї дружини, оженився в друге. Хоч мукачівські єпископи не могли не знати про 17 Апостольський канон, прийнятий на Трулланському синоді ще 691–692 рр., який категорично забороняє рукопокладати на дияконів, чи тим більше священників, тих кандидатів, які перед тим уже два рази були жонаті (кан. 26) [160, с. 409-490].

Йосиф Руга де Каміліс, щоб «не спричиняти скандал і не ослабити св. унію» виклопотав у Святій Столиці для таких священників диспензу, а на майбутнє заборонив двоєженцям приступати до свячень[257, с. 168].

Можливо сучасну людину це трохи здивує, але історія Мукачівської єпархії залишила в спадщину ще гірші приклади про своїх пастирів: мали місце випадки, коли вже після своїх свячень священник удруге женився, при цьому суворо порушуючи 6 і 26 Апостольський канон Трулланського синоду, який категорично забороняє дияконам і священникам вдруге женитися після їхніх свячень, а «хто відважився б це

зробити, нехай буде позбавлений свого духовного сану» [160, с. 409-490].

Незважаючи на те, що єпископ Йосиф Руга де Каміліс тимчасово суспендував тих священиків, які жили в незаконному другому шлюбі, більшість з них знехтували наказом владики, продовжуючи й надалі виконувати свої душпастирські обов'язки, тим більше, що православний синод 1692 р., що відбувся в Мараморош-Сиготі, дозволив своїм священикам вдруге женитися[231, с. 21-75].

Важко стверджувати, коли ця проблема перестала бути моральним неподобством серед кліру Мукачівської єпархії, але ще 1748 р. Егерський латинський єпископ Ференц Баркоці дорікав мукачівському єпископу Михайлу Мануїлу Ольшавському, що в того між пасторами є багато двоєженців[232, с. 52-63]. Звісно все це та багато іншого не могло не справляти негативного впливу на своїх вірників.

Нарешті лише починаючи від 1780 р. систематичне навчання пастирському богослов'ю в Ужгородській семінарії, яке включало в себе 1) гомілету (проповідництво) й катехитику (навчання релігії), 2) літургії (вірного виконання священнодійств) і 3) практичне душпастирство (щоденне піклування про спасіння душ, належне ведення парафіяльних книг і ведення парафіяльного майна).

Упродовж ХІХ ст. з'явилося кілька окремих курсів з пастирського богослов'я, авторами яких були професори Ужгородської семінарії Михайло Черський (1826), Антоній Чопей та Еміліян Желтвай (1890). Останній курс лекцій з пастирського богослов'я уклав і опублікував у 1901 р. професор семінарії, канонік Юрій Шуба. У 1923 р. його курс на правах рукопису було перевидано. Останнім професором пастирського богослов'я в Ужгородській гімназії був канонік Олександр Хіра[257, с. 169-171].

Та на жаль більшість греко-католицького духовенства піддавшись спокусам угорської культурної й національної ідентичності, втратили справжній етос духовного батька, правдивого душпастиря, і за незначним винятком, перетворилося на державних урядників угорської влади парафіяльного, а окремі отці Церкви й єпархіального гатунку. Як наслідок, до масового практикування паствою щоденних забобонів, додався релігійний неспокій та зародилася схизма.

Головну причину релігійного індиферентизму серед вірних єпископ Антоній Папп (1912–1924) вбачав у недбайливості парафіяльного духовенства навчати свою паству. Тому у своєму циркулярі від 12 серпня 1912 р. він суворо наказував священникам: 1) сумлінно навчати дітей релігії «на їхній материнській мові»; 2) не занедбувати недільних і святочних проповідей, і старанно до них готуватися і 3) своїм праведним життям і щоденними молитвами, за зразком св. Йосафата, старалися навернути до Бога і найбільш запеклих ворогів Церкви[62, арк. 1-3].

Було б помилкою вважати, що душпастирі бездоганно прислухалися до свого архієрея, бо якби так сталося історія навряд чи знала б про випадки масового релігійного конвертизму, внаслідок якого лише за два перші десятиліття ХХ ст. греко-католицьку спільноту залишили близько 100 тис. вірників, які стали православними[325, s. 25-40]. Якогось висновку заангажоване в угорський націоналізм греко-католицьке духовенство не зробило, а тому, і не зрозуміло причин переходу своїх парафіян в іншу конфесію.

З цього приводу в архіві ДАЗО збереглися стоси документів, що розкривають повсякденні питання відносин пастирів зі своєю паствою, які часто носили неканонічний з точки зору церкви характер. Найпоширенішими серед них були: не завжди законні з точки зору церковних канонів врегулювання сімейних відносин парафіян, що

впливають з листування між парохами[14, арк. 1-30]; сумнівні правила релігійного виховання дітей батьків різних конфесій, в т.ч. народжених від біритуальних шлюбів[21, арк. 1-21]; незаконні прохання парафіян про видачу дозволів на укладення шлюбів з вірниками інших конфесій[33, арк. 1-46]; марні заклики єпископа до священників про виховання своєї пастви в християнському дусі[36, арк. 1-2]; листування зі священниками та іншими інституціями про незаконну зміну віросповідання, прізвища, реєстрації шлюбу і смертних випадків парафіян[38, арк. 1-15]; прохання і листування з цього приводу осіб про зміну обряду (конвертування), видачу свідчень про народження та іншим метричним випадкам прихожан[39, арк. 1-40]; прохання священників і листування з ними з приводу незаконної видачі дозволів на укладення шлюбів вірниками різних обрядів[40, арк. 1-5]; прохання парафіяльних священників про видачу їм дозволів на укладення з «поважних причин» шлюбів парафіян «без попередніх оголошень» (а, отже, з порушенням) та про проведення інших церковних ритуалів, для яких потрібний єпископський дозвіл[48, арк. 1-26; 27, арк. 1-273]; розпорядження єпископа Капітулі про порядок укладення змішаних (біритуальних) шлюбів римо- і греко-католицьких парафіян, в т.ч. про укладення шлюбів своєї вірної пастви у західних країнах Європи[58, арк. 1-7].

Деякі регуляційні документи, що походили з архієрейської канцелярії в Ужгороді сучасну людину можуть навіть шокувати. Так, наприклад, з листування єпископа Юлія Фірцака (1891–1912) з Конгрегацією поширення віри в Римі, випливає, що Владика просить курію «продовжити [йому, для нього – авт.] п'ятирічне повноваження на право відпущення гріхів, звільнення від церковних заборон при укладенні шлюбів та ін.»[61, арк. 1-14].

Цікаво, що потрібно було зробити грішному мирянину для того, щоб отримати від самого владика індульгенцію на відпущення гріхів при

укладенні шлюбів. З цього приводу офіційні джерела, так би мовити, ex cathedra, звісно мовчать, а всілякі факти з приватного життя пастви з цього приводу ближчі до інформації на кшталт «один добрий чоловік повів»(!), довіри не мають.

Відомий російський вчений славіст Петро Богатирьов, що у 20-х рр. ХХ ст. здійснював етнографічні експедиції на Підкарпатській Русі, подібно до о. Теодора Ромжі, вказував про повсякденно практикуваний дуалізм у віруваннях мешканців краю. «Христианские народные обряды не только не враждуют, но часто взаимно укрепляют друг друга. Так, христианские обряды совершаемые в праздник, придают ему большую торжественность и тем самым сообщают большую весомость совершаемым одновременно народным обрядам. Можно обнаружить еще более тесное смешение: народные обряды, ничего общего не имеющие с христианской религией, иногда принимаются за христианские», – резюмує вчений [170, с. 251].

Окрім того, цікавими виглядали пояснення різноманітних природних явищ присутністю того чи іншого священика у селі: «...в приходе Ворочова (Ужгородская жупа) некоторое время назад был священник, известный своим усердием и находившийся в прекрасных отношениях с крестьянами, но пока он был в приходе, град каждый год уничтожал посевы, а с его уходом это прекратилось тотчас же, и урожаи снова стали хорошими. Здесь природа рассматривается как бы находящейся под властью человека; при этом народная вера, обычно обращенная на колдунов, здесь перенесена на священника» [170, с. 252].

Ну, а про «релігійність» та «богобоязливість» населення писав не лише Теодор Ромжа: «...Действительно, иногда мы сталкиваемся со случаями, когда исполнитель ясно сознает, что, совершая определенные обряды, он допускает святотатство, грех, однако это не мешает ему их

призводить. Здесь присутствует двойной культ, вообще встречающийся довольно редко», – підсумовує П. Богатирьов[170, с. 252].

Велику кількість незаконнонароджених дітей у кафедральному місті Ужгороді 1946 р. умовно можна пояснити завершенням Другої світової війни. Але чим пояснити збільшення кількості незаконнонароджених дітей у мирні, хоч і економічно кризові, 1929–1933 рр.? У процентному співвідношенні (дет. див. Додаток В.3.) кількість незаконнонароджених дітей не падала нижче 28,31%, тоді як у період з 1946–1949 рр. – ніколи не перевищувала 27,77%(!).

Очевидно є над чим замислитися всім і, насамперед, церковній ієрархії, коли майже третина народжених дітей у місті, де розташована в останні 150 років резиденція мукачівських єпископів, народжувалися, м'яко кажучи, незаконно з канонічної точки зору Церкви діти. Що й казати тоді про віддалені від Ужгорода сільські, а тим більше верховинські парафії.

Доволі часто чуємо від старших людей, що періоди, коли народжується більше хлопчиків, ніж дівчаток – є на біду, а може й, не привиди Господи, на війну. Зрозуміло повністю спростувати цей стереотип неможливо, оскільки хлопчиків народжувалося більше, але дитяча смертність серед них так само була вищою[294, с. 833]. Якщо звернутися до даних, що наведені нами у Додатках В.4, В.5., можна легко переконатися, що в середньому у 1929–1933 та 1946–1949 рр. процентне співвідношення хлопчиків та дівчаток було наступним:

- хлопчики народжені у 1929-1933 рр. – 53, 69 %
- хлопчики народжені у 1946-1949 рр. – 47, 51 %
- дівчатка народжені у 1929-1933 рр. – 46, 06 %
- дівчатка народжені у 1946-1949 рр. – 52, 40 %



У зв'язку з цим, виникає цілком слушне питання, а чи дійсно йдеться про стереотип? Однозначно відповісти на нього, відстежуючи метричні записи лише однієї церкви/парафії, хай навіть найбільшої в єпархії, і лише за двадцятирічний відрізок часу було б щонайменше ризиковано, тому залишаємо остаточну відповідь поки що на майбутнє.

До 1945 р. на території Закарпаття не проводилося цивільної реєстрації шлюбів та реєстрації новонароджених. Функцію РАГСів виконувала церква. На основі записів у метричних книгах населенню видавались паспорти. Всі шлюби, що були освячені церквою до 1945 р. вважались законними. З 1945 р. держава взяла на себе функцію реєстрації шлюбів. Однак, виникла парадоксальна ситуація, коли держава не визнавала церковних шлюбів, а церква частково не визнавала цивільних, не освячених нею, шлюбів. Напевно тому в метричних книгах 1946–1949 рр. містяться записи, що «дитина народжена законно лише за цивільним законом» [294, с. 833].

Спроба підпорядкувати реєстрацію новонароджених державі мала місце ще наприкінці ХІХ ст. Ще 1895 р. єпископом Юлієм Фірцаком в одному з циркулярів робилося пояснення щодо реєстрації шлюбів державою: «Возлюбленныи въ Христь Вѣрники! Прискорбнымъ сердцем извѣщаемъ Вамъ, что закон краевый о так названом «гражданскомъ или цивильномъ супружествѣ» отъ 1-го дня мѣсяца октобрія будетъ обязательнымъ» [25, арк. 12-арк. 12 зворот].

Церква певно була проти реєстрації шлюбів державою, тривалий час боролася проти цього, але програла і дуже шкодувала про те, що вона стане обов'язковою. Наважимося припустити, що священники не вимагали перед вінчанням від своїх вірників документу про реєстрацію.

Але як можна визначити думку суспільства щодо народжених дітей, якщо в сім'ї, що одружилася за церковним законом народилася дитина. Для держави незареєстрована дитина є народженою поза

законом, для церкви – законнонародженою. І навпаки. Хоч церква й визнавала державну реєстрацію шлюбів, але лише частково, бо тоді примітка «законно лише за цивільним законом» не з'явилася б (дет. див. Додатки В.6.–В.8.). Ці шлюби не були освячені церквою, тому і виникли дані примітки. До речі, їх було доволі багато. Чи не свідчить це про те, що молоді подружжя, в яких діти народилися в період 1946–1949 рр. вважали освячення шлюбу непотрібним, а можливо і ганебним анахронізмом (звичайно, через цілеспрямовану політику атеїстичної влади), але не могли не охрестити своєї дитини через наслідування традиціям. Можливо батьки боялися того, що їхня дитина буде нехрещеною і через це може захворіти або навіть померти?

Так, наприклад, за народними звичаями, якщо дитина була слабкою, або могла не дожити до церковного хрещення, то її мала охрестити баба-повитуха (це було так зване «земне хрещення» [257, с. 133]). Потім обряд хрещення здійснював священник у церкві.

Підтвердження цього звичаю знаходимо і у Петра Богатирьова: «Крестьяне Закарпатья придают таинству крещения большое значение. Известно, что церковь даже разрешает повивальной бабке до прихода священника окрестить ребенка, если он слаб: «Повивальная бабка может окрестить ребенка после того, как она облила его святой водой. Когда ребенок родился, она может окрестить его и дать ему имя. Если ребенок родился мертвым, она может только лить воду матери на чрево. Затем она произносит: «Если ты Адам, будь Иван, если Ева, будь Евка». Тогда священник может похоронить мертворожденного» [170, с. 301-302].

Відомо також, якщо дитина була хворобливою, то в хресні батьки їй обирали незайманих хлопців та дівчат. Це робилося для того, щоб дитина росла здоровою. Цікавим є й той факт, що в деяких селах у дитини буває декілька хрещених батьків. Їх число може доходити до десяти, хоча священники зазвичай протестували проти такої практики:

«Мы бы позвали побільше крестных, да священник не позволяет», – скаржилися батьки новонароджених [170, с. 302].

Окрім питання про законно- та незаконнонароджених дітей важливим залишається й питання укладання шлюбів. Як можна пересвідчитись, метричні записи дозволяють простежити еволюцію віросповідання наречених, їх гендерне становище до шлюбу (чи перебували вони коли-небудь в шлюбі чи ні) (дет. див. Додаток Г.1.). Звичайно, найбільше шлюбів укладалося між власне самими греко-католиками, але як бачимо у 1920–1930-х рр. кількість шлюбів між греко-католиками та не греко-католиками ніколи не падала нижче 36,36%, але й вище 54,76% не підіймалася (дет. див. Додаток Г.2.). Отже, відсоток змішаних шлюбів був доволі високим. В середньому біритуальних шлюбів нараховуємо близько 45,04%, що є доволі вражаючим показником як на релігійну ситуацію до середини ХХ ст.

Показовим у зв'язку з цим буде навести такий приклад біритуального шлюбу, з яким зіткнувся о. Теодор Ромжа. Так, в листі до ректора Руссікуму в Рим о. Філіппа де Режиса марамороський парох говорячи про свої будні сільського священника (був ним всього два роки, а скільки зафіксовано матеріалу з історії повсякденних церковно-обрядових практик) описує таку картину з життя парафії: «Тут панує разюча байдужість. Сьогодні прийшли заявити про одруження. Молодий – православний, наречена – католичка. Вінчатися будуть у нас. Але наречена заявила, що після вінчання вона також стане православною – лише через те, що православна церква ближче до їхньої хати. Я почав їй пояснювати, що цього не можна робити і чому не можна. Молода і її мати цілком згоджувалися зі мною, але після лекції все ж таки заявили, що кінець кінцем байдуже, бо православні так само співають Вірую і Отче наш, як і в нас» [268, с. 44].

Дослідження та пояснення релігійних конверсій на Закарпатті у першій половині ХХ ст. справа не так невдячна, як майже неможлива. Кому може спасти на думку, що дружина переходить на віросповідання свого чоловіка не через звичку, велике кохання чи повагу, вже на кажу про релігійні переконання, а лише через те, що православна церква ближче до її хати? Адже «так само співають, а церква ближче». «Щойно з пізнання такого стану духовного життя народу я зрозумів, чого так багато з них настільки легко залишили католицизм і без усякого душевного потрясіння перейшли в православ'я. Мені здається, що вони ніколи не були справжні католиками, а лише ні те, ні се, ні риба, ні рак», – сумно резюмує о. Теодор Ромжа[268, с. 49].

Окрім того потрібно зауважити, що шлюби були не лише біритуальними, а й міжетнічними, оскільки нам при дослідженні імен хрещених дітей зустрічалися випадки, коли обоє батьків греко-католиків називали свою дитину виключно угорськими іменами – Отто, Бейла, Арпад, Тібор, Клара, Агнета та ін. (дет. див. Додатки Д.1.–Д.12.) [1, с. 1-99; 4, с. 1-71]. На нашу думку, відсоток батьків виключно греко-католиків русинів-українців, що давали своїм дітям угорські імена для легшої та швидшої соціалізації в угорськомовному суспільстві був доволі високим.

Орест Сабов серед найбільш часто вживаних на початку ХХ ст. імен для хлопчиків наводить такі, як Іван, Василь, Андрій, Юрко, Михайло. Для дівчат найбільш популярними були імена Марія, Ганна, Олена та Софія[128, с. 132]. Але, іноколи імена русинів-українців по обидва боки Карпат носили відмінне дефінітивне навантаження.

Так, наприклад, якщо законнонароджений Іван Франко користувався іменем Мирон, яким нарекали лише позашлюбних дітей в Галичині, для того, щоб запевнити себе та оточуючих у своїй селянській ідентичності[197, с. 38-39], то чому, греко-католики на Підкарпатській

Русі не могли називати своїх дітей угорськими іменами, щоб ті мали змогу від народження увійти в суспільство, в якому панувала угорська мова і культура.

Не менш цікавим буде також зупинитися коротко на питанні про укладання повторних шлюбів між вдовами та вдівцями. Відсоткове співвідношення шлюбів між виключно вільними та вдівцями і вдовами вказує на те, що повторних шлюбів було досить багато, адже найменший показник змішаних шлюбів у 1934 р. – 9,09%, а найвищий – у 1935 р. – 21,21% (дет. див. Додаток Е.). Кількість шлюбів між вдівцями та жінками, що ніколи не перебували в шлюбі, є набагато частішим, ніж кількість шлюбів між вдовами та вільними чоловіками. Якщо у 1930 р. із 61 вінчання в Ужгороді було зафіксовано 57 шлюбів між вільними (для яких шлюб був першим), 4 – між вдівцем та вільною, 1 – між вдівцем та вдовою та, проте жодного між вдовою та вільним. Як бачимо з метричних книг, у період з 1929–1936 рр. шлюбів між вдовою та вільним було всього лише 3, тоді як між вдівцями і вільними – 25, а між вдівцями і вдовами – 7[2, с. 100-138].

Досліджуючи факти біритуальних шлюбів не можна оминати такого важливого моменту, як відстеження цього явища не тільки через «Метрику браковенчаних», а й через «Метрику крещених и миропомазаньях» за графою віросповідання батьків. Прояви біритуалізму, які можна простежити через віросповідання батьків хрещених дітей на прикладі метрик за 1929–1933 (дет. див. Додаток Ж.1.) та 1946–1949 рр. (дет. див. Додаток Ж.2.), проважують до певних висновків щодо змішаних шлюбів.

У грудні 1929 р. 100% батьків новохрещених дітей були греко-католиками, проте вже в 1930 р. їхня кількість становила 84,07%, а не греко-католиків чи біритуальних – 15,48%. На 1931 р. греко-католиків налічувалося 90,74%, а змішаних – 8,81%. У 1932 р. картина виглядала

майже такою, як і два роки перед тим – 83,17% греко-католиків проти 16,34% не греко-католиків та змішаних від біритуальних шлюбів. В наступному році (1933) процентне співвідношення залишалося майже незмінним: греко-католиків 83,88%, а не греко-католиків чи змішаних біритуалів – 15,63%. Сміємо припустити, що, принаймні в 1920–1930-х рр. картина була тотожною, і не лише в Ужгороді, але й в цілій греко-католицькій єпархії.

Кардинально картина змінилася лише в 1946–1949 рр., коли завдяки атеїстичній політиці радянської влади кількість біритуальних шлюбів збільшилася. Випадки хрещення дітей греко-католиками, коли в родині не було жодного греко-католика, стали непоодинокими. На листопад-грудень 1946 р. батьків виключно греко-католиків зафіксовано 63,88%, не греко-католиків чи змішаних шлюбів – 19,44%. В 1947 р. греко-католиків відповідно 63,43%, а не греко-католиків – 27,98%. Процентне співвідношення в 1948 р. було таким: греко-католики – 53,91%, а не греко-католиків та змішаних шлюбів – 30,43%. Цілеспрямована політика влади давала свої результати: кількість шлюбів виключно між греко-католиками вже наприкінці першої половини ХХ ст. почала невпинно скорочуватись (дет. див. Додаток Ж.1.–Ж.4.).

Велике значення не лише для дослідження демографічних процесів, але й для оцінки релігійної діяльності душпастирів, дає статистика розлучень. За даними, які наводить П. Петрецький у 1919–1928 р. на Підкарпатській Русі було зафіксовано всього 177 «разводовъ» і 377 «разлукъ» (що розійшлися, але не розвелися). У 1928 р. абсолютне число «разводовъ» – 39, «разлукъ» – 113. Порівнюючи ситуацію щодо розлучень в Чехії, автор підсумовує, що там на тисячу жителів припадає всього 51 «разлукъ», що у багато разів менше ніж на Підкарпатській Русі[262, с. 75].

Отже, загальновизнаний погляд на благочестя традиційних сімей в першій половині ХХ ст. є не більше як стереотипом, виданням бажаного за дійсне, нічим не підкріпленим міфом. Розглядаючи різноманітні архівні справи, доволі часто можна зустріти листування з питань розлучення між «набожною» паствою і вищими церковними особами[14, арк. 1-30; 39, арк. 1-40].

В окремих випадках рішення про скасування шлюбу, як це мало місце між Йоганном Гевей і Гафією Надь, розглядалося самою Конгрегацією для Східних Церков у Римі[45, арк. 1-5]. Деякі рішення єпархіального керівництва в Ужгороді людину, виховану в найкращих традиціях християнського благочестя і моралі, просто можуть шокувати. Наприклад, визнання недійсним церковного шлюбу жителів с. Драгово Хустського округу Петра Джбор і Олени Балог[50, арк. 1-208], справа про церковне розлучення подружжя с. Фанчиково Севлюського (тепер Виноградівського) округу Павла Доната і Марії Балог[56, арк. 1-10], або судова справа управителя церковно-парафіяльної школи с. Сечовці Мукачівського округу Яна Штефаника проти дружини Берти Кашшай про «церковне розлучення їх від «столу» і «ліжка»» [57, арк. 1-63].

Не поодинокими випадками були й прохання здійснити обряд вінчання без попередніх оголошень. Так, буштинський парох о. Андрій просив у єпископської канцелярії дозволу обвінчати пару, що не мала можливості здійснити друге та третє оголошення: «Жених есть бедный работник, невеста совсем сирота без отца и матери» [27, арк. 238].

Ще цікавіші випадки були в Ужгороді. Пара що прожила 10 років разом та виховала трьох дітей вирішила вінчатися, але через бідність не могла зробити цього швидше[27, арк. 135]. Ще більший інтерес викликає пара, що просить обвінчати їх без попередніх оголошень після 40 років спільного життя[27, арк. 162].

Із забобонами та різноманітними позацерковними магічними обрядами греко-католики вперше стикалися ще при народженні. Як відомо до 1890 р. освічених акушерок в Угорській Русі не існувало[241, с. 77]. Допомогу при пологах здійснювали неосвічені жінки, які декілька разів за своє життя були присутніми при народженні дітей, або баби-повитухи, дії котрих напряду суперечили усталеним медичним настановам (одразу після пологів породіллю поїли горілкою). Миттевій небезпеці піддавались не лише новонароджені, а й породіллі. Більша частина баб-повитух, зазначених у метричних записах, мали угорські імена та прізвища. Звісно на підставі лише імен судити про їх національну ідентичність було б щонайменше помилкою.

Неоднораз згадуваний нами о. Орест Сабов, у своїй книзі «Про угорських русинів» ще на початку ХХ ст. вказував на те, що русини-українці не довіряють лікарям: «раніше коли суддя або лікар заявляли про відвідини села, мешканці ховалися від них в лісі»[128, с. 102].

Серед русинів-українців було прийнято практикувати публічну демонстрацію вагітності. Також, майбутня мати дізнавшись про свій особливий стан, одразу повідомляла всіх старших жінок у родині, що було пов'язано зі страхом народити німу дитину.

На відміну від публічної демонстрації вагітності, пологи намагалися тримати в таємниці. Вважалося, що чим більше людей про це знає, тим важче буде народити. Породіллі намагалися вдень не викликати повитух, а вже тільки як стемніє дозволяли йти за допомогою. Якщо ж пологи тривали надто довго, то русини-українці не починали молитися за здоров'я жінки, а баба повитуха «починає ворожити»[128, с. 131].

Звичайно, що за такого відношення до лікарів та традиційної медицини, розвиток медичної освіти на Закарпатті не міг набути надзвичайних масштабів.



Систематичне навчання акушерок почалося лише з 1 листопада 1890 р.: спочатку були організовані трьохмісячні акушерські курси, які періодично продовжувались до 31 грудня 1893 р. Курси проходили в будівлі міської лікарні в Ужгороді. В результаті восьми випусків 202 кандидатки отримали дипломи професійних акушерок[241, с. 77].

У 1894 р. в Ужгороді було збудовано спеціальну будівлю для акушерської школи, де знаходились 3 кімнати на 17 ліжок та родильний зал, амбулаторія, аудиторія для лекцій. Учениці даної школи не знаходились постійно при навчальному закладі, жили в місті і приходили лише на лекції та практичні заняття. Строк навчання збільшено до 5 місяців. Викладання здійснювалося виключно угорською мовою[241, с. 77-78]. Після входження краю до складу Чехословаччини при школі з'явився інтернат, найбільш бідні студентки почали отримувати стипендії, окрім угорської почалося викладання «славяно-мадьярськимъ языкамъ».

З приходом на посаду директора Володимира Немеца 1 березня 1927 р. мова навчання була змінена на «русску», а 1929–1930-х рр. було розпочато і завершено будівництво нової будівлі для «Института для воспитания породных ассистентокъ». Під час будівництва заняття довелося перервати, так як сама система навчання змінилася кардинально. 1 жовтня 1930 р. було відкрито перші 10-тимісячні курси. З того часу вони регулярно розпочинались 1 вересня і тривали до 30 червня щорічно[241, с. 78]. Отже, коли спочатку тривалість курсів становила 3 місяці, внаслідок 5-ти випусків диплом одержали 93 акушерки. При збільшенні тривалості курсів до 5 місяців випусків було 70, а дипломів – 1 935. Коли ж курси стали проводитись протягом 10 місяців випусків стало знову 5 і дипломів 93.

Незважаючи на такий цивілізаційний прорив у сфері акушерських послуг статистичні дані другої половини 1940-х рр. переконують нас дещо в протилежному висновку, згідно з яким жінки-породіллі, які

хрестили своїх дітей незважаючи на державну заборону та завжди існуючий ризик летальних випадків[213, с. 85]<sup>1</sup>, віддавали перевагу все ще бабам-повитухам, а не лікарням. В цьому можна пересвідчитись з даних (дет. див. Додатки И.1.–И.3.), складених на підставі метричної книги Преображенської церкви греко-католицької громади м. Ужгорода («на Цегольні») та відомостей міської Акушерської школи за 1929–1949 рр.

Незважаючи на те, що в Акушерській школі протягом 1929–1933 рр. було проведено понад 2,5 тис. операцій (2 757), греко-католички Ужгорода не отримували їхньої допомоги, оскільки лише 181 пологи протягом цих років були прийняті в цьому закладі. Хто ж тоді користувався послугами акушерок? Селянки? Сумнівно, щоб вони їхали до міста народжувати, адже завжди намагалися до останнього приховати час, коли дитина мала з'явитися на світ, оскільки вважали, що тоді буде легше народити її здоровою. Щодо випадків наприкінці 1940-х рр., то тут існував ще й природній інстинкт самозбереження: народжену дитину в пологовому будинку обов'язково слід реєструвати в громадських відділах, а тоді вже її важко буде охрестити.

Статистичні дані від 1929 до 1949 рр. з одного боку хоч і свідчать про поступову довіру консервативних християнок до чуда-медицини, все ж майже 50% в середині ХХ ст. воліли, щоб пологи приймала баба-повитуха. Пологи прийняті в медичних установах склали: 1929 р. – 10,53%, 1930 – 3,9, 1931 – 0,44, 1932 – 34,61, 1933 – 52,60, 1946 – 27,77, 1947 – 44,77, 1948 – 37,49 і 1949 р. – 51,16%. Тобто, ніколи за досліджуваний період більше 52,60% дітей (у 1933 р.), які були охрещені в Преображенській Церкві на Цегольні, не народжувалися в лікарні чи акушерській школі. Чи не було народження поза закладами охорони

<sup>1</sup> Ще о. Юрій Жаткович вказував, що: «... найбільше русинов умерать у злогах (жони по рожденію)...»: Жаткович Ю. Етнографіческой очерк угро-русских: Комплексне видання / Упорядкування і передм. О.С. Мазурка. – Ужгород: Мистецька лінія, 2007. – С.85.

здоров'я намаганням приховати народжену дитину, охрестити її, а потім поставити перед фактом державу, що дитина існує? Дане припущення має свою аргументацію, адже тоді б державі було набагато важче прослідкувати було здійснено заборонене нею таїнство хрещення чи ні.

Таким чином, з огляду на наведені вище факти, можемо стверджувати, що здійснення тих чи інших найважливіших обрядів життєвого циклу в часи, коли Церква ще не зазнавала переслідувань, не завжди залежало від простого бажання/небажання вірників. Частіше за все неможливість здійснити, наприклад, обряд вінчання, пояснювалося банальною відсутністю коштів, що треба було сплатити за його виконання. Це, в свою чергу, призводило до появи значної кількості дітей, народжених поза шлюбом. Не завжди віра могла бути підкріплена здійсненням певних церковно-обрядових дій зазвичай через надзвичайно складне матеріальне становище мирян. Тому, вірникам залишалося здійснення дотримання та здійснення тих обрядів, що не передбачали надзвичайних матеріальних затрат – щоденні молитви, участь у відпустах, сповіді та дотримання постів, що «вберігали» русинів-українців від спустошення бідних та незначних продуктових запасів.

### **3.4. Відпусти, сповідь і пости**

Важливим питання щодо здійснення церковно-обрядових практик є участь у відпустах, сповіді та дотримання постів. Загалом, за східною церковною традицією і дисципліною існують різноманітні пости, що були впроваджені під впливом чернечих уставів, а тому є надзвичайно суворими та довготривалими.

Так, виділяють одноденні пости – на свято Воздвиження Чесного Хреста, Усікновення глави Іоанна Хрестителя, надвечір'я Різдва та Богоявлення. Щотижневі пости – це пости, що дотримуються по середам

(як згадка про зраду Юди) та п'ятницям (спомин про хресну смерть Христа) кожного тижня. Найбільш довготривалі – це сезонні, або річні пости, зокрема: сорокаденний піст перед Різдом; Великий піст перед Великоднем; Петрівський піст; Успенський піст.

Окрім того, існують різні способи та види дотримання посту. Найперший і найсуворіший – повний піст, що передбачав повне утримання від вживання їжі дорослим населенням в перший день Великого посту та Страсну П'ятницю. Другий вид дотримання посту – це строгий піст, що передбачав вживання їжі один раз на день після заходу сонця. Третій вид дотримання постів – це стриманість, що передбачала невживання: а) м'ясних продуктів (мясопуст); б) молочних страв, сиру та яєць (сиропуст).

Жоден з єпископів не описував, яким чином та наскільки старанно миряни дотримуються постів. Таких даних не віднайдено і у візитаціях єпископа Михаїла Мануїла Ольшавського (1750-1752). Вперше питання постів та перегляд їх тривалості у Мукачівській єпархії відноситься аж до 1821 р.[257, с. 331]. Рішення, що були прийняті у 1821 р. так і не стали офіційно проголошеними, а вже у 1827 р. єпископ Олексій Повчій розпоряджається по всій єпархії полегшити Різдвяний піст та Пилипівку.

Через надзвичайно скрутне матеріальне становище та численні звернення вірників, єпископ Василій Попович з 1842 р. дозволив парохам самостійно полегшувати дотримання постів для парафіян. З 1921 р. єпископи Мукачівської греко-католицької єпархії отримали від Ватикану дозвіл на встановлення тривалості та виду дотримання постів, або, навіть повного їх скасування, через голод та хвороби без подальшого погодження з Апостольською Столицею. Вже у 1929 р. єпископ Петро Гебей проголосив, що дотримання постів в Мукачівській єпархії буде таким самим, як і в Пряшівській єпархії, що прийняла за основу рішення Львівського синоду 1891 р.[257, с. 333].

Оскільки ситуація з дотримання постів від часів єпископа Андрея Бачинського до приходу Червоної армії кардинально не змінювалася, то дозволимо собі процитувати Юрія Жатковича, який писав десь посередині цього часового відтинку: «Русин твердо держить посты и то не лиш оти, котрі церков приказуе, но и котрі сам на себе кладе. Церков приказует постити каждой среды и пятниці, иземше ут Рузда до Бабиного Вечера и у тиждень от Великодне до Томовои Неділі и от Русаля до неділі всіх святих, бо у си тижні слобудно и у середу и пятницю порзнитися, так як через тиждень по неділі Матвія и Фокія. Сеси тыжни суть «черци» или «запутьници»»[213, с. 98].

Звичайно, дотримання постів русинами можна легко пояснити. Так, як нами розглянуто різноманітні матеріальні проблеми між пастирями і паствою в четвертому розділі дисертаційної роботи, то висновок напрашується сам по собі: русини дуже постили, тобто не вживали м'яса, молочних продуктів, яєць, виключно тому, що банально не мали можливості споживати ці продукти щодня, а лише на великі свята.

Дотримання постів через надзвичайну бідність населення підтверджує Юрій Жаткович: «Русин дуже скромно и уміренно живе собі так, ож всі други народы май багато и розкошно животяться на Угорщині, як русини. А сему ото е причина, бо русин убогий е, а церкув много постув приписуе»[213, с. 123].

Не менш важливим був обряд похорону. Окремим елементом у дотриманні його було проведення заупокійних служб на дев'ятий, сороковий день та річницю смерті. Відомий більшості своїм співвітчизникам о. Августин Волошин у своєму «Тестаменті» заповідав: «По смерті прошу сейчас найняти 40 (Сорок) Служб Божих за спасіння душі моєї» [121, с. 497].

Перед смертю значна частина вірників намагалися висповідатися. Але чи не була ця сповідь першою і останньою в житті грішника? Як відомо, важливим моментом приготування до Христового Воскресіння (Великодня) – є сповідь. З цього приводу завжди спостережливий о. Юрій Жаткович писав: «У южной и средней полосі ледви найдеся 2-3 челяди у селі, котри бі обстали на Великдень без сповіді, но у сівернув полосі, особливо же у Марамороши, ледви сповідаться 1/3 часть села сперед Великодня» [213, с. 92].

