

На правах рукописи

Дронов Михаил Юрьевич

**Роль Греко-католической церкви в формировании
этнонациональной идентичности русинов Словакии
(1919–1938)**

Специальность

07.00.03 – всеобщая история

Диссертация

на соискание ученой степени

кандидата исторических наук

Научные консультанты:

кандидат исторических наук

М.Ю. Досталь (1947–2011)

доктор исторических наук

Г.П. Мурашко

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
 Глава первая	
Этническая идентичность русинов и Греко-католическая церковь	
§ 1. Донациональная этническая и этнонациональная идентичности русинов	25
§ 2. Греко-католическая церковь как институт	69
§ 3. Этнокультурная специфика греко-католицизма.	93
 Глава вторая	
Сферы воздействия Греко-католической церкви на формирование этнонациональной идентичности русинов	
§ 1. Религия	131
§ 2. Образование	160
§ 3. Культура и политика	207
 Заключение	 247
 Список источников и литературы	 252
 Приложение № 1.	
Карта расселения карпатских русинов в 1919–1939 гг.	269

Введение

Постановка проблемы. Диссертация посвящена роли Греко-католической (униатской) церкви в процессах формирования этнонациональной идентичности русинов¹ в границах Словакии в межвоенный период (1919–1938).

Вошедшие в состав Чехословацкой Республики (ЧСР) согласно Сен-Жерменскому (1919) и Трианонскому (1920) мирным договорам русинские этнические территории оказались разделены между двумя крупными административными единицами нового государства – Подкарпатской Русью и Словакией. Вследствие этого национально-языковые процессы на востоке и западе русинского ареала протекали по-разному. В частности, в отличие от русинов Подкарпатской Руси, их соплеменники в Словакии считались не государствообразующим народом, а лишь одним из национальных меньшинств. В сложившейся ситуации роль главного представителя русинского меньшинства в словацких границах взяла на себя (или, точнее, оставила за собой) Греко-католическая церковь, к которой традиционно принадлежало подавляющее большинство русинов. Несмотря на процессы секуляризации в общемировом и, конкретно, чехословацком масштабе, церковные структуры, особенно на востоке Словакии, продолжали сохранять ощутимое влияние не только на собственно религиозную, но и на образовательную и культурно-политическую сферы жизни своих прихожан. Таким образом, именно в руках Греко-католической церкви оказались сосредоточены одни из главных рычагов воздействия на идентичность русинов. При этом определенную конкуренцию ей с различным успехом пытались составлять, само чехословацкое государство, Православная церковь, активно занимавшаяся прозелитизмом среди греко-католиков, словацкое национальное движение и, в отдельных случаях, другие участники событий.

¹ Незавершенность национальных процессов в русинской среде вместе с частой политизацией русинского вопроса вынуждает дать специальное определение этнониму *русиньы*. В диссертации оно используется исключительно в этноязыковом смысле, обозначая всех автохтонных восточнославянских жителей Карпатского региона вне зависимости от конкретных форм их этнонациональной идентичности. См. карту расселения русинов (Приложение 1). Подробнее о специфике русинской этнонимии см. в § 1 Главы первой.

Согласно современным научным представлениям, сущность этнической идентичности выражается в осознании человеком или группой своей этнической принадлежности. Детерминирующими факторами этой идентичности считаются территория проживания, язык, религия, пища, одежда, традиции, обычаи, стереотипы поведения и т. д., которые, будучи воспринимаемыми в качестве культурных символов, позволяют людям выделить свою этническую общность («мы») из других («они») и одновременно ощущать свою принадлежность к данной общности. Этническая идентичность, таким образом, рассматривается как специфическая форма социальной идентификации, которая основывается на осознании представителями одного этноса единства своего происхождения, традиций, ценностей, верований и исторической преемственности².

Примечательно, что в русинском случае донациональная (домодерная) этническая идентичность традиционно связывается именно с принадлежностью к греко-католической (ранее – православной) конфессии, известной в регионе как «русская вера». Гораздо больший плюрализм свойственен этнонациональной идентичности русинов – т. е. форме этнической идентичности, которая обязана своим появлением распространению современных³ национальных проектов. При этом упомянутые выше детерминирующие факторы во многом конструировались идеологами. Данная идентичность в русинской среде начала распространяться сравнительно поздно и, в значительной степени, ее проникновение в широкие народные массы относится именно к 20–30-м гг. XX в. – времени, которому посвящено настоящее исследование. Русины получили на выбор сразу несколько различных вариантов этнонациональной идентичности, как комплиментарных по отношению друг другу, так и взаимоисключающих (венгерская, русская, русинская, карпаторусская, угрорусская, подкарпаторусская, малорусская, украинская и др.). Ситуацию в Словакии осложняло русинско-словацкое этноязыковое пограничье, носившее не стыковой, а переходный характер. Вследствие этого в регионе отмечалось наличие этнически спорных групп

² Садохин А.П. Этнология: Учебный словарь. М., 2002. С. 54.

³ Модерн, модерность (от лат. *modernus* – современный) – интегральная характеристика европейского общества и культуры, принятая в гуманитарных концепциях XX в. для обозначения этапа становления и эволюции промышленного общества, приходящего на смену традиционному. См.: Петренко Е.Л. Модерн // Философский словарь / Изд. 7-е, пер. и доп. М., 2001. С. 338.

населения, были распространены амбивалентная этничность и ситуативная идентификация. Как следствие, к набору этнонациональных альтернатив для русинов добавлялись, как минимум, чехословацкая, словацкая и словяцкая идентичности.

В сложившихся обстоятельствах Греко-католическая церковь, не оставлявшая амбиций и далее контролировать все стороны жизни своих верующих (в особенности, русинской паствы), стремилась к конкретизации этнонациональной идентичности русинов, опираясь, в первую очередь, на степень потенциальной лояльности того или иного варианта современной идентичности по отношению к собственной конфессии. Поэтому без всестороннего анализа участия Греко-католической церкви в этнонациональных процессах, а также изучения ее косвенного влияния на них, не представляется возможным воссоздать картину формирования этнонациональной идентичности русинского населения Словакии, а в перспективе, шире, всего Карпатского региона.

Актуальность темы диссертации определяется: значимостью роли Греко-католической церкви в процессах формирования этнонациональной идентичности русинов Словакии, недостаточной изученностью проблемы, назревшей необходимостью пополнить историографию исследованием, которое основано на новых и ранее известных источниках с учетом современного состояния исторической науки и смежных гуманитарных дисциплин.

Объектом исследования являются процессы формирования этнонациональной идентичности русинов Словакии в 1919–1938 гг.

Предметом исследования является участие Греко-католической церкви в формировании этнонациональной идентичности словацких русинов.

Целью диссертации является конкретизация роли Греко-католической церкви в процессах формирования этнонациональной идентичности русинов Словакии в 1919–1938 гг. Для этого необходимо проанализировать этнонациональные аспекты церковной политики как в собственно религиозной, так и в образовательной и культурно-политической сферах.

Данная цель определяет следующие **задачи** исследования:

охарактеризовать донациональную этническую идентичность русинов и выделить основные предлагавшиеся им варианты этнонациональной идентичности;

изучить институциональное состояние Греко-католической церкви в Словакии в межвоенный период;

рассмотреть этнокультурную специфику греко-католицизма в регионе;

раскрыть механизмы воздействия Греко-католической церкви на этнонациональную идентичность русинов в контексте религиозной, образовательной и культурно-политической сфер жизни;

сформулировать общую роль, которую Греко-католическая церковь играла в процессах формирования этнонациональной идентичности русинов.

Хронологические рамки исследования охватывают период с 1919 по 1938 г., когда территория Словакии, включая районы с русинским населением, входила в состав «первой» (домюнхенской) ЧСР⁴. Именно в этот почти двадцатилетний период процессы формирования этнонациональной идентичности русинов проходили особенно активно. Также в первую часть исследования включены необходимые для понимания рассматриваемых реалий проблемные экскурсы в хронологически предшествующие периоды, которые касаются идентичности русинов и Греко-католической церкви в регионе.

Территориальные рамки исследования ограничены Словакией в ее межвоенных административных границах. В частности, наибольшее внимание уделено историческим микрорегионам (жупам, комитатам), где традиционно проживали этнические русины и греко-католики по вероисповеданию (в первую очередь, Земплин, Спиш, Шариш, западная часть Унга). В церковно-историческом отношении речь идет о территориях большей части Прешовской, западной части Мукачевской и небольшого фрагмента Гайдудорожской греко-католических епархий. В отдельных случаях в работе рассматриваются события, происходившие в соседней Подкарпатской Руси, где располагалась резиденция епископа Мукачевского, или в чехословацкой столице Праге, где находились общегосударственные органы и имелись греко-католические приходы для выходцев с востока ЧСР.

Методы исследования. Задачи, поставленные в диссертации, определили применяемые теоретико-методологические подходы. Диссертационная работа

⁴ О провозглашении ЧСР была заявлено 28 октября 1918 г. Однако территория будущей Восточной Словакии, где компактно проживало русинское население, на тот момент еще не находилась под военно-политическим контролем Праги.

основана на базовых принципах исторического исследования, а именно историзме и научной объективности. При этом диссертант стремился придерживаться общепризнанной исследовательской этики – добросовестности и непредвзятости.

В качестве методологической базы работы был принят институциональный подход. Из современных исследовательских методик был применен, прежде всего, историко-генетический метод, который предоставляет возможность проследить изучаемые явления в динамике. Также был использован метод терминологического анализа, благодаря которому реконструкция исторического процесса происходит с минимальной модернизацией. Кроме этого были использованы общенаучные методы, в частности анализ, синтез, индукция, дедукция, компаративизм.

Принимая во внимание специфику разрабатываемой темы, при работе над диссертацией активно использовались данные лингвистики, религиоведения, социальной антропологии, этнологии и др. смежных гуманитарных дисциплин, что обеспечивает междисциплинарность, необходимую при рассмотрении вопросов, связанных с идентичностью.

Научная новизна работы заключается в том, что диссертант, основываясь на большом фактическом материале, впервые конкретизирует роль Греко-католической церкви в процессах формирования этнонациональной идентичности русинов Словакии, синтезируя выводы о национально-языковой политике в рассматриваемых отдельно трех важнейших сферах: религиозной, образовательной и культурно-политической. При этом, в отличие от большинства предыдущих исследователей, во главу угла ставятся варианты этнонациональной идентичности, а не весьма условные национально-языковые ориентации (русофилы, украинофилы, русинофилы, мадяроны и т.п.), что позволяет избежать излишнего схематизма при анализе сложных этнических процессов в русинской среде. Также впервые вводится в научный оборот целый ряд новых источников (особенно из внутренних документов Прешовской греко-католической епархии), на основе которых предпринимается попытка не только переосмыслить господствующие в современной науке представления, но и представить собственную интерпретацию исследуемых событий.

Практическое значение полученных результатов заключается в том, что на основе выводов работы можно глубже понять специфику незавершенных

национальных процессов у русинов Словакии и, в перспективе, всего Карпатского региона, особенно его южной части. Материалы и заключения, содержащиеся в диссертации, могут быть использованы при подготовке обобщающих трудов, посвященных процессам формирования этнонациональной идентичности русинов, а также при подготовке учебных пособий и специальных курсов лекций по истории Словакии и Закарпатья.

Степень научной разработанности проблемы. Проблематика формирования этнонациональной идентичности южнокарпатских и, в т. ч., словацких русинов начала привлекать внимание исследователей уже свыше столетия назад, т. е. практически параллельно с началом указанных процессов. События межвоенного периода стали серьезно изучаться с конца 1960-х – начала 1970-х гг., в целом завоевав популярность среди историографических сюжетов, относящихся к компетенции русинистики. Именно тогда начала складываться система оценок, бытующая вплоть до настоящего времени.

Исторические исследования, в той или иной степени посвященные исследуемой в диссертационной работе теме, можно условно разделить на три группы: 1) работы, специально посвященные воздействию Греко-католической церкви на этнонациональную идентичность русинов и других верующих; 2) труды по истории и культуре южнокарпатских русинов, в которых прямо или косвенно рассматриваются вопросы, связанные с их этнонациональной идентичностью; 3) работы, освещающие различные аспекты истории Греко-католической церкви в Словакии и прилегающих регионах.

Публикаций, непосредственно посвященных воздействию Греко-католической церкви на этнонациональную идентичность своей паствы в Словакии, которые прямо перекликаются с темой настоящего исследования, относительно немного. Примечательно, что ни одна из них не принадлежит перу российских исследователей. В частности, следует назвать работы словацких историков Роберта Летца⁵, Людовита Гараксима⁶, о. Ярослава Цоранича⁷, Михала

⁵ *Letz R. Postavenie gréckokatolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918–1950 // Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Bratislava, 2000. S. 101–118; Letz R. Греко-Католицька Церква у Словаччині в період між двома світовими війнами // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. № 4: Еклезіяльна і національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. Львів, 2003. С. 174–186.*

Барновского⁸, Петера Ковалья⁹, украинских исследователей Владимира Фенича¹⁰, Игоря Лихтея¹¹, а также американо-канадского историка-русиниста Павла-Роберта Магочи¹². Являясь представителями разных исторических школ и возрастных поколений, эти авторы в меру собственных сил постарались специально рассмотреть национально-языковые процессы в лоне как всей Греко-католической церкви в Словакии (Летц, Гараксим, Цоранич, Барновский, Коваль), так и конкретно Прешовской (Магочи) и Мукачевской епархий (Фенич, Лихтей). При этом следует отметить, что словацкие исследователи, как правило, озабочены скорее эмансипацией греко-католиков словаков, нежели русинов. Внимание же их украинских коллег более сосредоточено на процессах, протекавших в основной части Мукачевской епархии, т. е. в Подкарпатской Руси. Таким образом, национально-языковая политика Греко-католической церкви по отношению к русинам Словакии затронута в большинстве работ перечисленных авторов преимущественно на фоне смежных сюжетов. Кроме этого, все упомянутые публикации не относятся к фундаментальным монографическим исследованиям, а являются лишь тематическими статьями в различных сборниках и журналах.

Среди обобщающих работ, посвященных русинской истории, культуре и идентичности русинов, следует остановиться на наиболее значимых и известных.

⁶ *Haraksim L.* Etnodiferenciačný proces v gréckokatolíckej cirkvi na východnom Slovensku // Historický zborník 11. 2001. Č. 1. S. 33–41.

⁷ *Coranič J.* Národno-emančipačné hnutie gréckokatolíckych Slovákov // Teologický časopis. 2004. № 2. S. 13–23.

⁸ *Barnovský M.* Gréckokatolícka cirkev a slovensko-rusínske/ukrajinské vzťahy v 20. storočí // *Národ – cirkev – štát.* Bratislava, 2007. S. 200–216. См. нашу рецензию на сборник, включающий данную статью, в журнале «Славяноведение» (2010, № 2, с. 120–121).

⁹ *Koval' P.* Gréckokatolícka cirkev a formovanie národného vedomia Slovákov na severovýchodnom Slovensku v rokoch 1918–1939 // *Cirkvi a národy strednej Európy (1800–1950). Die Kirchen und Völker Mitteleuropas (1800–1950).* Prešov; Wien, 2008. S. 169–180; *Koval' P.* Multietnický charakter gréckokatolíckej cirkvi a jeho odraz vo vybranej slovenskej prešovskej regionálnej tlači (Šariš a Slovenská sloboda) v 30. rokoch 20. storočia // *Kresťanská kultúra a jej miesto v dejinách východného Slovenska.* Prešov, 2011. S. 111–122.

¹⁰ *Фенич В.* Конфесійна та національна ідентичність духовенства Мукачівської греко-католицької єпархії 1771–1949 рр. // Ковчег. Науковий збірник... С. 146–161; Науковий збірник Товариства «Просвіта» в Ужгороді. Річник V–VII (XIX–XXI). Ужгород, 2003. С. 10–16.

¹¹ *Lichtej I.* Formovanie národného vedomia v prostredí duchovenstva Mukačevskej gréckokatolíckej eparchie v 20. rokoch 20. storočia // *Cirkvi a národy strednej Európy...* S. 157–167.

¹² *Marochій П.П.* Пряшівська греко-католицька єпархія: русинська чи словацька Церква? // Ковчег. Науковий збірник... С. 170–173.

Пожалуй, одной из первых попыток проанализировать национально-языковые процессы у словацких русинов в межвоенный период, является очерк прешовской исследовательницы Елены Рудловчак «Литературные стремления украинцев Восточной Словакии в 20–30-е гг. нашего столетия»¹³. Несмотря на излишнюю идеологизированность и преимущественно литературоведческий характер данной работы, значительное место в ней уделено конкуренции различных этнонациональных идентичностей в русинской среде. Во многом именно наблюдения Рудловчак легли в основу наиболее популярной системы оценок различных национальных ориентаций у русинов. При этом украинская ориентация рассматривалась как единственно правильная. Идейно к наработкам Е. Рудловчак примыкают богатые фактическим материалом работы историка Ивана Ваната¹⁴, являющиеся типичным образцом украиноцентричной социалистической историографии словацких русинов, и языковеда Николая Штеца¹⁵, которые обосновывали украинизацию с позиций лингвистики. В западной науке данный подход представлен работами канадского украиниста о. Александра Барана¹⁶, носящими преимущественно компилятивный характер. На новый, не украинофильский, а русинофильский, лад схема Рудловчак (видимо, через работы Н. Штеца) используется в современном обобщающем филологическом труде «Русинский язык в Словакии»¹⁷ Анны Плишки и многих других публикациях.

¹³ Рудловчак О. Літературні стремління українців Східної Словаччини у 20–30-х роках нашого століття // Жовтень і українська культура. Збірник матеріалів з міжнародного симпозіуму / Додаток до журналу «Дукля» за 1968 рік. Пряшів, 1968. С. 145–172. Доработанная версия очерка: Рудловчак О. Біля джерел сучасності. Розвідки, статті, нариси. Братіслава; Пряшів, 1981. С. 117–146, 368–373.

¹⁴ Ванат І. Шкільна справа на Пряшівщині в період до мюнхенської Чехословаччини // Педагогічний збірник № 3. З минулого і сучасного українців Чехословаччини. Братіслава, 1973. С. 159–195; Ванат І. Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. Т. І. (1918–1938). Братіслава; Пряшів, 1990.

¹⁵ Штець М. Літературна мова українців Закарпаття і Східної Словаччини (після 1918) / Педагогічний збірник № 1. Братіслава, 1969; Штець М. Українська мова в Словаччині (Соціолінгвістичне та інтерлінгвістичне дослідження) / Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae. Monographia 13 (AFPh UŠ 71). Prešov, 1996.

¹⁶ Баран О. Історія південної Лемківщини від 1867 до 1982 р. // Лемківщина. Земля – люди – історія – культура. Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто 1988. Т. І. С. 331–376; Баран О. Нариси історії Пряшівщини. Вінніпег, 1990.

¹⁷ Плішкова А. Русинський язык на Словеньску (Короткий нарис історії і сучасности). Пряшів, 2008. Хочеться отметить, что в параграфі «Русинский языковой вопрос в Словакии в межвоенное время» без указания авторства (вероятно, по недосмотру) приводится ряд переведенных со словацкого языка фрагментов из дипломной работы

Классическим обобщающим трудом по русинистике вплоть до настоящего времени считается ранняя монография П.-Р. Магочи «Формирование национального самосознания: Подкарпатская Русь»¹⁸. Его перу также принадлежат такие работы, как «Русины-украинцы Чехословакии»¹⁹, «Русины в Словакии»²⁰ и др.²¹, которые специально посвящены судьбам словацких русинов. Неоспоримым вкладом Магочи в русинистику стало обоснование тезиса о возможности принятия русинами различных идентичностей. Причем, в отличие от чехословацких коллег, американский ученый принципиально не подвергал сомнению легитимность неукраинских вариантов.

Собственно словацкий взгляд на местную русинскую историю первой половины XX в. представляют прешовские историки Петер Шворц и Станислав Конечни, в своих работах преимущественно продолжающие линию П.-Р. Магочи. Шворц – автор объемного исследования, посвященного установлению административной границы между Словакией и Подкарпатской Русью²², а также ряда важных проблемных статей по русинистике²³. Плодом многолетних русинских штудий Конечного стала книга его очерков «Главы из истории русинов в Словакии в контексте развития карпатских русинов с древнейших времен»²⁴. Работы Шворца и Конечного, основанные на документах, в первую очередь,

М.Ю. Дронова (*Dronov M. Etnické povedomie a národnostná politika Pavla Petra Gojdiča. Diplomová práca. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove. Filozofická fakulta. Inštitút histórie, 2007*).

¹⁸ *Magocsi P.R. The Shaping of a National Identity. Subcarpathian Rus', 1848–1948. Cambridge, 1979; Магочій П.Р. Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948) / Авторизований переклад з англійської. Ужгород, 1994.*

¹⁹ *Magocsi P.R. The Rusyn-Ukrainians of Czechoslovakia: An Historic Survey. Vienna, 1983.*

²⁰ *Magocsi P.R. The Rusyns of Slovakia / East European Monographs. New York, 1994; Магочій П.Р. Русини на Словенську. Історичний перегляд. Пряшів, 1994.*

²¹ *Marochi P.P. Национальні і культурно-соціальні розвої Русиних-Українчих Чехословацкей // Шветлосц. 1990. № 1. С. 77–96; № 2. С. 213–235. Также см. персональную библиографию П.-Р. Магочи: Paul Robert Magocsi: A Bibliography 1964–2000 / Edited by G. Scardellato. Toronto, 2000.*

²² *Švorc P. Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou (1919–1939). Prešov, 2003.*

²³ *Švorc P. Rusíni a ich konfesionalny život v kontexte ruskej a ukrajinskej emigrácie v medzivojnovom období // Migrácia obyvateľov východnej Európy na územie Slovenska a Čiech (prvá polovica 20. storočia). Prešov, 2009. S. 159–170.*

²⁴ *Конечні С. Капітолы з історії Русинів на Словенську в контексті розвоја карпатських Русинів од найстаршых часів. Пряшів, 2009. Также см.: Конечні С. Русини на Словенску в двадсиатом сториці // Studium Carpato-Ruthenorum 2009. Штудії з карпаторусиністики. Пряшів, 2009. S. 25–41.*

словацких архивов, ценны содержащимся в них фактическим материалом, чего чаще всего недостает трудам зарубежных, несловацких, исследователей. В какой-то степени их труды можно рассматривать как детализацию концепции П.-Р. Магочи на местном материале.

В последнее десятилетие свой вклад в русинистику начали вносить российские историки. Так, «этнической инженерии» на примере южнокарпатских русинов, с особенным вниманием к территории Словакии, посвящена монография Кирилла Владимировича Шевченко, которая стала первым русинистическим трудом, в узком смысле слова, в рамках отечественной славистики²⁵. В 2011 г. вышла значительно расширенная и переработанная версия этой работы, озаглавленная автором «Славянская Атлантида: Карпатская Русь и русины в XIX – первой половине XX вв.»²⁶. Русинской тематике также посвящен целый ряд менее известных статей Шевченко²⁷. Как и словацкие коллеги, являясь в общих чертах последователем П.-Р. Магочи, этот историк, опираясь преимущественно на пражские архивы, более внимательно анализирует русскую или русофильскую национально-языковую ориентацию у русинов, рассматривая ее, по сути, как базовую.

Политической истории Подкарпатской Руси и, косвенно, соседних регионов посвящен фундаментальный труд «Цивилизация или варварство: Закарпатье 1918–1945»²⁸, принадлежащий перу другого российского исследователя – Андрея Ивановича Пушкаша. Однако, следует отметить, что в этой известной работе, не заменимой при разработке смежных сюжетов, проблематика поливариантной национальной идентичности русинов (особенно Словакии) затрагивается весьма ограниченно.

²⁵ *Шевченко К.В.* Русины и межвоенная Чехословакия. К истории этнокультурной инженерии. М., 2006. См. нашу рецензию в пражском издании «Український журнал» (2006, № 6–7, с. 49).

²⁶ *Шевченко К.В.* Славянская Атлантида: Карпатская Русь и русины в XIX – первой половине XX вв. М., 2011.

²⁷ *Шевченко К.В.* Русинский вопрос и политика Чехословакии в межвоенный период // Русский сборник. Исследования по истории России XIX–XX вв. Т. I. М., 2004. С. 276–302; *Шевченко К.В.* Культурно-национальная политика властей Чехословакии в русинском вопросе в 1920-е годы // Карпатские русины в славянском мире: актуальные проблемы. М.; Братислава, 2009. С. 134–156.

²⁸ *Пушкаш А.* Цивилизация или варварство: Закарпатье 1918–1945. М., 2006.

Заслуживает внимания восприятие национально-языковых процессов среди русинов, представленное в статье «Русинский вопрос в Чехословакии и Польше в межвоенные годы»²⁹ профессора МГУ Геннадия Филипповича Матвеева. В своем сопоставительном анализе он отметил общее и отличное между положением, в котором в 1920–1930-е гг. находилось коренное восточнославянское население Чехословацкой Республики и Польской республики. По мнению Матвеева, ни в Чехословакии, ни в Польше так и не появилась возможность свободного протекания процессов национального самоопределения русинов. Хотя, на наш взгляд, его вывод о повсеместном росте украинского этнического сепаратизма, как ответе на государственную политику, невозможно отнести к русинам Словакии.

В украинской историографии до недавнего времени чувствовался недостаток работ по русинистике. Первостепенное внимание исследователей здесь естественно привлекают сюжеты, связанные с Подкарпатской Русью, а не с «Пряшевщиной» (именно так чаще всего украинские авторы называют русинскую этническую территорию в Словакии). Однако в последние годы эта лакуна постепенно начала заполняться. Так, например, заслуживает внимания монография ивано-франковского исследователя Игоря Любчика «Этнополитические процессы на Лемковщине в конце XIX – 30-х годах XX столетия»³⁰. Во многом, она посвящена словацким русинам, которых автор относит к лемкам, а территорию их проживания, соответственно, к воображаемой Лемковщине³¹. Однако процессы в Восточной Словакии он рассматривает с априори украиноцентричных позиций, что несколько снижает ценность данной, можно сказать, пионерской для украинской науки, работы.

Кроме монографий и статей следует упомянуть важнейшие энциклопедические издания, полностью или в значительной степени посвященные южнокарпатским и, конкретно, словацким русинам. Много ценных сведений

²⁹ Матвеев Г.Ф. Русинский вопрос в Чехословакии и Польше в межвоенные годы // Карпатские русины... С. 90–114.

³⁰ Любчик І.Д. Етнополітичні процеси на Лемківщині наприкінці XIX – 30-х роках XX століття: Проблема національного самоусвідомлення. Івано-Франківськ, 2009.

³¹ В узком, наиболее известном, значении Лемковщина – это восточнославянская этническая территория на юго-востоке современной Польши (в пределах Малопольского и Подкарпатского воеводств). Сторонники расширенного значения данного топонима, подразумевают под ним также районы на северо-востоке Словакии и северо-западе Закарпатской области Украины. Подробнее о лемках и их идентичности см. в § 1 Главы первой.

содержит в себе «Краеведческий словарь русинов-украинцев: Пряшевщина»³², изданный в самом конце прошедшего столетия прешовскими украинистами под редакцией Федора Ковача. Несколько менее информативен другой тематический справочник – «Закарпатье в Энциклопедии украиноведения»³³, редактором которого выступил американский украинист русинского происхождения Василий Маркусь. Противоположный, полностью русиноцентричный, подход к истории региона представлен в «Энциклопедии Подкарпатской Руси»³⁴ чешского (в прошлом советского) историка Ивана Попа. Еще одним – наиболее объемным и авторитетным на сегодняшний день справочным изданием по русинистике является «Энциклопедия русинской истории и культуры» («Энциклопедия истории и культуры карпатских русинов») под совместной редакцией П.-Р. Магочи и И. Попа, которая уже выдержала три издания на двух языках³⁵.

Работы по истории Греко-католической церкви в межвоенный период отличаются не меньшим как идеологическим, так и качественным разнообразием, чем публикации, посвященные русинам и их этнической территории.

К первым профессиональным работам можно отнести обзорный труд о. Василия Бойсака «Судьба святой Унии в Карпатской Украине», который вышел в США в 1963 г.³⁶ Однако Прешовская епархия в 20–30-е гг. XX в. в контексте его повествования представлена весьма скупо. Гораздо более важное значение в историографии занимают хронологически близкие работы василианина Афанасия Пекара – уроженца Подкарпатской Руси, ставшего в эмиграции одним из крупнейших специалистов по церковной истории южнокарпатских русинов (в его собственной трактовке – закарпатских украинцев). Основополагающим трудом Пекара является двухтомник «Очерки по истории Церкви Закарпаття»³⁷,

³² Краєзнавчий словник русинів-українців. Пряшівщина / Головний редактор Ковач Ф. Пряшів, 1999.

³³ Закарпаття в Енциклопедії українознавства / Редактор-упорядник Маркусь В. Ужгород, 2003.

³⁴ Поп И. Энциклопедия Подкарпатской Руси. Ужгород, 2001; 2-е изд. 2006.

³⁵ Encyclopedia of Rusyn History and Culture / Edited by Magocsi P.R. and Pop I. Toronto; Buffalo; London, 2002; 2nd ed. 2005; Енциклопедія історії та культури карпатських русинів / Укладачі Магочій П.Р., Поп І. Переклад з англійської мови Кушко Н. Ужгород, 2010.

³⁶ *Boysak B., S.T.L.* The Fate of Holy Union in Carpatho-Ukraine. Toronto; New York, 1963.

³⁷ *Пекар А.В., ЧСВВ.* Нариси історії Церкви Закарпаття. Т. I. Ієрархічне оформлення. Рим, 1967; Рим; Львів, 1997; Т. II. Внутрішня історія. Рим; Львів, 1997.

содержащий большое количество ценного фактического материала, хоть и тенденциозно трактуемого. Его перу также принадлежит целый ряд не менее содержательных тематических брошюр и статей³⁸. Еще один греко-католический священник родом из Подкарпатской Руси – о. Юлий Кубиний – написал обзорную работу на английском языке «История Прешовской епархии»³⁹. Данный труд до сих пор сохраняет ценность, как оригинальный взгляд внешнего (по отношению к епархии) исследователя. Следующим автором, который знакомил западную общественность с прошлым и настоящим Греко-католической церкви в Восточной Словакии, был местный уроженец, перебравшийся в Рим, иезуит Михал Лацко, который, благодаря своим публикациям⁴⁰ и общественно-церковной деятельности, по праву считается одним из идейных основоположников собственно словацкого греко-католицизма.

Общей уязвимой стороной работ церковных историков-эмигрантов 1960–1970-х гг. является отсутствие в их исследованиях многих необходимых источников, доступ к которым для западных авторов был закрыт. Также очевидна тенденциозность изложения, которая в целом часто свойственна историкам, облеченным в священный сан. Во многом, она лишь усиливалась благодаря диссидентскому ареолу греко-католической конфессии, которая после Второй мировой войны оказалась в СССР и Чехословакии вне закона⁴¹. Положительно можно оценить в указанных работах само обращение к национально-языковой проблематике греко-католицизма. Однако едва ли авторский подход в данном вопросе беспристрастен: публикации о. В. Бойсака, о. А. Пекара, о. Ю. Кубиния латентно рассматривают практически всех греко-католиков как украинцев (пусть и находящихся на разных этапах ассимиляции); о. М. Лацко, не отрицая присутствие среди верующих Греко-католической церкви в Словакии русинов, однозначно

³⁸ См., например: *Peкар A., OSBM. Bishop Paul Gojdich, OSBM. Pittsburgh, 1980; Пекар A., ЧСВВ. Василянська Провінція св. Миколая на Закарпатті // Нарис історії Василянського Чину Святого Йосафата. Рим, 1992. С. 383–416; Пекар A., ЧСВВ. Митрополит А. Шептицький і закарпатські українці // Карпатський край. 1995. № 5–8. С. 106–108.*

³⁹ *Kubinyi J., S.T.D. The History of Prjašiv Eparchy / Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae. Vol. XXXII. Romae, 1970.*

⁴⁰ См. переиздание его публикаций: *Lacko M., S.J. Gréckokatolíkom. Výber z diela. Košice, 1992.*

⁴¹ Греко-католическая церковь была легализована в Чехословакии в 1968 г, а в СССР – только в 1989.

фаворизирует словацкий этнический компонент, гипертрофируя его значение. Кроме этого, Лацко, скорее всего, специально не затрагивал в своих текстах ряд национально-языковых проблем в церковной среде в межвоенное двадцатилетие.

Общественно-политические изменения в Восточной Европе в конце 1980-х гг. положительно отразились на развитии церковной историографии всех конфессий, в т. ч., особенно, греко-католической. История Греко-католической церкви стала активно разрабатываться и популяризироваться непосредственно в Словакии, где, пожалуй, можно говорить о появлении вокруг прешовского епископства целой церковно-историографической школы. В данной связи следует упомянуть, прежде всего, многочисленные работы о Петера Штурака, посвященные епископу Павлу Гойдичу (1888–1960) и его времени⁴². Также можно назвать фундированные публикации иезуита Цирила Василя (ныне – архиепископа, секретаря Конгрегации Восточных Церквей в Риме), носящие подчеркнуто концептуальный характер⁴³. Заслуживают внимания биографические очерки о греко-католических священниках Словакии, служивших в т. ч. в 1920–1930-е гг., собранные и преимущественно лично написанные митрополитом Яном Бабяком⁴⁴. Большой интерес представляют научные наработки по межвоенной истории церкви о Я. Цоранича⁴⁵ и Михала Глеваянка⁴⁶. В меньшей степени – Теодора Андреева⁴⁷ и о. Габриела Секелия⁴⁸.

⁴² См., например: *Šturák P. Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM (1888–1960)*. Prešov, 1997; *Šturák P. Biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho obeta // Theologos*. 1999. № 1. S. 37–45; *Šturák P. Spoločensko-náboženská situácia v Československu v rokoch 1918–1927 // Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888–1960) v súradniciach času a doby*. Prešov, 2006. S. 30–45; *Šturák P. Blahoslavený prešovský biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho prínos pre rozvoj gréckokatolíckeho cirkevného školstva // Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*. Prešov, 2009. S. 99–111.

⁴³ *Vasil' C., SJ. Gréckokatolíci. Dejiny – osudy – osobnosti*. Košice, 2000; *Vasil' C., SJ. Gréckokatolícke liturgické knihy a normy – prostriedok jednoty a príležitosť na konfrontáciu jednotlivých národných a cirkevných spoločenstiev // Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava, 2000. S. 285–312; *Vasil' C. Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví*. Trnava, 2000.

⁴⁴ *Babjak J., SJ. Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov*. I. zväzok (1.–4. diel). Prešov, 2009; II. zväzok (5.–8. diel). Prešov, 2011. Выходу этого солидного двухтомника предшествовало издание многочисленных брошюр.

⁴⁵ *Coranič J. Pravoslávne hnutie na území Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva v prvej pol. 20. storočia // Theologos*. 2004. № 2. S. 26–44; *Coranič J. Pražská gréckokatolícka farnosť a podiel o. Vasila Hopka na jej systematizovaní // Zborník príspevkov z vedeckej*

Особенно активно в Прешове разрабатывается тема истории конфессиональной образовательной системы. В частности, следует указать на монографию Мирослава Яночко «История церковного образования в Прешовской епархии до 1989 года»⁴⁹, а также ряд коллективных сборников «История церковного греко-католического образования в Словакии»⁵⁰.

К сожалению, несмотря на серьезную источниковую базу работ большинства современных словацких исследователей, постоянно дает о себе знать их конфессиональная принадлежность (показательно, что большинство из них является действующими греко-католическими священнослужителями). Этим можно объяснить часто встречающуюся публицистичность изложения, насыщенность религиозной фразеологией, как и выбор изучаемых сюжетов. Принимая во внимание современный, преимущественно словацкий, этнонациональный облик греко-католицизма в Словакии, упомянутые греко-католические авторы, за редким исключением (о. Я. Цоранич), предпочитают глубоко не погружаться в национально-языковую политику церкви в 1920–1930-е гг., когда существование словаков-униатов еще ставилось под сомнение. При этом работы словацких греко-католических исследователей ценны своими источниками, в первую очередь документами из фондов прешовских, а иногда и других словацких архивов.

Из публикаций несловацких исследователей конца XX – начала XXI вв. необходимо отметить весьма интересную монографию ужгородского исследователя Николая Палинчака «Государственно-церковные отношения в

konferencie Blahoslavený Vasil Hopko. Prešov, 2004. S. 29–39; *Coranič J.* Vzťah Katolíckej cirkvi a štátu na Slovensku v rokoch 1918–1938 // *Theologos*. 2008. № 2. S. 182–205.

⁴⁶ *Glevaňák M.* Prešovská eparchiálna synoda, jej liturgické ustanovenia a ich implikácia do liturgického života // *Theologos*. 2006. № 1. S. 106–125.

⁴⁷ *Andrejov T.* Bl. Pavel Gojdič, OSBM biskup prešovský. Prjašiv, 2001.

⁴⁸ *Székelly G.* Prínos gréckokatolíckej cirkvi v rozvoji cirkevného školstva na Slovensku v rokoch 1918–1939, 1939–1945, 1945–1950 // *Historická a sociokultúrna realita Rusínov na Slovensku. Zborník recenzovaných vedecko-odborných prác z medzinárodných a domácich seminárov poriadaných v roku 2009 / Edícia Ruthenica Slovaca (1).* Prešov, 2010. S. 15–29; и др.

⁴⁹ *Janočko M.* Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989. Prešov, 2008.

⁵⁰ *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku. Analyzáza hlavných tendencií dejinného vývoja cirkevného školstva v konfesionalnej, národnostnej, sociálnej, jazykovednej a spoločensko-kultúrnej oblasti. Zborník z vedeckej konferencie. I.–II.* Prešov, 2007–2009; *Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku.* Prešov, 2009.

Закарпатье и Восточной Словакии в 20 – середине 30-х годов XX столетия»⁵¹. Данный автор детально проанализировал связи религиозных общин и Чехословацкого государства, наглядно проиллюстрировав возможности, которые оно предоставляло различным церквям в разных регионах республики. В данном отношении церковные структуры Подкарпатской Руси и Словакии находились в более выгодных условиях, чем аналогичные институты в Богемии, Моравии и Силезии. Палинчак пришел к выводу о «позитивной роли» «национально сознательных представителей церкви, в частности греко-католической», отметив необходимость дальнейшего специального изучения педагогической деятельности клира. При этом первостепенное внимание было уделено автором все-таки Подкарпатской Руси, а не Словакии.

Изучение истории Мукачевской и других епархий, вышедших из ее лона, получило новый импульс в связи с 350-летним юбилеем Ужгородской унии, отмечавшимся в 1996 г. Незадолго до начала торжеств коллектив церковных историков Мукачевской епархии во главе с о. Юрием Сабовым подготовил обзорный труд «Тернистая дорога к единству»⁵². Посвященные юбилею мероприятия обогатили историографию русинского греко-католицизма своеобразным тематическим компендиумом, подготовленным закарпатскими учеными в сотрудничестве с зарубежными коллегами⁵³.

В российской историографии на сегодняшний день преобладают сюжеты, посвященные послевоенным судьбам греко-католицизма, которое в течение длительного времени успешно разрабатывают ведущие специалисты Института славяноведения РАН Галина Павловна Мурашко и Альбина Федоровна Носкова⁵⁴.

⁵¹ Палинчак М. Державно-церковні відносини на Закарпатті та в Східній Словаччині в 20 – середині 30-х років ХХ століття. Ужгород, 1996.

⁵² Терниста дорога до єдності. Науково-популярне видання присвячене 350 річчю Ужгородської Унії. Ужгород, 1995.

⁵³ Ужгородській унії – 350 років. Матеріали міжнародних наукових конференцій. Ужгород, квітень 1996 р. Ужгород, 1997.

⁵⁴ См., например: Мурашко Г.П. Избранное. М., 2011. С. 353–370, 403–421; Носкова А.Ф. Греко-католическая церковь в контексте решения национально-территориальных проблем. 1945–1947 гг. (СССР, Польша, Чехословакия) // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы 1939–1958. Дискуссионные аспекты. М., 2003. С. 144–165; Носкова А.Ф. Греко-католическая церковь в Восточной Европе. К вопросу о взаимосвязи национального и конфессионального факторов в политике (40–50-е годы XX века) // Славянский альманах. 2006. М., 2007. С. 141–170.

Положение же Греко-католической церкви в межвоенной ЧСР и, конкретно, в Словакии рассмотрено в работах отечественных историков недостаточно.

Подводя итог, можно констатировать, что проблемы истории русинов и Греко-католической церкви в Словакии в 1920–1930-е гг. давно привлекают исследователей. Однако собственно национально-языковая политика данной церкви по отношению к русинам в словацких границах исследована лишь частично, и роль церкви в формировании этнонациональной идентичности русинов Словакии, думается, все еще полностью не конкретизирована. Недостаточная изученность указанной проблематики одновременно объясняется преимущественным интересом большинства исследователей либо к русинам Подкарпатской Руси, а не Словакии, либо к греко-католикам словакам, а не русинам. В работах, посвященных собственно русинской истории, порой недостаточно раскрывается церковная проблематика, а в трудах церковных историографов, напротив, национально-языковая тематика изначально упрощается или отодвигается на второй план. Кроме этого, исследователи-русинисты, как правило, отдают предпочтение изучению т. н. движений, течений или ориентаций (русофилы, украинофилы, русинофилы, мадяроны и т. п.), а не собственно этнонациональных идентичностей, некоторые из которых были приемлемы сразу для нескольких подобных выделяемых авторами течений.

Источниковая база исследования. Основными источниками для диссертации явились следующие материалы: документы из фондов, в первую очередь, словацких архивов; опубликованные воспоминания непосредственных участников изучаемых процессов (деятелей Греко-католической церкви, русинских активистов, их словацких оппонентов и внешних наблюдателей); церковные издания; научные и публицистические работы; периодика 1919–1938 гг. и хронологически примыкающих к ним периодов.

Важнейшее значение для исследования имеют материалы Исторического архива Греко-католического архиепископства в Прешове (Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove). Среди них следует особо выделить корреспонденцию священников с епархиальным управлением и лично епископом, которая характеризует само духовенство и его деятельность. Интересны статистические отчеты, дающие представления об этнокультурном облике паствы,

а также программы и протоколы официальных церковных и косвенно связанных с церковью светских мероприятий и др. Документы из церковного архива, таким образом, помогают понять, как выглядела ситуация в Греко-католической церкви в Словакии «изнутри».

Внешний, преимущественно недоброжелательный, взгляд на греко-католические церковные структуры и национальную жизнь русинского меньшинства в Словакии представлен в документах Словацкого национального архива (*Slovenský národný archív*), находящегося в Братиславе, и Государственного архива в Прешове (*Štátny archív v Prešove*). В частности, это касается материалов фондов Полицейской дирекции, Центра государственной безопасности в Братиславе и прешовского филиала последнего. Так, особую значимость для исследования представляют полицейские документы о деятельности различных церковных и национальных организаций. Речь идет об агентурных сведениях и аналитических оценках, касающихся развития национализмов в лоне Греко-католической церкви.

Подкрепленный многочисленными фактами критический взгляд на позицию греко-католического духовенства в русинском вопросе представлен также материалами из отдельного фонда националистической организации «Словацкая лига» Словацкого национального архива.

Отдельного внимания заслуживают использованные в диссертации документы из хранящихся в Государственном архиве в Прешове фондов Греко-католической русской мещанской школы и Греко-католической русской реальной гимназии, которые позволяют глубже проанализировать национально-языковые процессы в системе конфессионального образования. В частности, они включают в себя учебные планы, протоколы студенческих кружков и корреспонденцию дирекций.

Дополняют названные архивные источники отдельные документы из фонда Канцелярии президента республики одноименного пражского архива (*Archív Kancelárie prezidenta republiky*), касающиеся различных национально-языковых и церковных проблем Восточной Словакии.

В исследовании также были использованы опубликованные шематизмы⁵⁵, отчеты церковных учебных заведений⁵⁶ и др. справочные издания рассматриваемого периода, в частности, памятная книга «Католическая Словакия»⁵⁷, предоставляющая подробные сведения о состоянии Римско- и Греко-католической церкви в словацких границах.

Большую информативность в контексте исследуемой темы несут также учебные пособия, использовавшиеся в различных греко-католических школах региона⁵⁸.

Особо следует упомянуть изданные уже в наши дни сборники публичных выступлений епископа П. Гойдича и документов, касающихся его жизни и служения⁵⁹.

В качестве источников представляют безусловный интерес также научные и публицистические работы 1920–1930-х гг., посвященные актуальному состоянию

⁵⁵ Шематизм (лат. *Schematismus*) – книга церковного учета о числе прихожан по населенным пунктам и приходам.

Schematismus venerabilis cleri dioeceseos Fragopolensis (Prjašev, Prešov, Eperjes) pro anno Domini 1921. Fragopoli, 1921; Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fragopolitanae (Prešov-Prjašev) pro anno Domini 1931. Fragopoli, 1931; Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fragopolitanae (Prešov-Prjašev) pro anno Domini 1938. Fragopoli, 1938.

⁵⁶ I. Годичный отчет гр. кат. русской реальной гимназии в Пряшевѣ за учебный годъ 1936–37 / Подаетъ Дирекція заведенія. Пряшевѣ, 1937; II Годичный отчетъ гр. кат. русской реальной гимназии в Пряшевѣ за учебный годъ 1937–1938 / Составила Дирекція заведенія. Пряшевѣ, 1938; III Годичный отчетъ гр. кат. русской реальной гимназии в Пряшевѣ за учебный годъ 1938–1939 / Составила Дирекція заведенія. Пряшевѣ, 1939; Докладъ гр. кат. коэд. учительской семинарии в Пряшевѣ за школьный годъ 1936–1937 / Подаетъ Дирекція заведенія. Пряшевѣ, 1937.

⁵⁷ *Katolícke Slovensko. Na pamiatku tisícstoročného jubilea blaženého zvestovania Kristovej viery nášmu národu slovenskému, keď založil prvú kresťanskú svätyňu slovenský knieža Pribina v Nitre. 833–1933. Trnava, 1933.*

⁵⁸ *Кизакъ I.Ф.* Букварь для народныхъ школь епархіи Пряшевской. Пряшевѣ, 1919; Изд. 2-е. Прага; Пряшевѣ, 1921; *Кизакъ I.Ф.* Читанка для народныхъ школь. Пряшевѣ, 1920; *Кондратович И.М.* Исторія Подкарпатскоѣ Руси для народа. Ужгород, 1924 / Факс. вид.: Ужгород, 1991; *Kondratovič I.* Gréckokatolícky katechizmus pre ľudové školy a pre nižšie triedy stredných škôl. Praha; Prešov, 1937; *Мацѣвичъ М.* Руководство по исторіи русской литературы. Пряшевѣ, 1928; *Петрашовскій Л.* Географія для народныхъ школь епархіи пряшевской. Пряшевѣ, 1920; *Седлакъ А.И.* Грамматика русскаго языка для народныхъ школь епархіи Пряшевской. Пряшевѣ, 1920.

⁵⁹ *Slovo episkopa Gojdiča. Výber z publikovaného dedičstva blahoslaveného biskupa Pavla Gojdiča / Editor Birčák J. Prešov, 2004 (см. нашу рецензию в кишиневском журнале «Русин» (2006, № 1, с. 117–127)); Potaš J.M., OSBM. Martyr Episcopus Prešovienis Peter Pavel Gojdič, OSBM. 1888–1960. Prešov-Пряшів, 2004.*

русинско-словацкого этнического пограничья. В данной связи следует, в первую очередь, упомянуть исследования видного чешского этнографа Яна Гусека⁶⁰, активиста Словацкой лиги Яна Румана⁶¹ и полемические отклики их русинских оппонентов⁶². Названные и другие публикации подобного типа представляют значительный фактический материал, касающийся национально-языковых процессов в Восточной Словакии и, конкретно, участия в последних представителей Греко-католической церкви на местах.

Отдельную группу источников составляют изданные мемуары и интервью лиц, являвшихся непосредственными участниками или свидетелями исследуемых событий. В частности, следует упомянуть воспоминания о П. Гойдиче, принадлежащие перу епископа Василия Гопко (1904–1976)⁶³ и о Мариана Поташа (1918–2006)⁶⁴. Правда, нельзя не отметить существенный недостаток этих и им подобных публикаций, а именно – подчеркнутую агиографичность изложения, не предусматривающую знакомство читателей с противоречивыми аспектами личности епископа (после беатификации Гойдича Папой Иоанном-Павлом II в 2001 г. данная тенденция лишь усилилась). Большой интерес представляют также позднейшие интервью с видными общественно-культурными деятелями региона, в т. ч. греко-католическими священнослужителями, особенно взятые известным прешовским украинистом акад. Николаем Мушинкой⁶⁵.

При изучении вопросов, связанных с этнонациональной идентичностью, на наш взгляд, важнейшая роль принадлежит анализу прессы. Диссертантом были изучены публикации официальных и неофициальных печатных органов Прешовской и Мукачевской греко-католических епархий («Благовѣстник»,

⁶⁰ *Húsek J.* *Národopisná hranice mezi Slováký a Karpatorusy.* Bratislava, 1925.

⁶¹ *Ruman J.* *Otázka slovensko-rusínskeho pomeru na východnom Slovensku.* Košice, 1935.

⁶² *Суріусь Н.* Краткій отвѣт на сочиненіе д-ра Яна Гусека «*Národopisná hranice mezi Slováký a Karpatorusy*» (Этнографическая граница между Словаками и Карпатороссами). Ужгородъ, 1926; Отзывы по вопросу карпаторусско-словацкихъ отношений. Prešov, 1936.

⁶³ [*Гопко В.*]. J. E. Pavel Gojdič, ČSVV, jepiskop Prjaševskij. K jeho dvadcaťročnomu jubileju so dňa jepiskopskeho posvjačenia (1927–1947). Prjašev, 1947. Об авторстве В. Гопко см.: *Пекар А.В., ЧСВВ.* Нариси історії... Т. II. С. 283.

⁶⁴ *Поташ М., ЧСВВ.* Життя, віддане Богові. Львів, 1994–1995. Т. I–II; *Potaš M., OSBM.* *Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča,* OSBM. Prešov, 1999; 2. oprav. a dopln. vyd. 2001.

⁶⁵ *Мушинка М.* «Доля Пряшівщини близька моєму серцю»: Інтерв'ю з поетом Зореславом (Севастьяном Саболом) // *Дукля.* 1990. № 5. С. 37–43; *Мушинка М.* *Розмови з однимумцями.* Пряшів, 2004.

«Душпастырь», «Миссійный Вѣстник», «Недѣля», «Распоряженія Епархіального Правительства въ Пряшевь», «Русская Молодежь», «Русское Слово», «Церковь и школа»). Кроме этого были проанализированы статьи и заметки в русинских изданиях Словакии и Подкарпатской Руси, нейтрально или даже оппозиционно настроенных по отношению к Греко-католической церкви и проводившейся под ее эгидой национально-языковой политике («Карпатскій Свѣт», «Живая мысль», «Народная газета», «Православная Карпатская Русь», «Православная Русь», «Русскій Вѣстникъ», «Русскій Земледѣлецъ», «Слово Народа»). Не остались без внимания также отдельные публикации в собственно словацкой («Politika», «Slovenský Východ», «Šariš», «Východný Slovák») и галицийской периодике («Діло») ⁶⁶.

Таким образом, выявленный комплекс источников в целом может являться репрезентативным для решения поставленных в исследовании задач. Если корпус официальных документов позволяет выявить специфику национально-языковой политики церкви в русинском вопросе, то материалы прессы, как и источники личного происхождения, позволяют реконструировать реальное положение дел на местах.

* * *

Диссертационное исследование состоит из введения, двух структурированных глав, заключения, списка источников и литературы, а также приложения.

Цитаты из источников, написанных в карпатской редакции русского языка или на т. н. «язычии» (макароническом языке, сочетавшем черты русского и

⁶⁶ В процессе поиска перечисленных, преимущественно редких, печатных источников диссертант активно пользовался фондами зарубежных библиотек. Наиболее плодотворной оказалась работа в Государственной научной библиотеке (Štátna vedecká knižnica) в Прешове, Львовской национальной научной библиотеке Украины имени В. Стефаника (Львівська національна наукова бібліотека України імені В. Стефаника), Научной библиотеке Ужгородского национального университета (Наукова бібліотека Ужгородського національного університету), Национальной библиотеке Чешской Республики (Národní knihovna České republiky), Славянской библиотеке (Slovanská knihovna) в Праге, Словацкой национальной библиотеке (Slovenská národná knižnica) в Мартине, Университетской библиотеке (Univerzitná knižnica) в Братиславе, а также уже упоминавшемся Словацком национальном архиве. Отдельно хочется с благодарностью отметить предоставленную нам возможность пользоваться литературой из уникального книжного собрания по карпатоведению акад. Н. Мушинки.

церковнославянского языков и русинских диалектов), приводятся в оригинале, с сохранением присущего им этимологического правописания. Это объясняется специфичностью русинского транскрибирования русского языка (литера *ѣ* означает не *e*, а *i*, литера *e* произносится как *э* и т. д.). Подобным образом сохранена присущая отдельным цитируемым текстам латинская графика, которая еще ярче отражает русинские особенности. Поэтому в случае русскоязычных текстов русинского происхождения представляется более корректным сохранять их правописную специфику. Исключение из этого принятого правила сделано лишь для передачи текстов русинских авторов российских изданий и русских авторов русинских изданий, при которой диссертант использует современное общепринятое правописание.

Цитаты на русинском, украинском, словацком, чешском и английском языках переданы в переводе, выполненном автором диссертационного исследования.

Г л а в а п е р в а я

Этническая идентичность русинов и Греко-католическая церковь

§ 1. Донациональная этническая и этнонациональная идентичности русинов

Настоящий раздел диссертационной работы посвящен донациональной этнической идентичности русинов и различным предлагавшимся им вариантам этнонациональной идентичности. Специальное обращение к данной проблематике объясняется тем, что изучение участия Греко-католической церкви в национально-языковых процессах в русинской среде невозможно без посильного определения «первичной» этнической идентичности русинов, а также уточнения допустимого круга уже собственно национальных возможностей, в рамках которого церковь в лице своих представителей могла воздействовать на идентичность русинской паствы.

Донациональная этническая идентичность. Изучение донациональной (по-другому – домодерной) этнической идентичности русинов, проживавших на территории современной Словакии, принадлежит к числу крайне сложных задач, об окончательном решении которых вряд ли когда-либо придется говорить.

Во-первых, главными источниками для этого служат только субъективные свидетельства в литературе XIX – начала XX вв. Не являются исключениями даже собственно научные – исторические, этнографические, филологические – работы, отражающие тогдашний, далекий от современных требований, уровень соответствующих гуманитарных дисциплин.

Во-вторых, невольно находясь в плену нынешних представлений, современный исследователь не всегда может отличить этническую идентичность от других видов идентичности (конфессиональной, социальной, региональной и др.). Очевидно, что в некоторых случаях эти идентичности могли накладываться или подменять друг друга. То же самое можно сказать о различных срезах этнической идентичности (внутренняя, декларируемая, приписываемая другими,

официально фиксируемая идентичности)¹, которые взаимосвязаны и подвержены динамическому взаимовлиянию, тем самым еще более затрудняя задачу исследователя.

В-третьих, крайне нечеткой является сама граница между донациональной этнической и последующей этнонациональной идентичностями. Условно в нашем случае в качестве пограничных пунктов можно было бы выделить конкретные исторические события, как, например, «Весну народов» 1848–1849 гг. или вхождение русинских этнических территорий в состав ЧСР в 1919 г. Однако отдельные проявления собственно этнонационального мышления при желании можно отыскать и до указанных дат (причем, применительно ко второй половине XIX в. это касается не только русинской элиты, но и крестьянства). С другой стороны, несмотря на усилия мысливших в современных национальных категориях интеллектуалов, широкие массы часто отдавали предпочтение донациональным представлениям и в межвоенный период, о чем будет сказано ниже.

Чех Ян Гусек, изучавший словацко-русинское этническое пограничье уже в первой половине 20-х гг. XX в., следующим образом охарактеризовал тогдашнюю ситуацию: *«Какое национальное самосознание у жителей Восточной Словакии от Попрада до Ужгорода? У значительной части нельзя говорить о национальном самосознании, поскольку люди живут или семейным эгоизмом, или региональным патриотизмом, или же еще племенным сознанием, слагаемыми которого являются в основном речь и вера, поэтому только меньшая часть поднимается к более широкому национальному самосознанию»*². Собственно, попытка выделения и описания этнической идентичности («племенного сознания» по Я. Гусеку) в донациональной иерархии идентичностей русинов, является одной из наших задач. Несмотря на то, что донациональная этническая идентичность не является единственным объяснением принятия этносом (или его частью) той или иной этнонациональной идентичности³, изучение донациональных этнических

¹ Классификация отечественного этнолога А.Д. Коростелева. См.: *Коростелев А.Д. Парадоксы этнической идентичности // Идентичность и толерантность. М., 2002. С. 92.*

² *Húsek J. Národopisná hranice mezi Slováky a Karpatorusy. Bratislava, 1925. S. 344.*

³ Крайние сторонники конструктивизма вообще склонны отрицать преемственность между ними (см., например: *Малахов В.С. Национализм как политическая идеология: Учебное пособие. М., 2005. С. 233*). Обоснования этой радикальной точки зрения представляются нам не достаточно убедительными. Возможно, подобный подход имеет

представлений может заметно облегчить понимание различий между стартовыми условиями конкурирующих этнонациональных проектов.

Внешним проявлением этнической идентичности является эндоэтноним (этническое самоназвание)⁴. Поэтому именно бытовавшие эндоэтнонимы, в отличие от глубин этнического «я», постигаемых в рамках новых дисциплин этносоциологии и этнопсихологии⁵, и являются теми маркерами, на основе которых в рамках собственно исторического исследования может быть хотя бы частично изучена этническая идентичность (сказанное, естественно, не исключает конкретизации этнической идентичности с помощью доступных сведений неэтнонимического характера).

Русинская этнонимия традиционно отличается поливариантностью. Используемый нами этноним *русин*, являющийся в настоящее время почти общепринятым, в действительности ранее был лишь одним из нескольких, причем далеко не самым популярным названием южнокарпатских русинов. Его более широкому распространению способствовали как раз чехословацкие власти в

право на существование, однако очевидно, что он не имеет универсальной объяснительной силы. Вслед за крупным западным исследователем национализма Энтони Смитом и его авторитетным российским коллегой Алексеем Ильичем Миллером мы считаем, что этнические и культурные характеристики населения, которое становится объектом соперничества различных национальных активистов, существенно влияют на их концепции и ход борьбы. См.: *Миллер А.И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб., 2000. С. 12–13. Говоря об интересующей нас ситуации у южнокарпатских русинов, думается, уместно вспомнить ценное замечание П.-Р. Магочи: *«Местным идеологам никогда бы не удалось убедить подкарпатских (южнокарпатских. – М.Д.) русинов, что они должны стать французами, ирландцами или китайцами. И все же перед ними было поставлено несколько серьезных вариантов» (Магочій П.Р. Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948) / Авторизований переклад з англійської. Ужгород, 1994. С. 15).*

⁴ *Садохин А.П.* Этнология: Учебный словарь. М., 2002. С. 188, 196. Отталкиваясь от используемой нами схемы А.Д. Коростелева, видимо, следует конкретизировать, что данное положение относится, в первую очередь, к внутренней и декларируемой идентичностям. В случае приписываемой другими и официально фиксируемой идентичностей их внешним проявлением могут являться этнонимы, которые не используются в качестве самоназваний.

⁵ Конкретно мы имеем в виду эмоциональные и регулятивные компоненты этнического самосознания, которые начали исследоваться в результате активного развития указанных дисциплин в 1980-е гг.

межвоенный период⁶. Но даже после развала Чехословакии, накануне общесловацкой переписи населения 1940 г. епископ Прешовский Павел Гойдич в архипастырском послании к верующим просил всех русинов назваться при переписи именно русинами, констатируя, что «... *уживають наши люде розличны названіе: русинь, руснакъ, русскій, подкарпатскій россъ, украинець итд., что насъ безъ всякой основы раздробляетъ и ослабляетъ...*»⁷.

С помощью лингвистических и археологических фактов современной науке удалось установить, что славяне проживали в южной части Карпатского региона уже в VI–VII вв., однако восточнославянские и западнославянские исследователи до сих пор не пришли к консенсусу, кем были эти первые славянские жители, а именно: являлись ли они предками нынешних русинов или же словаков. Старейшие документальные свидетельства конкретно о восточных славянах на территории современной Восточной Словакии относятся только к XI и XII вв. (упоминания сел Великий Русков, Малый Русков, Русков, Руска, расположенных в окрестностях современных городов Кошице и Требишов). Позднее восточнославянская колонизация региона шла двумя путями – с юго-востока (в рамках т. н. «валашской колонизации») и с севера (крестьяне из соседней Галиции и других регионов). Переселения с севера стали особенно интенсивными начиная с XVI в.⁸ Отсутствие необходимых источников из простонародной среды не позволяет нам сказать ничего конкретного о декларируемой донациональной идентичности местных восточных славян. В венгерских документах на латинском языке они фиксировались (в ед. ч.) первоначально как *Rusinus* или *Rusenus*, а приблизительно с конца XI в. как *Ruthenus*⁹. Согласно предположению ужгородского ономаста Павла Чучки, основанному на анализе одного латиноязычного экзоэтнонима, датированного 1037 г., предки южнокарпатских

⁶ См.: *Магочій П.Р.* Формування національної самосвідомості... С. 168; *Чучка П.* Етноніми русин та руснак і їх деривати в південнокарпатських говорах // Наукові записки. 18. Пряшів, 1993. С. 124.

⁷ Распоряжения Епархіального Правительства въ Пряшевѣ. 1940. № IX. С. 70. Впрочем, процитированный отрывок, естественно, более связан с конкуренцией не донациональных, а вполне современных этнонимов и, соответственно, идентичностей.

⁸ *Магочій П.Р.* Русины на Словенську. Историчний перегляд. Пряшов, 1994. С. 10–11.

⁹ См.: *Чучка П.* Етноніми русин та руснак... С. 122.

русинов назывались в средневековье или коллективным этнонимом *русь*, или множественным названием *русы*¹⁰.

Наиболее распространенным эндоэтнонимом у южнокарпатских русинов к началу XX вв. однозначно было слово *руснак* (вариант – *русняк*), образованное с помощью того же суффикса *-ак*, что и этнонимы соседних западнославянских народов – словаков и поляков. Как, например, отмечал в 1911 г. известный русский карпатовед Алексей Леонидович Петров (1859–1932): «*Угороруссы зовут и сами себя и называемы словаками: «руснаки» (и «русняки»)...* Употребляется ли угороруссами название «*Русин, Русины*» – не вполне ясно»¹¹. Старейшие письменные фиксации этнонима *руснак* относятся к середине XVI в.¹²

Этноним *русин* в качестве самоназвания был распространен на южных склонах Карпат гораздо меньше. Чаще он встречался в восточной части расселения южнокарпатских русинов, т. е. на значительном удалении от будущей территории Словакии. Согласно гипотезе П. Чучки, лексему *русин* в качестве эндоэтнонима принесли на восток региона гуцулы, переселившиеся сюда из Галиции и Буковины в XVII–XVIII вв.¹³. Как это ни парадоксально с точки зрения современных представлений, русинами южнокарпатские «руснаки» (особенно, интересующая нас западная их часть) чаще называли своих соседей галичан.

Необходимо особо остановиться на бытовании и семантике слова *руснак*. Кроме южных склонов Карпат этноним *руснак* функционировал в качестве самоназвания и в других регионах – в Галиции (в частности, на Лемковщине)¹⁴, Буковине (у подолян)¹⁵, в Бессарабии¹⁶. В отдельных случаях этот этноним употреблялся и для обозначения восточнославянского населения более удаленных

¹⁰ См.: Там же. С. 121–122.

¹¹ Петров А. Материалы для истории угорской Руси. VI. Пределы угорорусской речи в 1773 г. по официальным данным. Исследование и карты. СПб., 1911. С. 15.

¹² См.: Чучка П. Етноніми русин та руснак... С. 124–125.

¹³ См.: Там же. С. 124.

¹⁴ См.: Fischer A. Rusini. Zarys etnografiji Rusi. Lwów; Warszawa; Kraków, 1928. S. 8.