Навряд чи ситуація покращилася після смерті священика із с. Стройна Свялявського деканату, адже у 20–40-х рр. ХХ ст. патріархально-консервативне суспільство греко-католиків зіткнулося з такими ідеологіями як націоналізм і комунізм, котрі аж ніяк не сприяли збереженню колишньої структури повсякденності з її сповідями і дотриманням постів.

Якщо сповідь була настільки важливим елементом повсякденних обрядових практик, тоді виникає логічне питання для чого потрібно було проводити спеціальні місії для масового притягнення вірників до сповіді[47, арк. 1-7]? Чому сповідь так і не набула такого важливого сакраментального значення, замість якої вірники частіше замовляли Служби Божі[52, арк. 1-20], за які платили гроші, тільки б не сповідатися?

Дивним як на традиційне суспільство (адже навряд чи хтось наважиться стверджувати, що до другої половини ХХ ст. Закарпаття стало модерним), є розуміння паствою, та певною мірою і пастирями, обряду покаяння та відкуплення гріхів за гроші!

Але, одним із найяскравіших сюжетів, про сповідь виявилася стаття Едварда Цомпелія про способи підрахунку сповідників надрукована у журналі «Душпастирь» [143, с. 170-172]. Та кількість забобонів та упереджень прихожан, що розкривалася у даній замітці

підтверджує думку про своєрідне сприйняття греко-католиками Мукачівської єпархії релігії, чи радше двовір'я – віри в Бога і надприродні сили водночас.

У статті в основному описано різноманітні способи підрахунки кількості сповідників. Перший – кожен сповідник повинен поставити на спеціально підготовлену тарілку дрібну монету певного номіналу. Проблеми, які виникають при цьому способі – хтось поставить більше, хтось менше, а інший взагалі розмінє свою монету більшого номіналу на дрібну решту. Другий спосіб підрахунку – на спеціально підготованому шматкові паперу робити позначки про кожного сповідника. Один сповідник – рисочка, п'ять сповідників – довша рисочка, десять сповідників – рисочки об'єднані внизу дужкою. Але, як зазначає автор – цей спосіб не варто використовувати, бо сповідники лякаються і не хочуть сповідатися, бо священник собі щось там з їхньої сповіді записує[143, с. 171]. А найкращим способом для підрахунку, на думку автора, є спеціальні «рахувальні машинки», якими користуються майже всі священники в Америці[143, с. 171-172].

Своєрідну інтригу для дослідників зберегла греко-католицька спільнота Мукачівської єпархії і в питанні проведення відпуст. Наприклад, той-таки Юрій Жаткович зауважував, що за тим чи бере участь вірне стадо у відпустах, і як воно це робить, можна говорити про його набожність[213, с. 88]. Дозволимо собі засумніватись. Церква, особливо зараз, стала одним з елементів стилю життя. Так, саме стилю, а не внутрішньої духовності. Ходити до церкви просто модно.

Іноді відпуст ставав єдиною можливістю для парафіянина покаятися перед Богом в своїх гріхах, при цьому не розповідаючи про них пароху, що не завжди міг стримати тайну сповіді. На відпустах сповідь проводили ченці та священники з інших парафій, чинів і згромаджень, що вберігало мирян від розголошення їхніх таємниць.

Головним відпустовим місцем в Мукачівській єпархії аж до завершення Першої світової війни був Маріяповчанський монастир [зараз знаходиться на території Угорщини – авт.]. Маріяповчанські відпусти користувалися серед паломників найбільшою популярністю, участь в них брала велика кількість населення. Також відпусти проводилися і в інших монастирях Мукачівської єпархії, зокрема в Імстичеві, Хуст-Бороняві, Малому Березному та при монастирі в Ужгороді. Також велику кількість паломників приваблювала парафіяльна церква в Клокочові [суч. територія Словаччини – авт.].

Загалом не можна стверджувати, що участь у відпустах приймали всі миряни Мукачівської греко-католицької єпархії, адже до них приєднувалися і вірники, що проживали під церковною юрисдикцією Галицької митрополії (найбільше паломників відвідувало Красний Брід). В свою чергу, частина вірників Мукачівської єпархії здійснювала паломництва до Гошева та інших відпустових центрів Галичини.

Паломництва відбувалися, зазвичай, піші. Особливо варто відзначити маршрути частини учасників, що іноді сягали від Мараморошу до Маріяповчі. Окрім Маріяповчі важливим відпустовим місцем був монастир на Чернечій горі в Мукачеві. Так, у 1928 р. на відпуст зібралося близько 50 тис. осіб, з яких до св. Тайн приступили 15 тис.[257, с. 363]. Таку значну чисельність вірників легко пояснює той факт, що саме на цьому відпусті був присутній галицький митрополит Андрей Шептицький.

Останній відпуст в Мукачівській греко-католицькій єпархії до її ліквідації радянським комуністичним атеїстичним режимом відбувся саме в Мукачеві у 1947 р., але вже не в монастирі (оскільки влада вивезла з приміщення монастиря всіх монахів-василіян ще в березні того ж року), а при парафіяльній церкві. Загалом у цьому відпусті, за різними підрахунками, приймали участь близько 80 тис. осіб[257, с. 364] і це при



тому, що владика Теодор Ромжа не був присутній, адже він перебував на той час уже під домашнім арештом в Ужгороді.

Окрім відпустів у монастирях, частина парохів для приваблення більшої кількості вірників, організовувала відпусти на храмові празники своєї парафіяльної церкви. Іноді такі парафіяльні свята відвідували єпископи, а найбільша кількість вірників, що брала участь у таких парафіяльних відпустах у 1928 р. становила близько 8 тис. осіб.

Парафіяльна церква в Ужгороді на Цегольні також може бути прикладом організації надзвичайно пишних локальних відпуст з присутністю єпископа, що вперше були зорганізовані ще Михайлом Лучкаєм у 1837 р.[257, с. 372].

Опрацьований матеріал дозволяє констатувати, що миряни Мукачівської церковної провінції у відпустах брали систематичну участь, хоч і незначною чисельністю, до сповіді приступали загалом неохоче і то переважно в період великих постів, хоч самих постів намагалися суворо дотримуватись (за винятком неврожаїв та голодних років, для чого просили окремого дозволу від єпископа).

Розглянувши та дослідивши метричні записи, архівні матеріали, відомості етнографічного характеру, у нас виникло більше запитань, ніж відповідей. Та все ж проаналізувавши його, спробуємо зробити попередні висновки.

Отже, станом на 1929–1933 рр. кількість незаконнонароджених дітей значно перевищувала аналогічні дані за 1946–1949 рр. Зрозуміло, що повоєнні роки могли відзначатися різким збільшенням випадків незаконнонароджених дітей, але порівняно з роками світової економічної кризи ці показники чомусь були меншими. Окрім того, значна частина незаконнонароджених дітей була зачата переважно у Великодні пости.

Неусвідомлене виконання обрядів та банальне нерозуміння всього, що відбувається під час Служби Божої в церкві підтверджується даними

про охрещення дітей у 1946–1949 рр. Так, у сім'ї де обоє батьків були «без віри», діти були хрещеними. Батьки «без віри» боялися того, що дитина помре чи захворіє (адже за народними звичаями, якщо дитина була слабкою або могла не дожити до священного хрещення водою, її мала охрестити баба-повитуха, а потім священник у церкві). У батьків існував страх, що дитина, яка померла нехрещеною, є так званим змітчам<sup>\*</sup>, тобто чортом, що може завдати значної шкоди у подальшому житті.

Не тільки миряни піддавалися впливу двовір'я – священники навіть у XVIII ст. вірили в містику. Так, Михайло Лучкай повідомляє, що протягом 20 років у Севлюші [суч. – м. Виноградів, Закарпатської обл. – авт.] змінилося п'ять парохів. Всі парохи, що душпастирювали у Севлюші були неодруженими. Парафіяни, що втомилися від постійних змін почали вимагати від єпископа призначення на парафію виключно жонатого пароха. Таким чином, як серед парафіян, так і серед кліру вкоренилося хибне уявлення, що парафія в Севлюші є фатальним місцем для целебсів[232, с. 262].

«Пристосування без асиміляції», на якому наполягає у своїх працях Павло-Роберт Магочій, було неможливим, адже кількість біритуальних шлюбів невпинно зростала, сім'ї були двомовними, строкатими за своїм етнічним складом, а батьки греко-католики, русини за національною ідентичністю, давали своїм дітям угорські імена (див. Додатки Д.1.–Д.12.). Навіть духовенство, яке мало слугувати прикладом для пастви, розмовляло вдома виключно угорською мовою, а великі «будителі», які піднімали дух народу і намагалися забарвити їх у один з «ізмів», спочатку виголошували «*Extra Hungariam non est vitae*» [ з лат. – «Поza

---

<sup>\*</sup> Змітча – нехрещена дитина, що народилася мертвою, чи така, що померла під час чи після пологів. Вважалася чортом. Дет. див.: Тиводар М. Етнографія Закарпаття: історико-етнографічний нарис / Михайло Тиводар. – Ужгород: Гражда, 2010. – С. 275.

Угорщиною немає життя» – авт. ], а вже потім декларували «Я русин, був, єсм і буду».

Однозначно, пристосування без асиміляції було неможливим. Духовенство фанатично зберігало свою еклезіяльну тотожність, бо не було впевненим у своїй національній ідентичності, а ще частіше практикувало позаеклезіяльні обрядові дійства, часто дуже далекі від істинної християнської віри.

Здійснення щоденних обрядових практик потребувало немалих матеріальних затрат, тоді як мало б служити джерелом сповнення моральності і духовності. Але навіть при можливості здійснювати різноманітні обряди і таїнства, значна частина населення була налаштована доволі індиферентно до церкви, можливо, навіть тому, що далеко було ходити до Храму.

## РОЗДІЛ 4

### Забезпечення та утримання церкви і кліру

Ще однією ділянкою повсякденних взаємин між пастирями і паствою є матеріальне утримання свого пароха-священика та різні соціально-економічні обов'язки пастви перед Церквою і ним. Розглядаючи питання матеріального становища пастирів можемо прослідкувати не лише зміну ставлення влади до фінансового забезпечення священників заробітною платнею (т.зв. конгруа), але й систематичними обов'язками вірних сплачувати в єпископську касу «катедральне», а своєму парохіві – «коблину» і відробляти «роковину», а також платити за окремі пастирські відправи («треби»), які називали епітрахильщиною або «штолами».

З огляду на низький соціально-економічний рівень абсолютної більшості парафіян виконати вчасно покладені на них соціальні обов'язки ставало не реально, після чого траплялися такі курйозні випадки, як накладання на паству дисциплінарних покарань (найбільш поширених) або навіть відпущення невчасно сплачених чи виконаних робіт в борг, або надання кредиту самим священником, а ще частіше його дружиною. Правду кажуть, що ніщо так добре не характеризує людину як її відношення до матеріальних благ.

Не зважаючи на тисячолітню історію існування християнства, до ХХ ст. у Східній і Західній Церкві існували різні збірники права. Ці збірники були несистематизовані, через що їх незручно було використовувати. У 1917 р. папа Римський Бенедикт XV (1914–1922) проголосив «Кодекс канонічного права для латинської Церкви», але окрім цього саме він ініціював створення Конгрегації у справах східної Церкви[208, с. 66]. Таким чином, Бенедикт XV зробив значний внесок у

реалізацію проекту кодифікації канонічного права Східних Католицьких Церков.

Виконання проекту, який розглядався ще під час I Ватиканського Собору (8 грудня 1869 – 1 вересня 1870), розпочав лише папа Пій XI (1922–1939). Провівши консультації з єпископами східного обряду, він доручив проведення підготовчих робіт Папській комісії з вивчення і підготовки східноцерковної кодифікації. У 1939 р. вона була замінена Папською комісією з редагування Кодексу східного церковного канонічного права. Ця комісія у 1943 р. оприлюднила перший проект Кодексу всього східного церковного права. Однак, вже через два роки його текст переглянули і зі змінами та доповненнями ще раз опублікували. Але це було не останнє виправлення та доповнення.

У січні 1948 р. новий варіант Кодексу канонічного східного права подали на розгляд папі Пію XII (1939–1958), який зважився лише на часткове його проголошення: *motu proprio Crebrae allatae sunt* (подружнє право) від 22 лютого 1949 р., *motu proprio Sollicitudinem Nostram* (процесуальне право) – 6 січня 1950 р., *motu proprio Postquam Apostolicis Litteris* (ченці, церковне майно, терміни) – 9 листопада 1952 р. і *motu proprio Cleri sanctitati* (особове право) від 2 червня 1957 р.[208, с. 66].

Після II Ватиканського собору (1962 – 1965 рр.) виникла потреба перегляду як східного, так і західного канонічного права. У 1972 р. папа Павло VI (1963–1978) створив Комісію для перегляду східного канонічного права. Але остаточний текст «Кодексу канонів східних церков» був проголошений папою Іваном Павлом II (1978–2005) 18 жовтня 1990 р. і набув сили закону 1 жовтня 1991 р.[160, с. 43].

«Кодекс канонів східних церков» (1991) став основним законом для життя вірників та духовенства. Всі можливі питання та шляхи їх вирішення знаходились саме в останньому варіанті духовної «конституції» Східної Церкви. Не оминули в Кодексі й проблеми

матеріального забезпечення духовенства та майнових питань пов'язаних з діяльністю Церкви. Так, згідно «Кодексу канонів східних церков» вірники зобов'язані дбати про потреби церкви. Зокрема, канон 1011 стверджує, що: «Компетентна влада має право вимагати від вірних того, що необхідне для досягнення власних цілей Церкви» [148].

Матеріальні права духовенства та зобов'язання вірників викладені у канонах 1012–1014. Так, у «Кодексі канонів східних церков» зазначене наступне: «Кан. 1012 – § 1. Єпархіяльний Єпископ має право, наскільки це необхідно для добра єпархії, за згодою ради для економічних справ, накладати на підлеглих йому юридичних осіб податки, пропорційні доходам кожної особи але не можна накладати податки на пожертви, одержані з нагоди відправи Божественної Літургії. § 2. На фізичні особи можна накладати податки тільки згідно з приписами партикулярного права власної Церкви свого права.

Кан. 1013 – § 1. До єпархіяльного Єпископа належить у межах, установлених партикулярним правом власної Церкви свого права, встановлювати оплати на різні акти влади управління і пожертви з нагоди відправи Божественної Літургії, св. Тайн, освячень і благословень або будь-яких інших літургічних відправ, хіба що загальне право передбачає щось інше. § 2. Патріярхи і єпархіяльні Єпископи різних Церков свого права, які виконують свою владу на тій самій території, повинні дбати про те, щоб погоджено була встановлена та сама норма щодо розмірів оплат і пожертв.

Кан. 1014 – У всіх церквах, які постійно відкриті для вірних, єпархіяльний Єпископ може наказати збирання пожертв для окреслених починань Церкви» [148]. Саме § 2 канону 1012 заслуговує особливої уваги, адже в ньому Єпископу надано право обкладати вірників податками відповідно до приписів партикулярного права церкви, що на

практиці означало використання звичаєвого права при зборі особливих церковних податків[148].

#### **4.1. Десятина, коблина, роковина та епітрахиль**

Усі вірники мають свої певні обов'язки та права, що зафіксовані у нормативно-правових актах Церкви та беруть свій початок від трактування Біблійних приписів. Одним з них є сплата десятої частини свого прибутку на користь Церкви. На території досліджуваної Мукачівської греко-католицької єпархії десятина, як один з видів утримання своєї церкви не прижалася через певні історичні особливості.

Так, зокрема, проблематичним був збір десятини греко-католицькими священиками, оскільки римо-католицьке духовенство так само збирало цю «пожертву» від всіх християн не зважаючи на приналежність до західного чи до східного обряду. Згодом, десятина для греко-католиків трансформувалася у поденщину на користь пароха – роковину, та натуральний податок – коблину.

З плином часу добровільні датки вірників для утримання свого пароха та його сім'ї перетворилися в особливе «звичаєве право» і стали обов'язковими на взірець «десятини», яку римські католики з року в рік платили своїм плебанам. З кінця XV ст. джерела фіксують, що «десятину» отримували від своїх парафіян і священики грецького обряду[238, с. 56].

Починаючи з XVI ст. кожний «газда» чи пак господар у селі («шолтес», «кениз», «нямеш»), який обробляв бодай половину діляця землі (по лат. *sessio*, по угор. *telek* – земельний наділ ораниці, сіножаті й пасовиська, який не мав точно визначених розмірів) [238, с. 140], був зобов'язаний щороку давати своєму парохіві дві мірки зерна, яке там народилося та відробляти один день праці з тяглом, або два без тягла

(«піші») в році на пароха. Сім'ї, які обробляли менше половини діляця, давали парохіві тільки одну мірку зерна й відробляли один піший день. Безземельні ж родини, т.зв. «желяри», були зобов'язані тільки до одного пішого дня на рік відпрацювати на пароха[257, с. 154].

Дві мірки зерна дорівнювали одному коблику. Один коблик або кобел (з нім. Kübel) становив 60 л. зерна, ділився на дві мірки або чотири віка, тобто корці (лат. coretus). Звідси датки зерна для пароха вірники назвали «коблиною», а річну поденщину (з тяглом один день, без тягла – два дні) – «роковиною». Наскільки важко було виконувати ці повинності на користь пароха засвідчили протоколи візитації Мукачівської єпархії 1750–1752 рр., здійснені єпископом Михайлом Мануїлом Ольшавським[281, с. 65].

Відомий український історик-емігрант, що проживав у Празі, Олександр Мицюк подає довгий список тих парафій, де господарські родини цілком або частково виконували свої зобов'язання стосовно своїх парохів, а надто на Марамороші, Ужанщині і Земплинщині. Фіксує, правда, в протокол візитації і такий випадок, коли «Дяк – брат пароха, ...кантор – зять...»[239, с. 104-105].

Оскільки, поступово церковна ієрархія доволі часто ставала мережею родинних зв'язків, то про систему стримування та контролю за діяльністю всіх щаблів духовенства говорити не доводиться. Іноді, контролюючі особи не були особливо зацікавлені в тому, щоб виявляти певні порушення своїх підопічних, що за дивним збігом обставин виконували не тільки душпастирські обов'язки, а й певні родинні зобов'язання.

Часто коблину й роковину від пастви грецького обряду збирали священники латинського обряду. Вплинути на свою недисципліновану паству, а це, зазвичай в середньому 5-10 газдів у селі, котрі повноправно могли виконувати свої обов'язки щодо парохів, в силу свого кріпосного



стану, не могли. Тому самотнім прибутком, на який уніатське духовенство могло розраховувати практично щодня, була т.зв. епітрахильщина (штола), тобто плата за треби.

Треби – це такі церковні відправи як хрещення, вінчання, похорон, парастас та ін., які виконував священик на замовлення парафіян. Історично так склалося, що на Закарпатті вжився вислів «штола» (від лат. *stola* – епітрахиль), звідки й походить незвичне для сучасника слово епітрахильщина[257, с. 155].

Такси за треби чи пак епітрахильщина аж до кінця XVII ст. навіть у римо-католиків не були чітко встановлені. Згідно з анонімного рукопису, який походить найочевидніше від XVII ст., зберігся запис про загальноприйняті такси: за хрещення 8 грошів, а за вінчання чи похорон – по золотому[127, с. 6] (один золотий тоді мав 20 грошів або 60 крейцарів; 1 грош = 3 крейцарі).

Михайло Мануїл Ольшавський був першим в історії Мукачівської єпархії архієреєм, який унормував парафіяльні датки за треби. До своїх звітів візитації, яку закінчив у 1752 р., Ольшавський додав список річного обов'язку парафіян щодо коблини й роковини разом із детальним списком штолових оплат за треби[232, с. 69-70].

Поділивши єпархію на дві частини – долинну і гірську, владика наказав, щоб кожний газда, що жив «на ровені» (на рівнині), як по Тисі, так і за Тисою, щороку давав своєму парохіві два віка (віко – одиниця виміру рідин та сипучих речовин в еквіваленті – 32 л. чи 25 кг. зерна) [157, с. 89-90] зерна і один день на нього працював у році, а півцеучителю (кантору) – віко зерна, а котрий жив в гірських околицях – парохіві одно віко зерна або два віка вівса, а півцеучителю (кантору) – піввіка зерна чи ціле віко вівса.

Стосовно ж штолових такс, єпископ Ольшавський районування єпархії не робив, а встановив скрізь однакові такси за треби (епітрахилії)

(дет. див. Додаток К.1.). Отож, він звелів брати: з великого похорону – 51 крейцер (дрібна монета австр. провінції Тіроль, в обігу в Угорщині з XIII ст., до введення крони 1892 р. 100 крейцерів = 1 гульдену)[157, с. 376], малого – 24, за вінчання – 51, за хрестини і виведення після пологів – 18, від Св. Літургії – 18, за казання (проповідь) при похоронах – 50[239, с. 106-107].

За посвячення паски – нічого, за винятком того, що всюди доброзичливо дарується, те нехай добровільно залишається за звичаєм. Це саме стосується й збору грошей за свячення води, пропонуючи зберегти місцевий звичай, а в бідніших селах нехай виконується безкоштовно[232, с. 71].

Чи дотримувалася паства, як, до речі і пастирі, цієї вперше фіксованої такси? Ні, адже за це не передбачалося жодного покарання. Правда, були випадки, коли у парафіян і дійсно не було чим заплатити священику, зустрічаються випадки, що пастор міг відмовитись виконати свого обов'язку, бо йшлося «на Боже».

Під час Віденського синоду уніатських єпископів Угорщини (1773) мукачівський єпископ Андрей Бачинський подав уряду на затвердження той самий список Ольшавського, зробивши незначні зміни, при чому не на користь своєї пастви, вважаючи, що вони домагаються занадто високих плат за треби[69, с. 173-175; 257, с. 155].

Єпископом було з'ясовано, що «парохи скрізь, а особливо в Мараморщині, побирали надмірні штоли. За великий похорон брали одну корову, або, як корови не було, 7-8 флоринів чи й більше (такса єп. Ольшавського – 51 кр.); хто з парафіян не міг таких грошей заплатити в них одбиралася земля. За малий похорон – 51 кр. (такса – 24), за маслособорування – один срібний (такса – нічого). У випадку, коли люди були бідні, і не в силі були платити, мертвеці зоставалися по кілька днів не похованими...»[239, с. 107-108].

У лютому 1778 р. владика Андрей та граф Петро Фестетич (заступник управителя державного майна Австрії) підписують договір про підтримку сільського духовенства – *Concertatio Vacsinzky – Festetichiana*. Згідно цього договору на Мараморощині було легалізовано 34 парфії, а духовенство отримало у безоплатне користування пасовище та безкоштовний корм (жолуді) для власних свиней. Крім того з державного лісу священник безкоштовно отримував дрова та будівельне дерево[232, с. 91].

Окрім матеріальної допомоги духовенству від держави владика турбується і про такси за треби та інші прибутки вівтарних братів і їх помічників. Так, 24 березня 1803 р. Андрей Бачинський своїм циркуляром визначає і затверджує річні і приурочені до різних подій прибутки парафіяльних священників і дияконів[138, old. 172-175] (дет. див. Додаток К.2.).

Пізніше місцевий церковний історик Михайло Лучкай зізнається: «Про цей список з різними змінами забули, і парохи довільно брали таксу». Внаслідок таких зловживань паства Березького та Земплинського комітетів 1820 р. скаржитья перед Угорською намісницькою радою в Пожоні (суч. Братислава). Тогочасний мукачівський єпископ Олексій Повчі (1816–1831) отримує розпорядження представити діючий перелік такс в єпархії.

Однак, як пише автор «Історії карпатських русинів», «Ані єпископ, а тим більше його новий секретар Михайло Лучкай, який це пише, не мав такого досвіду, щоб цей список пристосувати і змінити стосовно до обставин часу...»[232, с. 71]. В результаті до урядової інстанції було надіслано список такс без змін.

У 1836 р. Намісницька рада затвердила «новий» список штолових такс за треби, але на основі донаполеонівських цін, хоч інфляція на той час уже сягнула 100%[141, с. 64-67]. Невдовзі сам єпископський секретар

щиро зізнався: «З приводу цього вчинку духовенство сумує дотепер» [232, с. 71], себто до 1843 р., коли завершено було «Історію карпатських русинів».

Аж 21 листопада 1863 р. мукачівський єпископ Василь Попович (1837–1864) схвалив в уряді новий список штолових оплат з урахуванням тогочасної вартості австрійської монети[150]. Натомість річні повинності парафіян – коблина й роковина – залишилися незмінними аж до їхньої відміни у 1920 р.

Ще однією невирішеною проблемою залишалось забезпечення священика і його сім'ї. Цей «привілей» уже не лягав на плечі бідної пастви: 1692 р., його на прохання тогочасного мукачівського єпископа Йосифа Руга де Каміллеса, затвердив австрійський імператор Леопольд I (1654–1705), а 1720 р. – аналогічне прохання єпископа Георгія Геннадія Бізанція (1716–1733) затвердив імператор Карл VI (1711–1740) і угорський сейм[313, р.149-155; 314]. Але на ці урядові рішення землевласники майже не звертали увагу.

У 1738 р. австрійський імператор призначив для 650 священиків тогочасної Мукачівської єпархії 2 000 фл. річної державної допомоги для «гідного утримання» (віл лат. *congrua sustentatione*). З того часу серед священиків і утвердилася назва конгруа. Канонічна візитація Михайла Мануїла Ольшавського (1750–1752) виявила, що, наприклад, в Березькому комітаті, найвищий дохід мав парох у с. Білки (тепер Іршавський р-н) – 57 фл. річного прибутку, а найнижчий у с. Жденієві (тепер Воловецький р-н) – 7 фл. в рік. В той же час річні прибутки парохів латинського обряду сягали 300 фл. річно[324].

Лише після того, як 1771 р. була канонічно встановлена Римським престолом самостійна Мукачівська єпархія, проведено 1773 р. Віденський синод для уніатських єпархій Угорщини і 1774 р. визнано на державному рівні Греко-католицьку церкву в імперії, паства була

повністю емансипована нарівні з латинським духовенством, звільнена від усіляких соціально-економічних повинностей і податків, матеріально забезпечена (кожний парох отримав повний ділець землі – session, а церковний сотрудник – півдільця). У 1796 р. річне конгруа для 750 священників Мукачівської єпархії зросло до 30 000 фл. [164, с. 35-38]. Але незважаючи на це, за паствою залишався обов'язок коблини і роковини, а також епітрахильщини (штолові треби).

Нестача землі для селянських господарств Закарпаття у XVIII – XIX ст. була звичним явищем. Так, за урбаріальною реформою Марії-Терезії 1767 р., русини-українці Мукачівської греко-католицької єпархії отримували найменші наділи землі у всій імперії [310, с. 77; 281, с. 127]. Звичайно, що за таких обставин важко було не лише кліру, а й мирянам, що не могли виконувати своїх зобов'язань перед церквою.

В результаті наполеонівських війн, в т.ч. в Австрії, держава виплачувала конгруа лише бідним парафіям, територія яких знаходилася на королівських маєтках, тоді як статки парафіяльного священника, парафія якого знаходилася на панському маєтку, всеціло лягали на плечі власної пастви. Аналогічною бачимо ситуацію і в Пряшівській греко-католицькій єпархії, створеній 1816 р. з парафій і вірних Мукачівської єпархії. Спочатку для бідних парафій Пряшівської єпархії було виділено 7 600 фл. конгруа в рік, а 1845 р. – 28 000 фл. річної конгруа [за 1 флорин на той час можна було купити 400 кг пшениці та 1200 кг качанів кукурудзи. Вола продавали за 25-30 флоринів [242, с. 91], з якої користалися 167 найбідніших священників [257, с. 160-161].

Питання про економічне становище греко-католицького духовенства розглядалося 1849 р. на соборі австрійських єпископів у Відні, які в поданій міністрові внутрішніх справ петиції особливо

наголошували на необхідності зрівняння матеріальних умов праці душпастирів обох обрядів[280, с. 118].

Проблема зрівняння оплати греко-католицького духовенства з римо-католицьким жваво обговорювалася в 1856 р. після підписання конкордату між Австрійською монархією та Апостольським Престолом. Відповідна вимога була включена до петиції австрійських єпископів, поданої 16 червня 1856 р. цісарському урядові. Франц-Йосиф (1848–1916) прихильно поставився до прохань ієрархів, однак задоволенню їхніх вимог перешкодили несприятливі зовнішньополітичні обставини, які переобтяжували цісарсько-королівську скарбницю величезними витратами на військові потреби[280, с. 118-119].

Революція 1848 р. хоч і скасувала панщину, однак коблину й роковину – ці анахронізми феодального суспільства, було збережено, що довело у другій половині XIX ст. до повного відчуження зuboжілої пастви від своїх нескромних пастирів. Про це писали вголос й самі деякі священики, як, наприклад, Іван Раковський, Євген Фенцик[269, с. 5-8]. «Сьогодні священик в очах вірних уже не духовний батько, але прямо ворог, езекутор, який відбирає від бідних останній кусень хліба», – писав 1886 р. у своїй газеті «Листок» о. Євгеній Фенцик[117, с. 420].

Ситуація дійшла до того, що наприкінці XIX ст. роковини вже майже ніхто не відробляв[18, арк. 1-18]. У той же час звикле за останнє століття духовенство до систематичного матеріального забезпечення вимагало від держави підвищення конгруа. Так, наприкінці XIX ст. з 387 священиків Мукачівської єпархії – 366 змушені були покладатися на державну допомогу, оскільки їхній річний прибуток не доходив навіть до тодішніх 800 австр. корон. Для порівняння: річна платня державного вчителя на селі в той час становила 2 200 австр. корон. В Пряшівській

епархії картина була ще жалюгіднішою: з 188 священників – 181 був залежний від конгруа[257, с. 161].

Переважна більшість селян змушена була вдаватися до пошуків різних засобів до прожиття, голодувала. Щоб забезпечити себе та свою сім'ю продуктами харчування, селяни брали поміщицьку землю в оренду, розчищали ділянки від чагарників, освоювали пустирі, осушували болота. Дрібне селянське господарство не могло забезпечити високий рівень землеробства. Великим гальмом у його розвитку була відсутність тягла та худоби у власності селян.

Так, на один селянський двір Ужанської жупи в XIX ст. не припадало навіть однієї голови тяглової худоби – вола або коня. Особливо мало тягла мали гірські села, де обробіток ґрунту вимагав надзвичайно багато праці. Внаслідок нестачі земель, тяглової худоби ґрунти оброблялися погано, давали низькі врожаї. З року в рік населення голодувало. Так, найбільших втрат край зазнав у 1814, 1817, 1828, 1847 рр. [310, с. 81-83]

Австрійський історик, статистик та педагог Герман Бідерман так описував злидні селянства: «Селянські хати, зроблені зі смерекових колод, покритих соломною, були надзвичайно тісними. В багатьох з них проживало 3-4 сім'ї, загалом 20-30 чоловік. Всі вони спали на печі та великому ліжку із дерев'яних жердин, вкритих соломною. В стелі, посередині кімнати був зроблений отвір, що служив за димар, прорізані щілини в стінах, затягнені бичачим пузирем, заміняли вікна. В хаті зберігався реманент, корова, вівці, під столом стояла діжка з квашеною капустою, під ліжком картопля та буряки, а на горищі сиділи кури»[248, с. 503].

На надзвичайну бідність населення звертають нашу увагу такі дані про кількість зібраного врожаю в Ужанській жупі на 1847 р. Так, в

середньому на одну особу припадало 27 кг збіжжя: кукурудзи по 2,8 кг, жита – 1,5 кг, ячменю – 0,7 кг, вівса – 22 кг, картоплі 7 кг. [310, с. 85].

Таким чином, взаємна біднота пастирів, а ще більше – пастви, закономірно вело до загострення між ними соціальних відносин, які в структурі повсякденного життя призвели до взаємних обвинувачень, незважаючи на духовний сан, церкву – як молитовний дім і паству – як грішне стадо, котре треба рятувати і наvertати до християнської віри, а не визискувати, бачачи в ньому мізерне джерело матеріального прожитку.

Підтвердженням цьому стали масові випадки конфліктів між пастирями і паствою, якими рясніють опубліковані в радянський час збірники документів про т.зв. «антинародну» діяльність греко-католицької церкви на Закарпатті в першій половині ХХ ст., більшість з яких підтверджуються архівними матеріалами та іншими джерелами. Щоб уникнути в подальшому конфліктів між кліром та мирянами, держава вирішила взяти утримання духовенства на себе та виплачувати священиками конгруа.

#### **4.2. Конгруальне (державне) забезпечення священиків**

У 1919 р. питання виконання селянами роковини та коблини знову набуло актуальності. У циркулярі Ужгородського жупанського управління начальника окружних управлінь від 1 квітня 1919 р. вказувалося: «Дайте вибубнувати в селах, щоб вірники парафій виплачували коблину і роковину так, як це робили досі, оскільки наша республіка в це питання досі ще не внесла ніяких змін. Власність священиків і вчителів на землю, а також їх право на користування пасовиськом залишаються незмінними»[142, с. 112].



У 1920 р. сплату коблини та роковини празьким урядом було скасовано[179, с. 1-3; 257, с. 161-162]. У зв'язку з цим, в повідомленні канцелярії віце-губернатора Підкарпатської Русі від 14 березня 1923 р. зустрічаємо наступне пояснення: «...2) Закон № 290 від 1920 р. скасував коблину й роковину тільки в принципі, він встановлює, що віруючі не повинні платити натурою, а поки новий закон не встановить інакше, вони повинні давати тільки плату грошми. Якщо священник не домовився з віруючими, адміністративні органи можуть вимагати, щоб їм дали ключ до безстороннього розв'язання питання про спірну виплату. Якщо віруючі не хочуть платити священникові і в такий спосіб він має право вимагати від адміністративних органів стягнення плати шляхом екзекуції. Досі вимагали цього лише декілька священників, хоч коблини і роковини не платять майже ніде, й тих священників буде задоволено так, як вище сказано»[106, с. 117-118].

Отож, хоч коблини і роковини майже ніде не платили, за допомогою до держави на початку 1920-х рр. звернулося всього декілька священників. Це пояснюється з одного боку тим, що більшість священників були мадяронами і новому чехословацькому уряду на чолі зі своїм єпископом Антонієм Паппом не склало присягу, а з іншого – відсутністю нагальної потреби у матеріальній допомозі від держави. Звичайно, що матеріальне становище пастирів порівняно з XVIII та XIX ст. значно покращилася.

У 1924 р. влада вжила заходів щодо повернення незначної частини втраченої коблини та роковини для духовенства, але лише 25 червня 1926 р. Національні збори Чехословаччини прийняли конгруальний закон, за яким священникам забезпечено доповнення до річного прибутку в сумі 9 000 к.ч. [91, с. 433-438; 257, с. 162]. Це означало, що той священник, у якого річний прибуток дорівнював 9 000 к.ч., він не отримував жодної державної допомоги.

Крім того, до цієї основної суми щотретього року священнослужіння, як і іншим держслужбовцям, священикам, які виконують свої душпастирські обов'язки безперервно 10 років, щороку виплачується по 973 к.ч. (т.зв. доплата за вислугу). Законом також було передбачено т.зв. «родинні добавки» за дружину і дітей, в т.ч. вдову і сиріт. Священикам же похилого віку (емеритам–пенсіонерам), які відслужили при церкві щонайменше 35 років, забезпечувалася пенсія «по старості» [92, с. 103-106; 134, с. 5-9].

9 000 к.ч. звісно це не мало, але для порівняння: тогочасний сільський вчитель на Підкарпатській Русі отримував понад 10 000 к.ч. в рік. Однак, до 1930 р. впровадження конгруального закону в життя наражалось на різні перешкоди як з боку самого духовенства, так з боку держави [135, с.103-106; 133, с. 159-160; 102, с. 308-309]. Лише починаючи з 1930 р., завдяки активним заходам мукачівського єпископа Петра Гебея (1924–1931) священики обох єпархій почали діставати відповідну частину своєї конгруальної допомоги [257, с. 162].

Отже, закон встановлював такі матеріальні вигоди від держави для духовенства: «1) найнижча платня (конгруа) духівництва конгруальних церков і релігійних об'єднань, визнаних і зареєстрованих державою, діє в керівництві парафіяльних управ, як і інших громадських духовних управлінь на посадах, визначених за згодою державного управління культів і становить на рік суму 9000 к.ч. Вона збільшується після кожних трьох років, пропрацьованих на державній службі на 972 к.ч., але не більше десяти разів; 2) священики мають право на виховне, яке становить на одну незабезпечену дитину 1 224 к.ч., а на більш незабезпечених дітей – 1 800 к.ч. на рік. Щодо права на виховне, його тривання і припинення, то воно регламентується діючими відповідними постановами, що стосуються державних службовців. [3) ...]. 4) право на

отримання конгруа мають тільки ті священики, які є громадянами Чехословаччини і визнають його...»[75, с. 130-131].

Однією з цікавих і дуже поширених соціальних інституцій, розвинених греко-католицьким духовенством, стало опікунство, яке, зокрема, означало прийняття старшою бездітною парою священицької дочки з бідної сім'ї. Приймаючи дівчину пара брала на себе зобов'язання дати їй належне виховання і видати заміж з відповідним посагом. У законі Чехословацької республіки від 25 червня 1926 р., що регламентував різноманітні виплати та допомоги священикам, зокрема й т.зв. «конгруальний закон», недвозначно вказувалося, що священик має право на «виховне» для незабезпечених дітей, себто на опікунство. Майже у всіх випадках цим питанням займалися паніматки. На основі цього закону всі служителі культу незалежно від віросповідань забезпечувалися щорічною державною виплатою в розмірі до 9 000 корон[259, с. 120].

Законодавство змінилося аж 1939 р., коли новий конгруальний закон встановила угорська окупаційна влада. Так, доповнення річних прибутків парохам Мукачівської єпархії було призначено до суми 2 176 пенге, а сотрудникам – до 1 400 (приблизно та сума, що і за чехословацької влади, оскільки 1 пенге = 4 к.ч.). До основної суми через кожні п'ять років додавали 244,80 пенге (не до десяти разів як у законі Чехословацької республіки, а до п'яти – авт.). Угорський конгруальний закон набрав чинності 1 січня 1940 р. і діяв до червня 1945 р. (дет. див. Додаток К.3.) [257, с. 162-163]. З того часу (і по сьогоднішній день) будь-яка допомога церковнослужителям з боку держави скасована.

Втім незважаючи на державне забезпечення парафіяльного духовенства, збереглося чимало свідчень про важке матеріальне становище пасторів. На підтвердження цього наведемо частини з епістолярної спадщини майбутнього єпископа-мученика Теодора Ромжі

(1944–1947), якого важко дорікнути в умисному перекручуванні фактів з особистого життя.

Так, у листі від 4 липня 1938 р. до ректора Руссікуму\*, де він навчався у Римі, отця-єзуїта Філіппо де Режиса о. Теодор писав: «Коли я вперше служив літургію в Березовській церкві (о. Теодор служив у двох парафіях віддалених одна від одної на відстані 11 кілометрів. Це – Нижній Бистрий та Березове Хустського округу – авт.), у мене серце боліло. Покривало на престолі складалося з двох роздертих ганчірок, скрізь порох і павутиння, ризи порвані всі до одної. Моя найперша справа була обидві церкви довести до ладу. В містечку, де я навчався в гімназії, я попросив знайомих зробити покривало на престіл і жертвник, зібрав гроші й купив уже дві ризи та інші речі для обох церков на так само зібрані гроші ми позолотили іконостас у Березові. А тепер ремонтуємо парафіяльний будинок. Тільки біда, що грошей бракує, і мені доводиться сушити собі голову, звідки їх дістати...»[268, с. 41-42].

Свою душпастирську діяльність о. Теодор коментує у листі до свого швейцарського колеги по Руссікуму о. Альфонса Райхліна: «Тутешня моя робота не має майже нічого спільного з нашою місійною діяльністю, уже бачу, що за п'ять років і з мене буде добрий сільський отець-священик... Живу дуже бідно, та все ж таки щасливо...»[268, с. 42]. Та вже невдовзі о. Теодор щиро зізнається, що не може займатись справами матеріального забезпечення парафії: «...Волю пройти пішки 20 чи 30 км, щоб висповідати хворого, ніж думати про те, що треба зробити з тією чи іншою парафіяльною землею. Я не міг призвичаїтися до цих справ і за проведені тут півтора року... Що вдієш – видно, це не мій фах...»[268, с. 50].

---

\* Руссікум – навчальний заклад, заснований папою Римським Пієм IX 15 серпня 1929 р. Головна мета навчального закладу – підготовка місіонерів, що мали служити у СРСР. Після Другого Ватиканського собору (1962–1965) основна спрямованість закладу змінилася. На перший план вийшло питання екуменізму та дослідження східної церковної традиції

Не стало кращим матеріальне становище Теодора Ромжі і в 1939 р., коли він став спіритуалом (духовним керівником) та професором Ужгородської богословської семінарії. «Моя професорська посада – лише мізерія. Щодня викидаю купу агентів, які не вірять, що в пана професора немає грошей ... Два роки я живу справді у великих злиднях. Нікому не кажу, але тобі [о. А. Райхліну – авт.], як другові можу сказати: коли я був на своїх парафіях, часто траплялося, що не мав сніданку чи вечері. Тепер працюю за двох – спіритуал і професор філософії, а кишені порожні. Не за гроші працюю. І не люблю грошей, але для найдоконечнішого все-таки потрібно, щоб людина мала щось у своєму розпорядженні...»[268, с. 54].

Та все ж майбутній єпископ-мученик не переставав нарікати на факти гонитви за кар'єрним ростом та матеріальним добробутом своїх вівтарних братів, висловлюючись з цього приводу так: «Нерідко в такий самий спосіб ганяються за призначеннями в багатші парафії. Якщо така парафія стає вакантною, починається ходіння туди священиків, що там провадять пропаганду на свою користь, ідуть делегації до владики, мовляв, вірні просять, щоб їхнім настоятелем став священик N.N. Мені здавалося дуже дивним, що говорячи про добру чи погану парафію, називали доброю ту, де священик мав високі прибутки, а поганою – де невисокі. Це означає, що критерієм «доброї» чи «поганої» парафії є не любов до Бога й досконале життя вірних, а щось матеріальне...»[268, с. 62].

Отже, за спостереженнями молодого освіченого душпастиря Теодора Ромжі, значну частину його вівтарних братів приваблювала матеріальна сторона духовного пастирства, тому, вони мали і доволі специфічні уявлення про «добрих»/«поганих» парафіян та «хорошу»/«погану» парафію. А такі зацікавлення духовних отців напряду впливали на відношення до релігії та Бога в бідної пастви. Звідси

впливало й індиферентне відношення до релігії та церкви в населення, що не бачило щирості у справах носіїв слова Божого.

Здавалося конгтруальне унормування пастирів з боку держави мало б остаточно вирішити питання їх матеріального забезпечення. Однак, навіть у 1930–1940-х рр. зустрічаються факти непорозумінь між парафіяльними священиками і їх паствою щодо питань сакральних обов'язків та профанних можливостей[16, арк. 1-43; 18, арк. 1-115; 20, арк. 1-5].

Про відробітки здійснювані селянами на користь священика, які радше можна було прирівняти до панщини, розповідала газета «Munkás Újság» («Робочі новини») від 14 квітня 1921 р.: «В той час, коли святі люди – земні слуги бога, непохитно проповідують Христову убогість, позбавлення себе земних благ, їх господарства розквітають за рахунок важкої праці неписьменних людей. Вони з жадібністю користуються земними благами. Дулішкович Елек, греко-католицький піп в с. Концове [теп. – с. Концovo Ужгородського району], володіє 1 240 гольдами землі. Одна частина земель належить парафії, друга – власність попа... Пан піп Дулішкович Елек примушує бідних селян 40 днів безкоштовно працювати на його полях...»[132, с. 113-114]. Можливо регіональний орган КПЧ міг дещо і перебільшити, але подібних випадків було й більше.

Духовенство переймалося не лише питанням донесення до вірників слова Божого, а й цілком «звичними» властивими його грішному стаду справами – одержанням банального матеріального прибутку. Не забувало духовенство про прибутки, коли надавало грошові позики вірникам з фундаційної каси Мукачівської греко-католицької єпархії.

Так, наприклад, 12 жовтня 1937 р. Ганна Варга, селянка, мешканка с. Горяни, що під Ужгородом, підписала боргове зобов'язання, отримавши 4 000 к.ч., з такими умовами:

«...1) З цієї суми, як завжди з рештками капіталу, що лишиться у мене для використання, я повинна, рахуючи від сьогоднішнього вище вказаного дня, щороку два рази – у січні й липні кожного року – платити готівкою, без жодних суперечок, до каси управління фондів (в установлених сумах) 8 % і 4 % комісійних...

3) Якщо я не виконаю протягом встановленого часу платіжні та інші обов'язки, то управління фондів має право відразу, без жодного нагадування зажадати сплати всієї позики разом із зазначеними 8 %.

4) для забезпечення сплати мого боргу, згідно з цим документом, зобов'язуюсь: дати заставне право на моє рухоме і нерухоме майно на суму 4000 кч., із сплатою 8 %, рахуючи від сьогоднішнього дня на суму 1000 кч.,...

9) Я зобов'язуюсь застрахувати від пожежі свої будівлі та нерухомості на їх повну вартість у страховому товаристві, вказаному управлінням фондів...»[104, с. 165-167].

Дивним для нас залишається і питання страхування. Дивним та трохи заангажованим, як нам здається, це питання є тому, що в ДАЗО зберігаються справи, що стосуються відносин страхових компаній та єпископів Мукачівської єпархії. Наприклад, «Циркуляр єпископа об обов'язательном страхуванні церковних и приходских зданій в «Первого венгерского страхового общества» и об условию страхования» [60, арк. 1] та «Диплом об избрании Мукачевского єпископа Йоана Пастелия почетным членом турецкого страхового общества в Будапеште» [59, арк.1].

Ці справи, все ж таки, вказують на певний зв'язок єпископів Мукачівської єпархії зі страховими компаніями. А чи не були це прояви взаємовигідних відносин? Церква надає позики під заставу майна, але

якщо з майном щось трапиться до остаточного розрахунку, то страхову виплату отримає церква. А якщо з майном позичальника нічого не трапиться, то страхова компанія отримує гроші сплачені за страхування майна позичальника. Але, потрібно наголосити, що страхову компанію обирає управління фондів[83, с. 167]. Цікаво, чи страхові компанії були зацікавленими у такій співпраці з єпархією та чи існувала реальна конкуренція між компаніями?

Іноді існувала практика завчасного повернення боргів позичальниками. Так, наприклад, Немеш Олена, що проживала у с. Колодне Тячівського округу, просила впорядкувати її церковні борги у зв'язку з виїздом на заробітки до Бельгії[53, арк. 1]. Це вказує на те, що не всі вірники були безвідповідальними у фінансових питаннях, а також намагалися впорядкувати та вирішити всі свої справи до того, як на довгий період покинути територію єпархії.

Так, історія Церкви, зокрема, греко-католицької, є доволі апологізованою, а тому питання матеріального забезпечення розглядається церковною історіографією досить заангажовано. Матеріальне становище населення досліджується в комплексі, а не через призму відносин парох–парафіяни, тому і висновки загалом прогнозовані. Чому духовенство потерпало від матеріальних нестатків? Через те, що вірники не хотіли сплачувати податки, чи через те, що не могли прогодувати навіть свою сім'ю? Скоріше через матеріальну неспроможність, адже навіть в розглянутих нами джерелах було чітко вказано, що «...бідняк хотів би платити попові, але не може...»[130, с. 19].

Іноді священики навіть будували школи за власні кошти, хоча потім вимагали відшкодування своїх витрат[42, арк. 1-76]. Так вони піклувалися про свою паству. А духовенство, яке переймалося проблемами матеріального добробуту церкви власними силами, після



своїєї смерті ставало головними винуватцями судової тяганини та скандалів через своїх родичів[41, арк. 1-188].

Окрім легальних способів покращення свого матеріального стану, священники вдавалися і до ризикованих, але фінансово вигідних операцій. Так, значні прибутки духовенству приносили нелегальні розлучення шлюбних пар. Вони не були рідкісними явищами навіть у XVII – XVIII ст., зокрема на Мараморощині. За це парохі пересічно брали одну корову[242, с. 90]. Що ж, як казали латиняни, *quails rex, talis grex* («який чередник, така череда»).

Але щастя можна знайти навіть у найтемніші часи, якщо не забувати звертатись до світла. Прикладом відчайдушного служіння своїй пастві може бути постать о. Стефана Бендаса. У «Хроніці села Новоселиця» о. Стефан детально описує одну із найбільш трагічних для місцевих греко-католиків історій – підпалу церкви. 4 вересня 1928 р. греко-католицьку церкву навмисне підпалили православні, про що зізнався напідпитку Михайло Шпілка (Марічин). Він здійснив підпал за грошову винагороду. Оскільки не знайшлося двох свідків, необхідних для судового вироку, то палія не покарали. Ризикуючи власним життям, о. Стефан виніс із палаючої церкви обрядові книги, престольний хрест, фелони, чаші, свічники та інші цінності. В останній момент перед тим, як перекриття впали, о. Стефан протиснувся у невеличке віконечко розміром у 40 кв.см.[73, с. 144-148]. Згодом церковною громадою було вирішено будувати нову муровану церкву.

У травні 1930 р. за проектом інженера Емануїла Егреші з Ужгорода розпочали підготовчі та будівельно-монтажні роботи. У них найкращі організаторські та ділові якості, альтруїзм та безкорисливість проявили не тільки парох о. Стефан, а й парафіяни – Юрій Томишинець, Василь Лемак, Василь Джуган, Стефан Проданець. Оплачували працю тільки фахових мулярів, допоміжні роботи вірники виконували безоплатно. 79

парафіян працювали безкоштовно більше двадцяти робочих днів, а у трійку рекордсменів увійшли Юрій Томишинець (Юриків) – 257, його брат Петро – 114, Василь Лемак – 76[73, с. 144-148].

Окрім безоплатної роботи, для завершення будівництва та оздоблення церкви жителі с. Новоселиця у 1931 р. зібрали 61370 кр. Зокрема, о. Стефан пожертвував 4240 кр., а від 26 сімей надійшли надходження більш ніж по тисячу крон.

Власне, цей приклад і показує, що не всі вірники ставились індиферентно до релігії та своїх матеріальних зобов'язань перед Церквою, так само, як і не всі душпастирі переймалися власним матеріальним благополуччям, а старанно виконували свої сакральні обов'язки.

Таким чином, хоч сплату коблини та роковини празьким урядом було скасовано у 1920 р., лише 25 червня 1926 р. Національні збори (парламент) Чехословаччини прийняли конґруальний закон, за яким священикам забезпечено доповнення до річного прибутку в сумі 9 000 к.ч. Склалася ситуація, за якої духовенство на 6 років було позбавлене засобів до існування, оскільки церковні податки збирати було заборонено, а конґруа держава не виплачувала.

Саме в період 1920–1926 рр. особливого загострення набули конфлікти між кліром, що хотів повернути собі колишні борги, та мирянами, котрі не мали можливості, а на цей раз, уже й особливого бажання їх повертати.

Після встановлення радянської влади на Закарпаття в листопаді 1944 р. про конґруа і мови не могло бути, тому у 1944–1949 рр. духовенство знову залишилося без засобів до існування. Позбавлення банальної можливості прогодувати себе та свою родину навряд чи позитивно впливало на сумлінне виконання душпастирських обов'язків. Саме через складну соціально-економічну ситуацію, матеріальні

суперечки та конфлікти були звичним явищем в середовищі греко-католицької спільноти.

### **4.3. Матеріальні суперечки та конфлікти**

Священики в Мукачівській греко-католицькій єпархії окрім свого прямого душпастирського обов'язку виконували й певні функції державних чиновників. Зокрема, саме вони розподіляли матеріальну допомогу від держави серед найбільшого населення. Але, іноді, така допомога не доходила до адресатів. Бідність одних (пастирів) і злидні інших (пастви) нічого доброго у їхніх стосунках не вщували.

Так, наприклад, було викрито різноманітні махінації священиків під час здійснення «Верховинської господарської акції». У 1902 р. відділ Міністерства землеробства виділив 1 000 австр. корон для побудови церкви в с. Підполоззя Березького комітату (тепер Воловецький р-н). Греко-католицький священик вказаного села – Йозеф Пап (парохом був 1900–1903 рр.), замість того, щоб направити ці кошти на будівництво храму, вписав всю суму в касову книгу парафії до графи заборгованості і разом з іншими 1 000 австр. корон, які були потрібні для будівництва церкви, стягнув з бідних парафіян. Вийшло так, що державна допомога злидним селянам обійшлася в 1 000 австр. корон, а священик заробив на цій оборудці 2 000 австр. корон[111, с. 99].

Схожа ситуація повторилася вже у 1905 р., але на цей раз про факт зловживання одного священика інформує громадськість інший пастир. Так, греко-католицький священик с. Підполоззя Міклош Мате (1904–1908) [315, old. 293], що звернувся з листом до редакції газети «А пяр» («День»), вказував на такі відомі йому факти порушення: «...у 1905 р., коли міністерство виділило 3 600 австр. корон на побудову житлового будинку для священика с. Підполоззя, Пап Йозеф і ці гроші поклав у

свою кишеню. Правда, тоді він вже не був священиком у с. Підполоззя, оскільки його трохи раніше перевели в інше село. Але завдяки своїм зв'язкам йому все ж пощастило зробити так, що гроші перерахували йому. Між іншим, цей Пап Йожеф, як і рутенські священики взагалі, у своєму селі стоїть на чолі акції допомоги.

«Акція допомоги», «Верховинська господарська акція» – назва проваджуваної Австро-Угорщиною наприкінці XIX – на початку XX ст. програми соціально-економічної політики. Програма мала на меті піднесення економіки цього відсталого на той час краю шляхом інтенсифікації землеробства, тваринництва, розвитку кооперацій, споживчих і кредитних спілок, банків, ремісничо-кустарних промислів. Запровадженням «Верховинської господарської акції» займалася Експозитура для гірських районів (орган влади, що здійснював завдання «акції»), що була започаткована у 1897 р. в м. Мукачеве на чолі з угорським політиком і економістом Едмундом Еганом (1841–1901), звідси й ін. назва – «Акція Егана»[224, с. 38].

Економічна допомога Експозитури закарпатським селянам полягала в посередництві при орендуванні (землю орендували 4303 заможних господарства) та купівлі поміщицьких земель з метою обмеження дій лихварів. Держава виділила кошти на поліпшення полонинського господарювання, зокрема на утримання Нижньоверечанської господарської дослідної станції, розвиток садівництва, виноградарства, тваринництва, птахівництва і бджільництва та деяких технічних культур (льону, конопель), організацію т. зв. вірцевих господарств у селах Арданово і Хмільник (нині обидва села Іршавського району), Дийда [нині – село Берегівського району], Бадалово, Пийтерфолво [нині – села Виноградівського району] та ін., та різних господарських гуртків на селі, що створювалися для пропаганди

сільськогосподарських знань й інтенсивного ведення господарства[221, с. 23].

Гуртківцями були, як правило, заможні селяни та місцеві багатії, яким казна за пільговими цінами продавала сільськогосподарські машини, реманент, посівний матеріал, племінну худобу, їм читали лекції з агротехніки, організовували екскурсії на виставки та в передові господарства Австро-Угорщини. Для поліпшення продуктивності тваринництва міністерство землеробства Австро-Угорщини завезло в Закарпаття із Тіролю та Баварії велику рогату худобу (з 1897 р. до 1906 р. – понад 1500 голів племінного молодняка), що була продана переважно заможним і середнім господарствам у 151 село Березького і Марамороського комітатів, а також завозила з державних маєтків плідників (жеребців) і розміщувала їх у селянських господарствах[221, с. 31; 248, с. 448-449].

«Верховинська господарська акція» сприяла розвитку ремісничо-кустарних промислів на Закарпатті: проводилася робота з відновлення забутих народних традиційних ремесел і створення нових, на селах діяли дрібні кооперативи-артілі та великі майстерні з виготовлення кошиків, меблів, полотна, килимів, художньої вишивки тощо. У 1909 р., наприклад, в Закарпатті діяло 26 лозоплетільних і 15 деревообробних майстерень, 6 – з виготовлення очеретяних виробів, 10 – килимового виробництва, в яких працювало понад 3700 осіб[240, с. 307].

Щоб послабити проблему безробіття, зменшити закордонну трудову еміграцію закарпатських селян і зберегти дешеву робочу силу в країні (на початок ХХ ст. понад 90 тис. селянських сімей Закарпаття існували, головним чином, за рахунок роботи за найомом), Експозитура щороку вербувала і відправляла великі групи заробітчан-контрактників (від 2 до понад 10 тис. осіб щороку) у державні та поміщицькі господарства Австро-Угорщини. 1907 р. було видано новий закон про

врегулювання взаємин між поміщиками та сільськогосподарськими робітниками, досить жорсткий для останніх[240, с. 309-320].

Одним з важливих напрямів діяльності Експозитури було сприяння розвитку кооперативного руху на селі та банківських установ у містах: 1909 р. на Закарпатті діяли 58 банків і ощадкас, кількість кредитних спілок за 1900–1913 рр. збільшилася від 31 до 206, а їх членів — від близько 8 тис. до 51 тис., тобто в 6,5 разів. Загальна сума неповернутих державі коштів із усіх виділених нею ресурсів на фінансування акції на поч. ХХ ст. не перевищувала 50–60 тис. крон, тобто складала невелику частку – 1/40 сплачуваних селянами Закарпаття податків[240, с. 331-333].

У цілому «Верховинська господарська акція» сприяла певному піднесенню економіки гірських районів Закарпаття, капіталістичному поступу селянського господарства, яке ставало чим далі товарнішим і де відбувся певний прогрес у системах землеробства: вони еволюціонували від дво- і трипілля до багатопілля, загалом розширилися посівні площі, зросли валові збори зернових тощо.

Однак ця акція не поліпшила становища основної маси закарпатських селян. Утім, і сама вона, і ім'я її керівника Едмунда Егана (вбитого на Закарпатті, ймовірно, лихварями, незадоволеними його діями[248, с. 455-456]) залишилися у пам'яті краян [101; 221; 182; 240]<sup>1</sup>, він директор кооперативу, розподіляє землю, продає фураж, завдяки чому багатіє. Взагалі цю «допомогу» видають як подарунки і за протекцією»[111, с. 99].

Пише до редакції газети правдолюбець Мате Міклош і про інших священників сусідніх парафій. Так, «Берталан Голоткович – священник с.

---

<sup>1</sup> Дет. про «Верховинську господарську акцію» див.: Еган Е. Економічне положення руських селян в Угорщині / Е. Еган. – Прага, 1922. – 95 с. ; Ілько В. Закарпатське село на початку ХХ ст. (1900–1919 рр.). – Львів, 1973. – 151 с.; Віднянський С. В.. «Верховинська господарська акція» // Енциклопедія історії України: Том 1: А–В / Редколегія: В. А. Смолій (голова) та інші. НАН України. Інститут історії України. – Київ: Видавництво «Наукова думка», 2003. – 688 с.: іл.; Нариси історії Закарпаття (з найдавніших часів до 1918 р.) / відп. ред. і кер. авт. колективу І. М. Гранчак - Т. 1. – Ужгород: Карпати, 1993. – 436 с.

Нижні Ворота [з 1894 до 1915 р. – авт.], який володіє великим нерухомим майном, орендує наприклад, за безцінь величезну ділянку землі із земельного фонду, призначеного для допомоги збіднілим рутенам. Крім того, він бере участь у багатьох прибуткових махінаціях.

Більшість священників володіють правами оренди, визначеної для акції допомоги у подвійному й потрійному розмірі, і мають з цього хороші прибутки. Пал Руткаї – священник с. Бистре, наприклад, має гарантований щорічний прибуток в 600 корон від сіна, яке він косить на державній землі, призначеній для акції допомоги. Потім це сіно він продає злиденним з великою вигодою для себе. У кого є відповідна протекція, той може придбати всі дари акції допомоги. Елек Кошеї – священник с. Арданово [з 1890 до 1909 р. – авт.][315, old. 155], наприклад, урвав [так в джерелі – авт.] собі більшу долю з допомоги по рутенській акції, призначеної селу. Священник с. Арданово за таких обставин може стати власником фабрики чи банкіром»[111, с. 99-100].

Не рідко траплялися випадки, коли малоземельні селяни в силу тяжких економічних умов віддавали свої наділи немешам (дрібним землевласникам), монастирям, заможним селянам за хліб, грошові позички[309, с. 127].

Навіть, якщо припустити думку про тенденційний підбір архівного матеріалу, метою якого було висвітлення саме «антинародної сутності уніатства», цитованих нами опублікованих документів, що потрапив до радянських збірників, подібні інциденти все ж мали місце у матеріальних стосунках пастирів зі своєю паствою.

Окрім порушень душпастирів у розподілі допомоги в рамках «Верховинської господарської акції», зловживання були виявлені також у діяльності єпархіальних прокурорів. Так, єпархіальний прокурор Мукачівської єпархії Дьєрдь Негребецькі виселив з помешкання вдову з дітьми. Історія доволі заплутана, оскільки, з одного боку, єпархіальний

прокурор викупив на аукціоні будинок, який сам же і виставив, як лот у зв'язку з несплатою церковного боргу. З іншого боку – вдова з дітьми, яку залишили без даху над головою, але із незначним «кредитом».

Так, вдова Яношне Бокош, народжена Каталін Гаростян, звернулася до єпархіального управління з такою скаргою про заволодіння її майном шахрайським шляхом: «...Мій дім в Ужгороді по вулиці Дайбоца, зазначений в Ужгородській поземельній книзі № 38, вартістю 5 000 корон, єпархіальний прокурор Негребецькі Дьєрдь, нібито за моєю згодою, за мої незначні церковні борги продав з аукціону і таким чином придбав його... Я на цей самочинний продаж з аукціону згоди ніколи не давала... Єпархіальний прокурор усе це зробив для того, щоб матеріально мене повністю розорити...»[9, арк. 1-3; 110, с. 12].

Вдова у своїй скарзі зазначає, що хоче розгляду не з «карного боку», а з боку церковного суду: «Раніше, ніж я передам цю справу до суду на розгляд, оскільки єпархіальний прокурор вчинив зловживання владою і оскільки ніякий громадянин, тим більше член організації із святою мораллю, не повинен збагачуватися за чужий рахунок, – з довір'ям насмілююсь звернутися до Вас і знову просити, щоб мою справу розглядали не з карного боку, а з погляду церковного права, шляхом опиту мене з тим, щоб встановити справжнє становище, згідно з чим відшкодувати втрати бідній жінці – вдові» [9, арк. 1; 110, с. 12-13].

В тексті зазначено, що позивачка має «незначні церковні борги», а отже, її клопотання може бути потрактованим як не цілком коректне, та хіба для цього треба від неї відбирати весь будинок, ще й таким шахрайським способом? Все було б можливо навіть законним, якби будинок продали з аукціону і його купила яка-небудь людина, що немала відношення до греко-католицької церкви тим більше до її єпархіального управління.



Але будинок купив єпархіальний прокурор, який сам, напевно, і порушив справу. То чи не є це проявом використання службового становища посадовою особою? Мабуть, що так воно і було. Єпархіальний прокурор, що зловживає своїм становищем це одна справа. Але інша – єпископ, що мав би допомагати всім, хто до нього звертається, бути «всім для всіх» за заповітом апостола Павла, виступати в якості прикладу християнської доброчинності і моралі.

Так, вдова Імрене Скубанич, що проживала у с. Радванка біля Ужгорода, звернулася 14 лютого 1907 р. до єпископа Юлія Фірцака (1891–1912) з таким проханням: «...Я, нижчепідписана, звертаюся до Вашого преосвященства зі смиренным проханням, щоб були такі ласкаві зменшити мені наполовину виплату роковини. Своє смиренне прохання наслідуюся мотивувати так: а) при цьому надсилаю свідоцтво про бідність, яке стверджує, що я не володію нерухомим майном і живу в жахливій бідності і б) надсилаю також при цьому лікарське посвідчення про те, що я нездорова. Я будучи вдовою вже 11 років, дуже важко добуваю для себе і своїх дітей щоденний хліб...»[15, арк. 1-6; 124, с. 24].

Єпископ на прохання, що не може не викликати співчуття до цієї бідної вдови, відповів наступним чином: «У справі вдови Скубанич Імрене, мешканки с. Радванка, про зниження роковини наполовину, відмовляю, оскільки її доводи в проханні, як про це мене повідомили, безпідставні»[15, арк. 1-6; 124, с. 24-25].

Розкрадання коштів та можливість одержання державної допомоги, про які йшлося під час т.зв. «Верховинської акції» завдяки протекції та знайомствам, не були єдиною проблемою в середовищі греко-католицької спільноти. Зважаючи на неможливість сплати коблини і роковини в край збіднілим русинським населенням, можна пояснити те, що значна частина скарг духовенства приходить на відмову селян виконувати свої зобов'язання щодо утримання пароха. Виконання

різноманітних натуральних повинностей завжди було джерелом численних непорозумінь між парохами та їхньою паствою.

Зустрічаються в архіві, що правда, і документи «звотної сили»: мова йде про скарги парохів на своїх парафіян. Промовистим в цьому плані є «Доповідна записка» священників Петра Дем'яновича (пароха Рахова 1904–1944 рр.), Емілія Егреші (та ще кількох осіб) про важке матеріальне становище парохів. В ній вони вказували, що матеріально їм допомагає головний лісничий селища Рахово Йосиф Біхард, в т.ч. на ремонт церков. Скаржаться пастирі своєму Владикові і на несплату вірниками церковних податків (коблини, роковини, епітрихальщини), і взагалі про індіферентне ставлення пастви до церкви[46, арк. 1-8].

Інколи проблема стягнень роковини й коблини із зубожілого селянства набирала драматичного характеру. Скарги на вірників, що не сплачують коблину та роковину – лише одна сторона загальної біди. Адже, паства скаржилася і на своїх пастирів за те, що вони відбирали в них останній кусень хліба. Так, наприклад, жителі с. Верхньої Грабівниці Березького комітату (тепер Воловецький р-н) скаржилися до міністерства культів і освіти Угорщини: «...Реті Шимону, що був у нас священником протягом 15 років ми регулярно виплачували церковні податки. Уже три роки тому [скарга підписана 28 січня 1904 р. – авт.], як замість нього в наше село був призначений щербівський священник Папп Йожеф, який нарахував замість 13 господарств – власників землі в нашому селі – 45, і це в той спосіб, що сюди зарахував і робітників гути, а також поденщиків, які не володіють землею і не мають своїх будинків. Від них він теж вимагає такого ж церковного податку, як і від землевласників, і тепер, усю їх заборгованість стягує шляхом екзекуцій. Таким чином, він відбирає останній шматок хліба від злиденних селян і робітників. До чого це приведе ми не знаємо. Але відчай може довести людину до багато чого ...»[11, арк. 13; 109, с. 15].

Того ж року (1904) парох с. Ворочеве о. Віктор Крафчік (парохом був 1903–1909)[315, old. 205] намагався примусити селян здійснювати відробіток на землі за допомогою жандармських багнетів: «... відносно відробітку в с. Ворочеві не може бути проведене в життя, і, навіть, за деякими ознаками, наміри швидкого здійснення його викликали б протест з боку населення і спричинили б велику біду. На свою відповідальність я не хотів викликати неприємності, які можна було передбачити, а також я сам не міг просити на допомогу жандармські багнети. ...з великою пошаною прошу Ваше преосвященство, будь-те ласкаві, сприяти цій справі, якщо Ваше преосвященство чи з погляду досягнення мети, чи з погляду духовного життя вважає за вигідне і благородне силою примушувати селян відробляти на церковних полях ...»[11, арк. 63; 105, с. 16]. Якщо комусь видасться дивним, але єпископ задовольнив прохання о. Віктора[11, арк. 65 зворот; 76, с. 16].

У 1906 р. селяни с. Керецьки Марамороського комітату скаржилися на священника Корнелія Зомбора-мол. (парохом був після свого батька від 1902 до 1920 р.)[315, old. 207] та нотаря: «...Бідняк хотів би платити попові, але не може. Люди бажають іншого нотаря й іншого попа, бо наш піп дуже «дорогий». ...не знаємо куди звертатися за допомогою. Нам потрібна така людина, яка б могла навести порядок у сільському представництві, розібратися в непорядках, бо наше село дуже «баламутне» [так в джерелі – авт.]...»[130, с. 19].

Але не лише священник с. Керецьки виявився занадто «дорогим» для своєї пастви. Наприклад, вірники с. Гавашмезе (Руська Поляна) Марамороського комітату 1906 р. звернулися до єпископа з такою скаргою на свого пастиря Василя Грабаря (парохом був з 1889 до 1935 р.)[315, old. 194]: «...Наш священник так не по-людськи обдирає нас, що сьогодні-завтра все село з жебрачою торбою залишить Гавашмезе. За кожне вінчання він безсоромно вимагає 14 корон, 2 рушники, 8 літрів

горілки, курку й півня. Коли хтось не знає молитви, священик не намагається виконати свій обов'язок – навчити темного, – але нещадно забирає як викуп останнє придане – ковдру. Найпростіші похорони, не враховуючи всіх інших додаткових видатків, обходяться в 40 корон...»[129, с. 20].

Науковий інтерес викликає й той факт, що деякі священики цинічно надавали пояснення єпископу щодо обґрунтованості такс за надані ними штолові треби. Так, Василь Грабар, парох с. Неліпина у листі до єпископа від 18 травня 1907 р. подавав такий-собі «прайс»: «...Правда, що за виводи жінок після пологів вони платять 2 корони, але з цієї суми 1 корона за виводи, а друга корона за молитву, що тут є звичаєм уже протягом 17 років». І далі о. Василь Грабар розписує усі тонкощі матеріально-грошових зобов'язань своєї пастви перед ним: «2) За оголошення заручених – 2 корони. 3) За документ, що підтверджує оголошення в церкві – 2 корони платять. 4) За вінчання – 6 корон, за виводи молодиці – 4 корони, так що молоді разом платять 10 корон, вдівці лише 6 крон.