¹⁵ См.: Купчанко Г. Буковина и еи русскі жителі. Книжечка для народа съ картою Буковины и многими образками. Вѣдень, 1895. С. 20–21.

¹⁶ См.: Несторовский П.А. Бессарабские русины. Историко-этнографический очерк. Варшава, 1905. С. 7.

на восток регионов¹⁷. Интересно, что в современной болгарской разговорной речи *руснак* означает русского¹⁸.

Однако на южных склонах Карпат «руснаками» себя называли не только русины, но и те словаки и венгры по языку, которые также являлись верующими Греко-католической церкви¹⁹. Разноязычных греко-католиков объединяла принадлежность к одной конфессии, которая до прихода современных национализмов сильнее всего определяла их коллективное «я». Таким образом, можно предположить, что в иерархии идентичностей южнокарпатских греко-католиков значительный период доминировала не этническая, а конфессиональная идентичность.

В то же время было бы некорректно полностью исключать этнический подтекст «руснацкой» самоидентификации у носителей словацкого и венгерского языка. Принимая во внимание то, что в собственно словацкой и венгерской среде однозначно доминировали римо-католики и протестанты, происхождение «руснаков»-нерусинов, к тому же часто проживавших относительно недалеко от русинов, не могло не вызвать предположения об их русинских корнях. В данной связи интересно, например, и то, что жившие в Венгерском королевстве румыны и сербы, так же являвшиеся восточными христианами, никогда не были называемы словами, образованными от корня *рус-*²⁰. Отметим, что этногенез словако- и венгрозязычных греко-католиков²¹, как и связанное с ним проведение этнических

¹⁷ См.: *Балушок В.* Українська етнічна спільнота: етногенез, історія, етнімія. Біла Церква, 2008. С. 264, 271; *Чучка П.* Етніміи русин та руснак... С. 125.

¹⁸ См.: *Бернштейн С.Б.* Болгарско-русский словарь / Изд. 3-е, стер. М., 1986. С. 588.

¹⁹ См.: *Срезневский И.И.* Русь Угорская // Вчені Росії про Закарпаття: Із карпатознавчої спадщини. Ужгород, 2009. С. 164.

²⁰ См.: Там же; *Жаткович Ю.* Етнографічний очерк угро-русских // *Мазурок О.* Юрій Жаткович як історик та етнограф. Ужгород, 2001. С. 163.

²¹ В настоящее время существует три главные версии происхождения словакоязычных греко-католиков. Словацкие церковные авторы вместе с подавляющим большинством рядовых верующих склоняются к тому, что восточный обряд непрерывно сохранялся на территории современной Словакии непосредственно со времен Великой Моравии и миссии св. Кирилла и Мефодия, таким образом, связывая восточное христианство, в первую очередь, с предками современных словаков. Светская же историография, как и археология, не располагает серьезными доказательствами этой концепции. Вторая версия, выдвинутая впервые А.Л. Петровым, относит распространение восточного обряда среди словаков к периоду валашской колонизации (XIV–XVII вв.). В этом случае отдельные словаки на момент Ужгородской унии 1646 г. уже являлись неотъемлемой частью восточной церкви (Людovit Гараксим, Ян Бенько). Третий взгляд на проблему находит ответ исключительно в ассимиляции словаками русинов в течение XVIII–

границ между русинами и их соседями, являются предметом научных (и общественно-политических) дискуссий начиная с XIX в., однако до сих пор они не относятся к числу полностью разрешенных проблем²².

В качестве аргумента, подтверждающего отчетливое этнонимическое содержание в названии *руснак* и образованных от него слов, может служить бытование понятий *беседовать по-русски* в значении «говорить по-русински» и *гуториц по-католицки* в значении «говорить по-словацки». Как отмечал по этому поводу признанный знаток южнокарпатских диалектов Георгий Геровский (1886–1959), «различаются руснаки, которые еще “*beseduju po ruski*”, и руснаки, которые “*hutoria po katolicki*”» (последние признавались им утратившими родную речь русинами)²³. О том, что словацкоязычные соседи русинов, правда, римско-католики, сами считали, что говорят «по-католически» (*по катольіцки*), ранее свидетельствовал галицийский этнограф Владимир Гнатюк (1871–1926). Однако он посчитал это название слишком локальным²⁴. Сходная информация содержится, например, в воспоминаниях известной русинской деятельницы Ирины Невицкой (1886–1965)²⁵, проведшей детские годы в преимущественно словацком городке

XIX вв. (Бронислав Варшик, Фердинанд Улични). См.: *Šoltés P. Historické a konfesijné súvislosti asimilácie rusínskeho/ukrajinského etnika na Slovensku // Národ a národnosť na Slovensku. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy. Prešov, 2004. S. 187–188.*

Об этногенезе венгров греко-католиков (среди которых, без сомнения, также есть потомки собственно венгров, сербов и румын) см.: *Палади-Ковач А. Украинское население северо-восточной части Венгрии в XVIII – XIX вв. // Карпатский сборник. М., 1976. С. 140–142; Kónya P. К рôvodu maďarských Gréckokatolíkov na Zemplíne // Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí. Prešov, 2009. S. 44–57.*

²² См. новейшую обобщающую работу об истории определения словацкой и русинской этнических территорий в связи с вопросом словацко-русинского пограничья: *Švorc P. Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpackou Rusou (1919–1939). Prešov, 2003. S. 11–55, 71–91.*

²³ *Геровский Г. К вопросу о значении названия Руснак // Путями истории. Общерусское национальное, духовное и культурное единство на основании данных науки и жизни. Т. I. Нью-Йорк, 1977. С. 11.*

²⁴ См.: *Гнатюк В. Русини Пряшівської епархії і їх говори // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. Т. XXXV–XXXVI. Львів, 1900. С. 12.* Следует уточнить, что данная работа ученого относится к периоду, когда В. Гнатюк рассматривал всех восточных словаков («словаков») вне зависимости от вероисповедания как часть русинов. В отличие от собственно «руснаков», которые «*имеют infinitives на –ти и не дзекают*», к «словакам» он причислял «*тех русинов (по его мнению. – М.Д.), которые infinitivus имеют на –ці и дзекают*» (Там же). В более поздних текстах Гнатюк смягчил свою точку зрения.

²⁵ См. об И. Невицкой: *Ганудель З., Чаварга Г., Олеар Є. Струни серця Ірини Невицької. Із забуття – у безсмертя. Пряшів, 2010.*

Сабинове, жители которого *«никогда не говорили, что разговаривают по-словацки, только по-католически»*²⁶. Так или иначе, данное переплетение этнических и конфессиональных характеристик заслуживает дальнейшего изучения. Вопрос об этнической идентичности представителей русинско-словацкого пограничья детальнее рассмотрен ниже.

В связи с этнонимами *руснак* и *русин* также необходимо особо коснуться таких, на первый взгляд, маловажных нюансов как их формы множественного числа, формы женского рода и образуемые от них прилагательные. Всего за несколько лет до образования Чехословакии, во время Первой мировой войны, А.Л. Петров следующим образом попытался охарактеризовать этнонимическую ситуацию в австро-венгерских провинциях, где компактно проживали восточные славяне: *«"Русин" в Галичине и Буковине (в Угрии – "руснак") образовано от корня "рус" с суффиксом единственного числа; множественное число д[олжно] быть: "русские, русски". Правда, теперь не только в "украинском" литературном языке, но и в народной речи обычно множ[ественное] число: русины, руснаки (= "болгарины, христианины"), но нигде нельзя услышать безобразные и вполне противоречащие духу языка формы): "русинский, русинка, руснацкий, русначка" (= "болгаринский, болгаринка, поляцкий, полячка"); всегда лишь: "русский, руска", при чем в Галичине и Буковине с мягким "с": "руський, руська", в Угрии, большею частью, с твердым: "руский, руска"»*²⁷. Уже из самой этой пространной цитаты можно сделать вывод о динамичности этнической номенклатуры, вызванной воздействием как соседних западнославянских языков, в которых присутствовали соответствующие формы, так и набиравших силу современных этнонациональных идеологий, не чуждавшихся заимствований и неологизмов (см. ниже). Однако что-то от внимания российского ученого могло и

²⁶ *Невицька І.* Моя праця. Спогади про моє життя // Дукля. 1991. № 2. С. 52.

²⁷ *Петров А.* Об этнографической границе русского народа в Австро-Угрии, о сомнительной «венгерской» нации и о неделимости Угрии. Пг., 1915. С. 3. Сравнение этнонима *русин* со словами *армянин, болгарин, христианин* и др. в связи с образованием от них притяжательных прилагательных достаточно часто встречаются в карпатоведческой литературе русофильского направления. Однако нам ни разу не встретились не менее логичные параллели с этнонимом *грузин*, прилагательное от которого – *грузинский*, а не, например, *грузский*.

ускользнуть. Так, например, В. Гнатюк еще ранее, в 1900 г., писал, что прилагательное *руснацький* используется самими русинами²⁸.

В литературе второй половины XIX – начала XX вв., особенно у непрофессиональных исследователей, иногда встречаются утверждения, будто бы южнокарпатские русины использовали в качестве самоназвания в единственном числе мужского рода этноним *русский*²⁹. В этой связи хочется высказать следующие предположения. Вероятнее всего, часть авторов таких свидетельств некритически видоизменила множественный эндоэтноним на самоназвание в единственном числе. Также не исключено, что подобные свидетельства появились в результате утвердительных ответов конкретных индивидуумов на прямой вопрос, русские ли они, а, возможно (если вопрос задавался не по-восточнославянски³⁰), их неточным переводом на русский язык. Кроме этого, теоретически, этноним *русский* мог уже отчасти проникнуть в русинскую крестьянскую среду через русофильски настроенных представителей духовенства.

Интересно, что некоторые авторы XIX в. вообще отрицали естественность и право на существование этнонимов *руснак* и *русин*, причем, кажется, даже в единственном числе. «Только в последнее время (написано в 1871 г. – М.Д.) всюду проглядывающая на западе злонамеренность против нашего отечества (России. – М.Д.) выдумала для угорских русских особое имя русняков, как для русских Галиции имя русинов»³¹, – утверждал, например, священник русского православного прихода в венгерском Уроме Константин Кустодиев (1837–1875), который живо интересовался русинскими проблемами. Однако подобные пассажи скорее отражают не реалии донациональной этнической идентичности русинов, а лишь этнонациональные представления их авторов.

²⁸ См.: Гнатюк В. Русини Пряшівської єпархії... С. 12.

²⁹ См. например: Будилович А.С. К вопросу о племенных отношениях в Угорской Руси. СПб., 1904. С. 9; Купчанко Г. Угорска Русь и еи рускї жителї. Книжечка для народа съ образками и картою Угрии и Угорской, Галической и Буковинской Руси. Вѣдень, 1897. С. 46. Любопытно, что такое утверждение можно найти даже в одной из работ корифея А.Л. Петрова: Петров А. Материалы для истории угорской Руси. IV. СПб., 1906. С. 2.

³⁰ Например, на венгерском языке и местные русины, и население далекой России чаще всего назывались одинаково – *orosz* (во множественном числе – *oroszok*). См.: Магочий П.Р. Формування національної самосвідомості... С. 168.

³¹ Кустодиев К. Конгресс католиков Венгрии и угорские русские. (Письма из Пешта) // Православное обозрение. М., 1871. Первое полугодие. С. 692.

Также представляется необходимым затронуть распространенные составные этнонимы русинов: *карпаторосс*, *карпаторус*, *угроросс*, *угрорус* и т. п., которые часто встречаются в текстах применительно к русинскому населению. Очевидно, что все они носят искусственный характер, отпечаток элитарного происхождения, свидетельством чему является не свойственная народной этнонимии сложность. Так, еще крупнейший политический деятель южнокарпатских русинов XIX в. Адольф Добрянский (1817–1901) отмечал, что каждый из восточных славян («русских людей») Австро-Венгрии и России *«утверждает, что говорит “порусски”, нисколько даже не подозревая того – если его этому не учили в школе, – что филологи и этнографы стараются различать друг от друга велико-, мало-, бело-, червоно- и черно-руссов»*³². В данной связи, на наш взгляд, особенно красноречиво свидетельство стороннего наблюдателя, польского деятеля Леона Василевского (Плохоцкого) (1870–1936), сделанное им после посещения земель Венгерского королевства в начале 1910-х гг.: *«Название “Угорская Русь” – книжное, совершенно неизвестное народу, который не отделяет своей родины от остальной Венгрии. Называя себя “руснаками”, или “русинами”, а свой язык “руским”, говорящие на нем крестьяне противопоставляют себя своим соседям – “волохам” (румынам) и словакам. Об Украине венгерские русины ничего не знают. Определение “украинский” для них совершенно чуждо, точно так же, как и “угрорус”, “угрорусский”»*³³. Исходя из сказанного, можно заключить, что распространение упомянутых составных этнонимов в широких массах практически тождественно распространению соответствующих этнонациональных идентичностей, которым уделено специальное внимание ниже. Применение же подобных этнонимов в предшествующие данному процессу периоды следует считать типичными проявлениями приписываемой другими и официально фиксируемой идентичностей.

Отдельно следует подробнее коснуться идентичности жителей русинско-словацкого этнического пограничья, большая часть которого сосредоточена именно на территории современной Восточной Словакии. Данные официальных

³² Цит. по: *Аристов Ф.Ф.* Карпато-русские писатели. Исследование по неизданным источникам. Т. I. / 2-е доп. изд. М., 1916. Репринт: Bridgeport, Connecticut, 1977. С. 181.

³³ *Василевский (Плохоцкий) Л.* Венгерские «руснаки» и их судьба. (Письмо из Австрии) // Русское богатство. СПб., 1914, № 3. С. 363.

венгерских переписей, с одной стороны, предоставляли ограниченное количество допустимых идентификаций, а с другой, что неудивительно, зачастую фиксировали диаметрально отличные данные об этническом характере того или иного села. Четкое разграничение родственных славянских этносов, русинов и словаков (пускай, часто понимавшихся лишь в качестве составных частей больших общностей – русской или украинской и чехословацкой), веками проживавших в одном регионе, справедливо представлялось серьезным исследователям почти не возможной задачей. «*Близкое соседство, перепутанность поселений, разнообразие смешанных, переходных говоров, прочно укоренившееся у униатов осознание себя русскими – все это в высшей степени затрудняет решение вопроса о границах русского и словацкого языков с точки зрения чисто лингвистической, оставляя в стороне вопрос о национальности, в определении которой язык играет, правда, важную роль, но не может быть признан единственным критерием. Прибавив к этому еще и действительное существование более или менее ословаченных русских и возможное существование обрусевших словаков*»³⁴, – констатировал всю сложность ситуации А.Л. Петров. Таким образом, наиболее западные русины (те, диалекты которых имеют однозначно восточнославянскую основу) вследствие длительной словакизации материальной и духовной культуры приобрели многие черты, отдаляющие их от своих восточных собратьев и сближающие со словаками. По аналогии с крайне специфическими поляками Силезии, которых иногда называли *Wasser-Pol'aken*, В. Гнатюк предложил называть русинов западных жуп *Wasser-Ruthenen*³⁵.

Ориентируясь на собственные наблюдения над этническим самосознанием греко-католиков в Восточной Словакии, Я. Гусек разделил их сразу на четыре группы: 1) «*русские (русины, русняки, русские и т. п.)*»; 2) «*русские словяки*»; 3) «*словяки (и даже словаки)*»; 4) «*русняки*»³⁶. Впрочем, данная, как можно заметить невооруженным глазом, весьма запутанная схема чешского исследователя, как и его другие похожие размышления, была впоследствии

³⁴ Петров А. Материалы для истории... IV. С. 2.

³⁵ См.: Гнатюк В. Словаки чи Русини? (Причинки до выясненя спору про національність західних Русинів) // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. Т. XLII. Львів, 1901. С. 80. Напомним, что под этим названием Гнатюк подразумевал также тех «руснаков», в речи которых преобладали словацкие элементы.

³⁶ Húsek J. Národopisná hranice... S. 361–362.

подвернута жесткой критике со стороны восточнословацкого уроженца историка Ondreja-Richarda Galaги (1918–2011). По его мнению, Гусек, будучи не достаточно знакомым с местными реалиями, принял на веру много чрезвычайно субъективных мнений³⁷. К сожалению, по-видимому, все сходные попытки классификаций носят шаблонный характер. Проверить или опровергнуть имеющиеся классификации теоретически можно было бы с помощью современных социологических методов – массовых анкет и опросов с последующей критической обработкой. Однако к удаленным во времени коллективам такие решения, увы, не применимы.

В то же время, можно выделить некоторые специфические моменты, характерные для идентичности жителей русинско-словацкого этнического пограничья. В частности, Я. Гусек констатировал частую зависимость самосознания от возраста: *«... у старших русняков (униатов) удерживается консервативная русская (русинская. – М.Д.) речь (согласно вере), а с ней и ощущаемое племенное самосознание, но младшее поколение уже оставляет унаследованный русский язык, принимая словацкий разговорный язык за свой, а с ним и национальность, меняя при этом и костюм, привычки, обычаи и песни...»*³⁸. Впрочем, ученый не абсолютизировал данную схему, упоминая о случаях, когда после перехода на словацкий язык русины все же сохраняли прежнее самосознание, поддерживаемое конфессиональной принадлежностью. Отметим, что подобные случаи были описаны и более ранними авторами. Современный братиславский исследователь Петер Шолтес, одним из последних обращавшийся к проблеме самосознания словакизированных русинов, ставит вопрос, с какого времени их этническая идентичность начала отталкиваться от их родного языка, т. е. они идентифицировали себя как словаков или до какого времени у них оставалась конфессионально обусловленная идентичность, было русинское этническое самосознание и свое окружение их воспринимало как русинов или руснаков³⁹. По указанным выше причинам, скорее всего он останется без однозначного ответа.

³⁷ См.: Halaga O.R. Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci. Košice, 1947. S. 72–73.

³⁸ Húsek J. Národopisná hranice... S. 345.

³⁹ См.: Šoltés P. Štyri konfesie, tri jazyky: Etnická a konfesijná pluralita na Zemplíne v 17. a 18. storočí // Historické rozhľady. IV. Bratislava, 2008. S. 28.

Кроме этого нельзя забывать, что в этнически смешанной среде (следовательно, и на этническом пограничье) часто распространена т. н. амбивалентная, т. е. не выраженная четко этническая идентичность, хорошо известная этносоциологам⁴⁰. В качестве примера можно привести другие слова того же Я. Гусека о ситуации в Старолюбовнянском округе: *«Совсем не редко явление, [...] что два человека из одного села имеют различные взгляды на предмет, и даже тот же самый человек один раз скажет, что он словак (или словак), но другой раз, что он русский (руснак, русин и проч.)»*⁴¹. *«У народа, национально не достаточно сознательного (т. е., по сути, не имеющего современной, этнонациональной, идентичности. – М.Д.), отнесение себя к конкретной национальности обычно бывает вещью мимолетного настроения»*⁴², – через десятилетие после Гусека отмечал, говоря о широком словацко-русинском этническом пограничье, словак Ян Руман. Вероятно, здесь мы можем говорить также о проявлениях того, что современные этнологи называют ситуационизмом. Он выражается в том, что человек имеет возможность манипулировать своей этнической принадлежностью, выступая в разных ситуациях как представитель различных этнических групп⁴³. Подобные нюансы всегда следует иметь в виду при попытках реконструкции этнической идентичности русинов.

Кроме общих этнонимов также бытовали и более узкие, которые распространялись на небольшие сегменты русинского и переходного населения. Своим происхождением они, как правило, обязаны особенностям языка, одежды, хозяйственной деятельности и т. п. Часто их коррелируют с распространением выделяемых исследователями этнографических групп – лемков, бойков, гуцулов и др. Однако далеко не всегда экзоэтнонимы совпадали и совпадают с эндоэтнонимами. Кроме того, в современной научной среде до сих пор ведутся споры относительно границ распространения на южных склонах Карпат тех или иных групп, а также присущего им самосознания. В частности, подвергается сомнению популярная особенно в украинской науке практика переноса этнографического членения Галиции и Буковины на южнокарпатские реалии (хотя

⁴⁰ См.: Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология: Учебное пособие для вузов. М., 1999. С. 179.

⁴¹ Húsek J. Národopisná hranice... S. 366.

⁴² Ruman J. Otázka slovensko-rusínskeho pomeru na východnom Slovensku. Košice, 1935. S. 31.

⁴³ См.: Коростелев А.Д. Парадоксы этнической идентичности... С. 98–99.

на поверку историко-этнографическое районирование северных склонов Карпат так же до сих пор дискуссионно⁴⁴). Конкретно, речь идет об уместности локализации на южных склонах лемков и выделения особой группы долинян (долишнян). Новейшую попытку классификации русинских этнографических групп на основании богатой библиографии предпринял П.-Р. Магочи⁴⁵.

Переходное в языковом отношении русинско-словацкое население было известно как «словаки», а также «цотаки» и «сотаки» (последние в значении местоимения *что* /в большинстве южнокарпатских говоров – *што*/ употребляли лексему *цо* или *со*). Эти три наиболее распространенных названия частично друг на друга накладывались, однако лишь в первом из них можно усмотреть изначальный эндоэтноним, являвшийся также самоназванием абсолютного большинства восточных словаков⁴⁶.

Неожиданный этноязыковой смысл можно обнаружить также в названии *поляки*, употребленном по отношению к греко-католикам, проживавшим в некоторых северных районах региона. Очевидно его политонимическое происхождение. Как отмечал А.Л. Петров, «Галичина и русские галичане – у угрорусов – Польша, Поляки»⁴⁷. Таким образом, речь идет о поздних переселенцах

⁴⁴ См. современный критический очерк истории этнографического районирования Галиции и смежных регионов: Глушко М. Етнографічне районування української Галичини (за матеріалами наукових досліджень XIX – початку XXI ст.) // Галичина: Етнічна історія. Тематичний збірник статей. Львів, 2008. С. 46–80. В частности, автор этой работы пришел к следующему неутешительному выводу: «... за два последних столетия вопрос историко-этнографического районирования Галичины и Украины в целом интересовал многих ученых, однако единой схемы они не разработали донныне, то есть все предложенные ранее являются пока что рабочими, которые требуют усовершенствования и уточнения» (С. 79).

⁴⁵ См.: Магочій П.Р. Четверта Русь: нова реальність в новій Європі // Русин [Пряшів]. 2006. № 5. С. 15–19.

⁴⁶ См.: Halaga O.R. Slovanské osídlenie... S. 53.

⁴⁷ Петров А. Материалы для истории... IV. С. 16. Любопытно, что упоминания А.Л. Петровым отождествления южнокарпатскими русинами галичан с поляками, а Галичины с Польшей вызвало критику радикально русофильски настроенного А.С. Будиловича (1846–1908): «Если встречается теперь у угрорусов наименование галичан поляками, то еще называют первые последних русинами, а себя русняками. Напрасно потому и г. Петров называет Польшею такие места Галиции, которые всегда были и будут русскими...». Впрочем, оригинальное разъяснение поступка Петрова можно найти в том же тексте Будиловича: «... он (Петров. – М.Д.) всегда руководился [...] требованиями строгой критики и объективного изложения, которого никто не упрекнет в племенном пристрастии, а скорее в готовности даже несколько поступиться своим, лишь бы не прослыть русским шовинистом...». См.: Будилович А.С. Отзыв о сочинении А.Л. Петрова: «Материалы для истории Угорской Руси», 4 выпуска,

из соседней Галиции. Подобное мнение, основываясь на собственных фактах, позднее развил О.-Р. Галага⁴⁸. Одним из маркеров «поляков» для южнокарпатского простонародья было использование местоимения *що* (в значении *что*)⁴⁹. Скорее всего, именно подобные «поляки» и составляли большинство записывавшихся (или, скорее, записываемых) таковыми греко-католиков во время переписей населения. Интересно, что эти «поляки», насколько нам известно, не соотносились с теми греко-католиками, в речи которых доминировали собственно польские элементы (в Спише). Впрочем, в отдельных случаях на южных склонах Карпат «Польшей» прозывались просто равнинные районы, при этом весьма удаленные от границ собственно исторической Польши. «Польскость» жителей этих местностей особенно далека от возможности ее трактовки в этнических категориях⁵⁰, а сами таковые поляки вполне могли считать себя «руснаками».

Несмотря на описанные сложности в идентификации русинов, во многом вызванные историей заселения региона и спецификой пограничья, доминантой донациональной идентичности русинов, несомненно, являлся конфессиональный фактор: принадлежность к «русской вере» – христианству восточного обряда. Выражением этой идентичности являлся целый ряд этнонимов с корнем *рус-* (в первую очередь, *руснак*), которые хотя и носили более широкий, конфессиональный, характер, в условиях непосредственного русинско-словацкого соседства проявляли и отчетливые этноязыковые черты, связанные, в частности, с восточнославянскими языковыми особенностями. Параллельно у русинов и представителей переходных групп функционировали другие варианты донациональной идентичности, в частности, выраженные в локальных названиях или же, например, популярном на русинско-словацком пограничье этнониме *словак*. Однако детальнее восстановить их иерархию, а часто – просто корректно классифицировать, уже не представляется возможным.

С.-Пб., 1905–1906 г. / Отдельный оттиск из «Отчета о двенадцатом, втором по отделению русского языка и словесности, присуждении премий митрополита Макария». СПб., 1909. С. 28 (6), 34 (12).

⁴⁸ См.: *Halaga O.R. Slovanské osídlenie...* S. 101–102.

⁴⁹ См.: *Петров А.* Материалы для истории... IV. С. 16.

⁵⁰ Например, как отмечал Я.Ф. Головацкий, «*Угорский Гуцул и Верховинец называет низменную страну над р[екой] Тисой Польшей (в Полях, в Польши)*». См.: *Головацкий Я.Ф.* О народной одежде и убранстве Русинов или Русских в Галичине и северо-восточной Венгрии. СПб., 1877. С. 42.

Этнонациональная идентичность русинов. С точки зрения современной социальной антропологии очевидно, что на один и тот же этнический материал (или его конкретные фрагменты), тем более на пограничных территориях, могут претендовать различные национальные проекты, предусматривающие утверждение в одном коллективе разных идентичностей.

Соглашаясь с общим направлением мысли П.-Р. Магочи, утверждающего, что южнокарпатские русины *«могли консолидироваться в полностью независимую национальность или же могли слиться с венгерской, словацкой, украинской или русской национальностями»*⁵¹, ниже мы выделяем и, насколько необходимо, подробно рассматриваем возможные варианты этнонациональной идентичности русинов Словакии. В частности, мы приводим те варианты, которые в интересующий нас период и близкие к нему хронологические отрезки имели своих сторонников в среде словацких русинов или же предлагались последним внешними силами.

Подчеркнем, что, в отличие от большинства исследователей, мы говорим именно об идентичностях, а не о широких национально-языковых ориентациях, течениях или движениях (как правило, в этой связи упоминают триаду русофильство – украинофильство – русинофильство и мадьяронство). Данное замечание важно, потому что нередко одна и та же этнонациональная идентичность выдвигалась (или, по крайней мере, не исключалась) сразу несколькими подобными ориентациями (разграничение которых, к слову, в русинском случае очень субъективно). Конечно же, теоретически количество вариантов идентичности вместе с их допустимыми комбинациями, на порядки превышающее формальное число ориентаций, можно довести до абсурда – приближая его чуть ли не к общему количеству местных уроженцев и внешних знатоков региона, мысливших в современных национальных категориях. Поэтому мы выделили только основные, на наш взгляд, модели этнонациональной идентичности, которые актуальны в связи с рассматриваемой темой.

Отметим, что мы провели разделительную грань между нередко отождествляемыми вариантами идентичности (например, малорусской и украинской), имевшими при поверхностной схожести все же заметные отличия.

⁵¹ *Магочій П.Р.* Формування національної самосвідомості... С. 15.

Очевидно, что некоторые представленные в нашем перечне вариантов взаимно не исключают позиции могут быть не без основания восприняты как разные уровни этнической идентичности. Однако у людей, для которых было приемлемо сразу несколько идентичностей⁵², по-видимому, какая-то из них являлась основополагающей (при этом не исключая ситуационной актуализации в качестве главной других идентичностей, а также возможности сущностного изменения всей иерархии). Таким образом, например, в случае соседства русской и карпаторусской идентичностей мы можем констатировать первостепенное акцентирование либо своей русскости (при этом карпаторусскость воспринимается в данном контексте лишь как региональное или этнографическое уточнение), или же, наоборот, карпаторусскости (а не своей одновременной принадлежности к русским /восточным славянам/, как и шире – к славянству в целом)⁵³.

Также необходимо помнить, что указанные ниже варианты во многом являются лишь идеальными типами. Обращение к конкретным русинским судьбам часто убеждает исследователя в крайней схематичности любых классификаций, которых явно не хватает для передачи всех переживаний и оттенков взглядов некоторых деятелей. Тем более, что сами взгляды, в т. ч. на вопрос о собственной этнонациональной идентичности, имеют (особенно в условиях пограничья) очевидную тенденцию к изменению как во времени, так и в пространстве⁵⁴.

Венгерская идентичность. Венгерская этнонациональная идентичность в русинской среде является главным продуктом венгерского национализма. Последний, следуя известной классификации Бенедикта Андерсона, является одним из характерных примеров т. н. «официального» национализма, который представляет собой реакцию правящих кругов на национальные движения подчиненных народов и выражается в ассимиляции инородцев⁵⁵.

⁵² Думается, что применительно к южнокарпатским русинам подобное положение вещей является характерным.

⁵³ Ценным, хотя и не универсальным подспорьем в определении базовой этнонациональной идентичности играют представления о литературном языке, т. е., обращаясь к предыдущему примеру, принципиально важно, считает ли тот или иной русин своим литературным языком русский язык или же отстаивает право на развитие самобытного карпаторусского койне.

⁵⁴ Многочисленные конкретные примеры, иллюстрирующие данное утверждение, приведены в последующих разделах данной работы.

⁵⁵ См.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма М., 2001. С. 124–131.

Поддерживавшееся венгерским дворянством распространение венгерской идентичности среди немадьярского населения королевства получило название *мадьяризация*, а ее адепты из числа этнических немадьяр, в т. ч. и русинов – *мадьяроны*. По сути, речь шла о трансформации средневековой *natio Hungarica* в современную венгерскую нацию, что, учитывая изначально полиэтничный характер региона, не могло пройти безболезненно (при этом имелось и благоприятствующее обстоятельство: все жители государства вне зависимости от этнического и социального происхождения были известны и сами себя воспринимали как *Hungari*⁵⁶).

Важнейшую роль в данном процессе играло расширение сфер функционирования венгерского языка, который постепенно вытеснял официальную латынь и языки многочисленных народностей Венгрии. Так, венгерский занял свое место в среднем образовании (1792), внутреннем управлении (1830), делопроизводстве и коммерции (1844)⁵⁷. Качественно новый этап мадьяризации начался после Австро-Венгерского соглашения 1867 г.⁵⁸

В качестве наглядного примера психологии сознательных мадьяронов русинского происхождения можно привести высказывание сына священника Мукачевской греко-католической епархии Сабо Снива: *«Русинов называйте не рутенами (о рутенской идентичности см. ниже. – М.Д.), а мадьярами... Признанной интеллигенцией Венгрии не может быть никто другой кроме венгров»*⁵⁹.

Практические формы, в которых мадьяризация проявлялась в русинском обществе в начале 10-х гг. XX в. красноречиво охарактеризовал А.Л. Петров: *«На угорской Руси кто хоть сколько-нибудь зависит от властей (хотя бы и в частных предприятиях) – от чиновника, священника, учителя и т. п. до сельского писаря (“нотара”), железнодорожного рабочего, сторожа в канцелярии или в частном банке – если не пожелает лишиться куска хлеба, а то еще и более серьезно поплатиться (до тюремного заключения за *házaárulás* – “государственную*

⁵⁶ См.: *Хаванова О.В.* Венгерский Миллениум 1896 года: между «Потемкинской деревней» и «Градом Китежем» // *Национализм в мировой истории.* М., 2007. С. 381.

⁵⁷ См.: *Магочій П.Р.* Формування національної самосвідомості... С. 30.

⁵⁸ Подробнее см.: *Крючков И.В.* Венгрия и славянский мир в последней трети XIX – начале XX в. Ставрополь, 2001. С. 78–91.