Вартості похорон, як вони про це самі пишуть у своїй скарзі, не знають і знати не можуть, оскільки це від них залежить, який похорон замовити. Вартість похорону – від 2 корон і не більше 30 корон.

Господар, який володіє 1/8 землі, відробляє для мене 2 дні, а у кого землі менше 1/8, той тільки 1 день. Перші третій, а другі другий день відробляють у рахунок хліба і вина для церковної служби.

Нарешті, що стосується однієї восьмої частини кукурудзи, про що теж згадується в скарзі. Справа в тому, що як Вам відомо, господар повинен за рахунок коблини внести віко кукурудзи й віко вівса. Але, оскільки, в цьому році ціна центнера вівса 16 крон, а кукурудзи тільки 10-11, то з того хто замість вівса приніс кукурудзу, щоб покрити різницю в цінах я брав крім 1/2 віка ще й кварту кукурудзи...»[115, с. 22].

Через тотальну бідність і неплатоспроможність селян, священники не виконували плати за треби. Вінчання, хрещення, а особливо – поховання, іноді були для звичайного русина надзвичайно дорогим задоволенням, що могло вартувати як все його бідняцьке господарство. І, якщо, охрестити дитину було обов'язком хресних батьків, то витратитися на вінчання могли не всі. Мабуть, цим і можна пояснити значну за обсягом кількість звернень до єпископа у різні періоди щодо узаконення дітей народжених до законного шлюбу[35, арк. 1-4].

Інколи, не маючи зайвих коштів, священники вдавалися до доволі ризикованих операцій. Так, під час Першої світової війни за рішенням правління Вишківської парафії, було вирішено надати уряду Австро-Угорщини грошову позику. У протоколі це рішення було обґрунтоване наступним чином: «Куратор говорить, що було б бажаним, щоб і наша парафія взяла участь у теперішній третій військовій позиції. Тому, він пропонує, оскільки інших грошей готівкою немає, вкласти у військову позику всі гроші виручені від продажу попівської та півцєвчительської земель. ...Засідання констатує на кінець, що вкладення цієї суми в 6-процентну військову позику буде дохіднішим, ніж коли б за ці гроші купити землю»[103, с. 107].

Державний архів Закарпатської області у м. Берегові містить доволі багато документів – скарг та матеріалів розслідувань по скаргам, що відображають не тільки економічні проблеми, а й питання моральності духовенства, дяків та навіть вчителів[34, арк. 1-41; 30, арк. 1-8; 29, арк. 1-67; 28, арк. 1-19]. Окремо документи вказують на зловживання та аморальну поведінку парафіяльних священників с. Білки (Іршавського району) Марамороського та Верхній Шард (теп. – с. Широке Виноградівського району) Уточанського комітатів[32, арк. 1-5; 31, арк. 1-2].

Деякі історії нагадують справжні детективи. Так, наприклад, «...Року 1918, приблизно в липні, коли жінки одержували допомогу за своїх чоловіків, які відбували військову службу, священник Тітус Костей [парохом був 1910–1923 – авт.][315, old. 158] прийшов разом зі своїм сином до нотарської канцелярії, де виплачували допомогу й хотів самовільно стягти коблину. Коли жінки стали опиратись і не хотіли платити, бедевлянський нотар Дезідер Чернештан почав стукати по столу кулаками й кричати, що попові коблина з грошей мусить бути заплачена. Жінки опиралися і далі, і тоді Павел Коссей, прапорщик, син священника Тітуса Коссея, захопив Бедей Іліану обома руками за голову й з усієї сили став стукати об стінку. Коли ж прийшов Бедей Іван, Павел Коссей ухопив і його й побив до крові.

Бедей пішов, здається, потім до Угорщини на роботу, і там, мабуть, внаслідок завданих Павлом Коссеєм поранень, помер.

Коли ж Поп Іліана, жінка Вайнаги Івана, побачила, як немилосердно чинить з Бедеєм Павел Коссей, що зараз помічник начальника управління в Тересві, вона закричала: «Жінки, не дайте забити чоловіка на смерть!». Тоді Павел Коссей пустив Бедея, вихопив револьвер і закричав: «Усіх вас перестріляю!», – потім вилетів з канцелярії, захопив Поп Іліану, яка тікала, й бив її чимось твердим, мабуть, револьвером, по голові. Бачачи лихо, жінки мусили заплатити Коссею Тітусові по 8 корон коблини. Було їх, мабуть, близько 70 жінок...»[5, арк. 68-72; 107, с. 119-120].

В окремих випадках, щоб примусити свою паству платити коблину й роковину, пастори зверталися за допомогою не лише до цивільного уряду (сільських нотарів), але й до сил внутрішнього порядку. Наприклад, Берегівський священник Віктор Крафчік (парохом був лише 1923–1925)[315, old. 163], який уже мав багаторічний досвід скарг на власну паству, коли був парохом у с. Ворочеві Ужанського комітату, де

проявив себе великим майстром перекладати відповідальність за застосування каральних санкцій проти вірників на вище керівництво єпархії.

Та на цей раз, 6 лютого 1924 р., він звернувся до Цивільного управління Підкарпатської Русі з проханням надати жандармів для проведення ексекуцій: «Ужгородський жупан присудив, щоб недоплатки моєї коблини й роковини були зібрані шляхом ексекуції. Але, тому, що жупанат не надіслав окружному управлінню списків моїх боржників, ексекуцію провести не можна...Я списав недоплатки на суму близько 100 000 к.ч. ... Прошу встановити мою роковину і коблину, що мало бути зібрано в 1921 р. адміністративним шляхом...»[113, с. 121-122].

Але непорозуміння та конфлікти виникали і між самим духовенством. Найчастішими були випадки міжпастирських непорозумінь при розподілі доходів з вакантної парафії, як це мало місце 1928 р. у випадку парафії с. Петриківці Ужанського комітату. На її прибутки одразу претендували троє, скоріш за все угорської ідентичності, священників – Едде Лайнер, Дьордь Чургович і Вазіл Невіцкі[49, арк. 1-7].

Схожою була конфліктна ситуація під час розподілу врожаю зернових, зібраного з парафіяльних земель угорських сс. Ботар [теп. – с. Ботар Виноградівського району – авт.] і Паладь [теп. – Велика Паладь Виноградівського району – авт.], на який претендували священники Шандор Шерегель і Ференц Ракоці[44, арк. 1-4]. Правду кажуть у народі – «від смішного до великого – один крок».

Втім несплата податків вірниками та невиконання своїх «обов'язків» щодо парафіяльного священника все ж залишалася на першому місці у рейтингу конфліктних ситуацій пастирів і пастви аж до середини ХХ ст. включно, про що свідчать архівні документи[43, арк. 1-5].

Так, священник с. Руське [теп. – с. Руське Мукачівського району – авт.] Березького комітату Іштван Данієлович (парох від 1907 до 1934 р.) 9 травня 1911 р. у своєму листі до помічника єпископа Мукачівської єпархії скаржився на своїх парафіян: «Мої бенедецькі парафіяни [с. Бенедиківці цього ж комітату – авт.] ще восени минулого року відмовилися від виконання відробітків тягловою силою. Я їм заявив, що я найму плуги, а за роботу вони виплатять. Я заявив про це в окружному управлінні, але й до сьогодні чекаю відповіді, а значить видані мною гроші пропали.

Мої вірники, внаслідок такого рішення питання, посмілішали і цієї весни знову відмовилися зорати моє поле. Живучи з землеробства, я щоб не відстати від весняних польових робіт, знову найняв, і це за велику ціну, плуги»[116, с. 104].

Отже, як бачимо, конфліктні ситуації розвивалися не лише у дихотомії пастир-паства. Доволі часто духовенство конфліктувало у своєму душпастирському середовищі один з одним. Окрім того вірники не могли виконувати своїх матеріальних зобов'язань перед священниками, а ті в свою чергу, залишившись без засобів до існування, були вимушені через суди вимагати сплати церковних податків. Непоодинокими були і випадки фінансових зловживань кліру, що виконували не тільки свої прямі духовні функції, а й обов'язки державних чиновників на місцях.

Підводячи підсумок до розділу, зазначаємо, що однозначної відповіді на питання матеріального забезпечення греко-католицького духовенства та соціально-економічних обов'язків з боку пастви, дати буде важко. Паства не лише за традицією, але й за Біблією зобов'язана віддавати «десятину» Церкві, однак ця вимога стосується всіх християн.

Стосовно ж священників, які звикли до того, що їх повинна утримувати власна паства, а до 1945 р. ще й держава (за винятком хіба окремих років), часто зловживали цим. Але, звичайно, були і винятки як



серед отців, так і серед парафіян. Частина душпастирів що, ризикуючи власним життям, рятувала найцінніші скарби всієї парафії, відбудовувала храми із попелища та завжди намагалася допомогти своїм вірникам, незважаючи на те, в яких життєвих ситуаціях опинялася, ставала міцним фундаментом для греко-католицької спільноти.

## ВИСНОВКИ

В процесі роботи над дисертаційним дослідженнями нами було опрацьовано 63 неопублікованих архівних документів 151 фонду «Правління Мукачівської греко-католицької єпархії», 29 фонду «Президія Цивільної управи Підкарпатської Русі, м. Ужгород» ДАЗО (м. Берегово) та метричні книги Архіву греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді, 92 опубліковані документи серед яких спогади, щоденники, хроніки, шематизми та понад сотню статей, монографій, довідників.

Опрацьований фактичний матеріал дозволив автору дисертаційної роботи підійти до висвітлення теми як хронологічно, так синхронно, описуючи те чи інше явище не стільки як подію, скільки як проблему. Виходячи із поставлених у вступній частині завдань, автор дослідження дійшов наступних висновків.

- 1) Мукачівська греко-католицька єпархія, що протягом тривалого часу у XVIII ст. вела боротьбу за своє канонічне визнання, зазнала не тільки розширення своєї території та збільшення числа вірників, а й значних інституційних втрат. Зменшення території єпархії та чисельності греко-католиків не завжди залежало від владик. Іноді, і вони не могли нічого вдіяти проти великої державної політики та розвитку історії під впливом таких модерних ідеологій як лібералізм, комунізм і націоналізм. На істотні й важливі зміни кордонів єпархії впливали, як угорська світська влада, так і австрійська. Свої корективи внесла і Перша світова війна, що спричинила розпад імперій, на уламках яких утворилися нові держави з вірними християнами, які, зазвичай вже не входили до підпорядкування мукачівських єпископів.

Ставши «матір'ю» для багатьох своїх «дочок», Мукачівська єпархія збідніла територією, парафіями та вірниками.

- 2) Якщо з втратою певних територій з веління світської влади нічого не можна було вдіяти, то до втрати пастви, пастирі та владики мали вже безпосереднє відношення. Не останню роль у служінні грішному стаду відігравала для пастиря і його духовна формація. Провина є і на духовенстві, яке було віддалено від безправної спільноти мирян величезною прірвою, що не зменшувалася з часом, а ставала дедалі глибшою та ширшою. Причина в розростанні цієї прірви була у привілейованості священнослужителів над мирянами. Проблема забезпечення однаковими правами греко-католицьких та римо-католицьких священників, що вирішувалася протягом багатьох десятиліть не одним мукачівським єпископом, стала і їхньою перемогою, і їхньою ж поразкою.
- 3) Навіть у таких не надскладних справах, як створення парафіяльного архіву та ведення метричних записів, вівтарні брати проявляли свою недбалість. Єпископ Йосиф Руга де Каміліс лише в 1690 р. видав розпорядження вести метричні записи. Від 1710 до 1720 рр. лише три населені пункти з усієї єпархії ведуть метричні книги. Загалом до кінця XVIII ст. метрики ведуть не більше як в 50-ти парафіях. Не значно покращилася ситуація із веденням обов'язкової парафіяльної документації і в XIX ст. У першій половині XX ст. у метричних книгах головної парафіяльної церкви кафедрального м. Ужгорода священнослужителі допускали грубі порушення та дрібні помилки. У справі впорядкування трьох обов'язкових для греко-католицьких Церков книг, Мукачівська єпархія відставала від

церков Київської традиції, як мінімум на півтора століття. Намагання єпископа Андрея Бачинського впорядкувати церковні документи дали певні позитивні зрушення в правлінні єпархії, але на парафіях справи майже не змінилися. Метричні книги – одне з найцінніших джерел для репрезентації історії мовчазної більшості, оскільки стосуються найважливіших подій у житті кожного мирянина.

- 4) Хрещення, вінчання, поховання, сповідь, піст, літургія – важливі церковні обряди для кожного християнина. Забобонне населення регіону Карпат, окрім виконання обрядів дозволених церквою, «перестраховувалося» за допомогою магії, вірувань у надприродні сили, чаклунства, що й спричинило виникнення унікального синтезу християнства і язичництва серед греко-католиків та вкорінення явища двовір'я. Виконання важливих церковних обрядів, іноді було унеможливлене через відсутність окремого парафіяльного священика для кожного села, та власне, через неможливість паствою фінансово забезпечити виконання цих дій.
- 5) Біблійним обов'язком кожного християнина є віддавати десяту частину свого прибутку на потреби Церкви. На Закарпатті в середовищі вірян унійної традиції, у зв'язку із сусідством римо-та греко-католицької церков, церковна десятина не прижилася. Її замінили натуральний податок на користь священика – коблина, та річна поденщина – роковина. Зубожіле населення, що не могло прогодувати себе, звичайно, не могло утримувати свого пароха. Тому, сплата коблини і виконання роковини не завжди відбувалися вчасно, якщо, взагалі відбувалась. Єдиним засобом для існування пастирів в таких умовах залишалася епітрахиль –

плати за виконання церковних треб. Варто зазначити, що такси за треби могли не переглядатися століттями, а отже, не відповідали реальному економічному стану речей. При такому розвитку подій, одним із способів вижити для священика було державне утримання – конгруа, яке на початку запровадження було допомогою лише для бідних парафій, а в першій половині ХХ ст. після скасування коблини і роковини Чехословацькою владою – державною платнею та єдиним засобом до існування греко-католицького кліру.

- б) За таких умов відчуження пастирів від пастви ставало ще більшим. Станом на ХІХ ст. греко-католицький священик, завдячуючи у першу чергу модернізаційним реформам австрійських просвічених монархів Марії Терезії та Йосифа ІІ, перетворився з майже нічим не відмінного від свого вірника-кріпака, у привілейованого напівшляхтича *honoratiore*s та державного чиновника. Упривілейований статус освічених пасторів на початок ХХ ст. повністю відчужив їх від пастви культурно, економічно, ментально. Значна частина мирян перестала виконувати свої зобов'язання перед парохами, а ті, в свою чергу, могли відмовити у виконанні своїх прямих душпастирських обов'язків. Назривала доволі неприємна ситуація. Частина греко-католиків спробувала перейти до «більш дешевих» православних священиків, а інша частина просто ігнорувала церкву.
- 7) За таких обставин виникнення конфліктів було неминучим. Основні лінії протистоянь були такими: священик-священик та парох-парафіяни. Намагаючись змусити паству виконувати свої біблійні обов'язки щодо утримання церкви, отці вдавалися до

різноманітних, іноді, незаконних дій. Махінації з розподілом допомоги у рамках Верховинської господарської акції, церковні розлучення за фінансову винагороду, відпущення гріхів за гроші – до чого тільки не вдавалися клірики, щоб банально вижити. Частина з них, звичайно, переходила не те що межу права, а й моральності (як було доведено на основі опрацьованих джерел), що і відзначало девіантну поведінку окремих членів греко-католицької спільноти. Але були і вірні пастирі, що продовжували захищати своє грішне стадо, виступали прикладом моралі та благочестя.

Таким чином, підсумовуючи фактичний виклад матеріалу, приходимо до висновку, що Мукачівська греко-католицька єпархія, котра важко здобувала самостійний канонічний статус до 1771 р., протягом більш ніж півторастолітнього домінування в регіоні зазнавала як значних здобутків, так і значних втрат. Не останню роль в становищі Церкви та наверненні/відверненні мирян відігравав клір, що через свою духовну формацію, родину, оточення, матеріальне становище, особисті якості, відношення до душпастирських обов'язків, формував у грішного стада уявлення про сакральне, моральні принципи існування людини в соціумі, добро і зло. Не завжди пастиреві було кого направляти на істинний шлях любові та віри, так само, як і паства не завжди мала можливість звернутися по духовну допомогу до достойного священика.

Прірва між кліром та мирянами, що утворилася внаслідок боротьби греко-католицького духовенства за свої права, лише посилювалася індиферентним ставленням населення до релігії, котре, через надмірне ангажування духовенства у політику та націоналізм, вже не бачило поруч із собою духовних наставників. Ситуація кардинально змінилася у 1940-х рр., коли ГКЦ зазнала жорстоких переслідувань радянським тоталітарним режимом. Саме тоді клір та миряни знову опинилися по

один бік барикади. Їх об'єднувало бажання врятувати свою віру, свою Церкву. Релігійні та політичні репресії допомогли виявити кращих з кращих в греко-католицькій спільноті, що утворили ядро для відновлення ГКЦ (не всі, звичайно, вижили в цій боротьбі та побачили вихід із підпілля). Це жорстоке «оновлення» Церкви, що зламало не одну долю не одного покоління, так би мовити, «врятувало» ГКЦ від подальшого падіння в прірву між пастирями і паствою.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### I. ДЖЕРЕЛА:

#### A) Неопубліковані:

1. Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томь: XVI. Крещеных: 1929. XIII ч. – . Браковенчанных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 – . Розділ Крещеных. – Сторона – 1-99.
2. Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томь: XVI. Крещеных: 1929. XIII ч. – . Браковенчанных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 – . Розділ Браковенчанных. – Сторона – 100-138.
3. Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томь: XVI. Крещеных: 1929. XIII ч. – . Браковенчанных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 – . Розділ Усопшихъ. – Сторона – 140-196.
4. Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещеных и миропомазанных от XI. 1946 г. Розділ Крещеных и миропомазанных. – Сторона – 1-71.
5. Державний архів Закарпатської області (далі ДАЗО). – Ф. 29: Президія Цивільної управи Підкарпатської Русі, м. Ужгород. – Оп. 3. – Спр. 280. Листування з поліційними, жупанськими і окружними урядами



- по питанню релігійних суперечок на Підкарпатській Русі (організація церков, релігійний рух). Том II. – на 153 арк.
6. ДАЗО. – Ф. 151: Правління Мукачівської греко-католицької єпархії. – Оп. 1. – Спр. 2282. Грамоты римского папы Клементя XIV о назначении Андрея Бачинского мукачевского епископа. – на 18 арк.
  7. ДАЗО. – Ф.151. – Оп. 1. – Спр. 2284. Декрет австрийской императрицы Марии Терезии о назначении Андрея Бачинского мукачевского епископа. – на 1 арк.
  8. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 2. – Спр. 82. Жалоба жителей с. Мария Повч на настоятеля монастыря отцов Василиан Лупиш Сильвестера за присвоение церковных денег и плохое моральное поведение и переписка по этому вопросу. – на 21 арк.
  9. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 2. – Спр. 539. Жалоба прихожанки г. Ужгорода Бокош Язефины на незаконную продажу дома с аукциона в счет покрытия долга фондуационной кассе. – на 3 арк.
  10. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 2. – Спр. 968. Жалоба прихожан с. Дертьян-Лигет на священника того же села Уйхели Антона за оскорбление прихожан, за соблюдение порядка обрядов и переписка по этому вопросу. – на 31 арк.
  11. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 2. – Спр. 1561. Переписка со священниками об уплате прихожанами церковного налога «коблины» и прошения прихожан об освобождении от уплаты «коблины». – на 101 арк.
  12. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 2. – Спр. 1707. Дело о бунте среди прихожан с. Фалучка, Комлош и Папфалва в связи с недовольством местным священником. – на 168 арк.
  13. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 2. – Спр. 2383. Выписки с протоколов собрания священников дистриктов епархии и требования пересмотра установленных размеров коблины-роковины денежной оплатой. – на 18 арк.

14. ДАЗО. – Ф. 151– Оп. 2. – Спр. 2407. Переписка со священниками об урегулировании семейных отношений прихожан. – на 30 арк.
15. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 3. – Спр. 950. Прошение прихожанки с. Радванц Скубанич Ирина об освобождении от уплаты церковных налогов и переписка по этому вопросу. – на 6 арк.
16. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 3. – Спр. 1021. Жалоба прихожан с. Фелшекалоча на священника Волошин Антала за незаконный сбор церковного налога «Коблины». – на 43 арк.
17. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 3. – Спр. 1597. Дело о привлечении к ответственности священника с. Галамбош Стрипски Яноша за грубое отношение к прихожанам. – на 81 арк.
18. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 3. – Спр. 1792. Переписка с священником Саба Шандором и учителем Микуланинец Эмилом об отказе населения платить церковные налоги. – на 115 арк.
19. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 3. – Спр. 2034. Жалобы прихожан на священников за пьянство, за недобросовестное отношение к работе и другое. – на 98 арк.
20. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 4. – Спр. 1073. Прошение священника прихода с. Уйкеменце Дудка Михая о принуждении крестьян с помощью жандармерии к выполнению общественных работ и переписка по этому вопросу. – на 5 арк.
21. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 6. – Спр. 944. Правила определения религии детей родителей разных вероисповеданий. – на 21 арк.
22. ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 7. – Спр. 281. Дело о дисциплинарном взыскании священника г. Ужгород. (Другет). Фенцик Андрея. За вымогательство и невыполнение своей работы и переписка с священниками по этому вопросу. – на 31 арк.

- 23.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 8. – Спр. 1402. Дело о привлечении к ответственности священника г. Унгвар Михаила Лучкая за аморальную жизнь и клевету на высшие церковные лица. – на 53 арк.
- 24.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 8. – Спр. 1656. Протокол об опросе свидетелей по поводу привлечения к ответственности священника прихода с. Фелше–Фаяц и его жену Илону за скандально-аморальную жизнь. – на 10 арк.
- 25.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 17. – Спр. 5. Циркуляры епископа Мукачевской епархии за 1895 г. – на 41 арк.
- 26.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 18. – Спр. 355. Переписка с церковными приходами о внесении исправлений в метрические книги. – на 396 арк.
- 27.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 18. – Спр. 357. Прошения прихожан о разрешении заключения браков без предварительных оглашений в церкви. – на 273 арк.
- 28.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 22. – Спр. 74. Жалобы прихожан и дистриктных вицеархидиаконов на приходских священников за аморальное поведение. – на 19 арк.
- 29.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 22. – Спр. 96. Переписка с дистриктными вицеархидиаконами о привлечении к ответственности священников за аморальное поведение. – на 67 арк.
- 30.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 22. – Спр. 191. Переписка с дистриктными вицеархидиаконами о привлечении к ответственности дьяков и учителей за аморальное поведение. – на 8 арк.
- 31.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 22. – Спр. 231. Жалоба приходского священника села Фише Шарод на священника-пенсионера Дьердь Раца за аморальное поведение. – на 2 арк.

- 32.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 22. – Спр. 347. Жалоба прихожан с. Билки на приходского священника за повышение требования по уплате «роковины». – на 5 арк.
- 33.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 22. – Спр. 413. Прошения прихожан о выдаче разрешения на заключение брака с лицами других вероисповеданий и родственниками. – на 46 арк.
- 34.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 22. – Спр. 438. Жалобы прихожан на священников за незаконные поборы, несоблюдение церковных обрядов и аморальное поведение и переписка с архидиаконами о результатах расследования жалоб. – на 41 арк.
- 35.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 22. – Спр. 460. Переписка со священниками с. Тгеш Вашкович Шандором о признании законным родившейся до заключения законного брака ребенка Рати Марии. – на 4 арк.
- 36.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 22. – Спр. 566. Воззвание епископа к священникам о воспитании прихожан в христианском духе. – на 2 арк.
- 37.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 23. – Спр. 5. Сообщения епископа Мукачевской епархии о назначении священников и расследовании жалоб на священников. – на 2 арк.
- 38.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 23. – Спр. 19. Переписка со священниками и другими об изменении вероисповедания, фамилий, регистрации браков и смертных случаев прихожан. – на 15 арк.
- 39.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 23. – Спр. 37. Прошения лиц и переписка о перемене обряда, заключении браков, выдаче свидетельств о рождении и по другим метрическим вопросам. – на 40 арк.
- 40.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 23. – Спр. 52. Прошения священников и переписка с ними о выдаче разрешений на заключение браков прихожанами. – на 5 арк.
- 41.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 24. Протоколы, решения, переписка с адвокатами и другие материалы о завещании каноником Турам

- Яношем своих капиталов в пользу церковных учреждений и о споре наследников Турам Яноша против епархии в связи с невыплатой ею причитающихся им процентов. – на 188 арк.
- 42.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 26. Протоколы, докладные записки, ведомости и другие материалы о возмещении священнику Шимша Андору расходов, истраченных им на строительство церковной школы в с. Ждениево. – на 76 арк.
- 43.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 28. Прошение и сообщение приходских священников о выдаче епархией распоряжений о предоставлении прихожанами транспорта для священников при их выездах в филиалы приходов. – на 5 арк.
- 44.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 33. Прошения и решения о разделении урожая зерновых, собранных с приходских земель с.с. Бетар и Пиладь, между священниками Шерегель Шандором и Ракоци Ференцом. – на 4 арк.
- 45.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 35. Решение «святой конгрегации» для восточных церквей в Риме о разрешении на расторжение брака Гавей Иоганна с Надь Гафией. – на 5 арк.
- 46.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 37. Докладные записки священников Демьяновича Петра, Эгреси Эмилияна и других о трудном материальном положении священников; об оказании материальной помощи главным лесничим в пос. Рахове Бихард Иосифом при ремонте церквей, о неуплате населения церковных налогов и об индифферентности верующих к церкви. – на 8 арк.
- 47.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 39. Докладные записки иеромонаха Скиба Теофана и священника Шерегельи Шандора о проведении «миссии» / массового привлечения верующих к исповеди/ в с. Надь-Селменц. – на 7 арк.

- 48.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 43. Прошения приходских священников о выдаче им разрешений на заключение по уважительным причинам браков прихожан без предшествующих объявлений и о проведении других церковных ритуалов, требующих разрешений епископа. – на 26 арк.
- 49.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 45. Докладные записки священников Лайнера Эдде, Чурговича Дьердя и Невицки Базила о разделе доходов с прихода с. Петриковце за январь 1928 г. – на 7 арк.
- 50.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 50. Дело об установлении недействительности церковного брака, заключенного Джбор Петром и Балог Еленой, жителями с. Драгово. – на 208 арк.
- 51.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 52. Переписка с Краевой военной комендатурой в г. Кошицах о выдаче разрешения на заключение брака священником-военнослужащим Кадар Юрием и об освобождении от военных упражнений священника Пензель Михаила. – на 8 арк.
- 52.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 57. Справки и квитанции о получении приходскими священниками денег на проведение литургий, заказанных верующими. – на 20 арк.
- 53.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 58. Заявление жительницы с. Колодное Немеш Елены об упорядочении своей задолженности церковной кассе в связи с выездом на работу в Бельгию. – на 1 арк.
- 54.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 59. Переписка со священниками с. Корытняны и другими о высылке свидетельств о рождении Илчик Марии и ее родственников для установления территориальной принадлежности. – на 49 арк.
- 55.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 140. Докладная записка окружного наместника в с. Свалява о жалобах прихожан с. Сусково на

- священника Ревтия Иоанна за его постыдное поведение и другие некорректные поступки. – на 2 арк.
- 56.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 146. Дело о церковном разводе супругов жителей с. Фанчиково Балог Марии и Доната Павла. – на 10 арк.
- 57.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 24. – Спр. 147. Судебное дело управителя церковной школы с. Сечовцы Яна Штефаника против супруги Берты Кашшай о церковном «разлучении их «от стола и ложа». – на 63 арк.
- 58.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 25. – Спр. 865. Распоряжение епископа капитуле о порядке заключения смешанных браков римо и греко-католических прихожан и о заключениях браков в западных государствах Европы. – на 7 арк.
- 59.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 25. – Спр. 1306. Диплом об избрании Мукачевского епископа Йоана Пастелия почетным членом турецкого страхового общества в Будапеште. – на 1 арк.
- 60.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 25. – Спр. 1441. Циркуляр епископа об обязательном страховании церковных и приходских зданий в «Первого венгерского страхового общества» и об условии страхования. – на 1 арк.
- 61.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 25. – Спр. 1627. Переписка епископа Юлия Фирцака с конгрегацией пропаганды веры при папском дворе в Риме по вопросу продления пятилетнего полномочия на право отпущения грехов, освобождение от церковных запрещений при заключении браков и др. – на 14 арк.
- 62.ДАЗО. – Ф. 151. – Оп. 25. – Спр. 2635. Циркуляр епископа Папп Антала священникам по административным и религиозным вопросам. – на 3 арк.
- 63.ДАЗО. – Ф. Р-12. – Оп. 1 – Спр. 1. Протокол засідань сільських народних комітетів. – на 70 арк.

**Б) Опубліковані:**

- 64.1771.IX.19. Bulla erectionis Eparchiae Mukacsiensis // Monumenta Ukraine Historica. – vol. XIII. DE PROCESSIBUS CANONICIS ECCLESIAE CATOLICAE UCRAINORUM IN TRANSCARPATIA / Colegit Dr. A. Baran. – Romae, 1973. – P. 263-269.
- 65.1795.03.28 // Збирька жерел по студії русинського писемства: І. Кириличні уббіжники мукачівського єпископа Андрія Бачинського / Упор. Удварі І. – Ніредьгаза, 2002. – С. 98-103.
- 66.1796.03.20 // Збирька жерел по студії русинського писемства: І. Кириличні уббіжники мукачівського єпископа Андрія Бачинського / Упор. Удварі І. – Ніредьгаза, 2002. – С. 111-117.
67. 1797.03.04 // Збирька жерел по студії русинського писемства: І. Кириличні уббіжники мукачівського єпископа Андрія Бачинського / Упор. Удварі І. – Ніредьгаза, 2002. – С. 121-124.
- 68.1797.09.18 // Збирька жерел по студії русинського писемства: І. Кириличні уббіжники мукачівського єпископа Андрія Бачинського / Упор. Удварі І. – Ніредьгаза, 2002. – С. 124-128.
- 69.1803.03.24 // Збирька жерел по студії русинського писемства: І. Кириличні уббіжники мукачівського єпископа Андрія Бачинського / Упор. Удварі І. – Ніредьгаза, 2002. – С. 172-175.
- 70.Аржевітін С.М. Релігія: Історія верховинського села Колочава / С.М. Аржевітін / Передм. М. Болдижара, Ю. Сливки, В. Малети. – К.: «Майстерня книги»; – Чернівці: Видавничий дім «Букрек»; Укр. письменник, 2007. – Т. 2. – 832 с.
- 71.Архипастырское Послание Епископовъ Мукачевского и Пряшевского до вѢрниковъ своихъ // Душпастырѣ. Урядовый органъ епархьи Мукач. и Пряшевской. – 1929. – Чис. 3. – С. 61–73.



72. Бендас С. П'ять років за колючим дротом. Щоденник священика, написаний в ГУЛАЗі / С. Бендас. – Ужгород: Карпати, 2008. – 264 с., іл.
73. Бендасъ С. Хроника села Новоселица (Тячовській округъ) съ особнѣшымъ вниманіемъ на вѣроисповѣданіе съ додатками. – 303 с. / С. Бендасъ / Публ. Р. Офіцинського // Офіцинський Р. Новоселиця у минулому і сьогодні (1371–2009 роки). Історико-краєзнавча монографія. – Ужгород: Гражда, 2009. – 512 с.: іл.
74. Витяг з протоколу засідання правління Вишківської парафії про надання уряду Австро-Угорщини грошової допомоги для ведення імперіалістичної війни від 4 листопада 1915 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 107.
75. Витяг із закону № 122 про забезпечення духівництва державною платнею від 25 червня 1926 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 130-131.
76. Відповідь єпископа Мукачівської уніатської єпархії попові с. Ворочева, в якій він наказує в адміністративному порядку примушувати селян працювати на попа і церкву // Документи свідчать. Упор. А.І. Гайдош. – 2-е вид., доп. – Ужгород: Карпати, 1985. – С. 16.
77. Волошин А. Спомини / А. Волошин // Твори / Упоряд., передм., підг. текстів та прим. Олекси Мишанича і Павла Чучки. – Ужгород: «Гражда», 1995. – С. 39-76.
78. Гренджа-Донський В.С. Мої спогади / В.С. Гренджа-Донський // Гренджа-Донський В.С. Щастя і горе Карпатської України: Щоденник. Мої спогади / Упорядк. та примітки Д.М. Федаки; вст. ст.

- В.І. Ільницького, Д.М. Федаки. – Ужгород: ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2002. – С. 365-511.
- 79.Гренджа-Донський В.С. Щастя і горе Карпатської України: Щоденник. Мої спогади / В.С. Гренджа-Донський / Упорядк. та примітки Д.М. Федаки; вст. ст. В.І. Ільницького, Д.М. Федаки. – Ужгород: ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2002. – 516 с., іл.
- 80.Гренджа-Донський В.С. Щоденник / В.С. Гренджа-Донський // Гренджа-Донський В.С. Щастя і горе Карпатської України: Щоденник. Мої спогади / Упорядк. та примітки Д.М. Федаки; вст. ст. В.І. Ільницького, Д.М. Федаки. – Ужгород: ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2002. – С. 18-364.
- 81.(д). Право // Душпастырѣ. – 1924. – Рочникъ І. – Число 1. – С.19-20; Число 2. – С. 64-66; Число 3. – С.118-120.
- 82.ДРЪ Юлій Діонизієвичъ Григашій. Прошайте – довременно – всѣ дороги мои братья! / ДРЪ Юлій Діонизієвичъ Григашій // Душпастырѣ. – 1924. – Рочникъ І. – Число 8. – С. 373.
- 83.Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – 190 с.
- 84.Документи свідчать / Упор. А.І. Гайдош. – 2-е вид., доп. – Ужгород: Карпати, 1985. – 160 с.
- 85.Душпастырѣ. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1924. – Рочникъ І. – Число 1. – С. 1-38.
- 86.Душпастырѣ. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской – 1924. – Рочникъ І. – Число 2. – С. 45-86.
87. Душпастырѣ. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1924. – Рочникъ І. – Число 3. – С. 93-142.
- 88.Душпастырѣ. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1925. – Рочникъ ІІ. – Число 9. – С. 411-464.

89. Душпастырць. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1926. – Рочникъ III. – Число 5. – С. 229-272.
90. Душпастирь. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1926. – Рочникъ III. – Чис. 5. – С. 250.
91. Душпастирь. Урядовый органъ епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1926. – Рочникъ III. – Чис. 8. – С. 433-438.
92. Душпастирь. Урядовый органъ епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1927. – Рочникъ IV. – Чис. 2. – С. 103-106.
93. Душпастырць. Урядовый органъ епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1927. – Рочникъ IV. – Число 9. – С. 487-544.
94. Душпастирь. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1927. – Рочникъ IV. – Чис. 9. – С. 541-542.
95. Душпастирь. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1928. – Рочникъ V. – Чис. 1. – С. 5-9.
96. Душпастырць. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской – 1928. – Рочникъ V. – Число 11. – С. 239-266.
97. Душпастирь. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской. – Ужгородъ, 1929. – Рочник VI. – Число 4. – С. 103-134.
98. Душпастырць. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской – Ужгородъ, 1934. – Рочникъ XI. – Число 11-12. – С. 237.
99. Душпастырць. Урядовый органъ Епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1935. – Рочникъ XII. – Число 11-12. – С. 185-235.
100. До «Короткої історії греко-католицької матері-церкви в Чертежному» Михайла Бескида / Публ. Миколи Русинко // Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику / Гол. ред. та упоряд. М. Саполига. – Випуск 22. – Пряшів, 2001. – С. 158-187.
101. Еган Е. Економічне положенє руських селян в Угорщині / Е. Еган. – Прага, 1922. – 95 с.

102. Єп. Петръ (Гебей). Установленіе конгруи / Єп. Петръ (Гебей) // Душпастырѣ. Урядовый органъ епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1929. – Чис. 12. – С. 308-309.
103. З витягу з протоколу засідання правління Вишківської парафії про надання уряду Австро-Угорщини грошової допомоги для ведення імперіалістичної війни від 4 листопада 1915 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 107.
104. З боргового зобов'язання на одержання позики від фундаційної каси Мукачівської уніатської епархії від 12 жовтня 1937 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 165-167.
105. З листа попа с. Ворочеве до єпископа Мукачівської уніатської епархії, в якому він пропонує за допомогою жандармів примусити селян працювати на церковній землі // Документи свідчать / Упор. А. І. Гайдош. – 2-е вид., доп. – Ужгород: Карпати, 1985. – С. 15-16.
106. З повідомлення канцелярії віце-губернатора Підкарпатської Русі Президії міністрів Чехословаччини про державну грошову допомогу церкві та духівництву від 14 березня 1923 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 117-118.
107. З повідомлення Цивільного управління Підкарпатської Русі канцелярії віце-губернатора про брутальне ставлення родини священика Т. Коссея до жителів с. Бедевля від 13 червня 1923 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 119-121.
108. Звернення священиків Крайнянського округу до єпископа Юлія Фірцака // До історії національних меншин Австро-Угорщини (XIX –

- поч. XX ст.) / Упоряд. Кобалю Й.В.; передм. Худанича В.І. – Ужгород: Карпати-Гражда, 2001. – С. 28-32.
109. Зі скарги мешканців с. Верхньої Грабівниці до міністерства культів і освіти Угорщини на попа, який шляхом ексекуцій відбирає у них останній шматок хліба // Документи свідчать. Упор. А.І. Гайдош. – 2-е вид., доп. – Ужгород: Карпати, 1985. – С. 15.
110. Із скарги мешканки м. Ужгорода єпископу Мукачівської уніатської єпархії про шахрайський вчинок єпархіального прокурора // Документи свідчать / Упор. А.І. Гайдош. – 2-е вид., доп. – Ужгород: Карпати, 1985. – С. 12-13.
111. Із статті газети «О ноп» про шахрайства попів під час здійснення «Верховинської господарської акції» від 10 січня 1908 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 98-100.
112. Конгруальный законъ – Ч. 122-926 1926 г. // Душпастырѣ. Урядовый органъ єпархїи Мукач. и Пряшевской. – 1926. – Чис. 8. – С. 433-438.
113. Лист берегівського священника Крафчіка Цивільному управлінню Підкарпатської Русі з проханням надати жандармів для проведення ексекуцій від 6 лютого 1924 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 121-122.
114. Лист плосківського попа єпископу Мукачівської уніатської єпархії про відхід молоді від релігії // Таємне стає явним. Документи про антинародну діяльність церковників на Закарпатті в період окупації / Упор. А.І. Гайдош, В.П. Місюра. – вид. 2-е, доп. – Ужгород: «Карпати», 1965. – С. 117-119.
115. Лист попа Б. Грабаря з с. Неліпина до єпископа Мукачівської уніатської єпархії, в якому піп визнає, що він грабує і буде нещадно

- грабувати своїх вірників // Документи свідчать / Упор. А.І. Гайдош. – 2-е вид., доп. – Ужгород: Карпати, 1985. – С. 22.
116. Лист священника с. Руське Данієловича Іштвана заступникові єпископа Мукачівської уніатської єпархії з повідомленням про відмову селян виконувати роковину від 9 травня 1911 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 104.
117. Листокъ. – 1886. – Чис. 21. – С. 420.
118. Листокъ. – 1892. – Чис. 13. – С. 153.
119. Меморандум у справі допомоги і розвитку духовних і матеріальних умов рутеномовного народу, який проживає у Північно-Східних Карпатах // До історії національних меншин Австро-Угорщини (XIX – поч. XX ст.) / Упоряд. Кобаля Й.В.; передм. Худанича В.І. – Ужгород: Карпати-Гражда, 2001. – С. 33-54.
120. Мересій Ю. За брамою монастиря / Ю. Мересій. – Ужгород: Закарпатське обласне видавництво, 1960. – 140 с.
121. Мій Заповіт (Тестамент) // Волошин А.І. Вибрані твори / А.І. Волошин // Упорядкування, вступна стаття та примітки О.В. Мишанича. – Ужгород: ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2002. – С. 497-499.
122. Письмо Гіадора Стрипського 1897 // Збірка жерел по студії русинського писемства: III. Гіадор Стрипський, народописник, бібліограф, язиковознаватель, товмач / Упор. Удварі І. – Ніредьгаза, 2007. – С. 145-174.
123. Прешевъ // Душпастыръ. – 1924. – Рочникъ I. – Число 5. – С. 25.
124. Прохання бідної вдови з с. Радванка І. Скубанич до єпископа про зменшення наполовину виплати роковини і бездушна відповідь єпископа // Документи свідчать / Упор. А.І. Гайдош. – 2-е вид., доп. – Ужгород: Карпати, 1985. – С. 24-25.

125. Русинський дайджест 1939–1944. II. Красноє писемство. Тексты з новинок «Карпатська Недѣля» и «Недѣля». Федор Потушняк, Олександр Маркуш, Иван Мураній, Юрій Станинець, Марія Кабалуок, Василь Фенич, Лука Демян, Андрій Ворон, Петро Миговк и др. / Метеріалы ушорив и спередслово написав Михайло Капраль. – Ніредьгаза: Вудала катедра украинської и русинської філології Ніредьгазькуй Висшуй Школы, 2008. – 240 с.
126. Русинський дайджест 1939-1944. III/1. Кроника. Тексти з ужгородських новинок «Нова Недѣля» и «Карпатська Недѣля» 1939-1941 гг. / Матеріалы ушорив и спередслово написав Михаил Капраль. – Ніредьгаза, 2010. – 248 с.
127. Сабовъ Е. Христоматія церковно-славянскихъ и угро-рускихъ литературныхъ памятниковъ съ прибавленіемъ угро-рускихъ народныхъ сказокъ на подлинныхъ нарѣчіяхъ / Е. Сабовъ. – Унгваръ: Книгопечатня «Келеть» Варфоломея Іегера, 1893. – 236 с. / Репринтне перевидання: – Ужгород, 2009/.
128. Сабов О. Про угорських русинів / Орест Сабов // Мазурок О. Орест Сабов та його книга про угорських русинів / Олег Мазурок. – Ужгород: Карпатська Вежа, 2011. – С. 97-167.
129. Скарга селян с. Гавашмезе єпископові Мукачівської уніатської єпархії про те, що піп деспотично ставиться до них, безжалісно, до нитки обдирає вірників // Документи свідчать / Упор. А.І. Гайдош. – 2-е вид., доп. – Ужгород: Карпати, 1985. – С. 20-21.
130. Скарга селян с. Керецьки міністерству землеробства Угорщини на попа і нотаря, які зловживають службовими обов'язками і вимагають додаткових податків // Документи свідчать / Упор. А.І. Гайдош. – 2-е вид., доп. – Ужгород: Карпати, 1985. – С. 19.
131. Стаття з газети «Голос життя» про те, що попи деруть з віруючих, за що тільки можуть // Таємне стає явним. Документи про антинародну

- діяльність церковників на Закарпатті в період окупації / Упор. А. Гайдош, В. Місюра. – Ужгород: Закарпатське обласне книжково-газетне видавництво, 1961. – С. 102.
132. Стаття газети «Мункаш уйшаг» про жорстоку експлуатацію селян поміщиком від 14 квітня 1921 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 113-114.
133. Стойка А. Дѣло коблиновой подпоры / А. Стойка // Душпастырѣ. Урядовый органъ епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1929. – Чис. 5. – С. 159-160.
134. Стойка А. Державное жалованіе духовенства / А. Стойка // Душпастырѣ. Урядовый органъ епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1928. – Чис. 1. – С. 5-9.
135. Стойка А. Къ упорядкованію священническихъ державныхъ жалованій / А. Стойка // Душпастырѣ. Урядовый органъ епархіи Мукач. и Пряшевской. – 1927. – Чис. 2. – С. 103-106.
136. Таємне стає явним. Документи про антинародну діяльність церковників на Закарпатті в період окупації / Упор. А. Гайдош, В. Місюра. – Ужгород: Закарпатське обласне книжково-газетне видавництво, 1961. – 164 с.
137. Таємне стає явним. Документи про антинародну діяльність церковників на Закарпатті в період окупації / Упор. А.І. Гайдош, В.П. Місюра. – вид. 2-е, доп. – Ужгород: «Карпати», 1965. – 172 с.
138. Удварі І. Збирька жерел про студії русинського писемства. І Кириличні уббіжники мукачівського єпископа Андрія Бачинського / І. Удварі = Udvari István. Szöveggyűjtemány a ruszin írásbeliség tanulmányozásához. I. Bacsinszky András munkácsi megyéspüspök cirillbetűs körlevelei / István Udvari / Редіговав: Ігорь Керча. –



- Nyíregyháza: Kiadja a Nyíregyházi Főiskola Ukrán és Ruszin Filológiai Tanszéke, 2002. – Old. 238.
139. Циркулярі Єпископа Олександра (Стойки) // Циркуляр Єпархії Мукачевської від 2 травня 1939 р. – Арк. 4.
140. Циркуляр Закарпатського крайового комітету КПЧ місцевим парторганізаціям про рішення чехословацького уряду взяти попів на державне утримання від 1 липня 1926 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 131-132.
141. Циркуляр Марамороського вікарія Михайла Табаковича від 10 березня 1811 р. / Публ. і комент. І. Удварі // Карпатський край. – Ужгород, 1994. – Чис. 7–12. – С. 64-67.
142. Циркуляр Ужгородського жупанського управління начальника окружних управлінь про обов'язкове виконання селянами коблини і роковини від 1 квітня 1919 р. // Документи розповідають / Упор. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Видавництво «Карпати», 1971. – С. 112.
143. Цомпелій Е. Счисленіе исповѣдниковъ / Е. Цомпелій // Душпастырѣ. – 1924. – Рочникъ I. – Число 4. – С. 170-172.
144. Шандор В. Спомини / В. Шандор. – Том I. Карпатська Україна 1938–1939. – Ужгород: МПП Гражда, 1995. – 388 с.: іл.;
145. Шандор В. Спомини / В. Шандор. – Том II. Карпатська Україна 1939–1945. – Ужгород: МПП Гражда, 2000. – 245 с.: іл.
146. Шематизм греко-католического духовенства епархій: Мукачевской, Пряшевской и Америцкое з додадком адресата епархій: Крижевацкое, Мадярское и Румунское. – Ужгородъ: Виктория, 1924. – 35 с.
147. Щоденник де Каміллеса // Лучкай М. М. Історія карпатських русинів: У шести томах / М.М. Лучкай / Дешифрування рукопису Ю.

- М. Сака; переклад українською мовою А. М. Ігната; покажчик історичних осіб та назв Д. Д. Данилюка; географічний покажчик І. М. Сенька. – Т. III. – Ужгород: Закарпаття, 2002. – С. 6-92.
148. Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Кодекс Канонів Східних Церков // Постійна адреса: <http://kyrios.org.ua/titul-hhiii.html>
149. Concilio di Trento // Conciliorum Oecumenicorum Decreta. – Bologna, 1996. – P.753-774.
150. Deductio annui et stolaris proventuum parochorum et cantorum pro dioecesi Munkacsiensi defixorum. – Ungvarini, 21 novembris a. 1863.
151. Iustiniani Novellae // Corpus Iuris Civilis / Recognovir Rudolfus Schoell. – Vol. III – 1888. – 810 p.
152. Kárpátalja településeinek vallási adatai (1880–1941) / Szerkesztette: dr. Kepecs József; Összeállította: Czibulko Zoltán; Főmunkatárs: dr. Dányi Dezső; Témavezető: dr. Klinger András. – Budapest: Központi statisztikai hivatal, 2000.
153. Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis pro anno domini 1899. – Ungvarini: S. Basilii Magni, 1899. – 260 p.
154. Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioecesis Munkacsiensis pro annum domini 1915. – Ungvarini: Tzpis tzpographiae societatis commercialis «Unio» S. Basilii Magni, 1915. – 290 p.
155. Synodus Episcoporum ritus bizantini catholicorum ex antique Hungaria Vindobonae a. 1773 celebrata / Collegit et introduction: M. Lacko, S. J. – Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1975. – 320 p. [Orientalia Christiana Analecta. 199].

### В) Довідкові видання

156. Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2003. – 1440 с.
157. Енциклопедія історії та культури карпатських русинів / Укладачі: П. Р. Магочій, І. Поп; заг. ред. П. Р. Магочія; пер. з англ. Н. Кушко; ред. укр. вид. В. Падяк; карти П. Р. Магочія; вип. ред. Л. Ільченко. – Ужгород: Вид-во В. Падяка, 2010. – 856 с.+XXXII с.: іл., у т.ч. 32 кольор. вклейки+карти.
158. Загальна бібліографія Подкарпаття [Текст] / зложили. М. М. Лелекач, І. А. Гарайда ; післямова В. Падяк ; передмова Д. Данилюк. – Факсимільне вид. 1944. – Ужгород: Видавництво В.Падяка, 2000. – 212 с. – (Серія "Обличчям до спадщини").
159. Пуряєва Н. Словник церковно-обрядової термінології /Н. Пуряєва. – Львів: Свічадо, 2001. – 156 с.
160. Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / За редакцією Джорджа Недунгатта, Т.І. / Пер. з англ. О. Гладкий. – Львів: «Свічадо», 2008. – 791 с.
161. Сліпушко О. Словник чужомовних слів в українській мові /О. Сліпушко. — К.: Криниця, 2000. — 511 с.

### II. МОНОГРАФІЇ ТА СТАТТІ:

162. Андрухович А. Віденський *Barbareum* з першого періоду існування (1775–1784) / А. Андрухович // Праці греко-католицької богословської академії у Львові. – Т. І. – Львів, 1935. – С. 41-214.
163. Андрухович А. Історія Греко-католическої Генеральної Семінарії у Львові 1783–1810 / А. Андрухович // Праці греко-католическої богословської академії у Львові. – Т. III. – Львів, 1936. – С. 61-150.

164. Баран О. Єпископ Андрей Бачинський і церковне відродження на Закарпатті / О. Баран. – Йорктон, 1963. – 63 с. [Передрук з Логосу: Бібліотека Логосу. Том XXXII].
165. Баран О. Синод Мукачівської, Фогарашської і Свідницької єпархій у Відні 1773-го року / О. Баран // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*. – Series II. – Sectio II. – Vol. III (IX). – Fasc. 3-4. – Romae, 1960. – P. 394-403.
166. Бачинський А. Церковне право / А. Бачинський. – Львів, 1900. – 128 с.
167. Бендас Д. Репресії радянської влади проти греко-католицького духовенства на Закарпатті в 1944–1949 роках / Д. Бендас // *Ковчег. Науковий збірник із церковної історії* / За ред. Б. Гудзяка, І. Скочиляса та О. Турія. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – Число 2. – С. 290-299.
168. Бендас С. М. Священики-мученики, сповідники вірності / С.М. Бендас, Д.С. Бендас. – Ужгород: Закарпаття, 1999. – 412 с.
169. Біленькій [Стрипський Гіядор]. Старша руська письменность на Угорщинь /Біленькій [Стрипський Гіядор] // *Udvari István. Szöveggyűjtemány a ruszin írásbeliség tanulmányozásához*. III. Stripszky Hiador, néprajztudós, bibliográfus, nyelvész, műfordító / Szerkesztette és előszót írta: Kericsa Igor. – Nyíregyháza: Kiadja a Nyíregyházi Főiskola Ukrán és Ruszin Filológiai Tanszéke, 2007. – 49-74 Old. [Nyíregyházi Főiskola. *Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregyháziensia*, 21].
170. Богатырев П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья / П.Г. Богатырев // *Вчені Росії про Закарпаття: Із карпатознавчої спадщини*. – Ужгород: КП «Ужгородська міська друкарня», 2009. – С. 221-353.
171. Болдижар М. Розвіяні ілюзії / М. Болдижар. – Ужгород: «Карпати», 1972. – 55 с.

172. Болдижар М.М. Антинародна діяльність уніатської церкви (На матеріалах Ужгородської унії): Монографія / М.М. Болдижар. – Львів: Вид-во Львівського державного університету видавничого об'єднання «Вища школа», 1980. – 200 с.
173. Болдижар М.М. Безслав'я / М.М. Болдижар. – Ужгород: «Карпати», 1981. – 120 с.
174. Болдижар М. М. Хто і навіщо обілює історію унії / М.М. Болдижар / Передм. О.Л. Вовка. – Ужгород: Карпати, 1985. – 160 с.
175. Болдижар М.М. Уніатство: правда історії та вигадки фальсифікаторів: Монографія / М.М. Болдижар. – Львів: Вид-во при Львівському державному університеті видавничого об'єднання «Вища школа», 1988. – 143 с.
176. Болдижар М. Ужгородська унія: причини і наслідки / М. Болдижар. – Ужгород: Госпрозрахунковий редакційно-видавничий відділ Закарпатського комітету у справах преси та інформації, 1997. – 80 с.
177. Букович Д. Діяльність уніатської церкви на Закарпатті / Д. Букович, А. Гайдош // Документи розповідають / Упоряд. А. Гайдош, Л. Кирилюк. – Ужгород: Карпати, 1971. – С. 32-76.
178. Букович Д. Павутиння омани / Д. Букович. – Ужгород: Карпати, 1974. – 128 с.
179. В(олошин). Коблина / В(олошин) // Благовѣстникъ. – 1922. – Чис. 9. – С. 1-3.
180. Верт П. Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи / П. Верт / Пер. с англ. Н. Миншаковой, М. Долбилова, Е. Зуевой и автора; науч. ред. пер. М. Долбилов. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 280 с.

181. Висіцька Т. Християнство на Закарпатті: документальне дослідження становлення та розвитку (XIV – XXI ст.) / Т. Висіцька. – Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2012. – 676 с.
182. Віднянський С.В. «Верховинська господарська акція» / С.В. Віднянський // Енциклопедія історії України: Том 1: А–В / Редколегія: В.А. Смолій (голова) та інші. НАН України. Інститут історії України. – Київ: Видавництво «Наукова думка», 2003. – 688 с.: іл.
183. Гаврилюк Т. Священне як елемент людського світогляду / Т. Гаврилюк // Людина і світ. – 2003. – № 3(510). – С. 51-54.
184. Гаджега В. Додатки к історіѣ Русинов и руських церквей в Мараморошѣ. Студіѣ исторично-архивнѣ / В. Гаджега // Науковий зборник Товариства «Просвѣта» в Ужгородѣ за рокъ 1922 / Видає литературно-науковий оддѣл / Под ред. Августина Волошина, Др. Василя Гаджеги, Др. Ивана Панькевича и др. Володимира Бирчака. – Рочник I. – Ужгород: Книгопечатня акційного товариства «Унію», 1922. – С. 112-176.
185. Гаджега В. Додатки к історіѣ Русинов и руських церквей в Ужанской жупѣ. Студіѣ исторично-архивнѣ / В. Гаджега / Одбитка из «Наукового зборника» Товариства «Просвѣта» в Ужгородѣ за рокъ 1923. и 1924. – Ужгородѣ: Книгопечатня Юлія Фелдешія, 1924. – 149 с.
186. Гаджега В. Додатки к історіѣ Русинов и руських церквей в жупѣ Угоча. Часть I. и II / В. Гаджега / Одбитка из «Наукового зборника Тов. «Просвѣта» в Ужгородѣ. Рочник IV. 3. Р. 1925. и Рочник V. 3. Р. 1927. – Ужгород: Друкарня оо. Василян, 1927. – Часть друга. – С. 61-122.
187. Гаджега В. Додатки к історіѣ Русинов и руських церквей в був. жупѣ Земплинской. Часть I / В. Гаджега / Одбитка из «Наукового

- зборника Тов. «Просвѣта» в Ужгородѣ. Рочник VII– VIII. З. Р. 1930–31. – Ужгород: Друкарня оо. Василян, 1931. – 168 с.
188. Гаджега В. Нашѣ культурнѣ і церковнѣ справи на епископських нарадах р. 1773 у Вѣдни / В. Гаджега // Подкарпатська Русь. – Ужгород, 1926. – Р. 3. – Чис. 5. – С. 105–108; – Чис. 7-8. – С. 167-170.
189. Гаджега В. Виховання молодого клиру Мукачівської єпархії / В. Гаджега // Праці греко-католическої Богословської Академії у Львові. – Том III. – Львів, 1936. – С. 25-59.
190. Гаджега В. Михаил Лучкай: Житєпис и творы / В. Гаджега / Післямова Д.Д. Данилюка. Факс.вид. – Ужгород: Редакційно-видавнича рада УжНУ; Видавництво Падяка, 2000. – 136 с. + 4 с. змісту.
191. Гаджега Ю. Исторія Ужгородской Богословской семинарії въ ея главныхъ чертахъ / Ю. Гаджега. – Ужгородѣ, 1928. – 64 с.
192. Гоберман Д. Гуцульщина – край искусства / Д. Гоберман. – М.–Л., 1966. – 140 с.
193. Годинка А. Нашѣ клирики въ Тирнавѣ отъ 1722 до 1760 р. / А. Годинка // Зоря–Ножні. – 1941. – Числ. 1-2. – С. 18-28.
194. Годинка А. По дешто о нашихъ матриках / А. Годинка // Udvari I. Hodinka Antal válogatott kéziratái. – Nyíregyháza, 1992. – Old. 71–79.
195. Годинка А. Як наші духовники проживали... Русинські тексти II / Studia Ukrainica et Rusinica Nyiregyhaziensia 19 / А. Годинка. – Ніредьгаза, 2006. – 165 с.
196. Грабовський С. Українська людина та українське буття / С. Грабовський // Сучасність. – 1997. – № 3. – С. 116-145.
197. Грицак Я. Руслан, Богдан і Мирон: три приклади конструювання ідентичності серед галицьких русино-українців / Ярослав Грицак // Україна модерна. – 2003. – Число 8. – С. 25-51.

198. Грицак Я. Життя, смерть та інші неприємності / Ярослав Грицак. – К.: Грані-Т, 2008. – 232 с. (Серія «De profundis»).
199. Гендерний підхід: історія, культура, суспільство / Під ред. Ліліани Гентош, Оксани Кісь. – Львів: ВНТЛ-Класика, 2003. – 252 с.
200. Гренджа-Донський В.С. Я теж українець: Публіцистика / В.С. Гренджа-Донський / Упорядк., передм., підгот. текстів, пояснення слів і виразів та примітки В.І. Ільницького. – Ужгород: ВАТ «Вид-во «Закарпаття», 2003. – 520 с., іл.
201. Гуревич А. Я. О кризисе современной исторической науки / А.Я. Гуревич // Вопросы истории. – 1991. – №2-3. – С. 24-39.
202. Данко О. Угорська політика відносно православної церкви на Закарпатті в 1939–1944 рр. / О. Данко // Культура Українських Карпат: традиції і сучасність. Матеріали міжнародної наукової конференції (Ужгород, 1-4 вересня 1993 року). – Ужгород: МПП «Гражда», 1994. – С. 349-364.
203. Данко О. о. Августин Волошин – людина трьох покликань / О. Данко // Карпатська Україна і Августин Волошин. Матеріали міжнародної наукової конференції «Карпатська Україна – пролог відродження української держави» (Ужгород, 11–12 березня 1994 року) / Відп. ред. П. Чучка. – Ужгород: МПП «Гражда», 1995. – С. 110-115.
204. Данко О. Підпорядкування Мукачівської православної єпархії юрисдикції Московського патріархату / О. Данко // Возз'єднання. Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 55-річчю возз'єднання Закарпатської України з Україною (Ужгород, 26 червня 2000 р.) / Уклад. проф. Худанич В. І. – Ужгород: «Мистецька лінія», 2001. – С. 140-145.
205. Данко Й. Політика ЧСР супроти православних на Закарпатті в 1919–1939 роках / Й. Данко // Zakarpatská Ukrajina v rámci



- Ceskoslovenska (1919–1939) / Zborník materiálov zo 6. vedeckej karpatickej konferencie Prešov, 2. – 4. 9. 1998 / Zostavovateľ: akad. Mikuláš Mušíka. – Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2000. – С. 133-144.
206. Данко Й. Спроба українізації православної церкви на Закарпатті у кінці 1930-х років / Й. Данко // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. – Випуск V / Упоряд. і наук. ред. П. Федака. – Ужгород: Патент, 2002. – С. 35-40.
207. Данко Й. Чи був Іван Раковський родоначальником новоправославного руху на Закарпатті? / Й. Данко // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. – Випуск VI / Упоряд. і наук. ред. П. Федака. – Ужгород: Патент, 2004. – С. 19-36.
208. Джероза Ліберо. Церковне право / Джероза Ліберо / Пер. з нім. Н. Щиглевської. – Львів: Свічадо, 2001. – 336 с.
209. Дуличенко А. Письменность и литературные языки Карпатской Руси (XV–XX вв.) [Текст]: вступительная статья, тексты, комментарии / Александр Дмитриевич Дуличенко. – Ужгород: Издательство В. Падяка, 2008. – 908 с.
210. Дулишкович І. Историческія черты Угро-русскихъ / І. Дулишкович. – Т. III. – 1877. – 234 с.
211. Е.Ф.(енцикъ). Въ дѣлѣ подвышенія конгруи / Е.Ф.(енцикъ) // Листокъ. – 1885. – Чис. 1. – С. 5-8.
212. Жаткович Ю. Етнографическій очерк угро-русскихъ / Ю. Жаткович // Мазурок О.С. Юрій Жаткович як історик та етнограф. – Ужгород: УжНУ, 2001. – С. 163-246.
213. Жаткович Ю. Етнографическій очерк угро-русскихъ: Комплексне видання / Ю. Жаткович / Упоряд. і передм. О.С. Мазурка. – Ужгород: Мистецька лінія, 2007. – С. 62-144 (– 392 с.).

214. Жаткович Ю. Замітки етнографічні з Угорської Руси / Ю. Жаткович // Жаткович Юрій. Етнографіческий очерк угро-русских: Комплексне видання / Упоряд. і передм. О.С. Мазурка. – Ужгород: Мистецька лінія, 2007. – С. 146-186 (– 392 с.); іл.
215. Заярнюк А. Соціальні аспекти статі в дискурсі греко-католицького духовенства Галичини другої половини ХІХ ст. / А. Заярнюк // Україна модерна. – 1999–2000. – Число 4–5. – С. 50-80.
216. Заярнюк А. Петро Кроховський проти Михайла Малиновського (жінка та її роль у сімейному житті греко-католицького духовенства Галичини 70-х років ХІХ століття на тлі одного конфлікту) / А. Заярнюк // Ковчег: Наук. зб. із церк. історії / За ред. Б.Гудзяка, І.Скочиляса, О.Турія. – Львів, 2000. – Ч.2. – С. 372-387.
217. Заярнюк А. Надання презенти на парафію у другій половині ХІХ ст.: соціальні і дискурсивні практики / А. Заярнюк // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Ювілейний збірник на пошану Феодосія Стебля. – 2001. – ч.9. – С.448-464.
218. Заярнюк А. Село і люди / А. Заярнюк // Критика. – 2002. – ч.3(53). – С. 21-25.
219. Заярнюк А. Ідіоми емансипації. «Визвольні» проекти і галицьке село в середині ХІХ ст. / А. Заярнюк. – К.: Критика, 2007. – 336 с.
220. Земледільській календар на 1944 годъ. – Унгварь, 1943. – С. 71-76.
221. Ілько В. Закарпатське село на початку ХХ ст. (1900–1919 рр.) / Василь Ілько. – Львів, 1973. – 151 с.
222. Коляструк О.А. Предмет історії повсякденності: історіографічний огляд його становлення у зарубіжній та вітчизняній історичній науці / О.А. Коляструк // УІЖ. – 2007. – № 1. – С. 174-184.

223. Контратович И. Дробноты из минувости Мукачевской епархіѢ / И. Контратович // Русинський дайджест 1939–1944. І. Наука. Научні і научно-популярні тексти з новинок 1939–1944 гг.: Ириней Контратович, Гіадор Стрипський, Федор Потушняк, Петро Миговк / Матеріали ушорив і спередслово написав: Михаил Капраль. – Ніредьгаза: Вудала катедра української і русинської філології Ніредьгазькуй Высшуй Школы, 2008. – С. 49-50.
224. Контратович И. Еган и его хозяйственная политика / И. Контратович // Русинський дайджест 1939–1944. І. Наука. Научні і научно-популярні тексти з новинок 1939–1944 гг.: Ириней Контратович, Гіадор Стрипський, Федор Потушняк, Петро Миговк / Матеріали ушорив і спередслово написав: Михаил Капраль. – Ніредьгаза: Вудала катедра української і русинської філології Ніредьгазькуй Высшуй Школы, 2008. – С. 37-42.
225. Колінгвуд Р.Дж. Ідея історії. З лекціями 1926-1928 рр. Переглянуте видання / Р.Дж. Колінгвуд / Упоряд. та передм. Яна Ван Дер Дуссена; Пер. з англ. О.Мокровольського. – К.: Основи, 1996. – 615 с.
226. Лелекачъ Н. Мункачевская богословская школа (1744–1776) / Н. Лелекачъ // Литературна недѣля. – 1943. – Чис. III. – С. 237-240, 246-250.
227. Летц Р. Греко-Католицька Церква у Словаччині в період між двома світовими війнами / Р. Летц // Ковчег. Науковий збірник з церковної історії / за ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочиліяса, Олега Турія. Число 4: Еклезіальна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів: видавництво Українського Католицького Університету, 2003. – С. 174-186.
228. Лукиан из Самосаты. Избранное / Лукиан из Самосаты / Пер. с древнегреч. С.В. Толстой. – М.: Госполитиздат, 1962. – С. 402-426.

229. Лукиан. Как следует писать историю / Лукиан // Схід-Захід: Історико-культурологічний збірник. – Харків: Майдан, 1998. – С.41-44.
230. Лучкай М. Історія карпатських русинів / М. Лучкай // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. – Випуск 18 / Упоряд.: Мирослав Сополіга та кол. – Свидник: Музей української культури; Братиславське словацьке педагогічне видавництво, відділ української літератури в Пряшеві, 1992. – С. 63-153.
231. Лучкай М.М. Історія карпатських русинів: У шести томах / М.М. Лучкай / Дешифрування рукопису Ю.М. Сака; переклад українською мовою А.М. Ігната; покажчик історичних осіб та назв Д.Д. Данилюка; географічний покажчик І.М. Сенька. – Т. III. – Ужгород: Закарпаття, 2002. – 328 с., іл.
232. Лучкай М.М. Історія карпатських русинів: У шести томах / М.М. Лучкай / Дешифрування рукопису Ю.М. Сака; переклад українською мовою Ю.М. Сака, М.В. Ороса, Й.О. Багляя; покажчик історичних осіб та назв Д.Д. Данилюка; географічний покажчик І.М. Сенька. – Т. IV. – Ужгород: ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2003. – 328 с., іл.
233. Магочій П.Р. Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948) / П.Р. Магочій / Авторизов. пер. з англ. – Ужгород: Поличка «Карпатського краю», 1994. – 296 с.
234. Магочій П.-Р. Пристосування без асиміляції: геніальність греко-католицької єпархії Мукачева / П.-Р. Магочій // Ужгородській унії – 350 років. Матеріали міжнародних наукових конференцій (Ужгород, квітень 1996 р.) / Редкол.; відп. за вип. І.М. Гранчак. – Ужгород: «Патент», 1997. – С. 72-77.