⁵⁹ *Пан С.* Історія Закарпаття. Т. 3. Івано-Франківськ, 2003. С. 488–489.

измену”), не смеет себя назвать иначе, как мадьяром, признать какой-либо иной язык, а не мадьярский, своим материнским»⁶⁰.

В то же время, как убедительно показал П.-Р. Магочи, мадьяризация, приостановившаяся с образованием ЧСР, успела затронуть только привилегированные слои населения, достаточно поверхностно коснувшись преобладавшего среди русинов крестьянства⁶¹.

Цитируя доминирующие в славянских историографиях негативные, излишне эмоциональные свидетельства о мадьяризации (и венграх как таковых)⁶², все-таки было бы тенденциозным отказывать ей в легитимности. К тому же, нельзя забывать и о добровольных, естественных случаях ассимиляции русинского населения.

Важно отметить, что на практике проявления венгерской этнонациональной идентичности во многих случаях легко перепутать (и часто просто невозможно разделить) с государственно-территориальной, культурной или языковой идентичностями⁶³.

Русская (общерусская) идентичность. Данная этнонациональная идентичность апеллировала к традиционным русинским этноконфессиональным представлениям, декларируя с ними свое полное тождество. Однако, в отличие от географически плохо определенной донациональной «русской» идентичности, современная русскость русинов конкретизировала ареал расселения русского народа – от Попрада до Владивостока⁶⁴. В культурно-политической плоскости русская идентичность была связана с проектом «большой русской нации» и идеологией

⁶⁰ Петров А. Об этнографической границе... С. 8–9. Часто отмечаемая высокая степень мадьяризации греко-католического клира подробнее рассматривается нами отдельно в следующем параграфе диссертации.

⁶¹ См.: Магочій П.Р. Формування національної самосвідомості... С. 44–45.

⁶² О причинах мадьярофобии в случае дореволюционного российского интеллектуального пространства см.: Крючков И.В. Венгрия и славянский мир в интеллектуальном пространстве России в последней трети XIX – начале XX вв. // Славянские форумы и проблемы славяноведения: Сб. статей. М.; Ставрополь, 2008. С. 125–126.

⁶³ Так, например, в словацком языке (как и в кодифицированном в 1995 г. литературном языке русинов Словакии) существуют оппозиции *Mad'arsko – Uhorsko*, *Mad'ar – Uhr*, обозначающие соответственно Венгрию в современном смысле слова и историческое мультиэтничное Венгерское государство, этнического венгра и жителя исторической Венгрии. Однако на практике говорящим и пишущим нередко сложно решить, какую из форм употребить в том или ином конкретном случае.

⁶⁴ В данной связи приводились разнообразные формулы: *от Русского Потока* (правый приток реки Дунаец, ныне Грайцарек, или русинское село в Земплине. – М.Д.) *до Владивостока, от Карпат до Тихого океана* и т. п.

панрусизма⁶⁵. Литературным языком признавался русский язык (при этом имелись различные взгляды на возможность дополнительного использования в литературных целях карпатских диалектов или заимствований из них). В качестве основного эндоэтнонима признавалось название *русские* (в ед. ч. *русский, русская*), который преподносился как синоним (а иногда обязательная замена) прежним русинским этнонимам. Вопреки распространенному мнению о важности количества букв *с* и наличия или отсутствия мягкого знака в слове *русский*, на практике в Карпатском регионе эта деталь длительное время не имела того универсального разграничительного значения, которое ей традиционно приписывается.

Первые, правда, еще не очень четкие, проявления русской идентичности в южной части Карпатского региона можно отнести к концу XVIII – началу XIX вв. Несомненно, ее постепенное проникновение в русинское общество фиксируется гораздо раньше «Весны народов» и Венгерского похода русской армии 1849 г. (как это часто утверждали оппоненты местной русскости⁶⁶). Так, например, переселившийся из Угорской Руси в Российскую империю Иван Орлай (1770–1829) еще в 1804 г. опубликовал в «Северном Вестнике» работу «История о Карпато-Россах, или о переселении Россиян в Карпатские горы и о приключениях с ними случившихся», в которой, как следует даже из названия, южнокарпатские русины причисляются даже не к русским, а россиянам. Сходное национальное кредо еще в 1805 г. высказал цензор славянских книг в Буде, впоследствии первый в истории епископ Прешовской епархии Григорий Таркович (1754–1841), опубликовав оду, в которой выражались идеи восточнославянского единства и высказывались похвалы в адрес кодификаторов русского языка А.П. Сумарокова и М.В. Ломоносова. Подобным образом на заре своей литературной карьеры, в конце

⁶⁵ О концепции «большой русской нации» и панрусизме см.: *Миллер А.И.* «Украинский вопрос»... С. 31–41; *Горизонтов Л.Е.* «Большая русская нация» в имперской и региональной стратегии самодержавия // *Пространство власти: Исторический опыт России и вызовы современности.* М., 2001. С. 129–150; *Неменский О.* Панрусизм // *Вопросы национализма.* 2011. № 7. С. 34–43.

⁶⁶ См., например: *Біленькій [Стрипський Г.]* Старша руська письменність на Угорщині // *Удварі І.* Зберька жерел про студію русинського писемства III. Гіадор Стрипський, народописник, бібліограф, мовознавець, товмач / *Studia Ucrainica et Rusinica Nyiregyháziensia* 21. Ніредьгаза, 2007. С. 66; *Гнатюк В.* В справі літературної мови підкарпатських русинів // *Науковий збірник Музею української культури Свидник.* Т. 3. Присвячений пам'яті Володимира Гнатюка. Пряшів, 1967. С. 20.

20-х гг. XIX в., размышлял и главный «будитель» (просветитель) южнокарпатских русинов Александр Духнович (1803–1865)⁶⁷. Целая серия еще более ранних местных примеров русской (точнее, с поправкой на период и стиль, *российской*) идентичности приводится в работе литературоведа Юлиана Яворского (1873–1937) «Национальное самосознание карпаторуссов на рубеже XVIII–XIX веков»⁶⁸.

Ко второй половине позапрошлого века модерна русская идентичность стала обычным делом среди немногочисленной русинской интеллигенции, греко-католического духовенства и учительства. Постепенно начинала проникать и в народные массы, подготовленные к ней благодаря непосредственному знакомству с проходившей через регион русской армией. На практике это часто выражалось в активном использовании отчеств и даже переделывании своих фамилий на великорусский лад. О распространении русской идентичности красноречиво свидетельствуют тогдашние литературные опыты русинов. Так, например, «будитель» Юлий Ставровский-Попрадов (1850–1899) прямо назвал одно из своих стихотворений, написанное в 1871 г., «Я русский!»⁶⁹. Примечательно, что, даже советский литературовед Н.В. Водовозов (1902–1977) в известной статье «Русские писатели в Чехословакии» (1962), игнорируя советскую официальную трактовку русинов как украинцев, рассматривает местных литераторов этого периода именно как русских писателей⁷⁰.

Первоначально мадьяризация косвенно способствовала распространению среди части русинов русофильства а вместе с ним и русской идентичности. В то же время расцвет мадьяризации во второй половине XIX – начале XX вв. заметно притормозил экспансию русскости. Новый этап ее распространения начался уже в условиях межвоенной Чехословакии. Русскую идентичность у русинов активно

⁶⁷ *Магочій П.Р.* Формування національної самосвідомості... С. 26–27.

⁶⁸ *Яворский Ю.А.* Национальное самосознание карпаторуссов на рубеже XVIII–XIX веков / Приложение к «Карпатскому Свету». Вып. 62. Ужгород, 1929. С. 2.

⁶⁹ См. в кн.: *Рудловчак О.* Ю. Ставровський-Попрадов. Життя, творчість, твори. Пряшів, 1984. С. 98.

⁷⁰ *Водовозов Н.В.* Русские писатели в Чехословакии // Московский государственный педагогический институт им. В.И. Ленина. Ученые записки. № 178. Русская литература и народное творчество. М., 1962. С. 196–203.

поддерживали российские эмигранты, порой стремясь руководить «русской» национальной жизнью в республике⁷¹.

Примечательно, что если перейти на язык исследователей национально-языковых ориентаций, получается, что русскую идентичность разделяли те, кого относят к русофилам или москвофилам, а также некоторые из тех, кто с позиции современных авторов был русинофилом. Различие заключается в том, что для первой группы эта идентичность была базовой, а для вторых скорее носила дополнительный характер. Как удачно выразился К.В. Шевченко, на практике *«представители и того, и другого направления поддерживали местные традиции и существующие языковые нормы, отличаясь лишь в расстановке акцентов»*⁷².

Перешедшие в США в православие русины и эмигранты из России пытались связывать русскую идентичность исключительно с принадлежностью к православной конфессии. На практике это вызывало неприятие со стороны греко-католиков, представления которых о русскости были тесно связаны только с восточным обрядом, принятым в обеих церквях. Однако несомненно, что именно православная церковь, с конца XIX в. включившаяся в борьбу за души южнокарпатских русинов, длительное время популяризировала, прежде всего, именно русскую идентичность, тогда как в доминировавшей греко-католической церкви была представлена бóльшая палитра идентичностей.

Механизмы русинского народного русофильства тонко уловил П.-Р. Магочи: *«...все, что связано с Россией, имело неизгладимое влияние на подкарпатскую жизнь. Решающим было само название «Русь». Для подкарпатских русинов Русь*

⁷¹ О воздействии русской эмиграции на русинскую национальную жизнь см., например: *Блиха Ш.* Российские эмигранты в Восточной Словакии и в бывшей Подкарпатской Руси // Международная конференция «Русская, украинская и белорусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами. Результаты и перспективы исследований. Фонды Славянской библиотеки и пражских архивов». Прага, 14–15 августа 1995 г. Сборник докладов. Прага, 1995. С. 833–842; *Блиха Ш.* Вклад российских эмигрантов в развитие науки и культуры восточной Словакии и бывшей Подкарпатской Руси // *Studia philologica. Rossica Slovaca*. Т. V. Prešov, 1996. С. 157–161; *Блиха Ш.* Научно-педагогическая, литературная и педагогическая деятельность русских эмигрантов в восточной Словакии // *Ruský jazyk a literatura na Slovensku po roku 1918. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie rusistov*. Prešov, 1997. С. 211–214; *Дронов М.* Люди и рыбы Подкарпатской Руси. Русские беженцы и русины в межвоенный период // *Родина*. 2009. № 4. С. 46–47.

⁷² *Шевченко К.В.* Русины и межвоенная Чехословакия. К истории этнокультурной инженерии. М., 2006. С. 196.

стала символом их самих, их рода, села, родины. [...] Вследствие этого, несмотря на географическую отдаленность и лингвистические различия, Россия казалась русинам более близкой – именно потому, что российская цивилизация так или иначе поддерживала тезис про единую Русь»⁷³. Несомненно, подобное мировоззрение являлось благодатной почвой для принятия современной русской идентичности.

Русинская и рутенская идентичности. Несмотря на привычное название, русинская идентичность – наименее определенная. Поэтому в данном случае, вероятно, можно говорить о целой группе родственных идентичностей⁷⁴. Подобно русской идентичности, идентичность русинская претендует на свой непосредственный континуитет по отношению к донациональной идентичности русинов⁷⁵. Пожалуй, наиболее важным отличием русинской идентичности от русской является сознательное ее вычленение из восточнославянского массива путем дистанцирования от собственно русских. При этом в разных случаях под русинской территорией могли пониматься весьма разные географические пространства, включающие Южнокарпатский регион, но почти всегда исключая великорусские земли⁷⁶.

Отдельные элементы современной русинской идентичности можно проследить в эпистолярном наследии епископа Мукачевского Андрея Бачинского (1732–1809). Как обратил внимание о. К. Кустодиев, «*Бачинский там, где говорит об угор-руссах, пишет Rutheni, а где о нас русских, даже малороссах, пишет Russi, Russia*»⁷⁷. Четкое разделение в первой половине XIX в. понятий *lingua ruthenica* и

⁷³ Магочій П.Р. Формування національної самосвідомості... С. 166.

⁷⁴ Отличия можно искать как во внутренних аспектах (например, трактовке собственной территории), так и во внешних (в частности, в форме прилагательных, образованных от этнонима *русин*).

⁷⁵ Хотя, как уже отмечалось выше, этноним *русин*, подобно этнониму *русский* (в ед. ч.), оставался долгое время чуждым широким массам, традиционно отдававших предпочтение самоназванию *руснак*.

⁷⁶ Идеологи современного карпато-русинства, окончательно сформулировавшие свои общие идейные постулаты лишь в начале 90-х гг. XX в., апеллируют к носителям рассматриваемой русинской идентичности как к своим идейным предшественникам. В то же время между ними часто имеются серьезные отличия, в частности, это касается представлений об ареале расселения русинов.

⁷⁷ Кустодиев К. Церковь угорских русских и сербов в их взаимоотношении. М., 1873. С. 29. Впрочем, многие иные сведения о легендарном епископе говорят о нем, как о стороннике восточнославянского культурного единства. Так, известно, что А. Бачинский был поклонником Ломоносова и заботился о распространении в епархии

lingua moscovitica констатирует и прешовский литературовед Иосиф Шелепец. Подобные выводы были сделаны им, основываясь на анализе книги русинского священника (во время ее написания еще семинариста) Александра Яницкого (1812–1888)⁷⁸.

Наглядный пример собственно русинского мировоззрения священника Прешовской епархии, вероятно, середины XIX в. был приведен русином-русифилом, скрывавшимся под псевдонимом Матисов, в московском журнале «Беседа». Вспоминая воспитывавшего его дядю⁷⁹, автор так охарактеризовал представления последнего: «*О русском народе он имел весьма смутные понятия. “Россияне”, как он называл русских, были по его понятиям особым народом, а бедный русский народ в Угрии тоже отдельным народцем, который он называл уменьшительным латинским словом “Ruthenculus” (Ruthenus – русский)*»⁸⁰.

Подобная этнонимическая терминология была с энтузиазмом воспринята официальными кругами Габсбургской монархии и значительной частью русинской интеллигенции⁸¹.

В немецком языке применительно к русинам форсировался этноним *Ruthen*. Как отмечал венгерский славист Йозеф Перени (1915–1981), «*в немецких источниках под названием “ruthenische Sprache” следует подразумевать всегда русинский язык в Венгрии или Галиции, то есть украинский язык (с точки зрения, господствовавшей в социалистической Венгрии. – М.Д.), в то время как “russisch” или “russische Sprache” обозначает великорусский язык*»⁸². Из немецкого языка данное слово перекочевало в русинскую речь и венгерский язык. Примечательно, что, согласно основанным на фундированных знаниях источников наблюдениям выше цитированного исследователя, до 1867 г. в венгерском языке чаще встречалось выражение *orosz nyelv* (русский язык), которое могло обозначать как

тогдашнего русского литературного языка. См.: *Аристов Ф.Ф.* Литературное развитие Подкарпатской (Угорской) Руси. М., 1995. С. 14.

⁷⁸ См.: *Шелепец Й.* Книжка О. Яницкого 1831 року // *Дукля.* 1991. № 1. С. 66.

⁷⁹ В тексте он также называется дедом, что свидетельствует о возможной ошибке автора или наборщика или в первом, или во втором случае.

⁸⁰ *Матисов.* Движение народной жизни в Угорской Руси // *Беседа.* М., 1871. Кн. VI. С. 232.

⁸¹ См.: Там же. С. 236.

⁸² *Перени Й.* Из истории закарпатских украинцев (1849–1914) / *Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae.* К. 14. Budapest, 1957. С. 97.

русинский, так и великорусский языки⁸³. Следует думать, что этот лингвоним кореллировался с этнонимами носителей соответствующих языков.

Сторонники общерусской концепции чаще всего не отрицали легитимность этнонима *русин*⁸⁴, однако русинская идентичность не стояла для них на первом месте. Кроме того, исходя из традиций народного языка, они отрицали возможность образования прилагательного *русинский*, настаивая на более привычной форме *русский* (см. выше).

Однако нужно отметить, что, несмотря на изначальную синонимичность этнонимов *русин* и *рутен*, со временем они приобрели разные коннотации. Таким образом, применительно к началу XX в. корректнее будет по возможности все же отличать рутенскую идентичность от русинской. Несомненно, что рутенская идентичность увеличивала дистанцию между русинами и русскими, отдаляясь от общего этнонимического корня *рус-*. Этим, видимо, подчеркивалась преданность или, по крайней мере, бóльшая лояльность по отношению к австро-венгерскому и/или конкретно венгерскому обществу. Например, показателен следующий факт, относящийся к периоду определения политического будущего южнокарпатских русинов после распада Австро-Венгрии. Участники одной из нескольких русинских народных рад, заседавшей 10 декабря 1918 г. в Будапеште, кроме прочего постановили, что русины должны называться по-венгерски не *ruthen=рутен*, а *ruszin=русин*⁸⁵. Следовательно, применительно к данному времени уже очевидна неполная тождественность обоих этнонимов. Также в этом постановлении наглядно видно смещение акцентов в собственной идентичности в связи с актуальными общественно-политическими изменениями⁸⁶.

⁸³ См.: Там же.

⁸⁴ Впрочем, среди них могли встречаться и радикальные оппоненты использования этого слова. Так, например, в 1928 г. русинские учителя Медзилаборецкого округа Словакии, «исходя из техъ соображеній, что въ устахъ иностранцевъ наименованіе “русинъ” звучитъ, какъ что-то жалкое, что самое наименованіе “русинъ” привѣщено къ нашему народу врагами русскаго народа изъ политическихъ соображеній, что русскіе Карпатскаго края есть сынами всего русскаго народа, что А.И. Добрянскій боролся самъ противъ такого наименованія и что сами мы с чувствомъ содроганія произносимъ слово “русинъ”, которое дали намъ подъ угрозой, вмѣсто слова «русскій» – постановили: слово “русинъ”, какъ чуждое намъ и неправильное изъять изъ употребленія» (Конецъ «русинству» // Карпатскій Свѣт. 1928. № 4. С. 244–245).

⁸⁵ См.: Браццайко Ю. «Що видів я на Закарпаттю...»: Спогади. Ужгород, 2009. С. 17.

⁸⁶ Интересно, что уже в наши дни идея замены этнонима *русин* на *рутен* или другое не совсем однокоренное слово была выдвинута эпатажным русинским писателем

Руснацкая ідэнтычнасць. Учытвавая месныя этноязыковыя рэаліі – домінаванне ў бытавой камунікацыі русінаў Славакіі этноніма *руснак*, а не *русін* (котры і больш асацыіраваўся з населеннем Галіцыі), наяўнасць заметных адрозненняў у мове і культуры з жыхарамі суседняй Подкарпатскай Русі – тэарэтычна было магчыма культывіраваць асобую руснацкую ідэнтычнасць, адрозную да ідэнтычнасці русінскай. Аднак на практыцы, прымаючы ўвагу падкрэслена пейоратывны афарбаванне ўказанага этнічнага назваўня⁸⁷, за выключэннем рэдкіх голасоў у прэсе, ніхто ў рэгіёне не адважыўся перафармаваць гэту дэнацыянальную этнічную (і адначасова канфесіянальную) ідэнтычнасць у этнацыянальную, там больш супрацьстаяючы ёй больш шырокім, русінскай, рускай і т. п., ідэнтычнасцям. Так, адзін прэшавскі публіцыст, адстаіваўшы русінскую этнацыянальную ідэнтычнасць, разважаў у 1928 г. наступным чынам: *«Ктожъ мы? Руснакамы? Такого народа небыло и не есть, такихъ людей слѣду не есть въ жадной (ни одной. – М.Д.) исторіи, въ ніякомъ времени людства. Можетъ быти, что теперь навстануть геніи изъ нашего народа, которы потрафили (сумели. – М.Д.) изобрѣсти, установити то названіе народного калѣцтва и народной дегенераціи»*⁸⁸.

Малорусская ідэнтычнасць⁸⁹. Нягледзячы на тое, што многія даследчыкі схільны аўтаматычна ідэнтыфікаваць малорусскую ідэнтычнасць з ідэнтычнасцю украінскай, па нашаму глыбокаму перакананню, асабліва прымятаючы да паўнокарпатскіх русінаў, іх больш дакладна разглядаць па

Владзімірам Федзінішынцам. Па мерыні гэтага вядомага ужгородскага літаратара, прытрымліваюцца падкрэслена празападнай культурна-палітычнай арыентацыі, *«здоровый национализм русина требовал бы отказа и от корня “рус” как скомпрометированного Россией и иже с ней»* (Федзінішынца В. Чи перспективна ідея панславізму на сучасным этапе? // Ідэі слов’янскай аднасці та супольна думка на Закарпатці ў ХІХ–ХХ ст. Даводзі науковага семінара, прысвячанага 150-річчю Слов’янскага з’яду ў Празі. Ужгород, 1999. С. 42). Русінская грамадства, пераважна лояльна настроеная па адносінах да Расіі і рускім, не падтрымала ініцыятыву Федзінішынца.

⁸⁷ Напрыклад, Я. Гусек прыводзіць наступнае распаўсюджанае ў рэгіёне прыслоўе: *«Rusnáci – sprostáci!»*, т. е., буквальна, *«руснакі – дуракі»* (Húsek J. Národopisná hranice... S. 84).

⁸⁸ *Маковичанінь*. Мои примѣчанія // Русское Слово. 1928. № 46. С. 1.

⁸⁹ Большава см. нашу артыку: *Дронов М.Ю.* Малорусская ідэнтычнасць у паўнокарпатскіх русінаў // Славянскі свет. Дыялог культур. Сб. навуковых артыкуляў. Ч. 1. Кемерово; Омск, 2011. С. 130–143.

отдельности. Сама структура этнонимов *малоросс*, *малорус*, *малорусин* и т. п. невольно свидетельствует о наличии некоей связи с Русью в широком смысле слова. Однако этого нельзя сказать об украинском этнониме, который декларирует отношение исключительно к Украине.

Впервые название Малой Руси фиксируется в грамоте Константинопольского патриарха 1303 г. об учреждении Галицко-Волынской митрополии. Как отмечает А.С. Мыльников, хотя первоначально данный термин имел административно-конфессиональный смысл, позднее он обрел черты государственно-территориальной классификации⁹⁰. В то же время очевидно, что понятие неоднократно меняло свое пространственно-географическое содержание, как и качественное наполнение⁹¹. Вследствие этого в Российской империи XIX в. «малороссами» называли не только автохтонов административной Малороссии, но и всех представителей южной ветви восточного славянства, проживавших вне упомянутого региона⁹². Подобная атрибуция активно использовалась и научным сообществом, причем не только российским, но и зарубежным, в т. ч. многими учеными Габсбургской монархии.

Очевидно, что этноним *малоросс* хотя бы отчасти был известен на территории Венгерского королевства и мог применяться здесь по отношению к местному русинскому населению (венг. *kisorosz*)⁹³. Следует помнить и то, что границы исторической Венгрии непосредственно прилегали к региону, который первым стал называться Малой Русью.

Многие представители южнокарпатской русинской интеллигенции не отрицали свою принадлежность к малороссам или же, полного или частичного тождества своего языка с малорусским. Об этом свидетельствуют отдельные, впрочем, не слишком многочисленные, пассажи из письменного наследия ряда ее

⁹⁰ См.: Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. СПб., 1999. С. 66.

⁹¹ См. специальные штудии: Котенко А.Л., Мартынюк О.В., Миллер А.И. «Малоросс»: эволюция понятия до Первой мировой войны // Новое литературное обозрение. 2011. № 108. С. 9–27; Лескинен М.В. «Малороссийская народность» в российской науке второй половины XIX в. Проблемы этнографического описания // Русские об Украине и украинцах. Очерки. СПб., 2012. С. 244–283.

⁹² См.: Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Вид. 3-є, пер. та розш. Київ, 2006. С. 21.

⁹³ См.: Магочій П.Р. Формування національної самосвідомості... С. 168.

представителей. Так, уже И. Орлай отзывался о своих земляках, что они *«имеют сродство с Малороссиянами, или теже Малороссияне»*⁹⁴. Увереннее данную точку зрения отстаивал Иван Фогораший (псевдоним – Бережанин; 1786–1834). В своей работе *«Въ обще о различіи Славянских нарѣчій, собственно же о мало й карпато или Угрорусских»* (1827) он отмечал, что *«карпато или угро-россіане исходом своим мало россіане суть»*, а *«бесѣда их по болишой части мало-русской совершенно изходна есть»*⁹⁵.

Гораздо сложнее точно указать, кто первым из южнокарпатских русинов принял малорусскую идентичность как базовую, а не дополняющую к основной – более широкой русской или, напротив, более узкой угрорусской идентичности. Не исключено, что первым сознательным малороссом на южных склонах Карпат следует считать игумена Краснобродского монастыря Анатолия Кралицкого (1835–1894), который в своей статье *«О малороссиянах и казаках»* (1868) выразился следующим образом: *«И наша Угорская Русь вместе с Галичиной принадлежит к малорусской расли славянского племени»*⁹⁶. Исходя из этой и ряда других цитат, современный ужгородский историк Дмитрий Данилюк считает, что А. Кралицкий даже *«способствовал утверждению у закарпатских русинов украинской национальной идеи»*⁹⁷. Ранее сходную сентенцию высказал галицийский литературовед Владимир Бирчак (1881–1952)⁹⁸. Однако непредвзятое знакомство с литературным наследием Кралицкого, до конца жизни стремившегося писать на русском литературном языке, скорее не подтверждает подобные смелые предположения украинских ученых⁹⁹. Пожалуй, можно согласиться с другим ужгородским исследователем – Эрнстом Гийделом. По мнению этого историка,

⁹⁴ Орлай И. О Юго-Западной Руси // Материалы по истории возрождения Карпатской Руси. Т. I. Сношения Карпатской Руси с Россией в 1-ой половине XIX-ого века/ Собрал Свенцицкий И.С. Львов, 1905. С. 44. Отметим, что в цитированном тексте И. Орлай говорит не только о южнокарпатских русинах, но и о галичанах.

⁹⁵ *Бережанинъ И.* Въ обще о различіи Славянских нарѣчій, собственно же о мало й карпато или Угрорусских // Материалы по истории... С. 48.

⁹⁶ Цит. по: Данилюк Д. Исторична наука на Закарпатті (кінець XVIII – перша половина XX ст.). Ужгород, 1999. С. 179, 321.

⁹⁷ Там же. С. 179.

⁹⁸ См.: Бирчак В. Літературні стремління Підкарпатської Руси / 2-е доп. вид. Ужгород, 1937. Факс. вид.: Ужгород, 1993. С. 124.

⁹⁹ См. старую критику отнесения А. Кралицкого к предтечам украинства среди южнокарпатских русинов: Недзельский Е. Очерк карпаторусской литературы. Ужгород, 1932. С. 204–205.

первым идейным малороссом из южнокарпатских русинов был о. Юрий-Калман Жаткович (1855–1920)¹⁰⁰. Именно Жаткович следующим образом сформулировал свое кредо: «*Я по убѣжденію держу себе сыном мало-руського народа, того народа, который совсім так отдѣльный е от велико-русского, як, наприклад, от польского или болгарского*»¹⁰¹. Примечательно, что, считая себя малороссом, он, однако, не желал становиться собственно украинцем¹⁰². Во многом похожие взгляды в тот же период исповедовал известный карпатовед Гиадор Стрипский (1875–1946)¹⁰³.

Следует напомнить, что составные этнонимы, производные от Малой Руси, носят искусственный характер, поэтому они долго оставались неизвестными широким народным массам. Активизацию размышлений о внутренней дифференциации восточного славянства в случае южнокарпатских русинов сильно тормозила их географическая отдаленность от ареала расселения белорусов и великороссов, а также отсутствие с ними регулярных контактов. Однако уже в конце XIX – начале XX вв. современные этнонациональные представления все интенсивнее проникали в народную среду. Поэтому неудивительно, что в начале 20-х гг. Я. Гусеку в русинских селах Словакии уже встречались отдельные носители малорусской идентичности¹⁰⁴. При этом ученый резонно констатировал, что самоназвание *малоросс (Malorus)* встречается «*в устах народа очень мало и, кажется, только у тех, которых этому научили*»¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Гийдел Е. Рутенія über alles // Україна модерна. № 12. Стандарти науки і академічне середовище. Київ; Львів, 2007. С. 202. Конкретно, по мнению Э. Гийдела, Ю.К. Жаткович был «первый известный нам закарпатский деятель, который мыслил в категориях эксклюзивных, исключительных идентичностей, т. е. идентифицировал угро-русинов как принадлежащих к малороссиянам, которые, в свою очередь, образуют совершенно особый славянский народ, который не является подотраслью какой-то другой, большей общности». Правда, Гийдел подобно большинству украинских историков не различает малорусскую и украинскую идентичности.

¹⁰¹ Листи Юрія Жатковича до Володимира Гнатюка (1895–1914) // Мазурок О. Юрій Жаткович як історик та етнограф. Ужгород, 2001. Л. 29. С. 53. Сходные утверждения Ю.-К. Жатковича см.: Там же. Л. 56. С. 78.

¹⁰² См.: Недзельский Е. Очерк карпаторусской литературы... С. 255–258.

¹⁰³ См.: Удвари І. Зберька жерел про студію русинського писемства ІІІ. Гиадор Стрипський, народописник, бібліограф, лінгвіст, тоvmач / Studia Ukrainica et Rusinica Nyiregyháziensia 21. Ніредьгаза, 2007. С. 146–148, 160–162.

¹⁰⁴ См.: Húsek J. Národopisná hranice mezi Slovákы a Karpatorusy. Bratislava, 1925. S. 15, 383.

¹⁰⁵ Ibidem. S. 15.

Говоря об этой идентичности, нельзя не отметить семантическую неопределенность тесно связанного с ней понятия *малорусский язык*, которое довольно часто использовалось в Подкарпатской Руси и Восточной Словакии в 1920–1930-е гг. Так, например, автор межвоенного периода, скрывавшийся под псевдонимом Зоркий, насчитал целых четыре его значения:

- «1) литературный язык галицких сепаратистовъ, или
- 2) литературный языкъ российскіхъ украинскіхъ сепаратистовъ (Шаповаль) или
- 3) новѣйшій языкъ д-ра Ивана Панькевича, или же наконецъ
- 4) языкъ общерусскій, языкъ Пушкина съ малорусскимъ произношеніемъ («ѣ» как латинское «i» и т. д.)»¹⁰⁶.

Думается, что при желании можно было бы легко расширить данный список путем введения в него дополнительных позиций местного южнокарпатского происхождения.

В целом, очевидно, что малорусская идентичность на фоне других, рассматриваемых в настоящей главе, принадлежит к числу особенно расплывчатых вариантов этнонациональной идентичности, которым даже не было суждено обрести сколько-нибудь четкие очертания. Серьезной причиной этого, видимо, была конкуренция со стороны набиравшей силу собственно украинской идентичности, с точки зрения которой идентичность малорусская являлась лишь некоей несовершенной, переходной формой на пути к украинству. Приблизительно то же самое можно сказать о южнорусской и украинско-русской идентичностях, также изредка встречавшихся в среде русинской интеллигенции.

Украинская идентичность. Украинская идентичность в условиях региона являлась дальнейшим развитием рассмотренной выше малорусской идентичности. Под влиянием информации об успехах украинской национальной идеи в других регионах (в частности, в Галиции) переход от малорусскости к украинству трактовался как природный процесс для всех тех, кого еще недавно относили к малороссам. Таким образом, собственный географический ареал определялся как

¹⁰⁶ Зоркій Н. 1. Споръ о языкѣ в Подкарпатской Руси и чешская Академія Наукъ. 2. Какъ освѣдомляеть д-ръ Иванъ Панькевичъ чешскую публику о нашихъ языковыхъ дѣлахъ. Ужгородъ, 1926. С. 13.

совокупность регионов, расположенных между Карпатскими и Кавказскими горами.

Украинская идентичность среди южнокарпатских русинов пробивала себе путь особенно тяжело, абсолютно не пользуясь в регионе симпатией. Показательно, что, например, Ю. Ставровский-Попрадов классифицировал украинцев (очевидно, носителей украинской идентичности из соседней Галиции) как врагов церкви ¹⁰⁷.