235. Маєрчик М. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. – К.: Критика, 2011. – 319 с.
236. Мазурок О. Орест Сабов та його книга про угорських русинів / Олег Мазурок. – Ужгород: Карпатська Вежа, 2011. – 468 с.
237. Маркусь В. Нищення Греко-Католицької Церкви в Мукачівській єпархії в 1945–50 рр. / В. Маркусь / Відбитка із Збірника, присвяченого пам'яті З. Кузелі // Записки НТШ. – Т. CLXIX. – Париж, 1962. – 23 с.
238. Мицюк О. Нариси з соціально-господарської історії б. угорської нині Підкарпатської Руси / О. Мицюк. – Т. I: до другої чверти XVI в. з 13 малюнками. – Ужгород: Друкарня «Новіна», 1936. – 246 с.
239. Мицюк О. Нариси з соціально-господарської історії б. угорської нині Підкарпатської Руси / О. Мицюк. – Т. II: доба фєвдально-кріпацька (від другої чверти XVI в. до половини XIX) з 18 малюнками. – Прага: Друкарня Р. Грдлічки, 1938. – 392 с.
240. Нариси історії Закарпаття (з найдавніших часів до 1918 р.) / відп. ред. і кер. авт. колективу І. М. Гранчак - Т. 1. – Ужгород: Карпати, 1993. – 436 с.
241. НѢмецъ В. Развитие акушерства на Подк. Руси / В. НѢмецъ // Подкарпатская Русь за годы 1919–1936. – 2-ге перевидання книги. – Без року і місця видання. – С. 77-78.
242. Офіцинський Р. Новоселиця у минулому і сьогодні (1371–2009 роки). Історико-краєзнавча монографія / Р. Офіцинський. – Ужгород: Гражда, 2009. – 512 с.: іл.
243. Палінчак М. Державно-церковні відносини в Закарпатській Україні / М. Палінчак // Закарпатська Україна. Осінь 1944 року. Матеріали наукової конференції, присвяченої 50-річчю визволення Закарпаття від фашизму та 50-річчю Першого зїзду Народних

- комітетів Закарпатської України (Ужгород, 18 листопада 1994 р.) / Упоряд.: В. Задорожний та Р. Офіцинський; Редкол. – Ужгород: ВВК «Патент», 1995. – С. 79-82.
244. Палінчак М. Уроки батьківської віри / М. Палінчак // Карпатський край. Історико-краєзнавчий журнал. Річник 5-й. № 9–12 (112). Вересень-грудень. – Ужгород, 1995. – С. 101-103.
245. Палінчак М. Державно-церковні відносини на Закарпатті та в Східній Словаччині в 20 – середині 30-х років ХХ століття / М. Палінчак. – Ужгород, 1996. – 93 с.
246. Палінчак М. Деякі аспекти церковно-політичних відносин на Закарпатті у 20–30-ті роки / М. Палінчак // Науковий збірник Товариства «Просвіта» в Ужгороді. – Річник I (XV) / Редкол.; П. Федака (голова). – Ужгород: Закарпатське крайове товариство «Просвіта», 1996. – С. 143-146.
247. Палінчак М. Правовий підмурівок віри / М. Палінчак // Карпатський край. Історико-краєзнавчий журнал. – Річник 6-й. – № 8–12 (115). – Серпень-грудень. – Ужгород, 1996. – С. 46-50.
248. Пап С. Історія Закарпаття / С. Пап / Редактори: Ігор Пелехатий, Марія Вуянко, Володимир Криворучко та Ірина Шумада. – Т. III. 1716-1939. – Івано-Франківськ: «Нова Зоря», 2003. – 648 с.
249. Пекар А., ЧСВВ. Греко-католицька церква під час Карпатської України (Доповідь виголошена на симпозиумі НТШ в Нью-Йорку, з нагоди 50-ліття проголошення Карпатської України) / А. Пекар, ЧСВВ // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni ecclesiae catholicae Ucrainae persecutae dedicate (1945–1990)*. – Sectio II. – Vol. XIV (XX). – Fasc. 1-4. – Romae: Sumptibus PP. Basilianorum, 1992. – P. 302-308.
250. Пекар А., ЧСВВ. Митрополит А. Шептицький і закарпатські українці / А. Пекар, ЧСВВ // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni ecclesiae catholicae Ucrainae persecutae dedicate (1945–1990)*. – Sectio

- II. – Vol. XIV (XX). – Fasc. 1-4. – Romae: Sumptibus PP. Basilianorum, 1992. – P. 270-278.
251. Пекар А., ЧСВВ. Мукачівська єпархія і Галицька митрополія / А. Пекар, ЧСВВ // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni ecclesiae catholicae Ucrainae persecutae dedicate* (1945–1990). – Sectio II. – Vol. XIV (XX). – Fasc. 1-4. – Romae: Sumptibus PP. Basilianorum, 1992. – P. 314-320.
252. Пекар А. Мукачівська єпархія і Галицька митрополія / А. Пекар // *Українські Карпати. Матеріали міжнародної наукової конференції «Українська Карпати: етнос, історія, культура»* (Ужгород, 26 серпня – 1 вересня 1991 р.) / Редкол., голова – Павло Чучка. – Ужгород: Вид-во «Карпати», 1993. – С. 398-405.
253. Пекар А., ЧСВВ. Митрополит А. Шептицький і закарпатські українці / А. Пекар ЧСВВ // *Карпатський край. Історико-краєзнавчий журнал*. – Річник 5-й. – № 5-8 (111). – Травень-серпень. – Ужгород, 1995. – С. 106-108.
254. Пекар А., ЧСВВ. Ужгородська унія та її творці (1646–1996) / А. Пекар, ЧСВВ // *Записки ЧСВВ*. – Секція II. – Том XV (XXI). – Вип. 1-4. – Рим, 1996. – С. 247-300.
255. Пекар А., ЧСВВ. Греко-католицька церква за мадярської окупації / А. Пекар ЧСВВ // *Карпатський край. Історико-краєзнавчий журнал*. – Річник 6-й. – № 8–12 (115). – Серпень-грудень. – Ужгород, 1996. – С. 58-63.
256. Пекар А., ЧСВВ. Нариси історії Церкви Закарпаття / А. Пекар, ЧСВВ. – Том I: Єрархічне оформлення. Видання друге. – Рим–Львів: Видавництво Отців Василіан «Місіонер», 1997. – 232 с. [Серія II. – «Записки ЧСВВ». – Секція I.]
257. Пекар А., ЧСВВ. Нариси історії Церкви Закарпаття / А. Пекар, ЧСВВ. – Том II: Внутрішня історія. Видання друге. – Рим–Львів:

- Видавництво Отців Василіан «Місіонер», 1997. – 492 с. [Серія II. – «Записки ЧСВВ». – Секція I.]
258. Пекар А., ЧСВВ. Церковна політика мадярів на Закарпатті / А. Пекар, ЧСВВ // Науковий збірник Товариства «Просвіта» в Ужгороді. – Річник II–III (XVI–XVII). На пошану д-ра Вікентія Шандора. – Ужгород: ТОВ «Колір принт», 1999. – С. 49-58.
259. Пекар А. Греко-католицька церква в кордонах Чехословаччини 1919–1939 / А. Пекар, ЧСВВ // *Zakarpatská Ukrajina v rámci Československa (1919–1939) / Zborník materiálov zo 6. vedeckej karpatistickej konferencie Prešov, 2.–4. 9. 1998 / Zostavovateľ: akad. Mikuláš Mušínska.* – Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2000. – С. 115-131.
260. Пекар А., ЧСВВ. Ісповідники віри нашої сучасности. Причинок до мартиролога Української Католицької Церкви під совітами. Вид. друге / А. Пекар, ЧСВВ. – Львів: Вид-во отців василіан «Місіонер», 2001. – 288 с.
261. Перени Й. Из истории закарпатских украинцев (1849–1914) / Й. Перени // *Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae.* 14. – Budapest: Akadémiai kiadó, 1957. – Old. 157.
262. Петрецький П. Популяція Подкарпатської Русі / П. Петрецький // Подкарпатская Русь за годы 1919–1936. – 2-ге перевидання книги. – Б. р. і м. в. – С. 75-76.
263. Петровъ А. «Старая вѣра» и унія въ XVII–XVIII вв. Пояснительная записка / А. Петровъ // Матеріали для історії Угорської Русі. – Т. II. – Санкт-Петербургъ: Типографія Імператорської Академії Наукъ, 1906. – 88 с.
264. Потушняк Ф. Закарпатська українська етнографія / Ф. Потушняк // Тиводар М.П. Життя і наукові пошуки Федора Потушняка. – Ужгород: «Гражда», 2005. – С. 163-254.



265. Принс Д. Завет / Д. Принс. – К., 2006. – 107 с.
266. Принс Д. Основы учения Христова. Строительство библейского фундамента христианской жизни / Д. Принс. – К., 2007. – 467 с.
267. Пронин В. История Православной Церкви на Закарпатье. Кандидатская работа архимандрита Василия (Пронина) «История Мукачевской епархии (с древнейших времен до Первой Мировой войны 1914 г.)» / В. Пронин. – Свято-Николаевский Мукачевский монастырь, 2005. – 527 с.
268. Пушкаш Л. Кир Теодор Ромжа: Життя і смерть єпископа / Л. Пушкаш. – Львів: Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001. – 244 с.: іл.
269. Раковській І. О матеріальному состоянїи нашего сельскаго духовенства / І.О. Раковській // Свѣтъ. – Унгварь, 1869. – Чис. 31. – С. 1-2.
270. Роод В. Рим и Москва. Отношения между Святым Престолом и Россией/Советским Союзом в период от Октябрьской революции 1917 г. до 1 декабря 1989 г. / В. Роод / Пер. с нем. Юрия Авакумова. – Львів: Монастир Монахів Студійського Уставу; Видавничий відділ «Свічадо», 1995. – 279 с.
271. Сабол Степан-Севастијан, ЧСВВ, Зореслав. Бог і Україна: Поезія / Сабол Степан-Севастијан, ЧСВВ, Зореслав / Передмова Наталії Ребрик. – Ужгород: Гражда, 2009. – 240 с.
272. Табак Ю. Православ'я і католицизм: Основні догматичні та обрядові розбіжності / Ю. Табак. – Львів: Вид-во Українського Католицького Університету, 2007. – 66 с.
273. Танасійчук А. Церковні книги в Кодексі Канонів Східних Церков / А. Танасійчук // Метрон. – 2006. – № 4. – С.65-68.
274. Танасійчук А. Парафіяльні книги і канонічний стан вірних у Кодексі Канонів Східних Церков. Юридично-пасторальний посібник

- для священнослужителя / А. Танасійчук. – Львів: Астролябія, 2011. – 264 с.
275. Тафт Р.Ф. Візантійський обряд: Коротка історія / Р.Ф. Тафт / Перекл. Р. Скакун. – Львів: Видавництво УКУ, 2011. – 136 с.
276. Тиводар М. Закарпаття: народознавчі роздуми / Михайло Тиводар. – Ужгород: «Карпати», 1995. – 208 с.
277. Тиводар М. Етнографія Закарпаття: історико-етнографічний нарис / Михайло Тиводар. – Ужгород: Гражда, 2010. – 416 с.
278. Тимошенко Л.В. Духовенство дрогобицьких церков XV-XVIII ст.: особовий склад, душпастирська та мистецька праця / Л.В. тимошенко // ДКЗ. – Вип. X. – Дрогобич, 2006. – С.221-240.
279. Тимошенко Л.В. Традиція і практики поминання померлих у Київській митрополії в другій половині XVI – першій половині XVII ст.: внесок церковних братств // ДКЗ. – Вип. XIV-XV. – Дрогобич, 2011. – С. 116-132.
280. Турій О. Соціальний статус і матеріальне становище греко-католицького духовенства Галичини в середині XIX століття / О. Турій // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії / За ред. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочиляса та Олега Турія. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – Число 2. – С. 115-148.
281. Удварі І. Образчики з історії пудкарпатських Русинув. XVIII. столітіє: Изглядованя з історії культуры и языка / І. Удварі / Вступ І.Керчі; Спередслово Дюлы Вігы; Мапы Жолта Ботлика. – Ужгород: Удавательство В. Падяка, 2000. – 340 с. – іл.
282. Удварі І. Русинські жерела урбарської реформи Марії Теризії / І. Удварі. – Ніредьгаза, 2005. – 127 с.
283. Удод О. Історія повсякденності: питання методології, історіографії та джерелознавства / О. Удод // Сучасні підходи до

- історичної освіти. Методичний додаток до навчального посібника «Історія епохи очима людини. Україна та Європа в 1900–1939 рр.» / Уклад. І. Костюк, П. Кендзьор. – Львів: НВФ «Українські технології», 2009. – С. 31-67.
284. Федака П.П. Народна культура українців Закарпаття на сторінках періодичних видань краю 80-х років XIX – першої половини 40-х років XX ст. / П.П. Федака. – Ужгород: «Два кольори», 2002. – 111 с.
285. Фенич В. Церковна політика угорського уряду та національно-політична заангажованість греко-католицького і православного духовенства Закарпаття (березень 1939 – жовтень 1944 рр.) / В. Фенич // *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 УжНУ, 2002. – С. 61-103.
286. Фенич В. Конфесійно-національний портрет сучасного греко-католицького священика Мукачівської єпархії / В. Фенич // *Carpatica – Карпатика*. Випуск 21. Політологічні студії: історія, теорія, практика / Редкол.; Відп. за вип. Вегеш М.М., Зан М.П. – Ужгород: Вид-во УжНУ, 2003. – С. 238-259.
287. Фенич В. Конфесійна та національна ідентичність духовенства Мукачівської греко-католицької єпархії 1771–1949 рр. / В. Фенич // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії / За ред. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочиляса 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. 146-161.
288. Фенич В. Етнонаціональна ідентичність греко-католиків Мукачівської єпархії / В. Фенич // Історична школа професора Володимира Задорожного: Науковий збірник. Випуск 2. *Carpatica –*

- Карпатика. – Випуск 30 / Упорядк. Романа Офіцинського; передм. Валерія Смолія. – Ужгород: Гражда, 2004. – С. 38-62.
289. Фенич В. Церковна політика автономного уряду о. Августина Волошина та національно-політична ідентичність греко-католицьких і православних священників Карпатської України (жовтень 1938 – березень 1939 рр.) / В. Фенич // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія. Випуск 13 / Редкол.; Вегеш М.М. (голова редкол.) – Ужгород: «Вісник Карпат», 2005. – С. 48-67.
290. Фенич В. «Чужі» серед своїх, «свої» серед чужих. Греко-католики Мукачівської єпархії під час та після «возз'єднання» Закарпаття з Радянською Україною / В. Фенич. – Ужгород: Мукачівська греко-католицька єпархія, 2007. – 107 с.
291. Фенич В. Еклезіальне становище греко-католиків до встановлення комуністичних режимів у країнах Центрально-Східної Європи / В. Фенич // 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 Svidníku a Spoločnosť priateľov Muzea ukrajinsko-rusínskej kultury, 2007. – С. 95-117.
292. Фенич В. Посередник чи пристосуванець: церква перед викликом націоналізму (сумний досвід греко-католиків Мукачівської єпархії) / В. Фенич // Науковий вісник Ужгородського університету. – Серія: Історія. – Випуск 23. Спецвипуск: *Піддані і нащадки імперій Габсбургів і Романових* / Редкол.; Вегеш М.М. (голова редкол.). – Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2009. – С. 149-161.

293. Фенич В.І. В оточенні інших: греко-католики Мукачівської єпархії та їх сусіди у світлі сучасних досліджень офіційної статистики кінця ХІХ – початку ХХ ст. / В.І. Фенич // 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.
294. Фенич В. Метричні книги, як джерело вивчення Ужгородської греко-католицької спільноти першої половини ХХ ст. / В. Фенич, Д. Штерр // Історія релігій в Україні: науковий щорічник / Упор. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич. – Л.: Львівський музей історії релігії; вид-во «Логос», 2010. – Книга 1. – С. 832-840.
295. Філіп Л. Обряди і звичаї угорців Закарпаття пов'язані з народженням дитини (кінець ХІХ – початок ХХ ст. на матеріалах Ужгородського району) / Л. Філіп // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею: Випуск І. – Ужгород, 1995. – С. 124-145.
296. Шандра В.С. Історія повсякдення як науковий підхід для вдосконалення досліджень історії України ХІХ – початку ХХ століття / В.С. Шандра, О.О. Крижанівська, О.П. Вільшанська // Проблеми історії України ХІХ – початку ХХ століття. – Випуск 11. – К.: Інститут історії України НАН України, 2006. – С. 28-39.
297. Шевченко В. Українська людина: час і потреба само опанування / В. Шевченко // Сучасність. – 1997. – № 11. – С. 68-78.
298. Штерр Д. Життя та діяльність греко-католицького єпископа Мукачівської єпархії Андрія Бачинського до його інтронізації / Д. Штерр // Збірник студентських наукових праць. Серія: Історія.

- Актуальні питання історії: минуле і сучасність. – Випуск 2. – Ужгород, 2008. – С. 67-78.
299. Штерр Д. Ім'я – маркер ідентичності? (Метричні книги як джерело до вивчення історії «мовчазної більшості») / Д. Штерр // Збірник студентських наукових праць. Серія: Історія. Актуальні питання історії: минуле і сучасність. – Випуск 3. – Ужгород, 2010. – С.26-34.
300. Штерр Д. «Іван=греко-католик=русин/українець»: чи завжди ім'я слугує маркером національної та еклезіальної ідентичностей? / Д. Штерр // Історія релігій в Україні: науковий щорічник / упор. О.Киричук, М.Омельчук, І.Орлевич. – Л.: Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії; вид-во «Логос», 2011. – Книга 1. – С.477-487.
301. Штерр Д. Беатифікація єпископа Мукачівської греко-католицької єпархії Теодора (Ромжі): десять років потому / Д. Штерр // Acta studiosa historica: Студентський науковий збірник. – Число 2. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2011. – С. 181-190.
302. Штерр Д.І. Беатифікація єпископа Мукачівської греко-католицької єпархії Теодора (Ромжі): десять років потому / Д. Штерр // Наукові записки Ужгородського університету. Серія: історично-релігійні студії / Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України, Державний вищий навчальний заклад «Ужгородський національний університет», Науково-дослідний центр історично-релігійних студій «ЛОГОС»; [Редкол.: В.І. Фенич (голова) та ін.]. – Ужгород, 2012. – Вип. 1. – С. 140-149.
303. Штерр Д.І. Між сакральними обов'язками і профанними можливостями: соціальні взаємини пастирів та пастви Мукачівської греко-католицької єпархії у другій половині XVIII – першій

- половині ХХ століття / Д.І. Штерр // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія / Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України; Державний вищий навчальний заклад «Ужгородський національний університет»; [Редкол.: М.М. Вегеш (голова) та ін.]. – Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2012. – Вип. 28. – С. 3-18.
304. Штерр Д.І. Зміна соціального статусу духовенства, як фактор відчуження пастирів та пастви (на прикладі Мукачівської греко-католицької єпархії) / Д.І. Штерр // PER ASPERA: збірник наукових трудов студентів і аспірантів історического факультета ФГБОУ ВПО «НГПУ ім. Козьми Минаина». – Вип.2. – Н.Новгород: НГПУ ім. К.Минаина, 2013. – С.71-76.
305. Штерр Д. Повсякденне життя священників і вірників Мукачівської греко-католицької єпархії в 20-30-х роках ХХ ст. (за матеріалами журналу «Душпастирь») / Д. Штерр // Історія релігій в Україні: науковий щорічник / Упоряд. О.Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич. – Л.: Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії; Вид-во «Логос», 2014. – Книга 1. – С. 688-699.
306. Штерр Д.І. Історія виникнення та вдосконалення ведення парафіяльної документації обрядів життєвого циклу в Мукачівській греко-католицькій єпархії / Д.І. Штерр // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія / Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України; Державний вищий навчальний заклад «Ужгородський національний університет». – Ужгород: Видавництво УжНУ «Говерла», 2014. – Вип. 33. – С. 3-12.
307. Штерр Д. Духовна формація кліру Мукачівської греко-католицької єпархії / Д. Штерр // Carpatica-Карпатика. – Ужгород, 2014. – Вип. 41. – С. 281-286.

308. Штерр Д. Віденський синод 1773 р. та унормування літургійних практик в Мукачівській греко-католицькій єпархії / Д. Штерр // Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Історія України. Українознавство: історичні та філософські науки». – Ужгород, 2015. – № 4 (293). – С. 39-47.
309. Шульга І. Соціально-економічне становище Закарпаття в другій половині XVII ст. / І. Шульга. – Ужгород, 1962. – 183 с.
310. Шульга І. Соціально-економічні відносини і класова боротьба на Закарпатті і кінці XVIII – першій половині XIX ст. / І. Шульга. – Львів: Видавництво Львівського університету, 1965. – 266 с.
311. Яковенко Н. Вступ до історії / Наталя Яковенко. – К.: Критика, 2007. – 375 с.
312. A Munkácsi görögkatolikus püspökség lelkészségeinek 1806. évi összeírása. – Nyíregyháza, 1990. – Old. 189.
313. Basilovits Joannicio, R.P. Brevis notitia foundationis Theodori Koriathovits, olim Ducis de Munkacs, & exhibens Statum Greco-Catholicae Dioecelis Munkacsienlis Hierarchicum, juxta ferium episcoporum cum proecipus eorundem, aliorumque Illuftrium Virorum Geftis, e variis Bullis Pontificiis, Diplomatribus, Decretisque Regiis, ac allis Documentis, authenticis potifsum concinnatam / Basilovits Joannicio. – Pars Quarta. – Tomus II. – Cassovie: Typis Joannis Josephi Ellinger, 1804.
314. Bazilovič Joannikij. Dejiny gréckokatolíckej cirkvi v Uhorsku / Joannikij Bazilovič /eds. Monika Bizoňová, Jaroslav Coranič; [z latinského originálu preložili Martin Slaninka, Peter Strážca]. – Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity v Prešove, 2013. – 478 s.
315. Bendász I. Részletek a Munkácsi Görög Katolikus Egyházmegye történetéből / I. Bendász. – Ungvár: Kiadja a Kárpátaljai Magyar Kulturális Szövetség, 1999. – Old. 307.



316. Bendász I. A Munkácsi Görögkatolikus Egyházmegye lelkeszségeinek 1792. évi katalógusa / I. Bendász., I. Koi. – Nyíregyháza, 1994. – Old. 147.
317. Blazejovskij D. Bizantine Kyivan rite students in pontifical colleges, and in seminaries, universities and institutes of Central and Western Europe (1576–1983) / D. Blazejovskij. – Rome: PP Basiliani, 1984. – 366 p.
318. Botlik J. Hármaskereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646–1997) / J. Botlik. – Budapest: Hatodik síp alapítvány új mandátum könyvkiadó, 1997. – Old. 335.
319. Botlik J. Közigazgatás és nemzetiségi politika Kárpátalján. I. Magyarok, ruszinok, csehek és ukránok, 1918–1945 / J. Botlik / *Dimensiones Culturales et Urbanales Regni Hungariae*. 7. – Nyíregyháza, 2005. – Old. 552.
320. Botlik J. Közigazgatás és nemzetiségi politika Kárpátalján. II. A Magyarországhoz történt visszatérés után, 1939–1945 / J. Botlik / *Dimensiones Culturales et Urbanales Regni Hungariae*. 9. – Nyíregyháza, 2005. – Old. 445.
321. Botlik J. Görög katolikus vértanúk a Kátpát-medencében 1914–1976 / J. Botlik. – Budapest, 2010. – Old. 144.
322. Fenici V. Konfessionelle und nationale Identität der Katholiken griechischer Konfession von Transkarpatien im 18.-20. Jahrhundert / V. Fenici // *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;
323. Fenič V. Konfessionelle und nationale Identität des Klerus der griechisch-katholischen Diözese von Munkačevo 1771–1949 / V. Fenič // *Konfessionelle Identität und Nationsbildung. Die grechisch-katholischen*

- Kirchen in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert / Herausgegeben von Hans-Christian Maner und Norbert Spannenberger. – Stuttgart Franz Steiner Verlag, 2007. – S. 113-128.
324. Hodinka A. A Munkácsi görög-katolikus püspökség története / A. Hodinka. – Budapest, 1910. – 756. Old.
325. Marek P. Oravoslavní v Československu v letech 1918–1953: příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi / P. Marek, V. Bureha. – 2. prepracované a doplnené vyd. – Brno: CDK (Centrum pro szudium demokracie a kultury), 2008. – 531 s., 32 s. obr. příl.
326. Mayer M. Kárpátukrán (ruszin) politikai és társadalmi törekvések 1860–1910 / M. Mayer. – Budapest Akadémiai kiadó, 1977. – Old. 256.
327. Pekar A., OSBM. The Bishops of the Eparchy of Mukachevo with historical outlines / A. Pekar, OSBM. – Pittsburgh, 1979. – 88 p.
328. Tegze J. A munkácsi római katolikus templom története / J. Tegze. – Munkács: Munkácsi Római Katolikus Egyházmegye, 2006. – Old. 195.
329. Vladimirus de juxta Hornad – J. V. Timkovic, OSBM. Dejiny greckokatolikov Podkarpatska /9.-18. storocie/ Vladimirus de juxta Hornad – J. V. Timkovic, OSBM. – Kosice, 2004. – 956 pp.
330. Zeguc I. Die nationalpolitischen bestrebungen der Karpato-Ruthenen, 1848-1914 / I. Zeguc. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965. – 145 s.

### **III. Електронні ресурси**

331. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття / Жан-Поль Віллем. – К.: Дух і Літера, 2006. – 321 с. // Постійна адреса: <https://toloka.to/t39212>
332. Гіль А. Володимирсько-Берестейська єпархія ХІ-ХVІІІ століть: історичні нариси / Анджей Гіль, Ігор Скочиляс ; НАН України, Ін-т

- укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, Львів. вд-ня, Укр. Католический ун-т, Гуманітар. ф-т, Ін-т Центр.-Схід. Європи. – Львів, 2013. – 271 с. // Постійна адреса: <http://clio.ucu.edu.ua/publikatsiji/andzhej-gil-ihor-skochylyas-volodymyrsko-berestejska-jeparhiya-xi-xviii-stolit-istorychni-narysy/>
333. Грицак Я. Як стати добрим істориком // Постійна адреса: [http://zaxid.net/news/showNews.do?yak\\_stati\\_dobrim\\_istorikom&objectId=1093565](http://zaxid.net/news/showNews.do?yak_stati_dobrim_istorikom&objectId=1093565)
334. Єленський В. Велике повернення. Релігія у глобальній політиці і міжнародних відносинах кінця XIX – початку XX ст. / Віктор Єленський. – Львів: Видавництво УКУ, 2013. – 504 с. // Постійна адреса: [http://issuu.com/ucu-book-publication/docs/viktor\\_yelensky\\_great\\_comeback](http://issuu.com/ucu-book-publication/docs/viktor_yelensky_great_comeback)
335. Делятинський Р. Шематизм Станиславівської єпархії (1886 – 1938 рр.): особливості історичного джерела / Руслан Делятинський // Наук. вісник ІФТА УГКЦ «Добрий пастир». – 2011. – Вип. 4. – С. 175-204. // Постійна адреса: <http://www.academia.edu/4182939/30>.
336. Ферков О. До питання про заснування єзуїтської колегії в Гуменному / Оксана Ферков // Постійна адреса: <http://www.zakarpattia.com/?p=2232>

## ДОДАТКИ\*

## Додаток А.1. Священики рукоположені до 1900 р.

№ п.п.	Прізвище та ім'я	Рік народження	Рік рукоположення
1.	Дем'янович Петро	1869	1894
2.	Дзубай Іларіон	1869	1893
3.	Дем'янович Петро	1869	1894
4.	Дзубай Іларіон	1869	1893
5.	Крічфолуші Віктор	1865	1893
6.	Петрович Микола	1875	1899
7.	Пуза Костянтин	1874	1900
8.	Стріпський Володимир	1865	1889
9.	Шуба Віктор (ст.)	1871	1895
10.	Шуба Михайло	1870	1893
11.	Шуба Павло	1873	1897

*Джерело:* Бендас С. М., Бендас Д. С. Священики-мученики, сповідники вірності. – Ужгород: Закарпаття, 1999. – С. 375–382, 386–402.

\* У Додатках А.5.; В.1.–И.3. – всі розрахунки, діаграми та таблиці авторські (Д.Штерр).

**Додаток А.2. Священники рукоположені від 1901 до 1919 р.**

№ п.п.	Прізвище та ім'я	Рік народження	Рік рукоположення
1.	Балтович Микола	1886	1912
2.	Барна Микола	1894	1918
3.	Бачинський Даниїл (ст.)	1879	1902
4.	Бачинський Юлій	1885	1908
5.	Беллович Євген (ст.)	1881	1905
6.	Гаджега Юлій	1879	1902
7.	Гойдич Стефан (ст.)	1891	1916
8.	Голіш Антон (Костянтин)	1894	1916
9.	Голожняй Микола	1893	1919
10.	Гранчак Іван	1891	1905
11.	Грибовський Василь	1889	1916
12.	Данієлович Стефан	1889	1913
13.	Долинай Олександр	1888	1913
14.	Дрогобецький Юлій (ст.)	1892	1915
15.	Дубицький Андрій	1877	1903
16.	Дудинський Андрій	1888	1912
17.	Дудинський Олександр	1879	1906
18.	Дулишкович Євменій	1889	1912
19.	Дутка Михайло	1880	1905
20.	Дюрко Юлій	1891	1916
21.	Желтвай Віктор	1886	1910
22.	Желтвай Федір	1886	1911
23.	Іванчо Стефан	1881	1907
24.	Іванчо Юлій	1889	1915
25.	Ільницький Олександр	1889	1914

26.	Ільницький Стефан	1884	1913
27.	Кабацій Рудольф	1885	1910
28.	Ковач Стефан	1888	1913
29.	Ковордані Йосиф	1889	1908
30.	Когутич Теодор	1881	1908
31.	Контратович Іреней	1881	1904
32.	Легеза Йосиф	1888	1914
33.	Ляхович Іван	1879	1902
34.	Ляхович Стефан	1881	1909
35.	Марина Олександр	1893	1919
36.	Марина Олександр	1893	1919
37.	Матейча Юрій	1888	1915
38.	Медве Михайло	1882	1909
39.	Медвецький Євген	1888	1913
40.	Микуланець Юлій	1895	1919
41.	Натоля Дезидерій	1886	1911
42.	Ортутай Євген	1889	1912
43.	Ортутай Стефан	1894	1918
44.	Пайкоші Стефан	1890	1914
45.	Папп Олександр	1890	1916
46.	Петрик Євген	1892	1917
47.	Попович Антон	1890	1917
48.	Роман Йосиф	1877	1910
49.	Русинко Микола	1886	1912
50.	Сабов Валентин	1882	1910
51.	Скіба Іван (Теофан)	1883	1907
52.	Сотак Микола	1889	1914
53.	Тіводор Стефан	1895	1919
54.	Товт Микола	1889	1915

55.	Товт Олексій	1891	1914
56.	Токач Микола	1891	1917
57.	Уйгелі Євген	1885	1910
58.	Фанкович Андрій	1890	1917
59.	Феделеш Кирило	1881	1909
60.	Фенцик Стефан	1892	1918
61.	Френчик Федір	1879	1907
62.	Хома Віктор	1891	1915
63.	Шерегілі Олександр	1885	1910
64.	Шімша Андрій	1882	1905
65.	Яцкович Памфіл	1877	1909

*Джерело:* Бендас С. М., Бендас Д. С. Священики-мученики, сповідники вірності. – Ужгород: Закарпаття, 1999. – С. 375–382, 386–402.

**Додаток А.3. Священники рукоположені у 1920–1939 рр.**

№ п.п.	Прізвище та ім'я	Рік народження	Рік рукоположення
1.	Азарій Андрій	1903	1928
2.	Антонишин Стефан	1901	1928
3.	Балтович Варфоломей	1881	1928
4.	Бачинський Даниїл (мол.)	1911	1934
5.	Бачинський Теодор	1911	1933
6.	Бачкай Антон	1909	1932
7.	Беллович Євген (мол.)	1906	1930
8.	Бендас Михайло	1911	1937
9.	Бендас Стефан	1903	1928
10.	Біцко Андрій	1913	1938
11.	Бобик Михайло	1903	1930
12.	Бобіта Микола	1911	1934
13.	Бокотей Андрій	1909	1933
14.	Васков Петро	1903	1928
15.	Васков Юрій	1900	1924
16.	Верб'ящук Стефан	1893	1921
17.	Вереш Тіберій	1914	1939
18.	Гарайда Дезидерій	1911	1936
19.	Гарга Йосиф	1911	1934
20.	Гомонай Михайло	1904	1930
21.	Горзов Стефан	1900	1924
22.	Грабар Адальберт	1898	1923
23.	Гумен Іван	1911	1936
24.	Данканич Михайло	1913	1936
25.	Демерет Михайло	1908	1932



26.	Дзуровчик Михайло	1900	1927
27.	Довбак Адальберт	1907	1934
28.	Довган Віктор-Гейза	1895	1921
29.	Дребітко Дмитро (Діонісій)	1911	1937
30.	Дунда Велемир	1912	1937
31.	Дурневич Теодор	1904	1933
32.	Дуфинець Стефан	1896	1924
33.	Егреші Георгій	1901	1926
34.	Егреші Іван	1898	1924
35.	Егреші Михайло	1904	1929
36.	Егреші Олександр	1892	1921
37.	Желтвай Микола	1911	1937
38.	Желтвай Юлій	1911	1933
39.	Завадяк Василь (Йосиф)	1911	1937
40.	Зомборі Микола	1905	1929
41.	Зомборі Стефан	1911	1935
42.	Іван Йосиф	1905	1927
43.	Іван Микола	1915	1938
44.	Іванчо Олексій	1885	1921
45.	Іванчо Юлій	1906	1930
46.	Кадар Юрій	1904	1928
47.	Кампов Йосиф	1897	1920
48.	Карпинець Іван	1903	1932
49.	Карпинець Йосиф	1907	1929
50.	Карцуб Павло	1903	1927
51.	Кекерчені Павло	1907	1928
52.	Кешеля Іван	1904	1929
53.	Клин Євген	1916	1939
54.	Копік Стефан	1908	1934

55.	Коссей Юлій	1900	1931
56.	Крічфолуші Євген	1895	1922
57.	Легеза Петро	1912	1938
58.	Легеза Стефан	1892	1920
59.	Лендел Іван	1899	1922
60.	Лендел Іван (д-р)	1907	1930
61.	Лозан Полікарп (Василь)	1908	1937
62.	Ляхович Микола	1907	1932
63.	Малинич Меліт	1911	1937
64.	Малишка Іван	1911	1937
65.	Марина Іван	1893	1920
66.	Марина Лаврентій	1907	1933
67.	Маркович Гаврило	1900	1928
68.	Маркович Микола	1911	1934
69.	Маркович Тіберій	1914	1937
70.	Матейко Іван	1914	1937
71.	Матейча Юрій (мол.)	1916	1939
72.	Маттуш Василь	1911	1937
73.	Медвецький Олександр	1908	1934
74.	Меллеш Євген-Іван	1897	1920
75.	Мересій Юрій (Богдан)	1913	1939
76.	Мигалко Петро	1902	1927
77.	Микита Йосиф	1895	1922
78.	Микула Михайло	1910	1936
79.	Микуляк Василь	1906	1933
80.	Михальчинець Василь	1913	1937
81.	Мінчин Золтан	1911	1936
82.	Міня Іван	1910	1936
83.	Мішкольці Федір	1910	1936

84.	Мозер Михайло	1915	1939
85.	Мондик Андрій (Антон)	1913	1939
86.	Монді Микола	1898	1922
87.	Мошак Петро	1907	1932
88.	Мурані Микола	1911	1933
89.	Мустянович Микола	1904	1933
90.	Немеш Михайло	1908	1935
91.	Нодь Микола	1905	1932
92.	Орос Іван	1914	1938
93.	Пасулька Євген	1904	1931
94.	Пензель Михайло	1898	1922
95.	Петенко Стефан	1907	1932
96.	Погоріляк Петро	1909	1933
97.	Поляк Михайло	1903	1928
98.	Попович Володимир	1912	1935
99.	Попович Дмитро (д-р)	1899	1924
100.	Попович Іван	1908	1931
101.	Похіл Василь	1910	1934
102.	Пушкаш Василь (Ласло)	1910	1933
103.	Рабар Іван	1908	1932
104.	Ревецький Дмитро	1909	1933
105.	Роман Антон	1910	1936
106.	Роман Георгій	1910	1935
107.	Роман Федір	1915	1939
108.	Ромжа Нестор	1901	1934
109.	Ромжа Теодор	1911	1936
110.	Сабов Андрій	1894	1921
111.	Сатмарі Іван (Йосиф)	1906	1933
112.	Сідей Іван (Теодор)	1915	1939

113.	Сікса́й Ге́йза	1914	1938
114.	Сі́львай Ко́стянти́н	1903	1928
115.	Сі́львай Не́стор	1898	1924
116.	Сіне́тар Васи́ль	1907	1934
117.	Скі́ба Іва́н	1910	1933
118.	Сли́вка Дми́тро	1907	1933
119.	Сли́вка Іва́н	1903	1935
120.	Смо́чко Васи́ль	1901	1924
121.	Сока́ч Петро́	1911	1935
122.	Соко́л Іва́н	1899	1927
123.	Соко́лович Ю́рій	1907	1939
124.	Сопко́ Іва́н	1898	1921
125.	Стани́нець Ю́рій	1906	1930
126.	Станка́нинець Анто́н (Авгу́стин)	1905	1930
127.	Сте́ць Сте́фан	1891	1922
128.	Сю́ч Карло́	1905	1931
129.	Тегзе́ Іва́н	1905	1930
130.	Тегзе́ Мико́ла	1908	1932
131.	Терба́н Миха́йло	1910	1937
132.	Терпа́й Васи́ль	1912	1936
133.	Тілі́шак Анд́рій	1900	1928
134.	Тромпа́к Юлі́й	1898	1924
135.	Уду́т Гаври́ло	1908	1935
136.	Уйге́лі Йо́сиф	1913	1937
137.	Уйге́лі Сте́фан	1912	1935
138.	Урста́ Сте́фан	1914	1939
139.	Феди́нець Ю́рій	1912	1939
140.	Федорча́к Ві́ктор	1914	1939
141.	Фельба́ба Миха́йло	1907	1933

142.	Фесторі Стефан	1894	1923
143.	Фізер Михайло	1906	1932
144.	Хіра Олександр	1897	1920
145.	Хома Євген (д-р)	1907	1934
146.	Цібере Федір	1906	1930
147.	Чедрик Йосиф	1910	1936
148.	Ченгері Микола	1909	1934
149.	Чубатий Йосиф	1909	1938
150.	Чургович Георгій	1905	1931
151.	Шепа Микола (Василь)	1914	1939
152.	Шімша Андрій (мол.)	1909	1934
153.	Шолтес Золтан	1909	1933
154.	Штець Василь	1909	1939
155.	Шуба Віктор (мол.)	1905	1935
156.	Шуба Юрій	1911	1939
157.	Янковський Ілля	1902	1930
158.	Яцкович Євген	1905	1931

*Джерело:* Бендас С. М., Бендас Д. С. Священики-мученики, сповідники вірності. – Ужгород: Закарпаття, 1999. – С. 375–382, 386–402.