Даже тесно связанный с галицийскими украинскими кругами Г. Стрипский отмечал в 1907 г.: *«Українство у нас теперь цілкомъ неможливо, бо якразъ такъ чужое, як московщина»* ¹⁰⁸. Интересно, что исследователи жизни и деятельности Стрипского относят работу, из которой позаимствована данная цитата, к «украинофильской полосе» в его мировоззрении ¹⁰⁹. Объяснение подобного, казалось бы, парадокса можно найти у Н. Зоркого. Уже при новом режиме, в 1926 г., этот автор констатировал, что название *«"украинец" у нас очень непопулярно не только у приверженцев языка русского, но и между приверженцами так называемого "народного напрямую"»* ¹¹⁰. Примечательно, что даже местное общество «Просвіта», основанное в 1920 г., на первых порах своей деятельности популяризировало не украинскую, как в других потенциально украинских регионах, а русинскую (*руську*) идентичность. Только с течением времени идеология деятелей этого общества приобрела отчетливое украинское этнонациональное содержание ¹¹¹.

Именно поэтому нам не известно ни одной южнокарпатской персоналии, которая до вхождения русинских земель в состав Чехословакии позиционировала бы себя как украинца или украинку ¹¹². Местные критики украинства либо отталкивались от тезиса о его, якобы, искусственности, либо, даже признавая право украинской культуры на самостоятельное развитие, отрицали прямую связь южнокарпатских русинов с украинцами. Особенно важную роль в деле

¹⁰⁷ См.: *Перени Й.* Из истории закарпатских украинцев... С. 102.

¹⁰⁸ *Біленькій [Стрипський Г.]* Старша руська письменность... С. 71.

¹⁰⁹ См.: *Удварі І.* Зберька жерел... С. 48.

¹¹⁰ *Зоркий Н.* 1. Спор о языке... С. 80.

¹¹¹ См.: *Магочій П.Р.* Формування національної самосвідомості... С. 140.

¹¹² К сходным выводам ранее пришел Л. Гараксим. См.: *Haraksim E.* Národnostná identita Rusínov na východnom Slovensku // *Národnosti na Slovensku.* Bratislava, 1993. S. 71.

распространения украинской идентичности в среде южнокарпатских русинов сыграли сознательные украинцы – эмигранты из Галиции и России¹¹³.

Важно подчеркнуть и своеобразное географическое детерминирование украинства на южных склонах Карпат в 1920–1930-е гг. Если наибольшее распространение оно получило на востоке Подкарпатской Руси, непосредственно по соседству с преимущественно уже принявшими украинскую идентичность районами Восточной Галиции, то наименьшее – в Словакии, где бóльшим доверием традиционно пользовались идентичности, апеллировавшие к местным традициям и широкой русскости.

Карпаторусская, карпато-русинская и т. п. идентичности. Данные идентичности основаны на привязке к региону, именуемому Карпатская Русь. Как и в случае с другими «составными» идентичностями речь идет о подчеркнуто искусственных и, соответственно, достаточно поздних конструктах. Изначально они были, видимо, призваны конкретизировать местную донациональную, а также русскую и русинскую современные идентичности. «*Названия карпаторосс, карпаторусский* (Karpatorus, karpatoruský. – М.Д.) *имеют больше территориальное значение...*»¹¹⁴, – отмечал, например, Я. Гусек.

Следует отметить, что само понятие *Карпатская Русь* достаточно размытое и до сих пор вызывающее споры относительно его географической локализации. Так, по мнению идеологов современного русинского движения, апеллирующих к отдельным имевшим место в течение XX столетия прецедентам определения границ Карпатской Руси, этот регион расположен между рекой Попрад на западе и верхним притоком Тисы на востоке. На северных склонах Карпат к землям

¹¹³ Подробнее об их деятельности см.: *Маркус В.* Міжвоєнна українська еміграція Чехословаччини на Закарпатті // Международная конференция «Русская, украинская и белорусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами. Результаты и перспективы исследований. Фонды Славянской библиотеки и пражских архивов». Прага, 14–15 августа 1995 г. Сборник докладов. Прага, 1995; *Roman M.* Ukrajinskí emigranti na prešovských školách v období medzi dvoma vojnami // Ruská a ukrajinská emigrácia na východnom Slovensku v rokoch 1919–1945. Prešov, 2006; *Roman M., Smižanská M.* Ukrajinskí učitelia emigranti na východnom Slovensku v medzivojnovom období // Osobnosti ruskej a ukrajinskej emigrácie na východnom Slovensku. Prešov, 2008; *Ліхтей І.* Роль української еміграції в суспільно-політичному та культурному житті Підкарпатської Русі (1919–1929) // Migrácia obyvateľov východnej Európy na územie Slovenska a Čiech (prvá polovica 20. storočia) / Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Presoviensis 268/350. Slavistický zborník 10. Presov, 2009.

¹¹⁴ *Húsek J.* Národopisná hranice... S. 17.

Карпатской Руси отнесена только территория, занимаемая этнографической группой лемков¹¹⁵. Многочисленные критики подобного подхода указывают на то, что еще в конце XIX – начале XX вв. под Карпатской Русью, как правило, понимали более широкие территории, а к карпаторусам, карпатороссам или карпато-русинам относили значительно большее количество восточных славян. Например, уроженец Шариша, один из популяризаторов православия среди южнокарпатских русинов Михаил Сарыч (1862–?)¹¹⁶ отзывался о «карпаторуссах», к которым сам себя причислял, следующим образом: «... мы, Карпаторуссы [...] родились во времени от русских родителей в пределах русских Карпатских гор, кто в нынешней Угорщине (Венгрии), кто в Галиции, а кто в Буковине»¹¹⁷.

Несмотря на это, тенденции к сведению базового термина *Карпатская Русь* исключительно к южным склонам, исторически принадлежавшим Венгерской короне, отмечались еще ранее. К примеру, это имело место быть в середине XIX в. в интеллектуальных построениях российского ученого русинского происхождения Андрея Дешко (1821–1874)¹¹⁸. Вследствие подобных тенденций уже в 1929 г. А.Л. Петров писал, что «под термином “карпаторуссы”, думаем, никто из русских не станет разуместь Руси по северным склонам Карпат»¹¹⁹. В то же время вне зависимости от границ Карпатской Руси на севере и востоке карпаторусская идентичность в первую очередь претендовала на распространение именно в южной части Карпатского региона.

Угрорусская, угро-русинская и т. п. идентичности. Очевидно, что данные идентичности основаны на манифестации своей принадлежности к Угорской Руси. Происхождение последнего топонима носит не достаточно ясный характер. Согласно Ивану Попу, этот термин использовался учеными лишь с 30-х гг.

¹¹⁵ См.: *Магочій П.Р.* Народ нивыдкы. Ілюстрована історія карпаторусинів / По русинськы текст потовмачив Падык В. Ужгород, 2007. С. 7–9.

¹¹⁶ О М. Сарыче см.: *Дронов М.* Михаил Сарыч: штрихи к неоконченному портрету // Русин. [Кишинев.] 2007. № 3. С. 164–168.

¹¹⁷ [*Сарыч М.*]. Братский привет братьям и сестрам карпаторуссам, живущим в пределах Карпатских гор и в Америке, шлет Михаил Сарыч из столицы православного русского царя. СПб., 1893. С. 5–6.

¹¹⁸ См.: *Енциклопедія історії та культури карпатських русинів / Укладачі Магочій П.Р., Поп І.* Переклад з англійської мови Кушко Н. Ужгород, 2010. С. 320.

¹¹⁹ *Петров А.* Карпаторусские межевые названия из пол. XIX и из нач. XX в. Praha, 1929. С. 18.

XIX в.¹²⁰. Причем некоторые исследователи приписывают его авторство конкретно россиянам¹²¹. Однако, если верить А. Добрянскому, словосочетание *Russia hungarica*, рассматриваемое им как синоним Угорской Руси, встречается уже в средневековых грамотах венгерских королей¹²². К тому же, термин *Ugroroscia* находился в официальном титуле мукачевских епископов в XVIII в.: *епископъ мукачевскій, марамарускій, викарій въ Угроросіи апостолскій*. Исходя из этого факта, Г. Геровский считал, что он был признан официально¹²³.

Применительно к началу XX в. свидетельства современников о распространенности термина *Угорская Русь* среди населения расходятся. Например, если Л. Василевский (Плохоцкий) утверждал, что данное название «книжное, совершенно неизвестное народу, который не отделяет своей родины от остальной Венгрии»¹²⁴, то Н. Бахтин склонялся к обратному, ссылаясь на опубликованную народную песню «Угро-русе моя мила, краю мой родненькій»¹²⁵. По нашему собственному мнению, концепция Угорской Руси, явно имела элитарное происхождение (возможно, не без помощи зарубежных славянских интеллектуалов). Однако вряд ли корректно отрицать ее хотя бы частичное распространение у масс (например, паствы некоторых национально активных священников).

Составной характер угрорусскости, особенно учитывая весьма конкретную политико-географическую реальность «угорского» (чего нельзя сказать ни о «малорусскости», ни о «карпаторусскости»), способствовал тому, что в ней при желании можно было акцентировать не только второй, главный, корень *рус-*, но и первый *угр-*. В отличие от «карпаторусскости» угрорусская идентичность, как и родственные идентичности, предусматривала жесткую привязку к русинским землям, входившим в состав Венгерского королевства, но не распространялась на соседние территории с близкородственным населением (например, на галицийских

¹²⁰ См.: Поп И. Энциклопедия Подкарпатской Руси. Ужгород, 2006. С. 350.

¹²¹ См., например: Мазурок О. «...Історію угро-русів, якщо брати до уваги вимоги сучасної історіографії досі не написано...». До 155-річчя від дня народження Юрія Жатковича. Ужгород, 2009. С. 148.

¹²² См.: А.И.Д. [Добрянский А.И]. О западных границах Подкарпатской Руси со времен св. Владимира // ЖМНП. Ч. ССVIII. СПб., 1880. С. 158.

¹²³ См.: Геровский Г. Язык Подкарпатской Руси / Пер. с чеш. М., 1995. С. 7.

¹²⁴ Василевский (Плохоцкий) Л. Венгерские «руснаки» и их судьба. (Письмо из Австрии) // Русское богатство. СПб., 1914, № 3. С. 363.

¹²⁵ См.: Бахтин Н. Угорская Русь. Пг., 1915. С. 3.

лемков). Наиболее активно угрорусскость бытовала в среде интеллигенции в период венгерского владычества. К ее литературным памятникам можно отнести, например, известный историографический труд «Историческія черты Угро-Русскихъ» о. Иоанна Дулишковича (1815–1883) (Ужгород, 1874, 1877) и стихотворение о. Ю. Ставровского-Попрадова «Къ угрорусскимъ» (1893)¹²⁶.

Особенно примечательна теоретическая сочетаемость данной группы идентичностей с русской, русинской и некоторыми другими составными идентичностями, с одной стороны, и с идентичностью венгерской, с другой.

После вхождения южнокарпатских русинских земель в состав Чехословакии угрорусскость официально не приветствовалась: достоверно известно, что в условиях молодой республики даже в подобной, этнонимической, форме не поощрялись лишние положительные или нейтральные упоминания о пребывании Словакии и Подкарпатской Руси в составе Венгрии¹²⁷. В то же время, игнорировать потенции данной группы идентичностей, которые длительное время пестовались местной греко-католической интеллигенцией, было бы неправильным (особенно, памятуя об их последующем повторном расцвете в условиях Венгрии в 1938–1944 гг.).

Подкарпаторусская, подкарпаторусинская и т. п. идентичности.

Настоящая группа идентичностей географически привязана к Подкарпатской Руси, хотя может быть воспринята и как дальнейшее уточнение рассмотренных выше карпаторусской, карпаторусинской и подобных идентичностей, привязанных к более широкой (а потому, размытой) Карпатской Руси. Прилагательное *подкарпатский* в данном случае указывает на локализацию наблюдателя, расположенного на южных склонах Карпат, т. е. в Подкарпатье¹²⁸, вследствие чего пространства по противоположную сторону горного хребта рассматриваются как

¹²⁶ См. в кн.: Рудловчак О. Ю. Ставровський-Попрадов... С. 100, 102.

¹²⁷ Любопытно, что А.Л. Петров, размышляя в конце 1920-х гг. над актуальными терминологическими вопросами, считал, что по отношению к термину *Угорская Русь* «было бы преемственно правильным название “Чешкословенская Русь”» (Петров А. Карпаторусские межевые названия... С. 18).

¹²⁸ Правда, следует иметь в виду, что свое Подкарпатье, обусловленное собственным местоположением, есть и на северных склонах Карпат. Именно исходя из этого принципа, получило свое название Подкарпатское воеводство в Польше. Даже применительно к отдельным районам Восточной Галиции в литературе можно встретить топонимы типа *Подкарпатская Львовщина*.

Закарпатье (в украинской же и российской топографии – это, наоборот, Прикарпатье).

Согласно Г. Геровскому, фиксация словосочетания *Подкарпатская Русь* относится только ко второй половине XIX в. и связана, прежде всего, с публикациями А. Духновича и А. Добрянского¹²⁹. Поэтому очевидно, что наибольшая актуализация для подкарпаторусской идентичности наступила после последующего вхождения территорий южнокарпатских русинов в состав нового государства Чехословакии.

Определенная сложность заключалась в том, что, до 1920-х гг. под Подкарпатской Русью подразумевалась вся русинская этническая территория на южных склонах Карпат (при этом указанное название отнюдь не было общепринятым и вообще распространенным). Когда же в составе Чехословакии была образована отдельная административно-территориальная единица Подкарпатская Русь (с 1927 г. Земля Подкарпаторусская – чеш. *Země Podkarpatoruská*) и в нее не вошли русины западных жуп, содержание лексемы *подкарпаторусский* начало претерпевать дальнейшие изменения, в отдельных контекстах относясь исключительно к территории соответствующей административно-территориальной единицы, а не воображаемой исторической области. Эту двойственность во второй половине 20-х гг. XX в. четко охарактеризовал известный общественно-политический деятель Михаил Брацыйко (1883–1946): «Ныне термин (выражение) *Подкарпатская Русь* имеет двойное значение: этнографическое и политическое»¹³⁰. Исходя из всего сказанного выше, неудивительно, что в литературе данного периода можно найти аргументированную критику использования понятия *Подкарпатская Русь*¹³¹.

В то же время, у русинской интеллигенции по обе стороны внутренней словацко-подкарпаторусской границы в течение всех межвоенных лет

¹²⁹ См.: Геровский Г. Язык Подкарпатской Руси... С. 7.

¹³⁰ Брацыйко М. Політична ситуація Підкарпатської Русі 25 років тому назад і тепер // Календар «Просвіти» на 2008 рік. Ужгород, 2008. С. 109.

¹³¹ Подробнее об этом см.: Чучка П. Українське питання в дзеркалі власних назв Підкарпатської Русі // Закарпатська Україна у складі Чехословаччини (1919–1939). Збірник матеріалів 6-ої наукової карпатознавчої конференції. Пряшів, 2–4 вересня 1998 / Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Presoviensis. Slavistický zborník 3. Пряшів, 2000. С. 305–307. Также см.: Петров А. Карпаторусские межевые названия... С. 18; Петров А.Л. Задачи карпато-русской историографии // Вчені Росії про Закарпаття: Із карпатознавчої спадщини. Ужгород, 2009. С. 124.

прослеживались тенденции к объединению – естественно, в рамках Подкарпатской Руси¹³². Многие местные и, особенно, зарубежные авторы межвоенного периода прямо отождествляли бывшую Угорскую Русь и Русь Подкарпатскую¹³³. Поэтому подкарпаторусская идентичность в контексте нашего исследования, посвященного русинам Словакии, занимает важное место.

Лемковская идентичность. Истоки лемковской этнонациональной идентичности, до середины XX в. не претендовавшей на полностью самостоятельный статус относительно более широких восточнославянских идентичностей, лежат в специфической национально-языковой ситуации Галиции конца XIX – первой трети XX вв.

Первоначально название *лемко* являлось прозвищем, обозначавшим русинских горцев, в речи которых вместо общевосточнославянского слова *лишь* был специфический словакизм *лем*¹³⁴. В первой половине XIX в. оно вошло в научный оборот, дав точку отсчета выделению особой лемковской этнографической группы (границы которой – т. е. т. н. Лемковщины – до сих пор являются дискуссионными).

В качестве реакции на активное распространение в восточной части Галиции украинской идентичности, консервативные жители горных западных районов, идентифицировавшие себя с помощью этнонимов с корнем *рус-*, постепенно сами начали отождествлять себя с «лемками», вкладывая в это этноязыковой смысл. Популяризации термина *лемко*, именно как этнонима, заметно способствовало

¹³² Подробнее о межвоенных дискуссиях касательно границы Словакии и Подкарпатской Руси см. в специальном исследовании Петера Шворца: *Švorc P. Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou* (1919–1939). Prešov, 2003.

¹³³ См., к примеру: *Аристов Ф.Ф.* Литературное развитие Подкарпатской (Угорской) Руси. М., 1995. В этой работе 1928 г. название *Подкарпатская Русь* Аристов относит только к современному для него периоду («в послевоенное время») (с. 13). Сходное понимание территории Подкарпатской Руси можно найти и в тогдашних галицийских изданиях. См., например: Шематизм греко-католического духовенства злучених епархий Перемиської, Самбірської і Сяніцької за рік Божий 1930. Перемишль, 1930. С. VIII. При перечислении греко-католических владык в разделе «Подкарпатская Русь» упоминается не только Мукачевский, но и Прешовский епископ – и это несмотря на то, что в административных границах Подкарпатской Руси не находилось ни одного прихода Прешовской епархии.

¹³⁴ Об истории названия *лемко* см.: *Струминський Б.* Назва людей і краю // Лемківщина. Земля – люди – історія – культура / Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Історично-Філософічна Секція. Т. 206. Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто 1988. Т. I.

издание здесь с 1911 г. одноименной газеты ¹³⁵. По мнению одного из крупнейших специалистов в области лемковедения Елены Дуц-Файфер, «с принятием этнонима “лемки” руснаки северных склонов Карпат эволюционировали от этнографической к этнонациональной группе» ¹³⁶.

Для русинов Словакии, в речи которых, в отличие от большинства русинов Подкарпатской Руси, присутствует *лем*, принятие лемковской идентичности теоретически представляется вполне логичным. Однако, несмотря на очевидную близкородственность галицийских лемков и соседних с ними словацких русинов, межвоенная национально-культурная ситуация на южных склонах Карпат, в отличие от таковой в Галиции, не обрекала местные русинские массы на отказ от традиционной этнонимии и акцептацию изначально семантически пейоративного этнонима. В то же время представители южнокарпатской интеллигенции относились серьезнее к лемковской идентичности, рассматривая ее как фактор, объединяющий западных русинов по обе стороны гор.

Чехословацкая идентичность. Принятие русинами (особенно наиболее западными из них) чехословацкой этнонациональной идентичности было возможно посредством признания себя словаками (см. ниже), которые в соответствии с этой популярной еще перед образованием Чехословакии концепцией рассматривались как часть единого чехословацкого народа – не в политическом, а именно в этническом смысле. Новое чехословацкое политическое гражданство русинов могло бы способствовать этому процессу.

Однако, несмотря на серьезные исторические и особенно лингвистические предпосылки для единства чехов и словаков ¹³⁷, на практике этнонациональный чехословакизм (в отличие от политического) потерпел в словацком обществе крах, тем самым не превратившись в серьезную альтернативу для соседних русинов.

¹³⁵ О первой газете «Лемко» и других изданиях с тем же названием см.: Енциклопедія історії та культури... С. 405.

¹³⁶ Там же. С. 397.

¹³⁷ Как, например, утверждал основоположник чешской славистики Йосеф Добровский (1753–1829), «словаки (и даже мораване) не называют себя чехами, но по своему языку просто принадлежат к чешскому племени». «В Чехии, Моравии и венгерской Словакии одна и та же славянская речь, только благодаря влияниям окружения разделенная на чешское и словацкое наречия», – отмечал другой выдающийся чешский славист, этнический словак Павел-Йосеф (Павол-Йозеф) Шафарик (1795–1861). Цит. по: *Měchůř J. Slovensko v Československu. Slovensko-české vztahy 1918–1991. Praha, 1991. S. 7, 9.*

Словацкая идентичность. Принимая во внимание очевидную культурно-языковую близость южнокарпатских русинов, в первую очередь, их западной части, со словаками (конкретно, восточными), а также наличие между двумя родственными этносами переходных, спорных групп, гипотетическое принятие русинами словацкой идентичности не является удивительным.

Русинское простонародье невольно приобщалось к словацкой идентичности через книгу. Это происходило, поскольку многие русины, вследствие мадьяризации образовательной системы в Австро-Венгрии, знали только латинский алфавит. Поэтому книга на достаточно понятном русину словацком языке автоматически становилась им ближе, чем кириллические восточнославянские издания.

Наилучшие условия для распространения словацкой идентичности в русинской среде, несомненно, наступили с образованием Чехословакии, когда западная часть русинской этнической территории непосредственно вошла в состав именно Словакии¹³⁸.

Применительно к русинам следует отметить своеобразный дуализм словацкой идентичности. Если в одних случаях она акцентирует этнографические или лингвистические характеристики (в соответствии с которыми наиболее западные русины якобы являются словаками), то в других, напротив, пытается опираться скорее на этатистские основы идентичности – подобно преуспевшей в свое время идентичности венгерской.

Естественно, попытки трактовки южнокарпатских русинских говоров как словацких или чехословацких (что предшествовало более важным выводам о необходимой национально-языковой политике по отношению к носителям этих говоров) вызывали резкий отпор со стороны русинских деятелей, принявших восточнославянские современные идентичности¹³⁹.

¹³⁸ Многочисленные конкретные примеры приведены в неоднократно цитируемом нами исследовании Я. Гусека.

¹³⁹ См., например, юмореску считавшего себя украинцем Василя Гренджи-Донского (1897–1974), построенную на недопонимании между русинским крестьянином и чешским чиновником, в статье «Чехизаторы. Вместо малого фельетона» («В доказательство того, что наш язык является – как утверждают чехизаторы – диалектом чешского или же словацкого языка»): Гренджа-Донський В. Я теж українець. Публіцистика. Ужгород, 2003. С. 107.

Словацкая идентичность. В основе данной идентичности лежит тезис о том, что восточные словаки, традиционно называвшие себя «словаками»¹⁴⁰, представляют собой самостоятельную, отличную от словаков более западных районов общность. В защиту этого мнения при желании можно найти более или менее убедительные исторические, лингвистические и этнографические аргументы. До середины XIX в. (в отдельных случаях и гораздо позднее) восточные словаки нередко не признавались словацкой национально мыслящей интеллигенцией (особенно, «штуровцами») собственно за словаков, а рассматривались как этнически смешанное население или же просто были относимы ею к полякам или русским¹⁴¹. Сепарации восточных словаков способствовало и то, что творцы современного словацкого языка опирались либо на западнословацкую литературную традицию (Антон Бернолак, конец XVIII в.), либо на среднесловацкие диалекты (Людовит Штур, середина XIX в.), однако никогда на восточнословацкую речь. И это несмотря на ее активное бытование в качестве средства межэтнического общения между местными немцами, венграми, русинами, а также ее неформальный статус регионального «господского языка», которым в целом не могли похвастаться средне- и западнословацкие диалекты¹⁴².

Чаще всего попытки выделения словаков или восточных словаков из общесловацкой массы связываются с политикой мадьяризации, которая, как считается, предусматривала максимально возможное раздробление немадьярских народностей с целью их дальнейшей ассимиляции¹⁴³. В начале XX в. главным

¹⁴⁰ Во избежание недоразумений отметим, что этноним *словак* в некоторых русскоязычных текстах XIX в. мог обозначать вообще всех словаков. В частности, данную форму считал правильной видный деятель словацкого национального движения, неплохой знаток русского языка о. Андрей Радлинский (1817–1879), см., например: Зарубежные славяне и Россия. Документы из архива М.Ф. Раевского. 40–80-е годы XIX века. М., 1975. П. 357. С. 380–381.

¹⁴¹ Подробнее см.: [Halaga O.R.]. Slovník – prameň histórie // Východoslovenský slovník. Historicky dokumentovaný (921–1918); paralely české, slovenské ekvivalenty / Zredigoval Halaga O.R. I. diel. A–O. S. 44–45. В связи с упомянутой выше чехословацкой идентичностью крайне интересно замечание Галаги, что «более широкое представление о нации у народовцев первой половины XIX ст., размышлявших в чехословацких категориях, не вело к такой изоляции от восточнословацкой речи и народа, как позднее суженное до узкого региона понятие нации у штуровцев» (Ibidem. S. 45).

¹⁴² Ibidem. S. 32–33, 35.

¹⁴³ Данную точку зрения разделяет большинство словацких исследователей. Однако, принимая подобный ход мысли, можно прийти к выводу, что и собственно словацкая

пропагандистом словяцтва являлась газета «*Naša zastava*» («Наше знамя»), которая в 1907–1918 гг. выпускалась на восточнословацком наречии в Пряшеве¹⁴⁴. Позднее, в условиях победившей чехословацкой государственности идея самостоятельного словяцкого народа толковалась исключительно негативно, однако теоретически сохраняла потенциал, поскольку продолжали бытовать сильные культурно-языковые отличия восточных словаков, в т. ч. эндоэтноним *словяк*.

Рассматривая словяцкую идентичность, следует обратить внимание на свидетельство Бориса Будиловича, сына А.С. Будиловича и одновременно внука А. Добрянского, сделанное в 1914 г.: *«Так как цотаки (носители диалектов, в которых что произносится как цо /со/. – М.Д.) не хотят читать словацких изданий, то чтобы отвлечь их от чтения русских (русинских. – М.Д.) книг и газет правительство ввело в народных школах цотаков-католиков преподавание, кроме мадьярского языка, цотацкого жаргона, стало издавать на нем книги и даже русофобский официоз «Naša Zastava» (выходит еженедельно в Пряшеве). Это издание чиновники и учителя стараются распространять даже среди угрорусов не цотаков»*¹⁴⁵. Последнее замечание хорошо свидетельствует о потенциалах словяцкой идентичности в русинской среде.

Рассматривая позиции трех родственных идентичностей (чехословацкой, словацкой и словяцкой) по отношению к русинскому населению, в частности тем русинам, которые традиционно соседствовали и были смешаны со словаками, следует подчеркнуть, что именно словяцкая идентичность теоретически имела наилучшие шансы. Это объясняется тем, что она опиралась непосредственно на местный язык, традиции и народное самоназвание, причем частично характерные и

идентичность, как альтернатива единой чехословацкой, является в какой-то степени следствием мадьяризации.

¹⁴⁴ Подробнее об этой газете см.: *Tajtak L. Naša zastava – nástroj politiky maďarských vládnúcich tried // Nové obzory. Zv. 8. Košice, 1966. S. 78–107.* Правда, словацкий марксистский автор Л. Тайтак трактует данное издание исключительно негативно, в корне отрицая саму возможность альтернативных национально-языковых процессов в Восточной Словакии.

¹⁴⁵ *Будилович Б. О необходимости включить всю Угорскую Русь в состав Российской Империи. Харьков, 1914. С. 17.* Пафос автора отчасти объясняется тем, что, по его убеждению, *«область цотацкого говора всегда была органической частью Угорской Руси»* (Там же. С. 15), т. е. «цотаки» входят в состав русинов (по Будиловичу – русских).

для спорных словацко-русинских групп (основы чехословацкой и словацкой идентичности, напротив, часто представлялись весьма чуждыми даже для собственно восточных словаков).

Сотацкая идентичность. Начало сотацкой этнонациональной идентичности мы отождествляем с моментом появления особых изданий, предназначенных специально для сотаков. Речь идет не столько об употреблении в печати сотацкого диалекта (что само по себе не ново ¹⁴⁶), сколько сознательного муссирования идеи существования особой сотацкой группы (пускай, в рамках больших общностей).

Активным пропагандистом сотацтва выступила уже в межвоенный период партия Автономный земледельческий союз (*Автономный Земледельский Союз*). Свой весомый вклад в дело популяризации сотацкой идентичности внес многолетний лидер этой организации, опытный редактор Андрей Бродий (1895–1946). Специальная сотацкая страничка выходила вместе с партийной газетой «Русский Вѣстник» (Ужгород, 1924–1939) ¹⁴⁷.

Примечательно, что А. Бродий и его сторонники стремились в конечном счете привить этнографическим сотакам (причем не только греко-католикам, но и верующим других конфессий) так же, например, карпаторусскую и широкую русскую идентичности. Однако на практике их усилия способствовали укреплению собственно сотацтва: свои специфические отличия сотаки могли почувствовать не только благодаря прилагательному *сотацкий* в заглавии предназначенных для них изданий, но также отличному языку (их собственному диалекту) и, что немаловажно, латинской графике. Естественно, сотацкая идентичность относится к числу тех идентичностей, которые по определению не могли распространиться среди всех русинов в словацких границах (тем более, учитывая спорный этноязыковой характер самих сотаков).

* * *

Таким образом, русинам Словакии (донациональным «руснакам» – по вере и языку) представилась на выбор целая мозаика современных этнонациональных идентичностей, причем как комплиментарных между собой, так и друг друга

¹⁴⁶ См.: *Reychman J.* Pogranicze etniczne słowacko-ruskie // *Sprawy narodowościowe*. 1938. № 6. S. 196.

¹⁴⁷ См.: *Švorc P.* Krajinská hranica... S. 246.

взаимоисключающих. При этом, актуализируя различные языковые, конфессиональные, культурно-исторические, политические аспекты, предлагавшиеся идентичности на разных условиях вводили русинское население в орбиту, соответственно, венгерского мира (венгерская, отчасти угрорусская и т. п.), восточного славянства (русская, русинская, малорусская, украинская, карпаторусская, угрорусская, подкарпаторусская и т. п.), а также славянства западного (чехословацкая, словацкая, словяцкая).

Возможность принятия русинами Словакии (или, по крайней мере, их значительной частью) как восточно-, так и западнославянских идентичностей может быть объяснена по-своему уникальным пограничным характером местных русинских диалектов и народной культуры в целом. Обе группы идентичностей, по сути, апеллировали к языковым характеристикам, которые, однако, по-разному истолковывали. В то же время только восточнославянские идентичности могли в своих целях использовать конфессиональные (или обрядовые) особенности русинского и переходного населения, что, принимая во внимание сильную религиозность русинов, имело огромное значение.

Особое место в мозаике идентичностей, предлагавшихся русинам, занимала венгерская идентичность, опиравшаяся на венгерскую государственность и вытекавшие из этого культурно-исторические аспекты, но при этом фактически игнорировавшая этноязыковые характеристики русинов. Шансы этой идентичности заметно снизились в результате распада земель исторической Венгрии. В какой-то степени в сходной роли для русинов Словакии могли выступать чехословацкая и словацкая идентичности, однако они не имели какой бы то ни было традиции фигурирования в этом качестве. Подобное воздействие на русинов, как правило, трактуется как их ассимиляция.

Совершенно неравноценное значение среди предлагавшихся идентичностей имела, например, сотацкая идентичность, являвшаяся вспомогательным механизмом для дальнейшего приведения к бóльшим восточнославянским идентичностям. В то же время, в случае последних, если идентичности не являлись взаимоисключающими, они могли выстраиваться в иерархию, где главный акцент мог варьироваться (например, от общерусской идентичности через малорусскую до

подкарпаторусской), превращая другие идентичности иерархии во вспомогательные.

Естественно, что различные идентичности имели отличные шансы на успешное распространение у разных этнографических, социальных и т. п. групп русинского населения. Культивированию и затуханию тех или иных этнонациональных идентичностей прямо способствовали события внутри-, и внешнеполитической жизни. Греко-католическая церковь как единственный почти общенародный институт русинского меньшинства в Словакии, стремясь сохранить свое влияние на паству в специфических условиях ЧСР, особенно внимательно подходила к разным предлагавшимся вариантам этнонациональной идентичности. Хотя и являясь отчасти ограниченной донациональными традициями, церковь получила возможность прагматично выбирать и использовать в своих целях целый ряд современных этнических идентичностей, формируя в зависимости от ситуации их актуальную иерархию.