**Додаток А.4. Священники рукоположені після 1939 рр.**

№ п.п.	Прізвище та ім'я	Рік народження	Рік рукоположення
1.	Бедя Тіберій	1920	12.07.1944
2.	Бежовський Микола	1919	12.07.1944
3.	Березнай Андрій	1924	06.07.1947
4.	Бескід Мирон	1925	14.09.1947
5.	Беца Михайло	1914	1940
6.	Боднар Юрій	1910	1942
7.	Бокшай Юлій	1915	1940
8.	Брунцвік Стефан	1921	18.08.1946
9.	Бугір Федір	1919	12.07.1944
10.	Вайнагій Олексій	1917	12.07.1944
11.	Василенко Іван	1918	15.09.1947
12.	Васильчик Емеріх	1920	12.07.1944
13.	Васовчик Микола	1920	1942
14.	Волошин Йосиф	1914	1940
15.	Гаджа Іван	1924	14.09.1947
16.	Гафич Стефан	1921	14.07.1946
17.	Гладоник Стефан	1923	18.09.1946
18.	Глеба Андрій	1924	14.09.1947
19.	Гойдич Стефан (мол.)	1917	1941
20.	Головач Йосиф	1924	14.09.1947
21.	Горінецький Іван	1922	08.09.1946
22.	Грегорович Стефан	1915	1941
23.	Греньо Михайло	1913	1941
24.	Гриценко Іван	1921	08.09.1946
25.	Гуга Йосиф	1913	1941

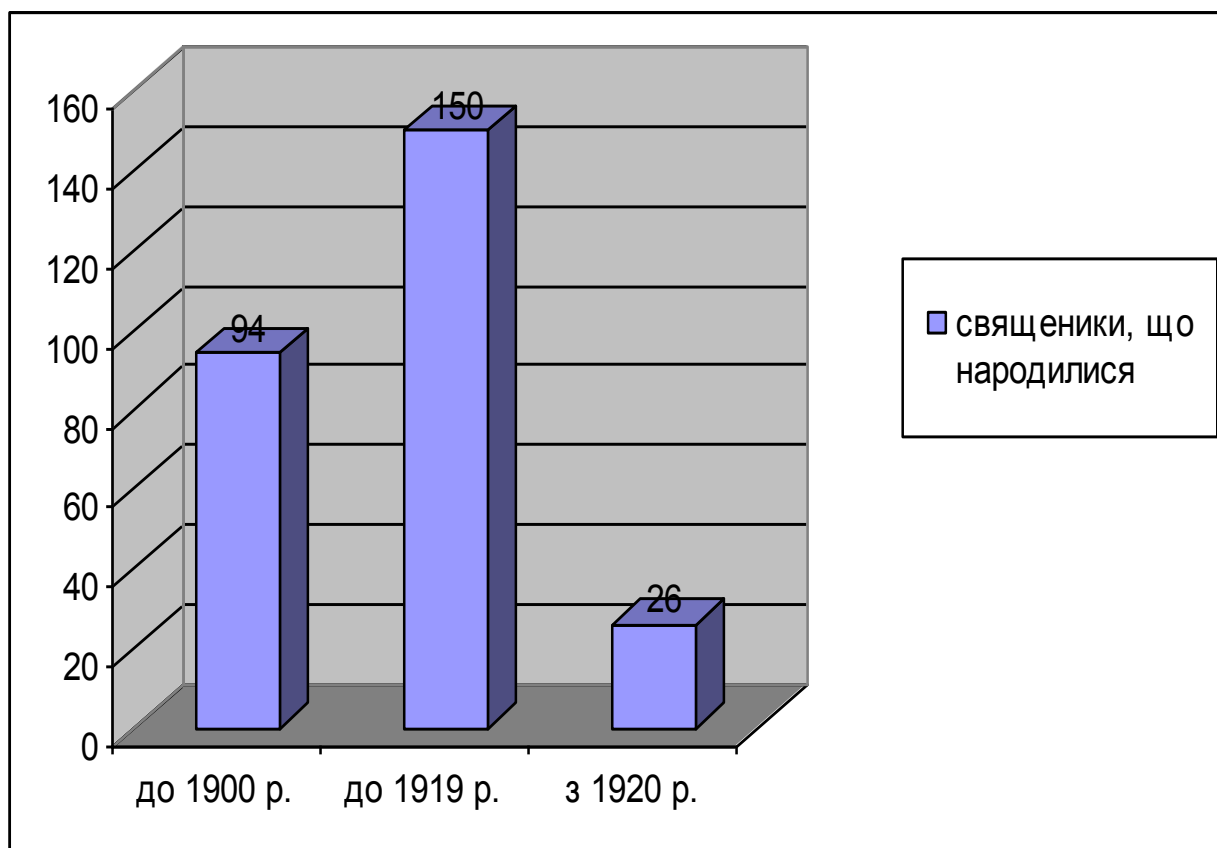
26.	Данко Іван	1918	21.09.1946
27.	Дебель Микола (Леонтін)	1914	31.01.1943
28.	Добра Дезидерій	1914	1941
29.	Дрогобецький Юлій (мол.)	1916	1940
30.	Дулишкович Віктор	1917	1941
31.	Дюлай Василь	1919	08.09.1946
32.	Іванчо Віктор	1921	21.11.1946
33.	Кабацій Стефан	1921	08.08.1946
34.	Кнежев Йосиф	1916	1945
35.	Ковордані Юрій	1917	1941
36.	Ковтюк Франціск	1914	1941
37.	Когут Іван	1919	12.07.1943
38.	Лелекач Іван	1924	14.09.1947
39.	Лізак Леонтін	1924	06.07.1947
40.	Маргітич Іван	1921	18.09.1946
41.	Медвецький Павло	1919	10.10.1943
42.	Муха Гаврило	1917	12.07.1943
43.	Невицький Василь	1918	12.07.1943
44.	Огар Юрій	1920	08.08.1946
45.	Орос Адальберт	1919	23.12.1945
46.	Орос Петро	1917	1942
47.	Оргутай Василь	1914	1940
48.	Оргутай Елемир (д-р)	1916	1941
49.	Попп Семен-Даниїл	1917	1941
50.	Пуза Микола	1918	1941
51.	Пушкаш Іван	1918	12.07.1943
52.	Роман Іван	1921	18.08.1946
53.	Ромжа Антон	1920	23.12.1945
54.	Сабов Йосиф	1924	14.09.1947

55.	Савчук Микола	1915	1942
56.	Савчук Микола	1915	1942
57.	Самус Федір	1920	03.02.1947
58.	Семедій Іван	1921	05.06.1947
59.	Сідор Ілля	1919	12.07.1944
60.	Сіксаї Ігнат	1920	12.07.1944
61.	Скубенич Петро	1921	18.08.1946
62.	Талабірчук Микола	1919	21.09.1945
63.	Федор Стефан	1923	14.09.1947
64.	Федорко Стефан	1917	1942
65.	Чейпеш Іван	1918	12.07.1943
66.	Ченгері Іван	1917	1941
67.	Штець Олександр	1915	1942
68.	Шуба Діонісій	1915	1940
69.	Щока Дмитро	1918	12.07.1943
70.	Яцканич Василь	1919	18.08.1946
71.	Яцкович Василь	1918	1941

*Джерело:* Бендас С. М., Бендас Д. С. Священики-мученики, сповідники вірності. – Ужгород: Закарпаття, 1999. – С. 375–402.



**Додаток А.5. Віковий склад греко-католицьких священників Мукачівської єпархії, що діяли станом на 1 січня 1949 р.**



*Джерело:* Бендас С. М., Бендас Д. С. Священники-мученики, сповідники вірності. – Ужгород: Закарпаття, 1999. – С. 386–396.

**Додаток Б.1. Богослови Інституту св. Августина**

Чургович Іван 1819–1822  
 Шіппош Антон 1816–1826  
 Молнар Андрій 1835–1838 (1830–1835 – Конвікт)  
 Ямбор Антон (1842–1847) ?  
 Товт Микола (1857–1860)  
 Валій Іван (1863–1869)  
 Микита Олександр (1879–1883) ?  
 Гаджега Василь (1886–1888)  
 Сабов Симеон (1890–1894)  
 Васовчик Теодосій (1900–1902) ?  
 Гаджега Юлій (1901–1906)  
 Новак Стефан (1902–1903) ?  
 Фенцик Стефан (1914–1916)

*Джерело:* Blazejovskij D. Byzantine Kyivan rite students in pontifical colleges, and in seminaries, universities and institutes of Central and Western Europe (1576–1983). – Rome: PP Basiliani, 1984. – P. 236–237, 256–265.

**Додаток Б.2. Список докторів теології, що закінчили австрійські навчальні заклади**

	<b>Прізвище та ім'я</b>	<b>Рік завершення навчання</b>	<b>Навчальний заклад</b>
<b>Доктори теології</b>	Щавницький Михайло	1779	Барбареум
	Чургович Іван	1822	Августінеум
	Баранкович Андрій	1824	(Конвікт)
	Молнар Андрій	1838	Августінеум
	Товт Микола	1860	Августінеум
	Валій Іван	1869	Августінеум
	Гаджега Василь	1888	Августінеум
	Сабов Симеон	1894	Августінеум
	Гаджега Юлій	1906	Августінеум
	Фенцик Степан	1916	Августінеум
	<b>Прізвище та ім'я</b>	<b>Рік здачі іспиту</b>	<b>Іспити</b>
<b>Екстерни докторату наукового ступеню) (без</b>	Фірцак Юлій	1859	державний екзамен (рігоровум) догматики 3
	Валковський Микола	1865	(Конвікт)
	Бачинський Євген	1866, 1868	склав ригоровума (Конвікт) два

*Джерело:* Blazejovskij D. Byzantine Kyivan rite students in pontifical colleges, and in seminaries, universities and institutes of Central and Western Europe (1576–1983). – Rome: PP Basiliani, 1984. – P. 236–237, 256–265.

## Додаток В.1. Охрещені та миропомазані у 1929-1933 рр.

Кількість хрещених дітей	Стать		Діти народжені законно чи незаконно		Дата хрещення	
	чоловіча	жіноча	законно народжені	незаконно народжені	місяць	рік
19	10	9	5	14	грудень	1929
<b>22</b>	<b>11</b>	<b>11</b>	<b>12</b>	<b>10</b>	<b>січень</b>	<b>1930</b>
14	9	5	8	6	лютий	1930
29	18	11	18	11	березень	1930
23	11	12	18	5	квітень	1930
14	6	8	9	5	травень	1930
14	8	6	10	4	червень	1930
21	12	9	16	5	липень	1930
19	13	6	14	5	серпень	1930
15	4	11	15	0	вересень	1930
19	11	8	12	7	жовтень	1930
16	10	6	16	0	листопад	1930
20	11	9	14	6	грудень	1930
<b>26</b>	<b>14</b>	<b>12</b>	<b>16</b>	<b>10</b>	<b>січень</b>	<b>1931</b>
23	11	12	16	7	лютий	1931
20	13	7	14	6	березень	1931
14	9	5	7	7	квітень	1931
23	16	7	18	5	травень	1931
19	8	11	14	5	червень	1931
12	7	5	8	4	липень	1931
21	7	14	13	8	серпень	1931
20	12	8	14	6	вересень	1931
14	4	10	8	6	жовтень	1931
18	9	9	9	9	листопад	1931
17	10	7	9	8	грудень	1931
<b>19</b>	<b>7</b>	<b>12</b>	<b>9</b>	<b>10</b>	<b>січень</b>	<b>1932</b>
20	11	9	11	9	лютий	1932
17	10	7	10	7	березень	1932
13	7	6	8	5	квітень	1932
23	12	11	16	7	травень	1932
17	9	8	10	7	червень	1932
18	10	8	15	3	липень	1932
12	6	6	5	7	серпень	1932
22	10	12	14	8	вересень	1932
23	10	12	12	11	жовтень	1932
16	10	6	7	8	листопад	1932
8	4	4	6	2	грудень	1932
<b>30</b>	<b>16</b>	<b>14</b>	<b>14</b>	<b>16</b>	<b>січень</b>	<b>1933</b>

21	14	7	15	6	лютий	1933
21	13	8	12	9	березень	1933
22	11	11	9	13	квітень	1933
19	14	5	11	8	травень	1933
15	8	7	11	4	червень	1933
13	9	4	8	5	липень	1933
14	5	9	9	5	серпень	1933
17	8	9	13	4	вересень	1933
19	10	9	11	8	жовтень	1933
12	6	6	10	2	листопад	1933
8	3	5	5	3	грудень	1933

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томъ: XVI. Крещеных: 1929. XIII ч. - . Браковенчанных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещеных. – Сторона – 1-99.

**Додаток В.2. Загальні відомості охрещених та миропомазаних дітей у 1929-1933 рр.**

Кількість хрещених дітей	Кількість дітей чол. статі	Кількість дітей жін. статі	Кількість законно-народжених	Кількість незаконно-народжених	Рік
18	10	8	5	13	1929
226	124	102	162	64	1930
227	120	107	146	81	1931
208	106	102	123	91	1932
211	117	94	128	83	1933

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томъ: XVI. Крещених: 1929. XIII ч. - . Браковенчаних: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещених. – Сторона – 1-99.

**Додаток В.3. Співвідношення законнонароджених та незаконнонароджених дітей протягом 1929-1933 рр.**

Кількість хрещень	Всього законно-народжених	Всього незаконно-народжених	Законно-народжені у %	Незаконно-народжені у %	Рік
18	5	13	27,77	72,22	1929
226	162	64	71,681	28,31	1930
227	146	81	64,31	35,68	1931
208	123	91	59,13	40,86	1932
211	128	83	60,66	39,33	1933

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томъ: XVI. Крещених: 1929. XIII ч. - . Браковенчаних: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещених. – Сторона – 1-99.

**Додаток В.4. Співвідношення статей народжених дітей у 1929-1933 рр.**

Кількість хрещених дітей в загальному	Кількість дітей чоловічої статі	Кількість дітей жіночої статі	Кількість дітей чоловічої статі у %	Кількість дітей жіночої статі у %	Рік
18	10	8	55,55	44,44	1929
226	124	102	54,86	45,13	1930
227	120	107	52,86	47,13	1931
208	106	102	50,96	49,03	1932
211	117	94	55,45	44,54	1933

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томь: XVI. Крещених: 1929. XIII ч. - . Браковенчаных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещених. – Сторона – 1-99.

**Додаток В.5. Співвідношення статей народжених дітей у 1946-1949 рр.**

Кількість хрещених дітей в загальному	Кількість дітей чоловічої статі	Кількість дітей жіночої статі	Кількість дітей чоловічої статі у %	Кількість дітей жіночої статі у %	Рік
36	15	21	41,66	58,33	1946
268	136	132	50,74	49,25	1947
203	95	108	46,79	53,20	1948
43	22	21	51,16	48,83	1949

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазанных от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазанных. – Сторона – 1-71.

## Додаток В.6. Охрещені та миропомазані у 1946-1949 рр.

Кількість хрещених дітей	Стать		Діти народжені законно чи незаконно		Дата хрещення	
	чоловіча	жіноча	законно народжені	незаконно народжені	місяць	рік
8	4	4	7 (1*)	1	листопад	1946
28	11	17	19 (2*)	9	грудень	1946
<b>24</b>	<b>10</b>	<b>14</b>	<b>18 (3*)</b>	<b>16</b>	<b>січень</b>	<b>1947</b>
19	9	10	16 (3*)	3	лютий	1947
25	10	15	21 (4*)	4	березень	1947
14	8	6	12 (2*)	2	квітень	1947
22	16	6	17 (6*)	5	травень	1947
28	12	16	25 (10*)	3	червень	1947
16	11	5	13 (4*)	3	липень	1947
30	15	15	24 (10*)	6	серпень	1947
29	13	16	26 (6*)	3	вересень	1947
25	12	13	22 (4*)	3	жовтень	1947
19	12	7	18 (1*)	1	листопад	1947
17	8	9	15 (5*)	2	грудень	1947
<b>21</b>	<b>13</b>	<b>8</b>	<b>19 (5*)</b>	<b>2</b>	<b>січень</b>	<b>1948</b>
16	9	7	14 (1*)	2	лютий	1948
12	3	9	10	2	березень	1948
8	4	4	8 (2*)	-	квітень	1948
18	7	11	13 (4*)	3	травень <sup>1</sup>	1948
20	8	12	14 (1*)	4	червень <sup>2</sup>	1948
9	5	4	9 (4*)	-	липень	1948
22	13	9	17 (4*)	4	серпень <sup>3</sup>	1948
22	9	13	20 (3*)	2	вересень	1948
22	7	15	21 (4*)	1	жовтень	1948
15	9	6	12 (1*)	3	листопад	1948
18	8	9	15 (6*)	2	грудень <sup>4</sup>	1948
<b>30</b>	<b>18</b>	<b>12</b>	<b>24 (7*)</b>	<b>6</b>	<b>січень</b>	<b>1949</b>
13	4	9	11 (3*)	2	лютий	1949

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазаних от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазаних. – Сторона – 1-71.

<sup>1</sup> Відсутні записи в графі законно чи незаконнонароджених у 2 випадках

<sup>2</sup> Відсутні записи в графі законно чи незаконнонароджених у 2 випадках

<sup>3</sup> Відсутні записи в графі законно чи незаконнонароджених у 1 випадку

<sup>4</sup> Відсутні всі відомості крім дати народження та хрещення у 1 випадку

\* - з них «законні тільки за цивільним законом»



**Додаток В.7. Зведені відомості хрещення дітей за 1946-1949 рр.**

Кількість хрещених дітей	Кількість дітей чол. статі	Кількість дітей жін. статі	Кількість законно-народжених	Кількість незаконно-народжених	Рік
36	15	21	26 (3*)	10	1946
268	136	132	227 (58 *)	51	1947
203	95	108	172 (35*)	25	1948
43	22	21	35 (11*)	8	1949

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазаних от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазаних. – Сторона – 1-71.

**Додаток В.8. Співвідношення законнонароджених та незаконнонароджених дітей протягом 1946-1949 рр.**

Кількість хрещень	Всього законно-народжених	Всього незаконно-народжених	Законно-народжені у %	Незаконно-народжені у %	Рік
36	26 (3*)	10	72,22	27,77	1946
268	227 (58 *)	51	84,70	15,29	1947
203	172 (35*)	25	84,72	15,27	1948
43	35 (11*)	8	81,39	18,60	1949

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазаних от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазаних. – Сторона – 1-71.

**Додаток Г.1. Вінчання та прояви біритуалізму\*\* 1929-1936 рр.**

Всього вінчань	Віросповідання нареченого													Стан до шлюбу				Дата		
	Віросповідання нареченої													вільний	вдівець	вільний	вдівець			
	гр.к.	гр.к.	гр.к.	гр.к.	гр.к.	гр.к.	гр.к.	гр.к.	рим.к.	реф.	лютер.	єванг.	вост. вер.					без віри	вільна	вільна
	гр.к.	рим.к.	реф.	лютер.	єванг.	вост. вер.	без віри	гр.к.	гр.к.	гр.к.	гр.к.	гр.к.	гр.к.	гр.к.	вільна	вільна	вдова	вдова		
5	3	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	4	1	-	-	листопад	1929
3	1	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	2	-	-	1	грудень	1929
<b>4</b>	<b>3</b>	-	-	-	-	-	-	<b>1</b>	-	-	-	-	-	-	<b>4</b>	-	-	-	<b>січень</b>	<b>1930</b>
7	3	-	-	1	-	-	-	3	-	-	-	-	-	-	5	2	-	-	лютий	1930
3	1	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-	-	-	2	1	-	-	березень	1930
5	4	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5	-	-	-	квітень	1930
3	2	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	травень	1930
5	2	1	1	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	5	-	-	-	червень	1930
11	6	-	-	-	-	-	-	5	-	-	-	-	-	-	11	-	-	-	липень	1930
3	2	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	2	1	-	-	серпень	1930
3	2	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	3	-	-	-	вересень	1930
8	4	-	-	-	-	-	-	4	-	-	-	-	-	-	8	-	-	-	жовтень	1930
9	6	1	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-	-	-	9	-	-	-	листопад	1930
-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	грудень	1930
<b>4</b>	<b>1</b>	-	<b>1</b>	-	-	-	-	<b>1</b>	-	-	-	-	<b>1</b>	-	<b>4</b>	-	-	-	<b>січень</b>	<b>1931</b>
7	6	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	6	1	-	-	лютий	1931
-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	березень	1931
2	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	квітень	1931
1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	травень	1931
7	2	-	-	-	-	-	-	4	-	-	1	-	-	-	7	-	-	-	червень	1931
-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	липень	1931
3	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	1	серпень	1931
3	-	-	-	-	-	-	-	2	1	-	-	-	-	-	3	-	-	-	вересень	1931
2	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	жовтень	1931
5	2	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	-	-	-	4	1	-	-	листопад	1931
2	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	грудень	1931
<b>1</b>	-	-	-	-	-	-	-	<b>1</b>	-	-	-	-	-	-	<b>1</b>	-	-	-	<b>січень</b>	<b>1932</b>
5	4	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	1	-	-	лютий	1932
1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	березень	1932
2	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	квітень	1932
1	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	травень	1932
6	2	-	1	-	1	-	-	2	-	-	-	-	-	-	5	1	-	-	червень	1932
2	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	липень	1932
3	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	серпень	1932
4	3	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	3	1	-	-	вересень	1932
2	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	жовтень	1932
3	1	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	листопад	1932
2	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	грудень	1932

\*\* Біритуалізм – одночасне дотримання/сповідання двох обрядів – греко-східного і західно-латинського. (Авт.).

-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	<b>січень</b>	<b>1933</b>	
2	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	лютий	1933	
-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	березень	1933	
4	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	3	-	1	-	квітень	1933	
2	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	травень	1933	
2	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	2	-	-	-	червень	1933	
4	2	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	4	-	-	-	липень	1933	
3	2	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	3	-	-	-	серпень	1933	
1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	вересень	1933	
4	3	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	3	1	-	-	жовтень	1933	
5	4	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	4	1	-	-	листопад	1933	
5	1	-	-	-	-	-	-	4	-	-	-	-	-	4	-	-	1	грудень	1933	
<b>2</b>	<b>1</b>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	-	-	<b>січень</b>	<b>1934</b>
3	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	лютий	1934	
1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	березень	1934	
6	3	-	1	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	6	-	-	-	квітень	1934	
5	1	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	1	-	5	-	-	-	травень	1934	
1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	червень	1934	
3	2	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	липень	1934	
1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	серпень	1934	
1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	вересень	1934	
3	2	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	3	-	-	-	жовтень	1934	
7	6	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	5	-	1	1	листопад	1934	
-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	грудень	1934	
<b>4</b>	<b>4</b>	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	<b>2</b>	<b>2</b>	-	-	<b>січень</b>	<b>1935</b>	
1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	лютий	1935	
1	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	-	-	-	березень	1935	
6	4	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	6	-	-	-	квітень	1935	
3	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	1	2	-	-	1	травень	1935	
1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	червень	1935	
2	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	2	-	-	-	липень	1935	
4	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	4	-	-	-	серпень	1935	
5	4	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	4	-	-	1	вересень	1935	
2	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1	1	-	-	жовтень	1935	
2	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-	-	2	-	-	-	листопад	1935	
2	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	грудень	1935	
<b>5</b>	<b>1</b>	-	-	-	-	-	-	<b>3</b>	-	-	-	<b>1</b>	-	<b>3</b>	<b>2</b>	-	-	<b>січень</b>	<b>1936</b>	
2	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	2	-	-	-	лютий	1936	
2	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	2	-	-	-	березень	1936	
4	2	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	3	1	-	-	квітень	1936	
7	4	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	-	-	5	1	-	1	травень	1936	
3	1	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	-	3	-	-	-	червень	1936	
4	1	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	-	-	4	-	-	-	липень	1936	
4	1	-	-	-	-	-	-	3	-	-	-	-	-	4	-	-	-	серпень	1936	
3	2	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	3	-	-	-	вересень	1936	
3	2	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	3	-	-	-	жовтень	1936	
5	3	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	3	2	-	-	листопад	1936	

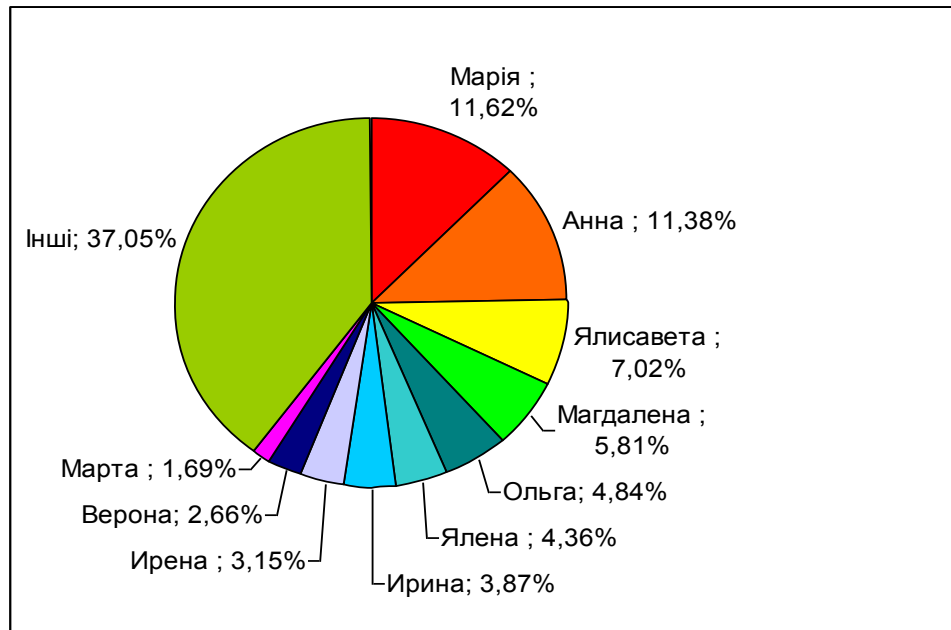
*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазаних от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазаних. – Сторона – 1-71.

**Додаток Г.2. Співвідношення шлюбів виключно між греко-католиками та біритуальних шлюбів у 1929-1936 рр.**

Кількість в'їнчань у загальному	Кількість шлюбів виключно між греко-католиками	Кількість біритуальних шлюбів	Кількість шлюбів виключно між греко-католиками у %	Кількість біритуальних шлюбів у %	Рік
8	4	4	50,0	50,0	1929
61	35	26	57,37	42,62	1930
36	17	19	47,22	52,77	1931
32	17	15	53,12	46,87	1932
32	19	13	59,37	40,62	1933
33	21	12	63,63	36,36	1934
33	21	12	63,63	36,363	1935
42	19	23	45,23	54,76	1936

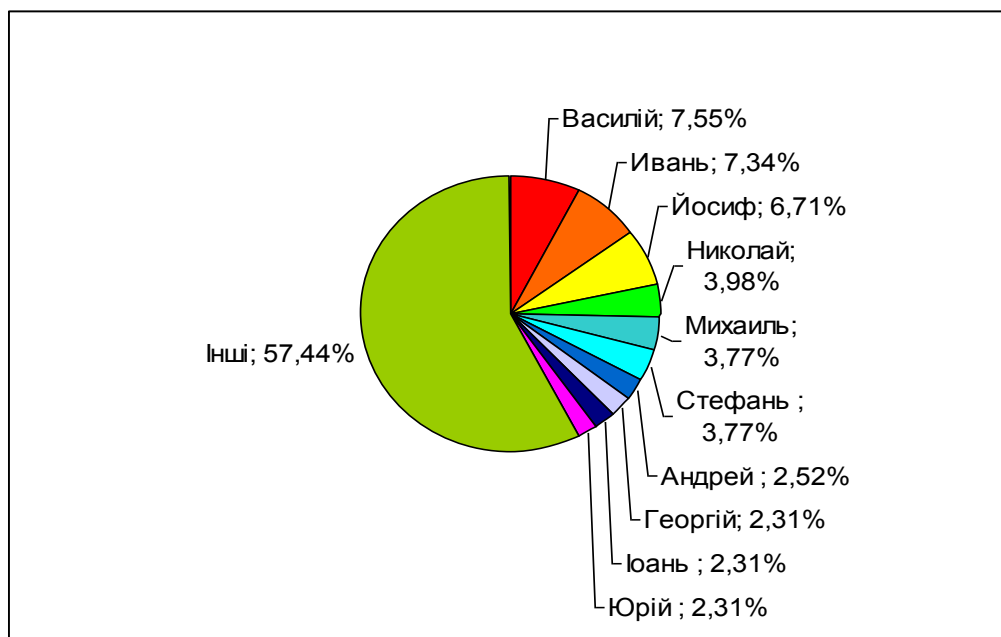
*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томь: XVI. Крещеных: 1929. XIII ч. - . Браковенчанных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Браковенчанных. – Сторона – 100-138.

**Додаток Д.1. Найчастіше вживані імена для хрещення дівчат у 1929-1933 рр.**



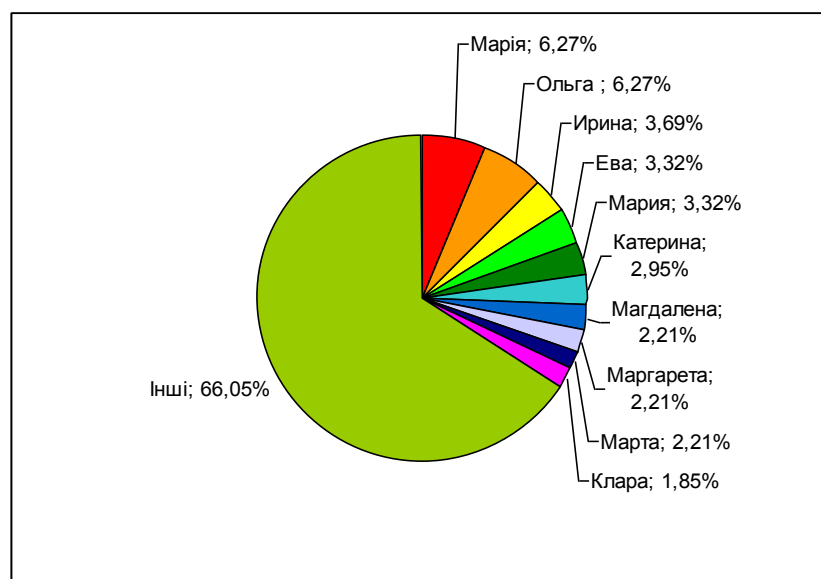
*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томъ: XVI. Крещеных: 1929. XIII ч. - . Браковенчанных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещеных. – Сторона – 1-99.

**Додаток Д.2. Найчастіше вживані імена для хрещення хлопців у 1929-1933 рр.**



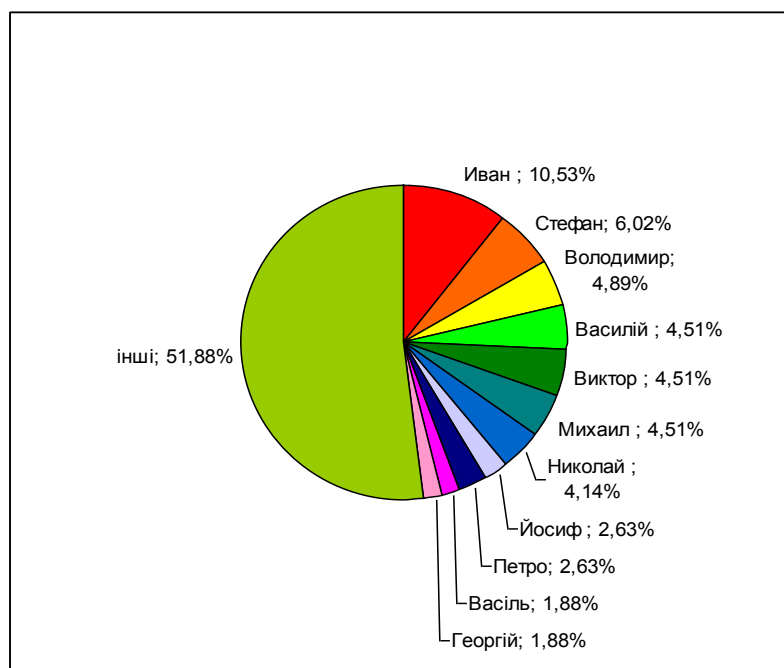
*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томъ: XVI. Крещеных: 1929. XIII ч. - . Браковенчанных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещеных. – Сторона – 1-99.

**Додаток Д.3. Найчастіше вживані імена для хрещення дівчат у 1946-1949 рр.**



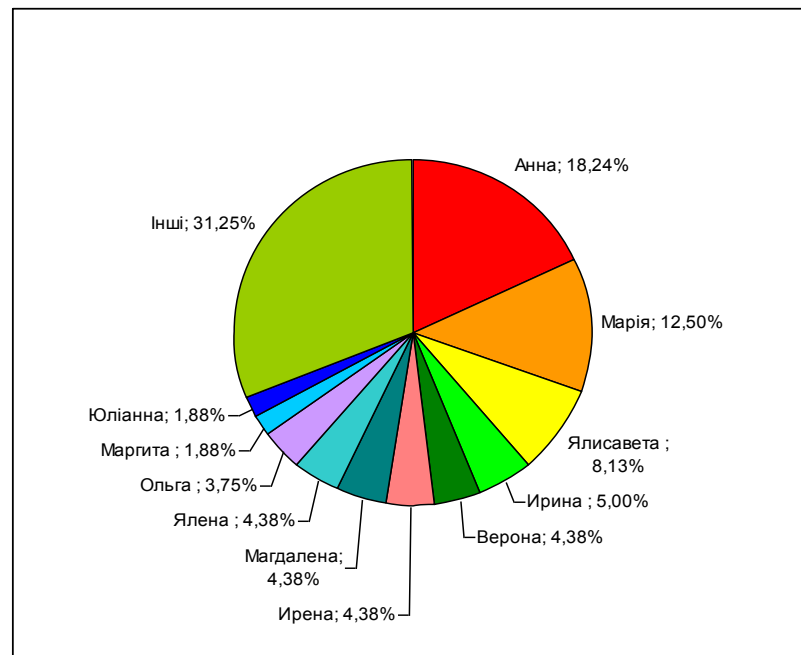
*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазаних от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазаних. – Сторона – 1-71.