§ 2. Греко-католическая церковь как институт

Не подвергается сомнению, что церковная жизнь в русинской среде, традиционно занимала (и занимает) совершенно особенное место. Кроме глубокой религиозности, в той или иной мере свойственной жителям всего Карпатского региона, говоря о русинах, следует подчеркнуть, что их церковь (первоначально православная, позднее униатская или греко-католическая) сохраняла функцию главной хранительницы этнокультурных традиций в условиях иноэтничного и, одновременно, иноконфессионального, преимущественно западнохристианского, окружения. Для лучшего понимания значения и возможностей церкви в русинском обществе в настоящем параграфе рассматривается институциональная сущность Греко-католической церкви в Словакии, особенно в течение 1919–1938 гг.

Становление церкви. Начало распространения восточного христианства на территории современной Восточной Словакии, как правило, датируется одними исследователями IX, а другими – XI в., тем самым, связывая его с культурными влияниями, соответственно, Великой Болгарии или же Киевской Руси. Русинское и словацкое историческое самосознание, как и ангажированная церковная историография, традиционно увязывают христианизацию непосредственно с миссией славянских просветителей Кирилла и Мефодия. Однако документальные свидетельства о первых церковных приходах в этом регионе относятся лишь к XIV столетию. Первоначально они находились в юрисдикции православных епископов в галицком Перемышле (Пшемисле), а с XV в. – епископов Мукачевских¹.

В 1646 г. 63 священника из числа многочисленного духовенства обширной Мукачевской епархии (простиравшейся на территории нынешних Закарпатской области Украины, Восточной Словакии и прилегающих районов Венгрии и Румынии) приняли унию с Римско-католической церковью. Это событие, положившее начало Греко-католической церкви на южных склонах Карпат, вошло в историю как Ужгородская уния. Типологически она являлась лишь конкретным случаем из целого ряда подобных уний разных групп восточных христиан с

¹ См.: *Маточій П.Р.* Русины на Словенську. Історичний перегляд. Пряшов, 1994. С. 11, 184. Также см. замечания об этногенезе словаков греко-католиков в § 1.

Римом². Причины, побудившие часть южнокарпатских православных к подобному шагу преимущественно лежали не в вероучительной, а в социально-политической сфере, вызванной притеснением некатоликов в Венгерском королевстве. Присутствовавшие на заключении унии священники признали католическое вероисповедание и главенство Папы Римского. Взамен латиняне гарантировали сохранение православных обрядов, право самостоятельного избрания епископов с последующим утверждением Апостольским Престолом и уравнение священников-униатов в правах и привилегиях с римско-католическим духовенством³.

Примечательно, что первыми принявшими унию священниками были духовные пастыри именно из Ужской, Земплинской, Шаришской и Спишской жуп, т. е. с территорий в настоящее время преимущественно входящих в состав Словакии⁴. Исходя из этого, можно утверждать, что процесс принятия православными унии здесь проходил с меньшим драматизмом, чем, например, в расположенном намного восточнее Марамороше, где православие сохранялось как минимум до второй половины XVIII в.⁵

Несмотря на условия, на которых заключалась уния, первоначально униатское духовенство не получило обещанного. Мукачевский епископ попал в непосредственную зависимость от Эгерского латинского епископа, став т. н. обрядовым викарием последнего. Часть униатских приходов в Спишской жупе

² Наибольшую известность в Восточной Европе имеет Брестская уния 1596 г. Подробнее о существующих униатских или восточно-католических (в т. ч. греко-католических) церквях см.: Робертсон Р. Восточные христианские церкви. Церковно-исторический справочник. СПб., 1999. С. 139–186. В данной связи любопытно, что некоторые наши современники, симпатизирующие православию, наиболее корректным названием для Греко-католической церкви считают *Римско-католическая церковь греко-византийского обряда*. См., например: Vrana V. Vzájomné vzťahy a postavenie rímskokatolíckej cirkvi grécko-byzantského obradu a právoslávnej cirkvi po vzniku ČSR (so zameraním sa na Podkarpatiskú Rus) // Державно-правовий статус Закарпаття у складі Чехословаччини у 1919–1945 роках. Матеріали наукової конференції 3–4 жовтня 1996 року. Ужгород, Україна – Кошице, Словаччина. Ужгород, 1997. С. 128. По словам православного теолога о. Имриха Белейканича, «основываясь на еклезиологическом принципе, Греко-католическая церковь в Словакии является в действительности римско-католической, с той разницей, что в богослужбной практике сохраняется восточный православный обряд» (Belejkanič I. Unionizmus ako ekleziologický problém. Prešov, 1999. S. 89).

³ См.: Bugel W. Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby. Olomouc, 2003. S. 48.

⁴ См.: Lacko M., S.J. Gréckokatolíkom. Výber z diela. Košice, 1992. S. 33.

⁵ См.: Bugel W. Ekleziologie Užhorodské unie... S. 53.

были в 1651 г. переданы в управление римско-католическому Спишскому капитулу.

Только в начале 70-х гг. XVIII в. в результате многолетней церковно-политической борьбы Мукачевская епархия была выведена из прямого подчинения эгерским владыкам. Папа Климент XIV (1705–1774) буллой «*Eximia Regalium Principum*» от 19 сентября 1771 г. канонически утвердил самостоятельность епархии. При этом Мукачевский епископ должен был подчиняться Эстергомскому архиепископу как своему митрополиту. В 1775 г. центр епархии был перенесен из Мукачева в Ужгород, хотя, по решению Папы, за ней было оставлено прежнее название⁶. 70-е гг. XVIII в. – начало XIX в., связанные со временем правления епископа-просветителя Андрея Бачинского, нередко называются «Золотым веком» в истории Греко-католической церкви. Именно к этому периоду относится и официальное утверждение императрицей Марией-Терезией (1717–1780) современного конфессионима *греко-католики* вместо изначального *униаты*⁷.

К концу XVIII в. Мукачевская епархия настолько разрослась⁸, что ею было сложно управлять из единого центра. Поэтому в 1787 г. приходы западной части епархии были выделены в т. н. Кошицкий викариат (первоначально, с центром в Кошице, а с 1792 г. в Прешове). Сюда же вошли приходы, возвращенные епархии Спишским капитулом. В 1816 г. указом австрийского императора Франца I (1768–1835) на основе викариата была образована путем выделения из материнской Мукачевской самостоятельная Прешовская епархия. В 1818 г. это решение было подтверждено буллой «*Relata semper*» Папы Римского Пия VII (1742–1823). Новая епархия располагалась на территории регионов Абов, Спиш, Шариш, Земплин, частично Боршодь, Турня, Гемер и насчитывала 194 прихода с приблизительно

⁶ См.: Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії Церкви Закарпаття. Рим; Львів, 1997. Т. I. Ієрархічне оформлення. С. 65; Т. II. Внутрішня історія. С. 56.

⁷ См.: Там же. С. 40.

⁸ В 1806 г. во всей Мукачевской епархии насчитывалось 705 священников и более 540 тысяч прихожан. См. подробную таблицу по конкретным жупам: Šturák P. Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945–1989. Prešov, 1999. S. 23. Согласно оценке Владимира Фенича, территорию Мукачевской епархии в начале XIX в. можно приравнять по площади к территории современной Словакии (Фенич В. Еклезіальне становище греко-католиків до встановлення комуністичних режимів у країнах Центрально-Східної Європи // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. Т. 24. Словацько-українські взаємини в області історії, культури, мови та літератури. Свидник, 2007. С. 98).

150 тыс. верующих⁹. Важно отметить, что граница между Прешовской и Мукачевской епархиями не совпадала с будущей государственной границей между Словакией и Украиной: часть уменьшенной Мукачевской епархии осталась на территории будущей Словакии, а кроме этого обе епархии простирались заметно южнее современных словацко-венгерской и украинско-венгерской государственных границ. Южные рубежи обеих епархий были пересмотрены, когда в 1912 г., на волне усилившейся мадьяризации, под нажимом венгерских светских и церковных властей Папа Пий X (1835–1914) издал буллу «Christifideles Graeci Ritus» о создании Гайдудорожской епархии специально для венгров-униатов. В ее состав вошло 160 приходов, в т. ч. 68 изначально принадлежавших Мукачевской и 8 – Прешовской епархиям¹⁰. Однако новые границы между епархиями также не были идентичны государственным границам ни в межвоенный период, ни в настоящее время.

Любопытно отметить, что в течение XIX в. отдельные представители клира и паствы Греко-католической церкви в Венгерском королевстве предпринимали попытки вывести южнокарпатские епархии из юрисдикции примаса Венгрии в Эстергоме и ввести их в Галицкую греко-католическую митрополию с центром во Львове. Однако благодаря ответным усилиям венгерских церковных и государственных деятелей смелым планам по объединению греко-католиков не было суждено сбыться¹¹. Вследствие этого новейшая история Греко-католической церкви на южных склонах Карпат напрямую не связана с церковной историей соседней Галиции.

В целом, греко-католическая конфессия, как следует уже из ее народного обозначения *русская вера*, традиционно занимала весьма специфическую нишу.

⁹ См.: *Магочій П.Р.* Пряшівська греко-католицька епархія: русинська чи словацька церква? Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. № 4: Еклезіяльна і національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. Львів, 2003. С. 170. Одновременно с описанными процессами свыше 70 приходов Мукачевской епархии в ее восточной части отошло к румынской Велико-Варадинской епархии. В результате после 1816 г. в распоряжении Мукачевского владыки находилось уже только 464 прихода. В 1853 г. их количество уменьшилось еще на 94 за счет образования еще одной румынской, Герлянской, епархии. См.: *Пекар А.В., ЧСВВ.* Нариси історії... Т. I. С. 82; Т. II. С. 18.

¹⁰ См.: Там же. Т. I. С. 98–100; Т. II. С. 18.

¹¹ См.: *Фенич В.* Конфесійна та національна ідентичність духовенства Мукачівської греко-католицької епархії 1771–1949 рр. // Ковчег. Науковий збірник... С. 148 – 149.

Наибольшее распространение на территории нынешней Словакии она имела в восточных районах. В этих рамках греко-католицизм проявлял стойкую тенденцию к уменьшению своего влияния в западном и южном направлениях. Эпицентром же были северо-восточные районы с сельским русинским населением. Таким образом, несмотря на католическое вероучение и юрисдикционное подчинение Риму (что в условиях Габсбургской монархии несло конфессии очевидные выгоды), Греко-католическая церковь играла все же периферийную, во многом детерминированную этническими, социальными и географическими факторами роль. При этом церковная жизнь подвергалась постоянному вмешательству со стороны светских властей, а сам греко-католицизм, как конфессия, не обладал столь высоким престижем, каковой традиционно имело католичество латинского обряда.

Положение церкви в ЧСР. Согласно конституции Чехословакии, принятой Национальным собранием 29 февраля 1920 г., все верующие на территории республики были разделены на три группы: 1) верующие признанных религиозных направлений; 2) верующие не признанных государством религиозных общин; 3) бесконфессиональные (неверующие, которые юридически оформили свой выход из церкви). Греко-католики относились к привилегированной первой группе. Принадлежавшие к этой группе были обязаны крестить новорожденных в церкви, обучать детей религии, систематически исполнять религиозные обряды и т. д.¹² Важно отметить, что в Чехословакии были сохранены прежние австрийские (в Чешских землях) и венгерские (в Словакии и Подкарпатской Руси) законы, в т. ч. касающиеся религии. Таким образом, с одной стороны, в межвоенный период, ознаменованный активным развитием ЧСР, Греко-католическая церковь во многом сохранила позиции, которые она занимала в рамках Австро-Венгрии.

Однако сразу же после появления на карте Европы Чехословакии, главным образом в Чехии, начало набирать силу движение т. н. «культурного боя» (*kulturný boj*), основным лозунгом которого стал клич «Прочь от Габсбургов». Поскольку католицизм воспринимался как одна из центральных опор монархии, у сторонников данного движения получил распространение и другой призыв –

¹² См.: Палінчак М. Державно-церковні відносини на Закарпатті та в Східній Словаччині в 20 – середини 30-х років ХХ століття. Ужгород, 1996. С. 17–18.

«Прочь от Рима». Большую популярность обрели идеи отделения церкви от государства и конфискации церковного имущества. В печати активно высмеивались пороки католического духовенства. Усилению подобных настроений способствовало и то, что с критикой католичества в течение длительного времени выступал президент Чехословакии Томаш Гарриг Масарик (1850–1937)¹³. Поэтому неудивительно, что свыше полумиллиона национально мыслящих чешских католиков даже покинуло Римско-католическую церковь и в 1920 г. образовало новую конфессию – Чехословацкую церковь (с 1972 г. – Чехословацкая гуситская церковь)¹⁴. Кроме этого, в дополнение к прежнему законодательству правительством был издан целый ряд законов, целью которых являлось ограничение роли Католической церкви в обществе. Так, государство обеспечило свободу выбора между церковным и гражданским браком, узаконило развод, запретило использование религиозных обрядов для политической агитации, разрешило кремацию. Показательно, что в список общегосударственных праздников, утвержденных законом № 65 от 3 апреля 1925 г., не вошли день св. Яна Непомуцкого и большинство Богородичных праздников, однако был включен день сожжения Яна Гуса, что имело очевидный антикатолический подтекст¹⁵. Хотя в Словакии, в отличие от Чешских земель, количество католиков обоих обрядов после образования республики не уменьшилось, новые общегосударственные законы здесь так же заметно корректировали привычный ход жизни как Римско-, так и Греко-католической церкви.

Очевидные антикатолические элементы во внутренней политике ЧСР, как и вопрос о границах католических епархий, не совпадавших с новыми государственными границами, вносили серьезный диссонанс во взаимоотношения Чехословакии и Святого Престола. Налицо была обоюдная необходимость подписания специального соглашения или, точнее, конкордата¹⁶, который бы

¹³ См.: *Бурега В.В.* Власть и православная церковь в Чехословацкой республике в 1920–1930-е годы // Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы. М., 2011. С. 231–232.

¹⁴ Подробнее см.: *Пучков П.И.* Чехословацкая гуситская церковь // Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1999. С. 874.

¹⁵ См.: *Бурега В.В.* Власть и православная церковь... С. 237–238.

¹⁶ Конкордат (от лат. *concordare* – быть в согласии) определяет положение и юридический статус Католической церкви в конкретном государстве, проявляющиеся в назначениях

регулировал спорные вопросы. Лишь 2 февраля 1928 г. после длительных переговоров конкордат между Ватиканом и Прагой (т. н. *Modus Vivendi*) наконец-то был подписан¹⁷. Это в значительной степени сняло противоречия, укрепив в Чехословакии позиции католицизма, в т. ч. восточного обряда.

Несмотря на стремление государства привести к соответствию епархиальные и политические границы, в пределах отдельно взятой Словакии Греко-католическая церковь представляла собой несколько эклектичную картину. После создания ЧСР на словацкой территории оказались большая часть Прешовской (с центром в Прешове), западный фрагмент Мукачевской и всего несколько приходов Гайдудорожской епархий.

Рассмотрим структуру Греко-католической церкви в логической последовательности.

Епископат. Находившийся на прешовской епископской кафедре с 1914 г. Иштван (Стефан) Новак (1879–1932), будучи непримиримым венгерским патриотом, выступил против нового государства и в знак протеста переехал в Венгрию. Вследствие этого бразды правления епархией временно перешли к канонику о. Николаю Руснаку (1878–1952)¹⁸, который с 1 октября 1918 г. по 27 октября 1922 г. управлял ей как генеральный викарий¹⁹. В конце 1922 г. в Прешов из Королевства Сербов, Хорватов и Словенцев прибыл назначенный

на церковные должности, гражданском статусе духовенства, особом статусе церковного имущества, признании государством церковного брака, в наличии католических школ и религиозного обучения, присутствии священнослужителей в армии, тюрьмах и т. д. Конкордат представляет собой текст на двух языках, разделенный на пронумерованные пункты или статьи и подписанный обеими сторонами. Первое подобное соглашение в истории было заключено в 1122 г. между Папой Каликстом II и германским императором Генрихом V (Вормский конкордат) См.: *Грыса Т.* Конкордат // Католическая энциклопедия. Т. II. И–Л. М., 2005. С. 1223–1224.

¹⁷ См.: *Палінчак М.* Державно-церковні відносини... С. 19–20. Непосредственно до этого Святой Престол уже успел заключить подобные договоры с Латвией (1922), Баварией (1924), Польшей (1925) и Румынией (1926). См.: *Мудрий С., ЧСВВ.* Публічне право церкви і конкордати. Івано-Франківськ, 2002. С. 96.

¹⁸ Об о. Н. Руснаке см.: *Bohács B.* Dr. Russnák Miklós – a liturgikus megújulás híve és az eperjesi liturgikus hagyomány őrzője. Nyíregyháza, 2004; *Bohác V.* Dr. Mikuláš Russnák. Život a tvorba so zreteľom na liturgické dielo. Prešov, 2002; *Bohác V.* Životopis ThDr. Mikuláša Russnáka // *Theologos.* 1999. № 1. S. 47–63; *OV.* Univ. prof. Dr. Nikolaj Rusnák. Pápežský prelát, kanonik 1878–1955 // *Gréckokatolícky kalendár* 1991. Bratislava, 1990. S. 59–63.

¹⁹ См.: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fragopolitanae (Prešov-Prjašev) pro anno Domini 1931.* Fragopoli, 1931. P. 164.

Римом апостольский администратор – правящий епископ Крижевацкой епархии Дионисий Нярадий (1874–1940)²⁰, находившийся на своем дополнительном посту в Чехословакии вплоть до начала 1927 г. После этого руководство Прешовской епархией перешло в руки следующего апостольского администратора – титулярного епископа Арпасского Павла Гойдича, который стал полноправным правящим архиереем в 1940 г. и управлял епархией вплоть до ликвидации Греко-католической церкви в Чехословакии в 1950 г.

Мукачевские владыки, как и прежде, правили своей епархией из Ужгорода, т. е. находились в соседней со Словакией Подкарпатской Руси. Поскольку между ними была лишь административная граница (к тому же, как считалось до 1928 г., временная²¹) для этого не было серьезных препятствий. С 1912 по 1924 г. епархией управлял епископ Антоний Папп (1867–1945). Летом 1924 г. А. Папп был переведен в Венгрию апостольским администратором Мишкольцским²², а кафедру епископа Мукачевского занял Петр Гебей (1864–1931)²³. После кончины последнего во главе епархии встал капитульный викарий Александр Стойка (1890–1943)²⁴, ставший в 1932 г. полноправным епископом. Только в апреле 1939 г., в

²⁰ Наиболее полной биографической работой о епископе Д. Нярадие считается: Малацко М. Преосвященный Владика д-р Діонісій Нярадї – апостол і місіонер // Глас/голос Союзу. 2001. № 4. С. 37–51; № 5. С. 50–58. Также см.: Белей В. Єпископ Діонісій Нярадї: сторінки життя і діяльності // Науковий збірник Товариства «Просвіта» в Ужгороді. Річник IV (XVIII). Карпатська Україна: Національне відродження. Політичний розвиток. Персоналії. Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 60-річчю Карпатської України (11–12 березня 1999 року). Ужгород, 2000. С. 236–238.

²¹ Только в 1928 г. в Чехословакии было проведено т. н. земельное установление (чеш. *zemské zřízení*, слов. *krajinské zriadenie*), закрепившее внутригосударственные границы между четырьмя землями: 1) Чешской, 2) Моравско-Силезской, 3) Словацкой, 4) Подкарпаторусской. Данное обстоятельство огорчило многих русинских патриотов, изначально надеявшихся присоединить районы проживания русинов в Словакии к Подкарпатской Руси.

²² В его юрисдикции оказались 21 приход Прешовской и два прихода Мукачевской епархий, оставшиеся в границах Венгрии. Как отмечает о. Рональд Роберсон, «их выделили в особую организацию (т. е. не передали в ведение соседней Гайдудорожской епархии. – М.Д.), потому что они использовали на литургии церковно-славянский язык». Впрочем, в 1940 г. эти приходы все же перешли на венгерский и с этого времени Мишкольцским апостольским экзархатом стал управлять епископ Гайдудорожский. См.: Роберсон Р. Восточные христианские церкви... С. 183.

²³ О епископе П. Гебее см.: Габор В. Гебей Петро // Українська журналістика в іменах. Матеріали до енциклопедичного словника. Вип. III. Львів, 1996. С. 79–80.

²⁴ О епископе А. Стойке см.: Баяновська М. Олександр Стойка. 120-річчя від дня народження церковного діяча (1890–1943) // Календар краєзнавчих та пам'ятних дат на

связи с изменением границ, оставшиеся на словацкой территории приходы Мукачевской епархии, образовали т. н. Мукачевскую апостольскую администратуру в Словакии с подчинением епископу Прешовскому²⁵.

Приходы Гайдудорожской епархии на территории Чехословакии (в т. ч. четыре – в Словакии) в межвоенный период управлялись не Гайдудорожским, а Мукачевским епископом, как их апостольским администратором²⁶.

Примечательно, что в течение 20-х и большей части 30-х гг. XX в. чехословацкие греко-католические владыки все еще находились в формальном подчинении Эстергому, оставшемуся в составе Венгрии. Ситуация не изменилась даже после заключения упомянутого конкордата 1928 г., согласно которому католики Чехословакии не должны были находиться в подчинении у церковных иерархов, находящихся за пределами республики²⁷. Святой Престол занял выжидательную позицию и не спешил выполнять свои обязательства перед Чехословакией. Только в 1937 г. буллой Папы Пия XI (1857–1939) «Ad Ecclesiastici Regiminis» Прешовский и Мукачевский епископы были выведены из формальной юрисдикции Эстергомского архиепископа и подчинены напрямую Риму²⁸.

Административно-совещательные органы. Как в Прешовской, так и в Мукачевской епархии при епископах действовали свои кафедральные капитулы²⁹.

2010 рік. Рекомендаційний бібліографічний посібник. Ужгород, 2009. С. 157–162; Пагіря В. Світочі карпатського краю. Історичні портрети греко-католицьких священників Мукачівської єпархії. Мукачево, 1996. С. 99–100.

²⁵ См. наиболее близкие к 1939 г. исчерпывающие официальные данные об этой администратуре: Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Prešovensis (Fragopolitanae) et administraturae apostolicae dioec. Munkačensis in Slovachia pro anno Domini 1944. Prešov, 1944. P. 170–205.

²⁶ См.: Летиц Р. Греко-католицька Церква у Словаччині в період між двома світовими війнами // Ковчег. Науковий збірник... С. 178.

²⁷ См.: Палінчак М. Державно-церковні відносини... С. 19.

²⁸ См.: Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії... Т. II. С. 35. Примечательно, что в планах Ватикана было создание из двух епархий митрополии, однако последовавшие политические события навсегда перечеркнули этот проект.

²⁹ Кафедральный капитул – коллегия священников, осуществляющая торжественные богослужения в кафедральном соборе. Члены капитула назывались канониками. С XII–XIII вв. кафедральный капитул превратился в сенат епископа, обладавший юридическими правами, уставом и имуществом. Капитул избирал капитульного викария, управлявшего епархией, когда кафедра была вакантной, и во многих случаях имел право выбирать епископа. Тогда же появились должности препозита, архидиакона, схоластика, кантора, кустода и канцлера. Подробнее см.: Шишова Т. Капитул // Католическая энциклопедия. Т. II. С. 786. Любопытно, что в русинских, в т. ч. русскоязычных, текстах традиционно доминирует форма ж. р., представленная также в

Хотя, в отличие от их православных аналогов, крылосов, эти органы изначально не были свойственны восточнохристианской традиции, в период Австрийской империи они были установлены также для греко-католических епархий, «чтобы так достоинством и уважением уравнивать их с римско-католическими диоцезами»³⁰. Единственной разницей между Прешовским и Мукачевским капитулами было то, что в первый входило 6 каноников, тогда как во второй, более старший – 7. Кроме этого в каждой епархии были титулярные (почетные) каноники, количество которых не должно было превышать допустимое число каноников действительных³¹.

Капитул Прешовской епархии в разные годы межвоенного периода складывался из следующих каноников: препозит [*Praepositus Major, seu Archypresbyter*] – о. Симеон Смандрай (1874–1947)³², лектор [*Lector, seu Archidiaconus*] – о. Н. Руссак, кантор [*Cantor, seu Primicerius*] – о. Зенон Ковалицкий (1865–1928)³³, позднее о. Иоанн Коротнокий (1873–1931)³⁴, затем о. Теодор (Федор) Ройкович (1877–1963)³⁵, кустод [*Custos, seu Ecclesiarcha*] – о. С. Смандрай, позднее о. Эммануил Бигарий (1854–1934)³⁶, затем о. Николай Гарчар, схоластик [*Theologus, seu Scholasticus*] – о. Н. Руссак, позднее о. Иосиф

соседнем словацком языке: *капитула (kapitula)*. Только в публикациях конца 30-х гг. XX в., лексика которых особенно близка русской литературной, нам удалось найти написание *капитул* (см., например: Епархіальні дела // Русское Слово. 1937. № 3–4. С. 3).

³⁰ Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії... Т. II. С. 76.

³¹ См.: Там же. С. 76, 80. См. также обзорные статьи по истории капитула Прешовской епархии: *Ganaj S. Kanonici Prešovskej gréckokatolíckej eparchie* // Theologos. 2007. № 1. S. 176–179; *Krajňák P. Prešovská kapitula a jej význam pre rozvoj rusínskej kultúry a osvety na Slovensku v rokoch 1918–1950* // Rusínske školstvo, kultúra a osveta na Slovensku v rokoch 1919–1950 (Stav, problémy a význam pre súčasný rozvoj kultúry v SR). Zborník recenzovaných vedecko-odborných prác z vedeckého seminára / Edícia Ruthenica Slovaca (2). Prešov, 2010. S. 61–71.

³² Об о. С. Смандре см.: *Марура А. [Бескид Г.]*. Оддав много сил русинству (Симеон Смандрай, 7.5.1874–2.10.1947) // Русинський народний календарь на 2004 рік. Пряшів, 2003. С. 93–94.

³³ Об о. З. Ковалицком см.: *Krajňák P. Prešovská kapitula...* S. 66–67.

³⁴ Об о. И. Коротноком см.: Прелать-каноникъ о. Иоаннъ Коротнокій // Душпастырь. 1931. № 8–9. С. 219.

³⁵ Об о. Т. Ройковиче см.: *Бескид Г.* Добродитель і покровитель Русинів (Теодор Ройкович, 27.6.1877–31.10.1963) // Русинський народний календарь на 2003 рік. Пряшів, 2002. С. 99–100.

³⁶ Об о. Э. Бигарии см.: Краєзнавчий словник русинів-українців. Пряшівщина / Головний редактор Ковач Ф. Пряшів, 1999. С. 41–42.

Дюлай (1882–1973)³⁷, младший каноник [*Canonicus Magister, seu Junior*] – о. И. Коротнокий, позднее о. Теодор Ройкович, затем о. Антоний Ройкович³⁸. На основании косвенных данных известно, что некоторое время в капитул также входили о. Иосиф Войтович и о. Иоанн Кизак (1856–1929)³⁹. Как можно заметить по совпадению имен, чаще всего каноники проделывали в рамках капитула путь от младшего каноника к другим постам – вплоть до препозита. Нередко отдельные должности в капитуле оставались вакантными.

Титулярными канониками Прешовской епархии в разные годы являлись о. Э. Бигарий, о. Теодор Богданий, о. Александр Герберий, о. Иоанн Гойдич, о. Методий Гойдич, о. Алексей Келло, о. Иоанн Кизак, о. Иоанн Кокинчак (1880–1965)⁴⁰, о. Э. Манкович, о. А. Ройкович, о. Павел Руснак (1906–1981)⁴¹.

Капитул Мукачевской епархии, заседавший в Ужгороде, состоял из следующих священников: препозит – о. Василий Гаджега (1864–1938)⁴², кантор – о. Андрей Карцуб, кустод – о. Юлий Станкай, схоластик – будущий епископ о. А. Стойка, канцлер – о. Виктор Шельков, младший каноник – о. Александр Ильницкий (1889–1947)⁴³. Примечательно, что ни один из них не служил на территории Словакии.

³⁷ Об о. И. Дюлае см.: Там же. С. 128.

³⁸ См.: *Schematismus venerabilis cleri dioeceseos Fragopolensis (Prjašev, Prešov, Eperjes) pro anno Domini 1921. Fragopoli, 1921. P. 7; Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 18–19; Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fragopolitanae (Prešov-Prjašev) pro anno Domini 1938. Fragopoli, 1938. P. 9–11.*

³⁹ См.: *Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 20.*

Об о. Иоанне Кизаке см.: *Ричалка М. Иван Кизак – педагог і борець за розвиток культури свого населення (14.12.1856–19.10.1929) // Голос Карпат. 1999. № 9–11. С. 1–4; Хома В. Завзятий Русин, культурний діятель і літератор (Іван Кизак, 14.12.1856–19.10.1929) // Русинський народний календарь на 2004 рік. Пряшів, 2003. С. 118–121.*

⁴⁰ Об о. И. Кокинчаке см.: Краєзнавчий словник... С. 173.

⁴¹ См.: *Schematismus venerabilis cleri... 1921. P. 7; Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 19; Schematismus venerabilis cleri... 1938. P. 10.*

Об о. П. Руснаке см.: *Babjak J., SJ. Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. I. zväzok (1.–4. diel). Prešov, 2009. S. 422–425; Botlik J. Görög katolikus vértanúk a Kárpát-medencében 1914–1976. Budapest, 2010. 43 old.*

⁴² Об о. В. Гаджеге см.: *Данилюк Д. В.М. Гаджега – дослідник історії і культури Закарпаття // Carpatica-Карпатика. Актуальні питання історії, історіографії і культури країн центральної і південно-східної Європи. Вип. 2. Ужгород, 1993. С. 187–193; Пагурия В. Світочі карпатського краю... С. 69.*

⁴³ Данные относятся к 1931 г. См.: *Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії... Т. II. С. 80.*

Об о. А. Ильницком см.: *Куцов К. Александр Ильницкий (1889–1947) и теория угорусинизма // Русин. [Кишинев.] 2007. № 3. С. 169–179; Пагурия В. Світочі карпатського краю... С. 108.*

Более широкими административно-совещательными органами при епископах являлись т. н. консистории. Как отмечает о. А. Пекар, *«епархиальная консистория – это своего рода епархиальный сенат, который собирает епископ для обсуждения наиболее важных вопросов епархии»*⁴⁴. В частности, в состав консистории входили епископ, действительные и почетные каноники, архидиаконы (в значении глав архидиаконатов – см. далее) и консисторские советники, пожизненно назначавшиеся епископом, как правило, из заслуженных священников епархии. Полная епархиальная консистория во главе с епископом заседала раз в году⁴⁵.

Так, например, в консистории Прешовской епархии, не считая епископа и каноников, в 1931 г. насчитывалось 42 консисторских советника⁴⁶. К 1938 г. их количество возросло до 53⁴⁷. При этом, очевидно, многие из советников не участвовали в заседаниях консистории, т. к., например, духовно окормляли выходцев из епархии в США (о. Гавриил Мартяк, о. Корнелий Манкович, о. Михаил Андрейкович, о. Сигизмунд Бринский, о. Иосиф Гануля (1873–1962), о. Михаил Лукач, о. Теодор Ладомирский) или же находились на территории соседней Венгрии (о. Стефан Семан (1880–1960)).

Административно-территориальная структура. Каждая епархия подразделялась на несколько архидеканатов, во главе которых находились архидеяны (не путать с архидиаконом-лектором, членом капитула). Архидеканаты, в свою очередь, делились на несколько вицеархидеканатов под управлением вицеархидеянов. Вицеархидеканаты состояли уже непосредственно из приходов.

В Прешовской епархии насчитывалось четыре архидеканата: 1) Кафедрально-Шаришский, 2) Абауйско-Турнянский, 3) Спишко-Гемерский (Гемерско-Спишский); 4) Земплинский. Примечательно, что архидеканаты заметно различались по размерам. Так, например, в 1931 г. Кафедрально-Шаришский архидеканат состоял из семи вицеархидеканатов и включал 73 прихода. Абауйско-Турнянский состоял только из одного архидеканата с 8 приходами. Спишко-

⁴⁴ Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії... Т. II. С. 87.

⁴⁵ См.: Там же. С. 87–88.

⁴⁶ Полный список см. в: Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 22–23.

⁴⁷ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1938. P. 13–14.

Гемерский архидеанат состоял из четырех вицеархидеанатов с 22 приходами, а Земплинский заключал в себя так же, как и Кафедрально-Шаришский, семь вицеархидеанатов, но всего с 59 приходами⁴⁸. Позднее епископ П. Гойдич, стремясь к большей эффективности управления центральной частью епархии, выделил из Кафедрально-Шаришского архидеаната новый Маковицкий архидеанат с 3 вицеархидеанатами⁴⁹. По устоявшейся местной традиции архидеанами были капитульные каноники⁵⁰. Таким образом, всего на территории Словакии, насчитывалось 162 прихода Прешовской епархии⁵¹.

Мукачевская епархия состояла из пяти архидиаконатов: Мараморошского, Бережского, Угочанского, Ужанского и Земплинского. Из них на территории Словакии были расположены только Земплинский и западная часть Ужанского архидиаконатов⁵². Всего в словацких границах насчитывалось 76 приходов Мукачевской епархии⁵³.

Четыре прихода Гайдудорожской епархии⁵⁴, как уже отмечалось выше, находились в юрисдикции епископа Мукачевского, являвшегося их апостольским администратором.

Таким образом, общая численность греко-католических приходов на территории Словакии составляла около 240⁵⁵.

Клир. В 1921 г. в Прешовской епархии в общей сложности насчитывалось 260 священников (с учетом служивших на территории Венгрии и Северной Америки)⁵⁶. Согласно шематизму 1931 г. в епархии было 162 действующих светских клириков (*Cleri Saecularis*) и 29 монашествующих (*Cleri Regularis*)⁵⁷, хотя

⁴⁸ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 138.

⁴⁹ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1938. P. 129.

⁵⁰ См.: Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії... Т. II. С. 94.

⁵¹ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 138; Schematismus venerabilis cleri... 1938. P. 129.

⁵² См.: Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії... Т. II. С. 93–94.

⁵³ См.: Katolícke Slovensko. Na pamiatku tisícstoročného jubilea blaženého zvestovania Kristovej viery nášmu národu slovenskému, keď založil prvú kresťanskú svätýňu slovenský knieža Pribina v Nitre. 833–1933. Trnava, 1933. S. 148–149.

⁵⁴ См.: Ibidem. S. 149.

⁵⁵ Очевидно, в течение межвоенного периода их численность могла незначительно колебаться. В литературе встречается цифра в 237 приходов (см., например: Палінчак М. Державно-церковні відносини... С. 22).

⁵⁶ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1921. P. 29–34.

⁵⁷ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 185.

общий перечень священства, включая находившихся в Америке, скончавшихся во время типографского набора справочника и пенсионеров, составлял 253 человека⁵⁸. В 1938 г. в епархиальном штате числилось ровно столько же действующих священников и монахов, сколько и в 1931 г.⁵⁹, однако общее количество священнических персоналий Прешовской епархии снизилось до 223 человек⁶⁰.

Монашествующие принадлежали к различным орденам и конгрегациям, что придавало им несколько большую самостоятельность по сравнению со светским духовенством. В Прешовской епархии, конкретно в г. Стропкове, начиная с 1921 г., подвизались монахи Конгрегации Святейшего Искупителя (редемптористы)⁶¹. Мужская ветвь Ордена св. Василия Великого, которая до Первой мировой войны проявляла в этой епархии большую активность⁶², в межвоенные годы вообще не имела своих обителей в границах Словакии. В то же время к василианам принадлежал сам епископ П. Гойдич, а члены этого ордена из Подкарпатской Руси время от времени занимались миссионерством в Прешовской и западной части Мукачевской епархий⁶³.

Кроме этого в Прешовской епархии с 1922 г. трудились монахини женской ветви Ордена св. Василия Великого (василианки)⁶⁴, а с 1928 г. и Конгрегации сестер служебниц Непорочной Девы Марии (служебницы).

В Мукачевской епархии подвизались редемптористы, василиане⁶⁵ и василианки⁶⁶. Однако при этом только редемптористы постоянно находились на

⁵⁸ См.: *Ibidem*. P. 142–171, 197.

⁵⁹ См.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1938. P. 175.

⁶⁰ См.: *Ibidem*. P. 133–161.

⁶¹ В 1928 г. в Словакии насчитывалось всего пять редемптористов восточного обряда (кроме этого существовали редемптористы латинского обряда, которые юрисдикционно не были связаны с Греко-католической церковью). См.: *Atanáz, C.Ss.R. Redemptoristi v Stropkove v rokoch 1921–1999*. Michalovce; Stropkov, 1999. S. 22–23.

⁶² О ранней истории василиан в регионе см.: *Timkovič J.V., OSBM. Letopis Bukovského monastyrá (Bukovej Hory) a historické zmienky o iných baziliánskych monastyroch na východnom Slovensku*. Prešov, 2004; *Timkovič J.V., OSBM. Letopis Krásnobrodského monastiera alebo kúsok zo slávných dejín gréckokatolíkov na Slovensku*. Prešov, 1995.

⁶³ См.: *Potaš M., OSBM. Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Goidiča*, OSBM. Prešov, 1999. S. 45–46.

⁶⁴ См.: *Babotová L. Príchod sestier Rádu sv. Bazila Veľkého do ČSR v medzivojnovom období // Migrácia obyvateľov východnej Európy na územie Slovenska a Čiech (prvá polovica 20. storočia)*. Prešov, 2009. S. 171–179.

⁶⁵ Подробно о деятельности василиан в епархии см.: *Пекар А., ЧСВВ. Василянська Провінція св. Миколая на Закарпатті // Нарис історії Василянського Чину Святого Йосафата*. Рим, 1992. С. 383–416; *Фенич В., Цанулич О. Малоберезнянський Свято-*

территории Словакии. Так, в 1931 г. был открыт редemptористский монастырь в словацком г. Михаловце⁶⁷.

Важно отметить, что греко-католическое духовенство, подобно римско-католическим, православным, евангелическим и ортодоксальным иудейским священнослужителям, получало от государства зарплату (т. н. конгруа)⁶⁸. *Modus vivendi* лишь закрепил подобное положение. При этом традиционные повинности селян перед священником («роковина» и «коблина»), были официально отменены. Правда, если верить некоторым исследователям, в отдельных греко-католических приходах Словакии они сохранялись вплоть до 1945 г.⁶⁹

Миряне. Информацию о количестве лиц греко-католического исповедания на территории Словакии в общих чертах предоставляют результаты чехословацких переписей 1921 и 1930 гг.

Так, по данным 1921 г. греко-католиков насчитывалось 193778 человек, что составляло 6,46% от общего числа населения. Из них в национальном отношении, по этим сведениям, 91 434 человека (47,2%) принадлежало к словацкой национальности, 82 844 (42,8%) к «русским» (т. е. к посчитанным вместе восточнославянским) национальностям и 12 969 (6,7%) к венгерской национальности⁷⁰.

Согласно данным, полученным в результате переписи 1930 г., во всей Словакии насчитывалось 213 725 греко-католиков. В национальном отношении, по этим сведениям, 109 826 человек (51,38%) принадлежало к словацкой национальности, 87 494 (40,93%) к «русским» национальностям, 12 398 (5,8%) к

Миколаївський монастир та нарис історії Чину св. Василя Великого на Закарпатті. Ужгород, 2004; *Кічера В.В.* Заснування і діяльність монастирів Чину Святого Василя Великого на Закарпатті (1733–1950 роки). Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. Ужгород, 2008.

⁶⁶ См.: *Вуянко М.* Станіславські сестри василіянки в Ужгородському монастирі // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. Вип. II. Ужгород, 1996. С. 84–91.

⁶⁷ См.: *Atanáz, C.Ss.R.* Redemptoristi v Stropkove... S. 24.

⁶⁸ См.: *Палінчак М.* Державно-церковні відносини... С. 25.

⁶⁹ См.: *Vajcura I.* Ukrajinská otázka v ČSSR. Košice, 1967. S. 29.

⁷⁰ См.: *Sčítání lidu v Republice Československé ze dne 15.2.1921. Řada VI. III. díl.* Praha, 1927. S. 3–4.

венгерской национальности, 1 964 (0,9%) к цыганской национальности и 1 293 человека (0,6%) – к польской национальности ⁷¹.

Данные о численности греко-католиков также фиксировались самой церковью. Так, согласно шематизмам Прешовской епархии 1931 и 1938 гг., на территории последней (без учета Чехии, Моравии и Силезии) соответственно насчитывалось 129 506 ⁷² и 139 693 верующих ⁷³.

Таким образом, общая численность греко-католиков в Словакии, принадлежавших к Прешовской, Мукачевской и Гайдудорожской епархиям, составляла в межвоенный период около 200 тыс. человек и в целом даже имела некоторую тенденцию к увеличению ⁷⁴.

Учебные заведения. Действовавшие законы ЧСР и с 1928 г. *Modus vivendi* предусматривали функционирование и развитие в республике католической образовательной системы. Греко-католическая церковь в границах Словакии (точнее, именно Прешовская епархия) имела в своем ведении учебные заведения сразу трех ступеней – низшей, средней и высшей ⁷⁵.

⁷¹ См.: *Sčítání lidu v Republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Řada VI. Sv. 98.* Praha, 1934. S. 82. Результаты этой переписи по конкретным населенным пунктам также см. в изданиях: *Štatistický lexikon obcí v krajine Slovenskej. Vydaný ministerstvom vnútra a štatným úradom štatistickým na základe výsledkov sčítania ľudu z 1. decembra 1930.* Praha, 1936; *Potemra L.A. Ruthenians in Slovakia and the Greek Catholic Diocese of Prešov / Outprint from Slovak studies I.* Rome, 1961. Приведенные статистические данные, с одной стороны в очередной раз показывают, что Греко-католическая церковь в Словакии имела дело далеко не только с русинами. С другой стороны, данная статистика не может отражать истинного количества русинов. Поскольку, предположительно, как среди назвавшихся словаками, венграми и поляками были также русины, принявшие соответствующие идентичности, так и среди отнесших себя к восточным славянам находились отдельные представители других этносов, которые просто отождествили свою конфессию с национальной принадлежностью. В этой связи неудивительно, что в текстах рассматриваемого периода встречаются аналитические оценки, значительно расходящиеся с официальными данными.

⁷² См.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1931. P. 139.

⁷³ См.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1938. P. 130.

⁷⁴ Конечно же, отдавая должное статистическим данным, по крайней мере для определения общего количества греко-католиков, необходимо помнить, что речь идет скорее о людях, крещенных в Греко-католической церкви, нежели исключительно об активных прихожанах, на которых более других распространялось влияние греко-католического духовенства.

⁷⁵ Особенности церковных школ были, например, обязательное проведение литургии перед началом и после окончания учебного года и регулярное (не реже четырех раз в году) причащение учащихся. См.: *Vasil' C. Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví.* Trnava, 2000. S. 184.

Так, в 1923/1924 учебном году в непосредственном ведении епархии находилось 87 церковно-приходских («народных») школ. Еще 9 государственных начальных школ, не находившиеся в формальной компетенции церкви, рассматривались епархиальными властями как объект своей особой заботы⁷⁶. Связь между школами и церковью усиливалась тем важным обстоятельством, что, согласно местной традиции, учитель одновременно являлся дьяком (т. е. чтецом) в храме, а поэтому часто так и назывался – певцеучитель. К 1931 г. количество школ увеличилось соответственно до 167 церковно-приходских и 24 государственных⁷⁷. Общее количество учеников в этих школах составляло, согласно епархиальным данным, порядка 18 569 человек⁷⁸. По данным справочника «Католическая Словакия (833–1933)», всего к 1 ноября 1932 г. в словацких границах насчитывалось 259 греко-католических начальных школ с 19640 учениками⁷⁹.

Среднее образование было представлено целым рядом разнообразных учебных заведений, расположенных в самом Прешове. В частности, речь идет о Греко-католической русской мещанской школе, Греко-католической русской реальной гимназии, Греко-католической русской учительской семинарии и т. н. «малой семинарии» Греко-католической богословской семинарии.

Греко-католическая русская мещанская («горожанская») школа, в просторечии «горожанка», была предназначена для учеников обоих полов и состояла из трех классов. В 1921/1922 учебном году в ней насчитывалось

⁷⁶ См.: *Janočko M. Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989. Prešov, 2008. S. 139, 198.*

⁷⁷ См. подробный перечень «Народных школы и учителя Пряшевской грек. католической Епархии» в: *Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 189–196.*

⁷⁸ Эта цифра была получена нами в результате подсчета данных указанного выше перечня. Следует отметить ее недостаточную достоверность, т. к., во-первых, речь идет только о потенциальных учениках (детях школьного возраста); во-вторых, отсутствуют сведения о целом ряде школ; в-третьих, вызывают сомнение встречающиеся круглые числа, а в одном случае совершенно очевидна опечатка; в-четвертых, вместо фамилии учителя несколько раз встречается замечание «*становище учительское не заполнено*», что свидетельствует о временной приостановке учебного процесса. Известно, что в годы Австро-Венгрии школы не посещало более трети от общего числа детей школьного возраста (*Šelepec J. Štyri etapy vývoja gréckokatolíckeho školstva na Slovensku // Theologos. 2000. № 4. S. 29*). Было бы наивно предполагать, что после Первой мировой войны ситуация могла радикально измениться в лучшую сторону.

⁷⁹ См.: *Katolícke Slovensko... S. 393.*

120 учеников⁸⁰, двумя годами позже уже 160⁸¹. Однако затем, видимо, количество учащихся начало снижаться – до 139 человек к 1931 г.⁸² и 122 к 1938 г.⁸³. Первоначально директором школы являлся о. Александр Дзяк (1889–1929)⁸⁴. После его кончины этой пост занял о. Дионисий Зубрицкий (1895–1949)⁸⁵, который возглавлял школу вплоть до 1945 г.

В 1936 г. в Прешове была открыта восьмиклассная Греко-католическая русская реальная гимназия. В первый класс 1936/1937 учебного года было принято 34 мальчика и 14 девочек в возрасте от 15 до 20 лет⁸⁶. К 1938/1939 учебному году в гимназии в трех классах училось уже в общей сложности 160 учеников⁸⁷. Директором Русской гимназии являлся о. Николай Бобак⁸⁸.

Греко-католическая русская учительская семинария, так же известная как «препарандия»⁸⁹, специализировалась на подготовке будущих «певцеучителей» и состояла из четырех классов. В 1921/1922 и 1922/1923 учебных годах в ней

⁸⁰ См.: *Капишовский В.* Школьное дело на Пряшевщине // Пряшевщина. Историко-литературный сборник. Прага, 1948. С. 275.

⁸¹ См.: *Ванат І.* Шкільна справа на Пряшівщині в період домюнхенської Чехословаччини // Педагогічний збірник № 3. З минулого і сучасного українців Чехословаччини. Братіслава, 1973. С. 169.

⁸² См.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1931. P. 188.

⁸³ См.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1938. P. 178.

⁸⁴ См.: *Новый директоръ // Русская Молодежь.* 1920. С. 6; *Schematismus venerabilis cleri...* 1921. P. 9.

См. об о. А. Дзяке: *Краєзнавчий словник...* С. 113.

⁸⁵ См. об о. Д. Зубричком: *Рудловчак О., Бабота Л.* Матеріали до Словника культури українців Чехословаччини // *Дукля.* 1989. № 4. С. 75–78; *Мушинка М.* Призабутий ювілей. До 100-ліття з дня народження Дениса Зубрицького // *Дукля.* 1995. № 6. С. 26–31.

⁸⁶ См.: *Mušinka M.* Od Ruského gymnázia k spojenej škole Tarasa Ševčenka // *Українська (Руська) гімназія. 70 років. Ukrajinské (Ruské) gymnázium Prešov. 70 rokov.* Пряшів-Prešov, 2006. S. 12.

⁸⁷ См.: *Ibidem.* S. 14. Прешовский историк Эдуард Лукач приводит в данной связи близкую цифру – 161 ученик. Там же приведена наглядная таблица численности гимназистов по классам в 1936/1937–1945/1946 гг. См.: *Lukáč E.* *Stredné školy v Prešove do roku 1945.* Prešov, 2002. S. 87.

⁸⁸ См.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1938. P. 16.

См. об о. Н. Бобаке: *Бескид Г.* Др. Николай Бобак – перший директор Грекокато-лицької руської гімназії в Пряшові (4.4.1906–18.2.1986) // *Русинський народний календарь на рік 2001.* Пряшів, 2000. С. 104; *Русин. [Пряшів].* 2006. № 3–4. С. 3.

⁸⁹ Если верить ужгородскому исследователю Игорю Задорожному, лексема «препарандия» (от лат. *praeparatio* – подготовка, *praeparo* – заранее подготавливать), «это местное (южнокарпатское. – М.Д.) новообразование» (*Задорожний І.* *Єпископ Андрій Бачинський в епістолярній спадщині. До 270-річчя від дня народження.* Мукачево, 2002. С. 13).

занималось соответственно только 97 и 104 будущих педагогов⁹⁰. Однако уже в 1931 г. в семинарии насчитывался 161 учащийся⁹¹. Приблизительно такое же количество семинаристов поддерживалось и в последующие предвоенные годы⁹². Директорами семинарии последовательно были о. А. Дзяк, Мариан Мацеевич (1881–1931)⁹³ и о. Стефан Гойдич (1889 – 11.7.1968)⁹⁴.

Священнические кадры Прешовской епархии, как правило, проходили подготовку в основанной в 1880 г. Греко-католической богословской семинарии в Прешове. Семинария разделялась на «малую семинарию», относившуюся к среднему образованию, и однолетнюю «большую семинарию» (академию), которая являлась единственным высшим греко-католическим учебным заведением в Словакии. Общее количество учащихся «малой семинарии» составляло 26 человек в 1931⁹⁵ и 33 человека в 1938 гг.⁹⁶. Ее ректором, а также деканом академии являлся о. С. Смандрай. Позднее на первом посту его заменил о. А. Ройкович, а на втором Э. Седлак⁹⁷.

Отдельно необходимо отметить, что талантливые семинаристы направлялись на обучение в римско- и греко-католические семинарии Праги, Львова, Мюнхена,

⁹⁰ См.: *Капишовский В.* Школьное дело... С. 275–276; *Бача Й.* Руська учительська академія в Пряшеві і російська мова // Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику. Т. 22. Пряшів, 2001. С. 190.

⁹¹ См.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1931. P. 188.

⁹² Некоторое падение числа учащихся (до 144) наблюдалось в 1937/1938 учебном году, однако уже на следующий год оно резко возросло и составило 203 человека. См. таблицу количества учащихся в 1934/1935–1938/1939 учебных годах по классам в: *Lukáč E.* *Stredné školy...* S. 92.

⁹³ О М. Мацеевиче см.: *Роман М.* Кто був професор Маріян Мацієвич? // Дукля. 1991. № 5–6. С. 56–59; *Roman M.* *Ukrajinskí emigranti na prešovských školách v období medzi dvoma vojnami* // *Ruská a ukrajinská emigrácia na východnom Slovensku v rokoch 1919–1945.* Prešov, 2006. S. 68–88.

⁹⁴ См.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1931. P. 23; *Schematismus venerabilis cleri...* 1938. P. 15.

Об о. С. Гойдиче см.: *Попович М.* Выznamный педагог, писатель і церьковный діятель (Штефан Гойдич, 9.1.1889–11.7.1968) // Русиньский народный календарь на 2003 рік. Пряшів, 2002. С. 81–83; *Millá L.* *Gojdič, Štefan* // *Osobnosti prešovského školstva. Persönlichkeiten des Prešover Schulwesens.* *Slovník/Wörterbuch.* III/1. Prešov, 2006. S. 48–54.

⁹⁵ См.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1931. P. 133–134.

⁹⁶ См.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1938. P. 125–126.

⁹⁷ См.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1931. P. 21; *Schematismus venerabilis cleri...* 1938. P. 12.

Оломоуца, Страсбурга и Рима⁹⁸. Кроме этого епархия, по старой традиции, посылала свои кадры на учебу в Центральную семинарию в Будапеште⁹⁹.

Не считая собственно учебных заведений, Прешовская епархия располагала рядом специализированных детских учреждений.

Для мальчиков греко-католического вероисповедания, обучавшихся в средних школах Прешова, был предназначен Институт св. Иоанна Крестителя, более известный как Алумней (лат. *Alumnaeum*, производное от *alumnus* – питомец, воспитанник) – заведение бурсацкого типа. В разные годы количество детей варьировалось от 40 до 80 человек¹⁰⁰. В 1931 г. в нем насчитывалось 65 воспитанников¹⁰¹, в 1938 г. – 78¹⁰². Директорами Алумнея последовательно были о. о. Александр Чисарик¹⁰³, о. Й. Дюлай¹⁰⁴ и о. Михаил Сабадош¹⁰⁵.

Для девочек греко-католичек был предназначен специальный пансион, который находился в ведении сестер василианок под руководством Ирины Олексюк¹⁰⁶. Количество воспитанниц в течение 1930-х гг. превысило 60¹⁰⁷.

В 1935 г. в Прешове был открыт приют (в местной терминологии – *сиротинец*), также для девочек. Забота о детях в нем лежала на сестрах служебницах во главе с Евдокией Волошин, а с 1933 г. – Филаретой Феединой¹⁰⁸. После открытия в 1934 г. нового здания приюта в нем проживало 45–50 детей¹⁰⁹.

Мукачевская епархия располагала на территории Восточной Словакии исключительно церковно-приходскими школами.

⁹⁸ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 134; Schematismus venerabilis cleri... 1938. P. 126.

⁹⁹ Их поименный список приводится в работе: *Blažejovskij D. Byzantine Kyivan Rite Students (1576–1983). Rome, 1984. P. 70–71.*

¹⁰⁰ См.: *Janočko M. Dejiny cirkevného školstva... S. 237.*

¹⁰¹ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 21.

¹⁰² См.: Schematismus venerabilis cleri... 1938. P. 15.

¹⁰³ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1921. P. 9.

¹⁰⁴ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 21.

¹⁰⁵ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1938. P. 14.

¹⁰⁶ См.: *Ibidem.* P. 16.

¹⁰⁷ См.: *Janočko M. Dejiny cirkevného školstva... S. 238.* В то же время шематизм 1938 г. показывает, что в 1938/1939 учебном году в интернате было 56 девочек (Schematismus venerabilis cleri... 1938. P. 178).

¹⁰⁸ См.: *Janočko M. Dejiny cirkevného školstva... S. 239; Schematismus venerabilis cleri... 1938. P. 17.*

¹⁰⁹ См.: *Janočko M. Dejiny cirkevného školstva... S. 242.*

Средние учебные заведения Мукачевской епархии, в т. ч. предназначенные для подготовки будущих священников и учителей (в частности, богословская семинария ¹¹⁰ и учительская семинария ¹¹¹), располагались на территории соседней Подкарпатской Руси.

Печатные органы. Образование ЧСР способствовало более активному развитию издательского дела, в т. ч. прессы. Греко-католическая церковь также принимала участие в данном процессе. Прешовская епархия удовлетворяла свои издательские нужды в собственной торгово-издательской фирме «Петра» (была основана епископом П. Гойдичем в 1927 г.) ¹¹² и связанной с ним Типографии св. Николая («Книгопечатня св. Николая») ¹¹³. Мукачевская епархия прибегала к помощи ужгородского акционерного издательского общества «Унію» ¹¹⁴ и типографии Ордена св. Василия Великого («Друкарня оо. Василян»), расположенной также в Ужгороде. В отдельных случаях данные институции обслуживали и Прешовскую епархию. Основной акцент в церковном книгоиздательстве, как и полагается, делался на молитвословы, катехизисы, учебную литературу и поучительные брошюры для народа.

Отдельное внимание уделялось развитию собственной периодической печати, актуальному информированию верующих о событиях религиозной и общественно-политической жизни с позиций Греко-католической церкви.

¹¹⁰ См. о ней: *Філін Л.* З історії Ужгородської богословської семінарії // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. Вип. II. Ужгород, 1996. С. 64–75.

¹¹¹ См. о ней: *Орос І.* Діяльність о. Августина Волошина на посаді директора Ужгородської греко-католицької вчительської семінарії (За матеріалами річних звітів Ужгородської вчительської семінарії) // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. Вип. VII. Ужгород, 2005. С. 89–100; *Орос І.* Діяльність о. Августина Волошина на посаді директора Ужгородської греко-католицької вчительської семінарії: промови та виступи (за матеріалами «Річних звітів Ужгородської вчительської семінарії») // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. Вип. VIII. Ужгород, 2007. С. 40–54; *Філін Л.* Вишкіл півцвчителів та дяківські школи в історії Мукачівської епархії (XVII – поч. XX ст.) // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. Вип. VIII. Ужгород, 2007. С. 40–54.

¹¹² См.: *Potaš M., OSBM.* Dar lásky... S. 133.

¹¹³ См. новейший обзор сведений (во многом противоречивых) об этой прешовской типографии: *Val'ková A.* K problematike mapovania prešovských typografov a vydavateľov 20. storočia // Z minulosti a súčasnosti knižnej kultúry Prešova. Prešov, 2007. S. 130–132.

¹¹⁴ Об «Унію» см.: *Русин В.* З історії видавничого акціонерного товариства «Унію» // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. Вип. VIII. Ужгород, 2007. С. 55–62.

С 1919 г. по 1924 г. официальным органом Прешовской епархии являлся журнал «Церковь и школа», который стал выходить вместо своего одноименного венгерскоязычного предшественника «Egyház és Iskola». Издание редактировалось о. Иоанном Кизаком, позднее – о. С. Гойдичем¹¹⁵. С 1924 г. главным официальным органом Мукачевской, а затем также Прешовской епархии был журнал «Душпастырь», издававшийся в Ужгороде. Главным редактором являлся о. А. Ильницкий¹¹⁶. С 1934 г. «Душпастырь» больше не представлял Прешовскую епархию¹¹⁷. Поэтому с того же года в виде маленьких брошюр стали выходить «Распоряженія Епархіального Правительства въ Пряшевѣ».

Также необходимо назвать ряд изданий, имевших несколько менее официальный статус, однако выпускавшихся под непосредственным контролем Греко-католической церкви. Так, в течение 1920/1921 учебного года прешовская «препарандия» выпускала свой собственный печатный орган «Русская Молодежь», предназначенный специально для учащихся. Его ответственным редактором был о. С. Гойдич¹¹⁸. В 1924–1938 гг. в Прешове выходила еженедельная газета «Русское Слово», редакторами которой последовательно являлись о. С. Гойдич, о. И. Дюлай, о. Т. Ройкович, о. Иосиф Кизак (1898–1966)¹¹⁹, о. Николай Ладыжинский (1897–?) и о. Э. Гомичков (1892–1980)¹²⁰. Выпускавшееся с 1928 по

¹¹⁵ См.: Bibliografia slovenských a inorečových novín a časopisov z rokov 1919–1938 / Zostavila Kipsová M. a kol. Martin, 1968. S. 571–572. № 1006a; *Džupinková Z.* Prehľad rusínskych a ukrajinských periodík vychádzajúcich v Prešove v rokoch 1919–2006 (s dôrazom na fond ŠVK Prešov) // *Z minulosti a súčasnosti knižnej kultúry Prešova.* Prešov, 2007. S. 106–107.

¹¹⁶ См.: *Мартинюк М.* Українські періодичні видання Західної України, країн Центральної та Західної Європи (1914–1939 pp.): Матеріали до бібліографії. Львів, 1998. С. 78. № 345; *Загальна бібліографія Подкарпаття / Зложили Лелекач Н., Гарайда И. / Факс. вид. Ужгород, 2000. С. 54. № 591; Габор В.* Українські часописи Ужгорода (1867–1944): Історико-бібліографічне дослідження. Львів, 2003. С. 293–299. № 53; *Почекутова О.* Преса Закарпаття ХІХ – І половини ХХ століття. Бібліографічний покажчик. Ужгород, 2010. С. 17–18. № 25.

¹¹⁷ Подробнее об этом см. в § 3 Главы второй.

¹¹⁸ См.: Bibliografia slovenských... S. 757. № 1426; *Džupinková Z.* Prehľad rusínskych... S. 110.

¹¹⁹ Об о. Иосифе Кизаке (племяннике о. Иоанна Кизака) см.: Краєзнавчий словник... С. 168–169; *Енциклопедія історії та культури карпатських русинів / Укладачі Магочій П.Р., Поп І.* Переклад з англійської мови Кушко Н. Ужгород, 2010. С. 332.

¹²⁰ См.: Bibliografia slovenských... S. 758–759. № 1429; *Мартинюк М.* Українські періодичні видання... С. 184–185. № 982; *Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 63. № 726; Džupinková Z.* Prehľad rusínskych... S. 111; *Почекутова О.* Преса Закарпаття... С. 82–83. № 152. Также см. специальные статьи: *Бескид Г.* Новинки «Русское слово» (80 років од зачаття видавання) // *Русинський народний календарь на 2004 рік.*

1936 г. приложение к «Русскому Слову» называлось «Да прійдець Царствіе Твое». В течение всего времени его редактировал о. Мирон Петрашович (1890–1960)¹²¹.

Сходные по содержанию издания имелись и в Мукачевской епархии. Они печатались в Подкарпатской Руси для нужд местных верующих. Однако, по крайней мере формально, ориентировались также на читательскую аудиторию западной, словацкой, части своей епархии, а часто еще на соседнюю Прешовскую епархию. Это можно сказать о газете «Благовѣстникъ»¹²², журнале «Вѣстник Дѣла Ширенія Вѣры» (позднее «Миссійный Вѣстникъ»)¹²³ с приложением «Добрый Пастырь»¹²⁴ и газете «Недѣля»¹²⁵. В то же время одно из ужгородских греко-католических изданий, «Misionar Najsv. Serca Isusovho», печаталось специально для верующих Земплина и Шариша. Оно выпускалось с 1936 г. под редакцией о. Севастьяна Сабола¹²⁶.

Кроме этого, как убеждает знакомство с нецерковной периодикой, отдельные греко-католические священники в личном порядке участвовали в редактировании и финансировании ряда других, преимущественно светских изданий («Голос русского народа»¹²⁷, «Пряшевская Русь»¹²⁸ и др.).

Пряшів, 2003. С. 69–71; Дронов М.Ю. Прешовская газета «Русское Слово» (1924–1938) в контексте процессов формирования этнонациональной идентичности русинов Словакии. Постановка проблемы // Славянский альманах. 2011. М., 2012. С. 208–223.

¹²¹ См.: Bibliografія slovenských... S. 579. № 1021; Мартинюк М. Українські періодичні видання... С. 69. № 294; Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 53. № 584; Džurinková Z. Prehľad rusínskych... S. 107; Почекутова О. Преса Закарпаття... С. 14. № 18.

Об о. М. Петрашовиче см.: Botlik J. Görög katolikus... 28 old.

¹²² См.: Мартинюк М. Українські періодичні видання... С. 27. № 26; Габор В. Українські часописи... С. 209–215. № 30; Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 53. № 579; Почекутова О. Преса Закарпаття... С. 7. № 1.

¹²³ См.: Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 57. № 646; Габор В. Українські часописи... С. 356–361. № 80; Почекутова О. Преса Закарпаття... С. 37–38. № 63.

¹²⁴ См.: Мартинюк М. Українські періодичні видання... С. 75. № 324; Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 53. № 588; Габор В. Українські часописи... С. 362–364. № 83; Почекутова О. Преса Закарпаття... С. 15–16. № 23.

¹²⁵ См.: Мартинюк М. Українські періодичні видання... С. 141. № 729; Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 59. № 668; Габор В. Українські часописи... С. 418–422. № 100; Почекутова О. Преса Закарпаття... С. 55. № 92.

¹²⁶ См.: Potaš M., OSBM. Dar lásky... S. 133.

¹²⁷ См.: Bibliografія slovenských... S. 833. № 1657; Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 54. № 599; Džurinková Z. Prehľad rusínskych... S. 108; Почекутова О. Преса Закарпаття... С. 14. № 16.

¹²⁸ См.: Bibliografія slovenských... S. 310. № 441; Мартинюк М. Українські періодичні видання... С. 171. № 902; Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 61. № 700; Džurinková Z. Prehľad rusínskych... S. 109; Почекутова О. Преса Закарпаття... С. 70. № 126.