**Додаток Д.4. Найчастіше вживані імена для хрещення хлопців у 1946-1949 рр.**



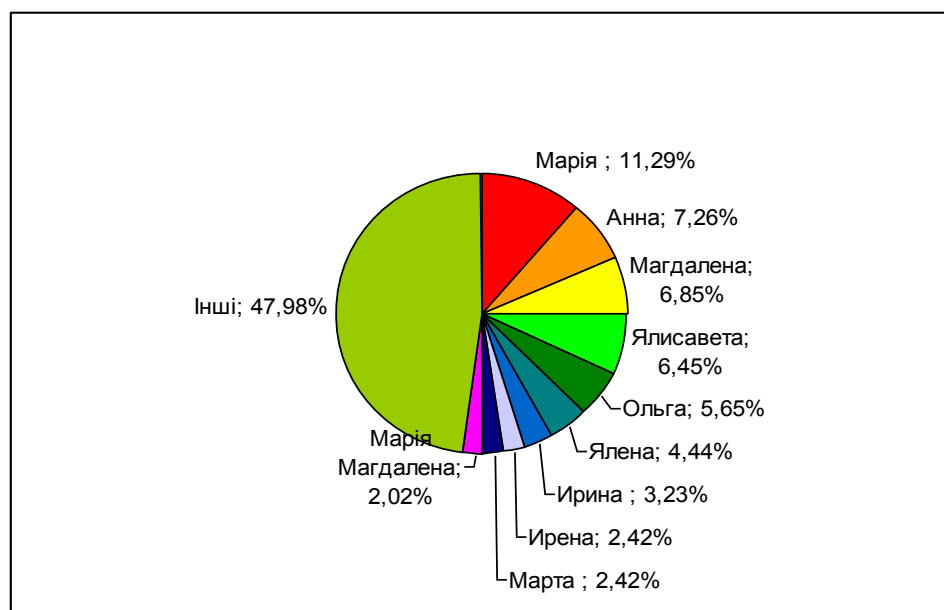
*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазаних от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазаних. – Сторона – 1-71.

**Додаток Д.5. Найчастіше вживані імена для хрещення незаконнонароджених дівчат у 1929-1933 рр.**



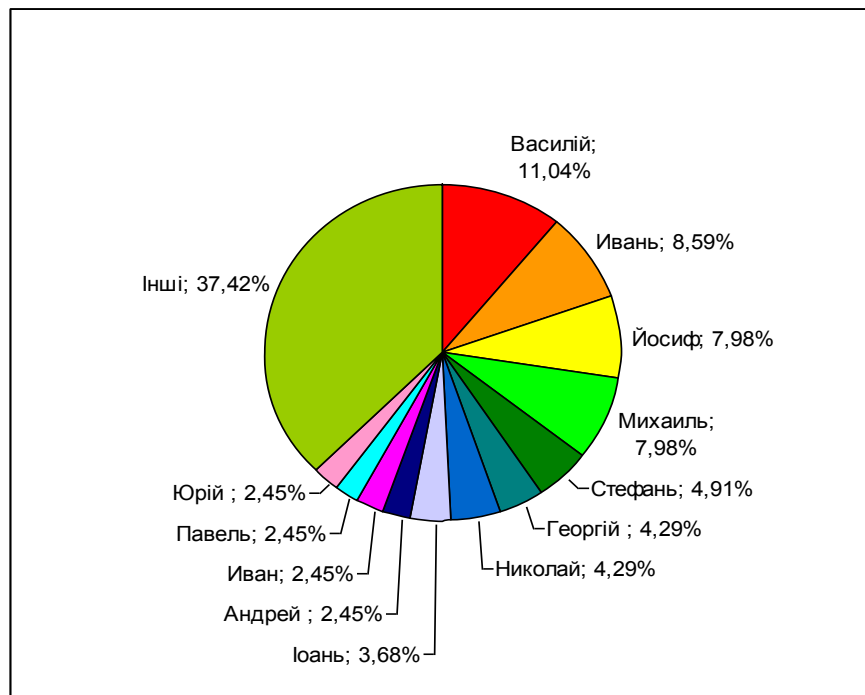
*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томъ: XVI. Крещених: 1929. XIII ч. - . Браковенчаных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещених. – Сторона – 1-99.

**Додаток Д.6. Найчастіше вживані імена для хрещення законнонароджених дівчат у 1929-1933 рр.**



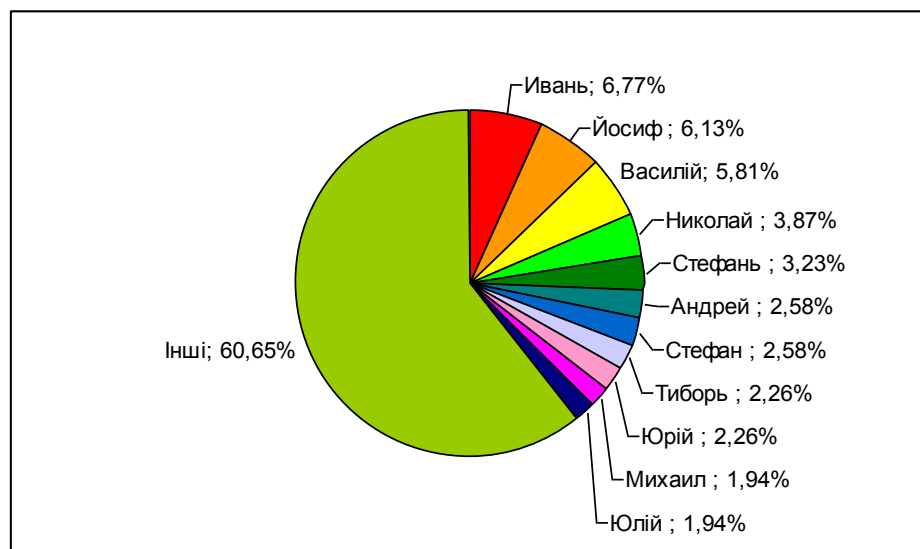
*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томъ: XVI. Крещених: 1929. XIII ч. - . Браковенчаных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещених. – Сторона – 1-99.

**Додаток Д.7. Найчастіше вживані імена для хрещення незаконнонароджених хлопців у 1929-1933 рр.**



*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томъ: XVI. Крещеных: 1929. XIII ч. - . Браковенчаных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещеных. – Сторона – 1-99.

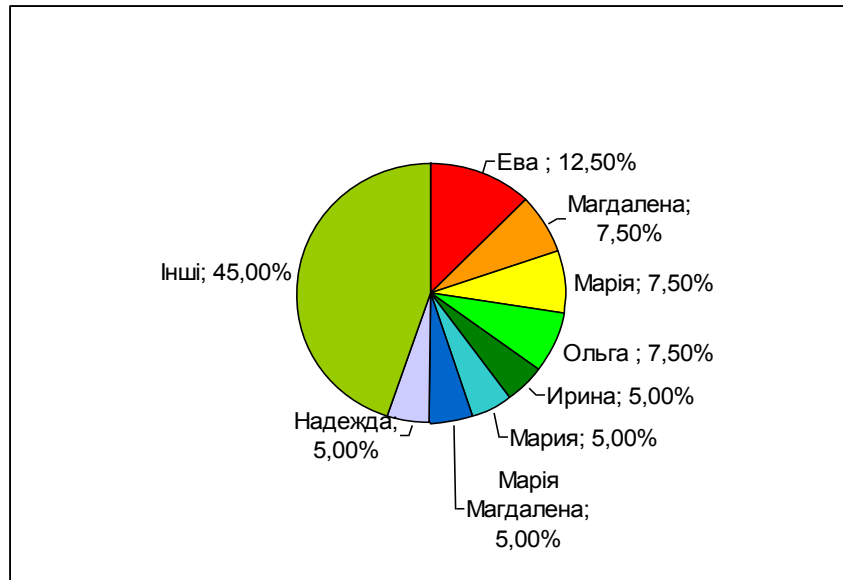
**Додаток Д.8. Найчастіше вживані імена для хрещення законнонароджених хлопців у 1929-1933 рр.**



*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томъ: XVI. Крещеных: 1929. XIII ч. - . Браковенчаных: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещеных. – Сторона – 1-99.

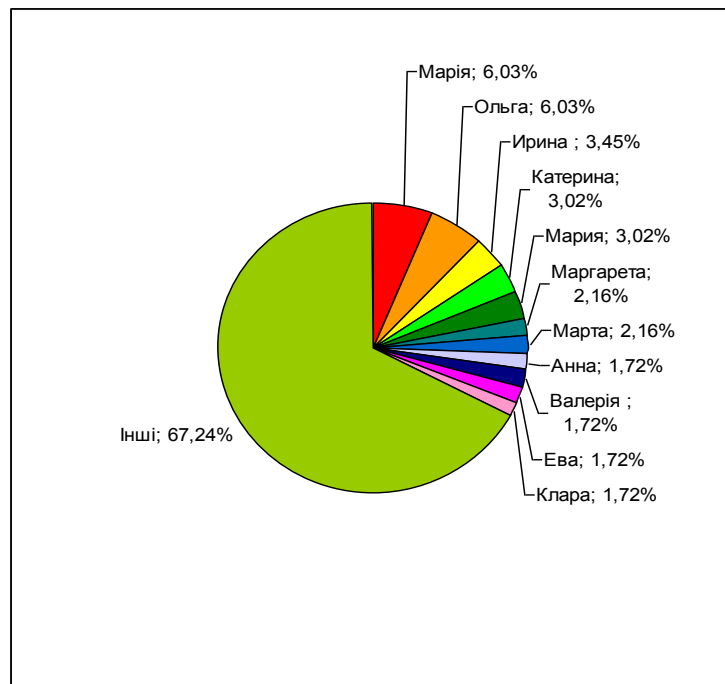


**Додаток Д.9. Найчастіше вживані імена для хрещення незаконнонароджених дівчат у 1946-1949 рр.**



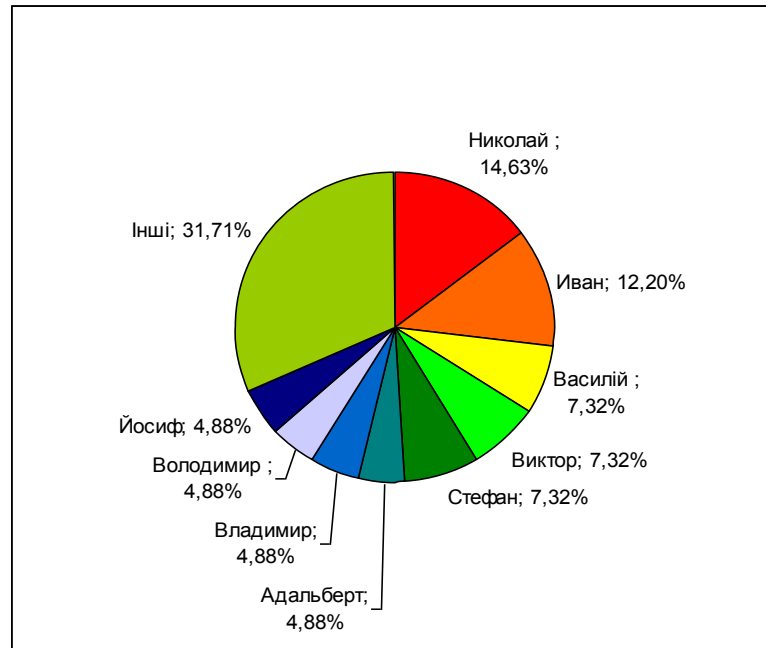
*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазаних от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазаних. – Сторона – 1-71.

**Додаток Д.10. Найчастіше вживані імена для хрещення законнонароджених дівчат у 1946-1949 рр.**



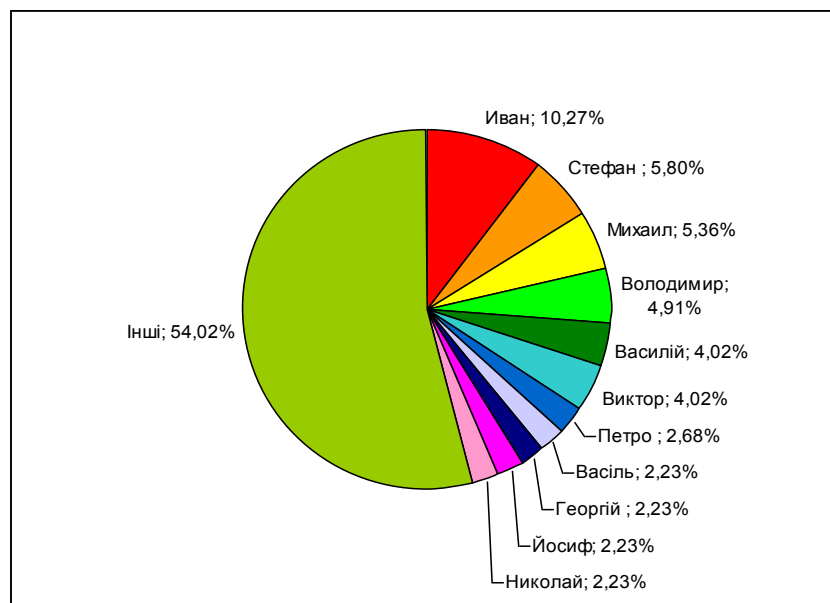
*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазаних от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазаних. – Сторона – 1-71.

**Додаток Д.11. Найчастіше вживані імена для хрещення незаконнонароджених хлопців у 1946-1949 рр.**



*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазаних от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазаних. – Сторона – 1-71.

**Додаток Д.12. Найчастіше вживані імена для хрещення законнонароджених хлопців у 1946-1949 рр.**



*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазаних от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазаних. – Сторона – 1-71.

**Додаток Е. Співвідношення шлюбів між вільними та вдовцями і вдовами у  
1929-1936 рр.**

Кількість вінчань взагалі	Кількість шлюбів вільний / вільна	Кількість шлюбів вдвєць / вільна	Кількість шлюбів вільний / вдова	Кількість шлюбів вдвєць / вдова	Кількість шлюбів виключно між вільними	Кількість змішаних шлюбів	Кількість шлюбів виключно між вільними у %	Кількість змішаних шлюбів у %	Рік
8	6	1	-	1	6	2	75,0	25,0	1929
61	57	4	-	-	57	4	93,44	6,55	1930
36	32	2	1	1	32	4	88,88	11,11	1931
32	29	3	-	-	29	3	90,62	9,37	1932
32	27	3	1	1	27	5	84,37	15,62	1933
33	30	1	1	1	30	3	90,90	9,09	1934
33	26	5	-	2	26	7	78,78	21,21	1935
42	35	6	-	1	35	7	83,33	16,66	1936

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томь: XVI. Крещених: 1929. XIII ч. - . Браковенчаних: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Браковенчаних. – Сторона – 100-138.

**Додаток Ж.1. Прояви біригуалізму, які можна простежити через віросповідання батьків хрещених дітей у 1929-1933 рр.**

Кількість хрещень в загальному	Віросповідання батьків		Співвідношення віросповідання батьків		Дата хрещення	
	Виключно греко-католики ***	Біригуальні шлюби та шлюби не греко-католиків	Виключно греко-католики *** у %	Біригуальні шлюби та шлюби не греко-католиків у %	місяць	рік
19	19	0	100	0	грудень	1929
<b>22</b>	<b>21</b>	<b>1</b>	<b>95,45</b>	<b>4,54</b>	<b>січень</b>	<b>1930</b>
14	12	2	85,71	14,28	лютий	1930
29	28	1	96,55	3,44	березень	1930
23	17	6	73,91	26,08	квітень	1930
14	13	1	92,85	7,14	травень	1930
14	13	1	92,85	7,14	червень	1930
21	19	2	90,47	9,52	липень	1930
19	14	4	73,68	21,05	серпень <sup>1</sup>	1930
15	9	6	60,0	40,0	вересень	1930
19	19	0	100	0	жовтень	1930
16	11	5	68,75	31,25	листопад	1930
20	14	6	70,0	30,0	грудень	1930
<b>26</b>	<b>24</b>	<b>2</b>	<b>92,30</b>	<b>7,69</b>	<b>січень</b>	<b>1931</b>
23	21	2	91,30	8,69	лютий	1931
20	15	5	75,0	25,0	березень	1931
14	12	2	85,71	14,28	квітень	1931
23	23	0	100	0	травень	1931
19	15	3	78,94	15,78	червень <sup>2</sup>	1931
12	11	1	91,66	8,33	липень	1931
21	21	0	100	0	серпень	1931
20	18	2	90,0	10,0	вересень	1931
14	14	0	100	0	жовтень	1931
18	15	3	83,33	16,66	листопад	1931
17	17	0	100	0	грудень	1931
<b>19</b>	<b>19</b>	<b>0</b>	<b>100</b>	<b>0</b>	<b>січень</b>	<b>1932</b>
20	18	2	90,0	10,0	лютий	1932
17	13	4	76,47	23,52	березень	1932
13	8	5	61,53	38,46	квітень	1932
23	18	4	78,26	17,39	травень <sup>3</sup>	1932
17	16	1	94,11	5,88	червень	1932
18	15	3	83,33	16,66	липень	1932
12	11	1	91,66	8,33	серпень	1932

\*\*\* до виключно греко-католиків зараховано записи де вказано тільки матір дитини греко-католичку без запису батька дитини

<sup>1</sup> Відсутній 1 запис у графі віросповідання батьків

<sup>2</sup> Відсутній 1 запис у графі віросповідання батьків

<sup>3</sup> Відсутній 1 запис у графі віросповідання батьків

22	17	5	77,27	22,72	вересень	1932
23	18	5	78,26	21,73	жовтень	1932
16	15	1	93,75	6,25	листопад	1932
8	5	3	62,5	37,5	грудень	1932
<b>30</b>	27	3	90,0	10,0	<b>січень</b>	<b>1933</b>
21	15	6	71,42	28,57	лютий	1933
21	20	1	95,23	4,76	березень	1933
22	19	3	86,36	13,63	квітень	1933
19	15	4	78,94	21,05	травень	1933
15	12	3	80,0	20,0	червень	1933
13	12	1	92,30	7,69	липень	1933
14	10	4	71,42	28,57	серпень	1933
17	13	4	92,85	7,14	вересень	1933
19	16	3	84,21	15,78	жовтень	1933
12	11	0	91,66	0	листопад <sup>1</sup>	1933
8	7	1	87,5	12,5	грудень	1933

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Хресто-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томь: XVI. Крещених: 1929. XIII ч. - . Браковенчаних: 3/XI 1929. Усопших: 1927 - . Розділ Крещених. – Сторона – 1-99.

<sup>1</sup> Відсутній 1 запис у графі віросповідання батьків

**Додаток Ж.2. Прояви біритуалізму, які можна простежити через віросповідання батьків хрещених дітей у 1946-1949 рр.**

Кількість хрещень в загальному	Віросповідання батьків		Співвідношення віросповідання батьків		Дата хрещення	
	Виключно греко-католики****	Біритуальні шлюби та шлюби не греко-католиків	Виключно греко-католики**** у %	Біритуальні шлюби та шлюби не греко-католиків у %	місяць	рік
8	6	2	75,0	25,0	листопад	1946
28	23	5	82,14	17,85	грудень	1946
<b>24</b>	<b>17</b>	<b>5</b>	<b>70,83</b>	<b>20,83</b>	<b>січень<sup>1</sup></b>	<b>1947</b>
19	11	7	57,89	36,84	лютий <sup>2</sup>	1947
25	17	5	68,0	20,0	березень <sup>3</sup>	1947
14	8	6	57,14	42,85	квітень	1947
22	10	6	45,45	27,27	травень <sup>4</sup>	1947
28	19	6	67,85	21,42	червень <sup>5</sup>	1947
16	10	3	62,5	18,75	липень <sup>6</sup>	1947
30	18	7	60,0	23,33	серпень <sup>7</sup>	1947
29	19	10	65,51	34,48	вересень	1947
25	19	6	76,0	24,0	жовтень	1947
19	11	8	57,89	42,10	листопад	1947
17	11	6	64,70	35,29	грудень <sup>8</sup>	1947
<b>21</b>	<b>15</b>	<b>5</b>	<b>71,42</b>	<b>23,80</b>	<b>січень<sup>9</sup></b>	<b>1948</b>
16	12	4	75,0	25,0	лютий	1948
12	8	3	66,66	25,0	березень <sup>10</sup>	1948
8	5	3	62,5	37,5	квітень	1948
18	8	9	44,44	50,0	травень <sup>11</sup>	1948
20	14	6	70,0	30,0	червень	1948
9	4	4	44,44	44,44	липень <sup>12</sup>	1948
22	15	7	68,18	31,81	серпень	1948
22	8	12	36,36	54,54	вересень <sup>13</sup>	1948

\*\*\*\* до виключно греко-католиків зараховано записи де вказано тільки матір дитини греко-католичку без запису батька дитини

<sup>1</sup> Двічі у графі віросповідання батьків відсутні записи

<sup>2</sup> Відсутній 1 запис в графі віросповідання батьків

<sup>3</sup> Відсутні 3 записи в графі віросповідання батьків

<sup>4</sup> Відсутні 6 записів в графі віросповідання батьків

<sup>5</sup> Відсутні 4 записи в графі віросповідання батьків

<sup>6</sup> Відсутні 3 записи в графі віросповідання батьків

<sup>7</sup> Відсутні 5 записів в графі віросповідання батьків

<sup>8</sup> Відсутній 1 запис в графі віросповідання батьків

<sup>9</sup> Відсутній 1 запис в графі віросповідання батьків

<sup>10</sup> Відсутній 1 запис в графі віросповідання батьків

<sup>11</sup> Відсутній 1 запис в графі віросповідання батьків

<sup>12</sup> Відсутній 1 запис в графі віросповідання батьків

<sup>13</sup> Відсутні 2 записи в графі віросповідання батьків

22	14	8	63,63	36,36	жовтень	1948
15	10	5	66,66	33,33	листопад	1948
18	11	4	61,11	22,22	грудень <sup>1</sup>	1948
<b>30</b>	<b>15</b>	<b>13</b>	<b>50,0</b>	<b>43,33</b>	<b>січень<sup>2</sup></b>	<b>1949</b>
13	10	3	76,92	23,07	лютий	1949

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазанных от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазанных. – Сторона – 1-71.

**Додаток Ж.3. Зведені відомості проявів біригуалізму, які можна простежити через віросповідання батьків хрещених дітей у 1929-1933 рр.**

Кількість хрещень в загальному	Віросповідання батьків		Співвідношення віросповідання батьків		Дата хрещення
	Виключно греко-католики <sup>*****</sup>	Біригуальні шлюби та шлюби не греко-католиків	Виключно греко-католики <sup>*****</sup> у %	Біригуальні шлюби та шлюби не греко-католиків у %	
19	19	0	100	0	1929
226	190	36	84,07	15,48	1930
227	206	21	90,74	8,81	1931
208	173	35	83,17	16,34	1932
190	177	13	83,88	15,63	1933

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томь: XVI. Крещених: 1929. XIII ч. - . Браковенчаних: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещених. – Сторона – 1-99.

<sup>1</sup> Відсутні 3 записи в графі віросповідання батьків

<sup>2</sup> Відсутні 2 записи в графі віросповідання батьків

\*\*\*\*\* до виключно греко-католиків зараховано записи де вказано тільки матір дитини греко-католичку без запису батька дитини

**Додаток Ж.4. Зведені відомості проявів біритуалізму, які можна простежити через віросповідання батьків хрещених дітей у 1946-1949 рр.**

Кількість хрещень в загальному	Віросповідання батьків		Співвідношення віросповідання батьків		Дата хрещення
	Виключно греко-католики *****	Біритуальні шлюби та шлюби не греко-католиків	Виключно греко-католики ***** у %	Біритуальні шлюби та шлюби не греко-католиків у %	
36	29	7	63,88	19,44	1946
268	170	98	63,43	27,98	1947
203	124	79	53,91	30,43	1948
43	25	16	58,1	37,2	1949

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазанных от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазанных. – Сторона – 1-71.

**Додаток И.1. Співвідношення пологів при лікарнях і бабах-повитухах у 1929–1933 рр.**

Всього охрещених дітей	Хто приймав пологи				Рік
	Баба (баба-повитуха)	Больниця	Бабська школа	Не вказано	
19	17	2	–	–	1929
226	183	9	–	34	1930
227	211	1	–	15	1931
208	118	–	72	18	1932
211	92	2	109	8	1933

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. Метрика Томь: XVI. Крещених: 1929. XIII ч. - . Браковенчаних: 3/XI 1929. Усопшихъ: 1927 - . Розділ Крещених. – Сторона – 1-99.

\*\*\*\*\* до виключно греко-католиків зараховано записи де вказано тільки матір дитини греко-католичку без запису батька дитини



**Додаток И.2. Співвідношення пологів при лікарнях і бабах-повитухах у 1946–1949 рр.**

Всього охрещених дітей	Хто приймав пологи				Рік
	Баба (баба-повитуха)	Лікарня (будь-яка)	Ужгородська лікарня	Не вказано	
36	2	2	8	24	1946
268	8	67	53	140	1947
203	5	73	3	122	1948
43	–	22	–	21	1949

*Джерело:* Архів греко-католицького кафедрального Христо-Воздвиженського собору в м. Ужгороді. Метричні книги Преображенської церкви на Цегольні. XXIII Том. Метрика крещених и миропомазанных от XI. 1946 г. Розділ Крещених и миропомазанных. – Сторона – 1-71.

**Додаток И.3. Статистичні дані акушерської школи за 1929–1933 рр.**

Кількість пацієнток	Кількість пологів	Кількість прооперованих пацієнток	Рік
557	330	271	1929
706	392	171	1930
1527	457	706	1931
1855	530	824	1932
1892	566	785	1933

*Джерело:* Нїмець В. Развитие акушерства на Подк. Руси // Подкарпатская Русь за годы 1919–1936. – 2-ге перевидання книги. – Без року і місця видання. – С. 77-78.

**Додаток К.1. Штолові таксти, встановлені внаслідок канонічної візитації Мукачівської єпархії єпископом Михайлом-Мануїлом Ольшавським 1750-1752 рр.**

№ п/п	Річний прибуток	Пароху		Дякові	
		корита	дні	корита	дні
1.	Кожен кріпак-переселенець зобов'язаний однаково дати щороку зерна, яке там вирощується	2	–	1	–
2.	Кожен кріпак-переселенець повинен щороку виконати один день запряжної праці	–	1	–	–
3.	Осілий кріпак зобов'язаний дати щороку парохіві одне корито, а дяку півкорита	1	–	½	–
4.	Той же осілий кріпак, замість запряжної праці, щороку повинен виконувати парохіві один день ручної праці	–	1	–	–
5.	Неосілий кріпак не повинен виконувати для пароха нічого, крім одного дня ручної праці	–	1	–	–
№ п/п	Церковний прибуток	Пароху		Дякові	
		фл.	кр.	фл.	кр.
1.	За благословення дитини та породіллі	–	6	–	–
2.	За хрещення	–	17	–	3
3.	За введення породіллі	–	3	–	–
4.	За потрійне оголошення шлюбу	–	9	–	–
5.	За потрійне оголошення з виданим посвідченням для іншої парафії щодо потрійного оголошення та за сповідь і причастя згідно християнського вчення	–	18	–	–
6.	За вінчання, однаково за перший або другий шлюб	1	8	–	6(50)
7.	За введення повторно одруженої жінки	12	–	–	–
8.	За останнє помазання, яке однак не повинно нехтуватись	нічого	–	–	–
9.	За один похорон старшому ординарію (наставникові) без	–	51	–	24

	менш необхідних церемоній, які кожен більше або менше дуже бажає, наприклад:				
9.А.	За парастас або службу за померлими	–	51	–	18
9.Б.	За читання всієї Євангелії від чотирьох євангелістів з розрахунку по 1 флорину	4	–	–	–
9.В.	За читання псалтиря за померлими	–	–	–	30
9.Г.	За окреме читання уривків із Євангелія за померлими на зупинках	–	17	–	–
9.Д.	За промову та прощання вільна такса				
10.	За сам похорон меншому ординарію	–	24	–	12
11.	За співану службу	–	42	–	6
12.	За читану службу	–	21	–	3
13.	За посвячення нової церкви з службою	2	–	–	–
14.	За посвячення нового дому	–	51	–	9

*Джерело:* Лучкай М. М. Історія карпатських русинів: У шести томах / Дешифрування рукопису Ю. М. Сака; переклад українською мовою Ю. М. Сака, М. В. Ороса, Й. О. Баглая; покажчик історичних осіб та назв Д. Д. Данилюка; географічний покажчик І. М. Сенька. – Т. IV. – Ужгород: ВАТ «Видавництво «Закарпаття», 2003. – С.69–70.

Додаток К.2. Штолові такси, встановлені Мукачівським єпископом  
 Андреем Бачинським 1803 р.

О п р е д ъ л е н і е  
рочны(х) и слѣчайны(х) доходковъ,  
якоже парохо(м) тако и столечны(м) дакомъ  
приличествующи(х) въ дієцезіи Мѣнкачовской  
ради всегдашнаго согласія

Рочныйи доходкы	парохѣ вѣка	дакови вѣка
<p>а̃(1): Каждый газда на телецѣ положеный          чрезъ годъ своемѣ парохѣ зерна якое где          роди(т)са два вѣка, дакови же столечномѣ          едно вѣко платити долженъ бѣдет.....</p>	в̃(2)	а̃(1)
<p>в̃(2): Таковой газда на телецѣ положеный,          парохѣ своемѣ одного волового работника,          или во мѣсто волового двох пѣши(х) работ-          никовъ дати долженъ.....</p>		
<p>г̃(3): Каждый газда, иже постоянное мѣсто          имать, и присѣвокъ собѣ робить, парохѣ          едно вѣко, дакови же полъ вѣка .....</p>	а̃(1)	а̃(1/2)
<p>д̃(4): Таковой желарь постоянный кромѣ          сего, еще одного пѣшого робѣтника парохѣ          своемѣ чре(з) годъ долженъ бѣдетъ дати....</p>		
<p>е̃(5): Желарь же, неимый постоянного мѣста,          але преходащъ сый парохѣ своемѣ, идеже          годъ пребѣдетъ точию одного пѣшого          работника дасть кромѣ всакаго зерна .....</p>		
<p>ѕ̃(6): Идеже оу парохіалны(х) исписка(х)          дохо(д)ковъ года аупѣ (1787) выложено абы          каждый газда еднѣ фѣрѣ дров на огень чрезъ          го(д) своемѣ паро(х)ѣ давъ, тамо и дале сей          обычай имать держатиса неѣложно.</p>		

Слѣчайныи доходкы	Парохѣ	Дакови
	золотѣ gray- ри(м)ск. царѣ	золотѣ gray- ри(м)ск. царѣ
ã(1): Ѡ молитванокѣ новорождены(х)	š(6)	
ḅ(2): Ѡ крещенїа новорождены(х)	žī(17)	ř(3)
ř(3): Ѡ ѡводинокѣ	đ(4)	
đ(4): Ѡ тре(х) ѡголосокѣ новобрачны(х) и дрѣгой части	ě(9) ě(9)	
ě(5): Ѡ листа женихова, аще идетъ на дрѣгѣю парохїю женитиса	ě(9)	
š(6): Ѡ тайны малженства	ã(1)	ž(7)
ž(7): Ѡ ѡводинѣ новобрачныа невѣсты	ḅī(12)	
й(8): Ѡ елсопомазанїа, что газда из ла(с)кы дастъ		
ě(9): Ѡ ѡпровода великаго Ѡ канона на исхо(д) д(ѣ)ши и по исхо(д)ѣ д(ѣ)ши	нã(51) нã(51) нã(51)	кđ(24) ě(9) ě(9)
ī(10): Ѡ парастаса	žī(17)	ž(7)
ãī(11): Ѡ чтенїа đ(4) <sup>ж</sup> евангелистовѣ при мертвомѣ, Ѡ кождаго столпа по едномѣ римс(комѣ)	đ(4)	
ḅī(12): Ѡ чтенїа ѡалтырѣ при мертвомѣ		ř(30)
ī(13): Ѡ чтенїа евангелиа, егда мертвый ко гробѣ провадитса	žī(17)	
đī(14): Ѡ погребѣ малаго	кđ(24)	ḅī(12)
ěī(15): Ѡ казана на погребѣ ѡкоже потокми(т)са		
šī(16): Ѡ слѣжбы спѣванной	мḅ(42)	š(6)
žī(17): Ѡ слѣжбы читаной	кã(21)	ř(3)
N(ota) B(ene) /: Аще бѣдѣт приносы, то Ѡ слѣжбы тогда спѣванной /: чтеная слѣжба во на(с) нѣ(ст) во ѡбычаи /: треба парохѣ дати		
ř(30) grayцари, а дакови š(6) grayцари		
йī(18): Ѡ благословенїа новыа церкве	ḅ(2)	
ěī(19): Ѡ благословенїа новозданаго домѣ	нã(21)	
ķ(20): Ѡ благословенїа пасхы на воскре- сенїе Хр(ис)тово, ѡковый где ѡбычай кромѣ насилїа		

*Джерело:* Збирька жерел по студїї русинського писемства: I. Кириличні убѣжники мукачівського єпископа Андрія Бачинського /Упор. Удварі I. – Ниредьгаза, 2002. – С. 173–175.

**Додаток К.3. Розцінки за духовні послуги священників Мукачівської греко-католицької єпархії станом на 1 квітня 1944 р. згідно з рішенням єпископської Консисторії від 31 березня 1944 р. за № 1230/1944**

Назва послуги	Сума в пенгах			
	священику	дяку	церковнику	разом
Спів літургії	7	2	1	10
Читання літургії	4,5	1	0,5	6
Введення в храм	4	0,8	0,2	5
Трьохкратна об'ява	6	–	–	6
Отпустний лист	6	–	–	6
Вінчання	18	5	2	25
Панахида в церкві	3	0,7	0,3	4
на клад., дома	7	2	1	10
Парастас в церкві	6	3	1	10
на клад., дома	13	5	2	20
Покладання в труну	7	2	1	10
Занесення в церкву	8	2	–	10
Основне похов.	20	10	–	30
Три стації при пох.	21	9	–	30
Лазарево євангеліє	17	3	–	20
«Блаженне»	5	3	–	8
Коленопреклонна молебень при похов.	5	1	–	6
Проповідь при похов.	20	–	–	20
Дитяче похов.	20	5	–	25
Спів одного єванг.	50	–	–	50
Спів псалтиря	–	40	–	40
Читання псалтиря	–	20	–	20
Благословення дома	20	5	2	27
Спів акафиста за померлим	11	3	1	15
Спів акафиста за живим	7,5	2	0,5	10
Параклис	7,5	2	0,5	10
Виписки із метрики	3	–	–	3

*Джерело:* Висіцька Т. Християнство на Закарпатті: документальне дослідження становлення та розвитку (XIV – XXI ст.). – Ужгород: Видавництво Олександри Гаркуші, 2012. – С. 234-235.