Несмотря на не достаточно доброжелательное отношение государства к католицизму, смягчившееся после заключения в 1928 г. конкордата со Святым Престолом (*Modus vivendi*), Греко-католическая церковь в Словакии в условиях межвоенной ЧСР продолжала сохранять свое влияние как в собственно религиозной, так и образовательной и общественно-культурной сферах жизнедеятельности греко-католиков, в т.ч. русинов. Институциональной спецификой существования конфессии в регионе в течение рассматриваемого периода заключалась в разделении греко-католических приходов сразу между тремя епархиями – Прешовской, Мукачевской и Гайдудорожской. Лишь у Прешовской епархии в границах Словакии было абсолютное большинство от числа собственных приходов. Остальные епархии имели здесь только периферийные фрагменты своей территории, а их центры официально располагались в подкарпатурском Ужгороде и венгерском Гайдудороге (на практике – только в Ужгороде). Подобное деление, не совпадавшее с административным, обуславливало некоторую асинхронность деятельности Греко-католической церкви в Словакии.

В то же время, каждая отдельно взятая епархия продолжала оставаться традиционным, влиятельным институтом во главе с епископом (или апостольским администратором) со своими отдельными административно-совещательными органами, учебными заведениями и печатными органами. Исторически сложившееся разделение территории епархии на архидеканаты и меньшие административно-территориальные единицы с четким разграничением полномочий обеспечивало бóльшую эффективность управления епархиями, возможность непосредственного контроля над верующими. Собственные учебные заведения трех ступеней способствовали формированию мировоззрения молодежи в выгодном для церкви русле. Печатные издания, ориентированные на самую разную читательскую аудиторию, помогали своевременно отвечать на вызовы современности и удерживать связь с разными прослойками своей паствы. Кроме этого, представители греко-католического духовенства имели возможность в личном порядке занимать активную гражданскую позицию в контексте русинского социума, тем самым, участвуя в формировании церковной политики в целом.

§ 3. Этнокультурная специфика греко-католицизма

Рассмотрев проблематику этнической идентичности русинов и институционального устройства Греко-католической церкви в Словакии, представляется необходимым осветить ряд вопросов, как в лоне этой церкви на практике осуществлялись идентификационные процессы, а также как менялось внешнее восприятие этнокультурных особенностей конфессии. В частности, в рамках настоящего параграфа рассматриваются отдельные донациональные проявления этничности в церковной истории, этнокультурный облик духовенства до начала XX в., а также генезис «имиджа» греко-католичества, который в значительной степени произошёл уже в интересующий нас период. Это позволяет во многом воссоздать конкретные этнокультурные условия, исходя из которых Греко-католическая церковь выстраивала свою национально-языковую политику в религиозной, образовательной и культурно-политической сферах в 1919–1938 гг.

Донациональная этничность в церкви. Основным индикатором донациональной этничности в лоне Греко-католической церкви могут являться документы церковной администрации, фиксирующие этническую идентичность своей паствы.

В качестве старейшего свидетельства о полиэтничности Мукачевской епархии (из которой ещё не выделилась будущая Прешовская епархия), как правило, приводят отрывки из письма Мукачевского епископа Сергия, управлявшего епархией в 1600–1619 гг., т. е. ещё до заключения Ужгородской унии. Так, в письме, датированном 1604 г., Сергий утверждал, что духовенство его епархии служит не только среди русинов (*Oroszok*), но и среди румын (*Oláhok*), сербов (*Rácok*) и словаков (*Tótok*). Однако подобная информация является скорее исключением, т. к. в большинстве других известных текстов об униатах говорится только как о русинах. Это обстоятельство вызывает подозрение, что в данных случаях название несёт в себе, прежде всего, конфессиональное, а не строго этническое содержание¹.

¹ См.: *Haraksim L. Užhorodská únia a východné Slovensko // Historický časopis. 1997. №. 2. S. 195–196.* Фактологические сведения, скорее подтверждающие конфессиональный смысл термина в XVII в. см. на с. 199–202.

Ценная, хотя и не бесспорная информация содержится в протоколах канонических визитаций (по сути, переписей приходов конкретных административно-территориальных единиц), относящихся преимущественно к периоду с начала XVIII в. Следует отметить, что они носят локальный характер и зачастую им недостает необходимой унификации содержания. К сожалению, вплоть до настоящего времени они лишь частично исследованы специалистами. Однако обработанные материалы служат хорошим подспорьем для реконструкции реалий и раскрытия церковного понимания этничности. В качестве примера приведем отдельные результаты исследования прешовского историка Яна Адама, который проанализировал протоколы визитации Гуменнского дистрикта 1749 г. Данная визитация проводилась в период непосредственного подчинения Мукачевской епархии Эгерскому римско-католическому епископу, поэтому переписчиков интересовали католики обоих обрядов, а кроме этого даже лютеране и кальвинисты. Так, в 1749 г. жители полностью униатских сел северной части Земплина (где до сих пор компактно проживает русинское население) были обозначены в протоколах сокращением *GRU*, означающим принадлежность к греческому обряду и унии. При этом отдельные сведения об их языке не приводились. Совершенно иначе выглядели протоколы приходов, расположенных по линии Снина–Стропков и южнее от нее. Здесь, в более гетерогенной среде, учитывалась как конфессиональная, так и языковая принадлежность. В смешанных населенных пунктах униаты чаще всего назывались в протоколах *Ruthenos* или *GRU*. О том, что речь часто идет скорее о конфессии, свидетельствует то, что в качестве речи этого населения фигурировали не русинский, а другие языки, в первую очередь, словацкий (*omnes fere Slavonico idiomate utuntur* – во Вранове, *idiomate potissimum Slavonico uti, paucioribus Germanicum loquentibus* – в Михаловце, *idiomate utuntur Slavonico* – в Стропкове и т. д.). В случае села Жбинце, в котором насчитывалось 20 римо-католиков, 128 униатов (*Rutheni*) и 10 протестантов, в протоколах указано – *Omnes Slavi*, т. е. в переводе, все славяне или, скорее всего, словаки. Примечательно, что употребленное существительное скорее заставляет усматривать за ним этническую принадлежность, хотя целью этого замечания, очевидно, являлось дать необходимую информацию о языке. В случаях же сел Марковце и Мораваны униаты (соответственно *Rutheni* и

Catholici GR) вместе с соседями других конфессий вообще названы «паннонцами» – *Omnes Pannonnes*. Хотя и здесь скорее можно предполагать носителей словацкой речи². Таким образом, отсутствие применительно к чисто униатским селам на севере Земплина специальных сведений об их языке, приводит к логическому выводу, что русинскоязычность этих сел считалась очевидной. Там же, где униаты представляли собой лишь одну из общин и сливались в языковом отношении с доминировавшим в данной местности населением, было необходимо уточнять разговорную речь, которая не совпадала с конфессией, а, возможно, и этнической принадлежностью. В то же время, содержащаяся в указанных источниках информация явно носит хаотичный характер. В различных случаях приводились или лингвонимы, или этнонимы, или же сведения просто опускались, видимо, как само собой разумеющиеся для современников. Термин *Rutheni* во многом сохранял синонимичность этноязыковых и конфессиональных реалий.

Следующей ценной группой источников являются материалы общей переписи приходов большой Мукачевской епархии, относящейся к 1806 г. В отличие от более ранних подобных переписей, эти материалы содержат сведения о языке проповедей в каждом конкретном приходе. В этом заключается принципиальное отличие от протоколов упомянутой выше канонической визитации 1749 г. Как утверждал авторитетный венгерский исследователь русинской письменности Иштван Удвари (1950–2005), который, собственно, и ввел материалы 1806 г. в научный оборот, проповедь, исключая только очень редкие случаи, происходила на народном языке³. От себя отметим, что, пожалуй, несколько корректнее говорить не о народной речи, а понятном пастве языке⁴.

² См.: *Adam J. Národnostná problematika v gréckokatolicizme na území dnešného Slovenska v 18. storočí // Zborník Muzeálnej slovenskej spoločnosti 2000–2001. Martin, 2001. S. 71–72.*

³ См.: *Удвари І. Образчики з історії пудкарпатських Русинув. XVIII. століття. Изглядованя з історії культури и языка. Ужгород, 2000. С. 138.*

⁴ В условиях русинско-словацкого этноязыкового пограничья с его взаимопонятностью говором это замечание представляется нам особенно важным. Также общеизвестно, что языковой узус духовенства включал в себя, как минимум, повышенное количество церковнославянизмов – элементов своеобразного «высокого стиля», однако должен был оставаться ясным прихожанам и приемлемым ими. Автор одного из первых гомилетических изданий южнокарпатских русинов о. Михаил Лучкай (1789–1843) даже отмечал следующее: «*Сам бо народ рускій (русинский. – М.Д.) совѣм простый язык во Церкви не любит, но тѣшитя средным (между разговорным и церковнославянским. – М.Д.)*» (цит. по: *Баран О. Гомілетичні «Бесіди» Михайла Лучкая з 1830 р. / Slavistica. LXXVI. Вінніпег, 1977. С. 35.* Как отмечает братиславский исследователь Петер

Именно исходя из сведений переписи 1806 г., Удвари сделал вывод о численности среди верующих Мукачевской епархии представителей того или иного этноса. Так, в 1806 г. в епархии насчитывалось 541 963 прихожанина. Из них 345 786 человек или 63,8% составляли прихожане тех приходов, проповедь в которых, согласно переписи, произносилась по-русински. Эту цифру Удвари принял за количество русинов⁵. Таким образом, согласно данной методике, в жупах, позднее полностью или частично вошедших в состав Словакии, русины составляли от общего числа греко-католиков 98,65% в Шарише, 95,14% в Унге, 88,45% в Земплине, 60,58% в Абове и 48,51% в Спише⁶. В это число не включена паства билингвальных и трилингвальных приходов (судя по соответствующим сведениям о языке проповедей), в которой Удвари, очевидно, усматривал русинов различных стадий ассимиляции соседями. В пользу этого также говорят данные о большом количестве смешанных в конфессиональном отношении семей⁷.

Опубликованные И. Удвари конфессиональные и языковые данные легли в основу известной «Карты расселения карпатских русинов в начале XX столетия с дополнительными данными 1881 и 1806 гг.», которую составил П.-Р. Магочи⁸. По мнению этого ученого, материалы 1806 г. для него лично подтверждают известное

Женюх, «смешанная форма церковнославянского и народного языков [...] использовалось также как средство взаимопонимания в письменных документах, особенно метриках, приходских [...] записях священников, записях визитаций, корреспонденции, завещаниях, записях о торговых операциях, договорах и спорах...» (Ženich P. Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore // Historický časopis. 1998. № 4. S. 654).

⁵ Остальные греко-католики епархии соответственно признаются румынами (20,89% от всей паствы), венграми (6,23%) и словаками (0,95%). В качестве особых структурированных категорий выступают предполагаемые билингвы (русинско-венгерские, русинско-словацкие, венгерско-румынские, русинско-румынские, венгерско-словацкие) и крайне немногочисленные трилингвы (русинско-венгерско-румынские), составлявшие соответственно 7,91 и 0,2% верующих Мукачевской епархии и не относимые Удвари к какому-то конкретному этносу. См.: *Удвари І. Образчики з історії...* С. 134, 138–139, 156. Попутно отметим, что на фоне упомянутой неоднородности карпатских восточных славян для нас особенно важно подчеркнутое объединение всех их (вернее, использовавшейся в их приходах речи) в одну категорию. Это, на наш взгляд, только подтверждает историческую обоснованность использования применительно к ним единого объединяющего этнонима (в рамках нашей работы – *русины*).

⁶ См.: Там же. С. 138, 155–156.

⁷ См.: Там же. С. 140–141.

⁸ См.: *Magocsi P.R. Carpatho-Rusyn settlement at the Outset of the 20th century with additional data from 1881 and 1806. Мапа розселення Карпатських Русинів на зачатку ХХ століття з далшыми данима з 1881-го і 1806-го року. [Orwell, Verm.], 1996; 2nd ed.1998.*

высказывание Любора Нидерле (1865–1944), что «вся территория Восточной Словакии фактически является ословаченными землями Руси»⁹. Однако данное мнение спорно, о чем свидетельствует реакция Л. Гараксима, который, в отличие от Магочи, высказал крайний скепсис относительно достоверности данных 1806 г. По его мнению, церковная администрация сознательно пыталась приостановить «этнодифференционный процесс», сознательно занижая численность словацкоязычных прихожан¹⁰.

Интересно отметить то, что известная папская булла «*Relata semper*» (1818), подтверждавшая учреждение Прешовской епархии, рассматривала последнюю как епископство «соединенных русинов греческого обряда и тех, кто следует их обряду и унии»¹¹. Таким образом, с точки зрения Рима новая епархия была, прежде всего, епархией русинов, которые понимались, судя по контексту, скорее всего, именно в этническом смысле. Хотя при большом желании, наверное, и в этом красноречивом фрагменте кто-то может усмотреть лишь урожденных греко-католиков и присоединившихся к ним конвертитов.

Начиная с 1814 г. информация о языке проповеди в греко-католических приходах регулярно, с периодичностью в несколько лет, публиковалась в шематизмах. Примечательно, что Мукачевская епархия в этом отношении опередила даже соседнюю Галицкую митрополию. В шематизмах приводились сведения о языке проповеди, например, *lingua Ruthenica* – русинский язык, *lingua Hungarica* – венгерский язык, *lingua Slavica* – словацкий язык и т. п. В случае, если в приходе проповедовалось на двух или трех языках, перечислялись все эти языки. Подобная система сохранялась в этих справочниках Мукачевской и Прешовской епархий вплоть до 40-х гг. XX в.

⁹ Цит. по: *Магочій П.Р.* Пристосування без асиміляції: геніяльність Мукачівської греко-католицької епархії // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. № 4: Еклезіяльна і національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. Львів, 2003. С. 164.

¹⁰ См.: *Haraksim L.* Etnodiferenciačný proces v gréckokatolíckej cirkvi na východnom Slovensku // *Historický zborník* 11. 2001. Č. 1. S. 34–35. В другой своей публикации Л. Гараксим знакомит с конкретной архивной находкой, прямо подтверждающей его точку зрения, по крайней мере, в случае Мукачевской епархии. См.: *Haraksim L.* «Zlatý vek» biskupa A. Vačinského a obrodenské obdobie A. Duchnoviča – dve epochy dejín Rusínov // *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava, 2000. S. 18.

¹¹ См. полный текст буллы в переводе на словацкий язык: *Drozd V.* Dejiny gréckokatolíkov od Užhorodskej únie po erigovanie Prešovskej eparchie. Svidník, 2004. S. 94–103.

Несмотря на кажущуюся исчерпываемость языковых сведений шематизмов, еще в начале XX в. они были подвергнуты серьезной критике исследователей. Так, например, галичанин Степан Томашивский (1875–1930) обращал внимание, что в южнокарпатских шематизмах речь идет о приходах, порой объединявших сразу несколько разноэтничных сел. Кроме этого он указывал на обычай крупных церковных общин устраивать проповедь на венгерском языке для интеллигенции и учащихся. Критику ученого также вызвало использование в шематизмах Мукачевской епархии одного и того же термина *lingua Ruthenica* как для собственно «руснаков», так и для «сотаков» и словаков по языку¹². В этом вопросе Томашивского поддержал А.Л. Петров. Согласно наблюдениям последнего, сведения шематизмов о языке «обыкновенно переписываются из года в год машинально, хотя бы на самом деле произошли те или другие изменения относительно языка прихожан»¹³.

Общее непонимание вызывал термин, постоянно встречающийся в шематизмах Прешовской епархии, *lingua Slavo-Ruthenica*. Примечательно, что он бытовал наряду с вышеупомянутыми названиями русинского и словацкого языков. «Что означает этот термин Смотрицкого?», – негодовал по данному поводу С. Томашивский¹⁴. А.Л. Петров связывал его использование с отсутствием «попыток отделить словаков от русских по языку»¹⁵.

Уже в наше время содержание прешовских шематизмов начиная с 1821 г. внимательно проанализировал Л. Гараксим. Если в шематизме 1821 г. еще упоминалось несколько приходов с собственно словацким языком, то в подобном справочнике 1831 г. фигурировали только приходы с русинским, словацко-русинским (*lingua Slavo-Ruthenica*), венгерским языками и их комбинациями. Как в этой связи отмечает Гараксим, «не соответствовало действительности то, что верующие в Чичаве, Нижней Мишли, Клемберке (Кленов), Шумяце, Телгарте и других словацких греко-католических населенных пунктах говорили на том же

¹² См.: *Томашівський С.* Причинки до пізнання етнографічної території Угорської Русі, тепер і давніше // *Записки Наукового Товариства імени Шевченка.* Т. LXVII. Львів, 1905. С. 16–17.

¹³ *Петров А.* Материалы для истории угорской Русии. IV. СПб., 1906. С. 10.

¹⁴ *Томашівський С.* Причинки до пізнання... С. 17.

¹⁵ *Петров А.* Материалы для истории... IV. С. 10.

*самом языке, как в Красном Броде, Бехерове, Орябине, Дубовой и в других местах, где говорили по-русински»*¹⁶. Сложно отрицать очевидность этого наблюдения.

Таким образом, церковная администрация на ранних этапах фиксировала принадлежность своих верующих к социальным общностям, которые в зависимости от конкретного контекста с разной долей достоверности могут быть признаны общностями именно этническими. Говоря о русинах, это замечание особенно важно – учитывая многозначность и сложность данного и однокоренных с ним понятий. В отдельных случаях фиксировалась речь верующих. Однако стандартизация церковной документации на рубеже XVIII и XIX вв. развивалась в направлении фиксации языка проповеди, что имело для церкви исключительно прагматический характер. Вследствие этого языковые сведения часто не отражали реальную ситуацию на местах, не говоря о том, что в условиях мультикультурного региона сами по себе они не гарантировали четкую корреляцию с этнической принадлежностью. В любом случае примечательно, что администрация Мукачевской и Прешовской епархий признавала существование на своих территориях, как минимум, носителей некоего русинского языка, под которым, судя по всему, понимались все местные восточнославянские, переходные, а часто и словацкие говоры¹⁷.

Несмотря на размытость сведений источников, напрашивается вывод, что Греко-католическая церковь на территории будущей Словакии не являлась однородной по составу своих верующих ни в языковом, ни, как следствие, в этническом смысле. Однако несомненно, что одна из этнических составляющих паствы – русинская – была максимально связана с униатской конфессией («русской верой»), и их взаимосвязь воспринималась как нечто само собой разумеющееся. Русинскость автоматически предполагала принадлежность к церкви восточного обряда, а сама эта принадлежность без дополнительных уточнений предполагала, в первую очередь, русинскую этничность.

¹⁶ *Haraksim L.* Etnodiferenciačný proces... S. 35.

¹⁷ Так или иначе, за неимением более точных сведений, именно информация о языке проповедей принимается современными исследователями для определения этнических характеристик, а, следовательно, автоматически и этнической идентичности населения. Как правило, они не используют упоминавшуюся выше схему А.Д. Коростелева и, соответственно, не разделяют различные срезы идентичности. Очевидно, что подобные реконструкции, особенно в случае их транслирования на идентичность, весьма натянуты, однако, за неимением других методик, увы, неизбежны.

Этнокультурный облик духовенства. Значение духовенства, как персонифицированной части церкви, образующей основу ее организационной структуры, представляется в контексте нашего исследования особенно важным. Очевидно, что личностные характеристики конкретных греко-католических священнослужителей так или иначе влияли на формирование этнонациональной идентичности русинов. Ведь именно общий вектор вольных и невольных усилий духовенства в данном направлении, по сути, и является тем коллективным участием церкви, которому посвящена настоящая диссертационная работа. Поэтому необходимо уделить особенное внимание этнокультурному облику клириков в течение периодов, хронологически предшествовавших межвоенным десятилетиям. Тем самым нашей задачей является показать греко-католический клир в том виде, в котором он находился к моменту образования ЧСР.

Белое духовенство региона состояло, преимущественно, из местных уроженцев, считавших своим отечеством место своего рождения. Несмотря на это, имеющиеся сведения о генеалогии конкретных священнических семей свидетельствуют о том, что значительная часть старых родов происходит с территории соседней Галиции и более отдаленных восточнославянских регионов. *«При организации приходов в Восточной Словакии в результате появления новых сел возникала также и потребность в новых духовниках. Приходили они чаще всего из ближайших соседних западноукраинских сел. [...] Известные роды Бачинских, Балудянских, Подгаецких – галицкого происхождения, которые пришли на юг Карпат в XVII ст.: Бачинские – из села Бачины, Балудянские – из села Балутянка, Подгаецкие – из города Подгайцы на галицком Подолье. [...] Несомненно западноукраинского происхождения были роды Тарасовичей, [...] Дроздовичей, Дудинских, Ильницких, Бескидов, Негребецких и других. [...] В Восточную Словакию приходили священники и из других украинских земель, в первую очередь с Волыни»¹⁸*, – отмечал крупный галицийский исследователь южнокарпатских русинов Иван Панькевич (1887–1958). При этом очевидно, что в некоторых случаях семейные связи местных священников с другими регионами

¹⁸ *Панькевич І.* Матеріали до історії мови південнокарпатських українців / Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4. Кн. 2, Пряшів, 1970. С. 22–23.

датировались еще более поздними периодами¹⁹. В связи с данной темой, например, примечательна многолетняя незавершенная дискуссия о происхождении основателя рода о. Александра Духновича, который, если верить его семейному преданию, пришел в Карпаты из далекой Москвы²⁰.

В целом же, этимология фамилий не может являться универсальным методом для определения этнической принадлежности местного духовенства²¹. Распространенные среди священников венгерскоязычные фамилии совершенно не обязательно свидетельствуют о венгерских корнях их носителей. Согласно сербской русинистке Гайналке Фирис, подобные семейные названия проникали в русинскую среду тремя путями: 1) через административные учреждения; 2) в результате ежедневных языковых контактов; 3) как следствие двуязычности русинов (по крайней мере, в случае этнического пограничья)²². Щекотливый вопрос разграничения этнических русинов и словаков также едва ли можно решать с помощью ономастического анализа. Как известно, эти родственные этносы имеют массу общих фамилий. Кроме этого нельзя забывать о наличии русинско-

¹⁹ В качестве примера можно привести известный в Прешовской и Мукачевской епархиях священнический род Жатковичей. Так, бабушка о. Юрия-Калмана Жатковича Терезия Левицкая являлась родной или двоюродной сестрой Галицкого митрополита кардинала Михаила Левицкого (1774–1858). См.: *Мазурок О.* Юрій Жаткович як історик та етнограф. Ужгород, 2001. С. 9. Теснейшим образом связана с Галицией родословная крупного русинского литератора о. Александра Павловича (1819–1900), который после кончины родителей в течение 1829–1835 гг. даже воспитывался у своих галицийских родственников (также представителей духовенства). См.: *Павлович А.І.* Родопис Александра Івановича Павловича // *Павлович О.* Гучать гори і долини. Вибрані твори. Ужгород, 2004. С. 294–295. К галичанам по происхождению также относят не менее известного местного писателя о. Анатолия Кралицкого. См.: *Рудловчак О.* Анатолій Федорович Кралицький (12.02.1835–11.02.1894) // Календар «Просвіти» на 1994 рік. Ужгород, 1994. С. 46.

²⁰ См.: *[Духнович А.]*. Краткая Біографія Александра Духновича, Крылошана Пряшовского, им самым написанная // *Духнович О.* Твори. Т. 3. Пряшів, 1989. С. 402–403. См. следующую статью, отражающую современное состояние изучения генеалогии А. Духновича с указанием литературы вопроса: *Бураль М.* До генеалогії Олександра Духновича // Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику. Т. 23. Олександр Духнович і наша сучасність. Матеріали міжнародної наукової конференції. Пряшів, 20–21 червня 2003 р. Братислава, 2005. С. 33–40.

²¹ Отметим, что, как ни странно, в качестве такового оно все же иногда используется современными авторами. См., например: *Szeghy G., Jambor P.* Košický gréckokatolíci. Dejiny farnosti v rokoch 1797–1950. Košice, 2007. S. 32–33.

²² См.: *Фирис Г.* Презвиска мадярського походження при бачванско-сримских Руснацох – шлїди їх прешлосци (I) // Шветлосц. 2008. № 3. С. 346.

словацких переходных групп с переходными диалектами, а также многочисленных словарных заимствованиях, естественных для этносов-соседей.

Обращение к истории конкретных священнических семей региона вообще не позволяет выявить какую бы то ни было «чистоту» их происхождения, если под таковой понимать языковую однообразность фамилий предков по боковым линиям. При этом отчетливее выступают социальные параллели между предками. О степени семейственной корпоративности греко-католического духовенства может свидетельствовать следующий яркий эпизод, относящийся уже ко времени первой Словацкой Республики (1939–1945), который, однако, следует думать, отражает и реалии предыдущих периодов. Так, согласно подсчетам, приводимым в 1941 г. жупаном Шаришско-Земплинской жупы Андреем Дудашем, приблизительно из 200 священников Прешовской епархии 56 человек находилось в ближайшем родстве с правящим епископом П. Гойдичем²³. Хотя данное свидетельство, сделанное недоброжелателем архиерея, может содержать в себе некоторые преувеличения, нет сомнений в его общей правдоподобности²⁴.

Однако замкнутость священнических кругов все-таки не была абсолютной. Ряды священников регулярно пополнялись выходцами из простых крестьянских семей. *«...русин не мае бульшой утіхи, як коли чує сына собі у церкви Псалми, Вірую, Апостол [...] читати. По сей то причині бывать ото, што священники, учителі и вся интеллигенція на полы из простого народа выходит»*²⁵, – отмечал в «Етнографическом очерке угро-русских» Ю.-К. Жаткович. Согласно Андрею Дешко, *«духовенство карпаторусское составляет частью из дворянства, но еще более из кмитства (крестьянства. – М.Д.), получившего образование»*²⁶. Осуществившийся в 1808 г. официальный перевод греко-католического

²³ Štátny archív v Prešove, fond Odbočka Ústredne štátnej bezpečnosti pri Policajnom riaditeľstve v Prešove 1938–1945, kat. č. 1477. Копия письма жупана А. Дудаша председателю правительства В. Туке от 18 января 1941 г.

²⁴ Уже в наши дни переплетенные семейные связи греко-католического духовенства стали объектом фундаментального справочника «Генеалогия греко-католических священников в Карпатском регионе (Восточная Словакия)», составленного коллективом исследователей-любителей (потомков целого ряда описываемых в их книге семей) во главе с Юраем Чисариком. См.: Čisárik J. The Genealogy of Greek Catholic Priests in Carpathian Region (Eastern Slovakia). Rodokmeň gréckokatolíckych kňazov v karpatskom regióne (východne Slovensko). 1675–2005. B.m., MMV.

²⁵ Жаткович Ю. Етнографический очерк угро-русских // Мазурок О. Юрій Жаткович... С. 175.

²⁶ Дешко А.П. О Карпатской Руси // Киевская старина. 1887. Т. XIX. С. 540.

духовенства в благородное сословие (*honoratiores*), очевидно, повысил престиж священнического служения и увеличил амбиции пастырей, которые тем самым приблизились к дворянам и заметно возвысились над своей простонародной паствой (чем, к слову, была подготовлена благодатная почва для последующей мадьяризации церковной среды)²⁷.

Изредка возможность стать греко-католическим священником также интересовала отдельных римо-католиков, которые, собираясь посвятить себя духовной карьере, не хотели отказываться от радостей семейной жизни, воспрещенных духовенству латинского обряда²⁸.

Также необходимо отметить, что священство было достаточно подвижным в рамках региона, перемещаясь по различным приходам епархии, а в некоторых случаях переходя в соседнюю епархию (например, из Мукачевской в Прешовскую или наоборот). Правда, динамику подобных перемещений не стоит преувеличивать. Известно, что в священнических кругах бытовала поговорка, что *«два раза переселяться на иной приходъ равносильно стать погорѣльцемъ»*²⁹. Некоторым семьям удавалось закрепить за собой отдельные приходы на достаточно длительное время³⁰.

²⁷ См.: Мицюк О. Нариси з соціально-господарської історії Підкарпатської Русі. Т. II. Доба фєвдально-кріпацька (від другої чверти XVI в. до половини XIX). Прага, 1938. Факс. вид.: Ужгород, 2003. С. 108–109. При этом, конечно же, проявления дистанцирования между священниками и паствой можно встретить и в более ранние периоды. Так, А. Мицюк, основываясь на материалах епископских визитаций, находит «национальный разрыв» между священнослужителями и верующими уже в середине XVIII в. См.: Там же. С. 101–102.

²⁸ Пожалуй, наиболее известным примером является личность о. Йозефа Зорвана (Карпати) (1882–1962), словака родом из центра словацкой этнической территории, игравшего заметную роль в жизни Прешовской епархии первой половины XX в. Подробнее о нем см.: Ричалка М. Захисник релігійних і національних прав русинів-українців // Нове життя. 2007. № 15–16. С. 5; Дронов М. Штрихи до портрета Й. Зорвана // Нове життя. 2007. № 25–26. С. 8. Также повышенную активность в лоне греко-католичества проявлял другой урожденный римо-католик – о. Адальберт Шаламон, по-видимому, этнический венгр (1883–?). См.: Húsek J. Národopisná hranice mezi Slovákú a Karpatorusy. Bratislava, 1925. S. 375; Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fragopolitanae (Prešov-Prjašev) pro anno Domini 1931. Fragopoli, 1931. P. 165; Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fragopolitanae (Prešov-Prjašev) pro anno Domini 1938. Fragopoli, 1938. P. 157–158.

²⁹ Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 63. Sign. 54. Письмо о. И. Ханата епископу П. Гойдичу от 4 сентября 1928 г.

³⁰ См.: Панькевич І. Матеріали до історії мови... С. 25.

Учитывая вышесказанное, «автоматическое» определение этнической (особенно этнонациональной) идентичности греко-католического духовенства, опирающееся на анализ фамилии, место рождения или служения, представляется более чем не надежным. К тому же естественно, что среди священников были личности, склонявшиеся как к этноцентризму, так и к этнической индифферентности. В свою очередь, реалии этнического пограничья благоприятствовали бытованию амбивалентной и ситуативной форм идентичности³¹. Вследствие указанных факторов этническая идентичность духовенства представляла собой сложный, неоднородный феномен, уже не поддающийся детальной реконструкции (особенно, это касается внутреннего среза идентичности).

Однако имеющиеся данные все же позволяют в общих чертах охарактеризовать, по крайней мере, декларируемую идентичность духовенства. Так, согласно официальной венгерской статистике, в 1910 г. из 508 греко-католических священников шести жуп северо-восточной части Венгерского королевства только 72 человека отнесло себя к русинам³² (*ruszinok, ruthének*³³). Подавляющее большинство идентифицировало себя при опросе как венгры. Больше всего русинов тогда оказалось в Шаришской и Земплинской жупах – соответственно 42 из 76 и 21 из 110. При этом в Угочской жупе русинами себя назвали 5 из 40 священников, в Ужской 6 из 69, в Бережской 3 из 77 и 5 из 136 пастырей в Мараморошской³⁴. Приведенные цифры, свидетельствующие о декларируемой этнической (и, вероятно, преимущественно уже этнонациональной) идентичности, наглядно показывают степень мадьяризации духовного сословия. На этом фоне обращает на себя внимание тот факт, что священники с территории будущей Словакии, т. е. из Шаришской и Земплинской жуп, в гораздо большей степени, чем их проживавшие восточнее коллеги, декларировали свою

³¹ См. § 1 настоящей главы.

³² См.: Гапак П. Внески до історії українців в Угорщині у другій половині XIX і початком XX століть // Дукля. 1957. № 3. С. 59.

³³ См.: Там же // Дукля. 1957. № 2. С. 53.

³⁴ См.: Там же... № 3. С. 59.

принадлежность к русинам³⁵. Сходная тенденция отмечалась и в случае тесно связанного с духовенством греко-католического учительства указанных жуп³⁶.

Любопытно, что к приведенным статистическим сведениям весьма близка субъективная оценка ситуации в среде южнокарпатских русинов в 10-х гг. XX в., данная в воспоминаниях известного в межвоенной Подкарпатской Руси и заокеанской украинской диаспоре общественного деятеля Августина Штефана (1893–1986): *«...потенциальными русинами в рядах интеллигенции были почти исключительно греко-католические священники, и то менее, чем 20% из них... Все они были двуязычными. [...] Остальные местные интеллигенты, которые принадлежали к 80% большинства, преимущественно знали по-русински, даже и те, кто жил в венгерских селах. Они говорили язычем – мешаниной народного, церковно-славянского и русского языков с добавлением венгерских и других слов»*³⁷. Заметим, что данная цитата в большей мере, чем сухие статистические сведения, характеризует сложность реальной этнической идентичности греко-католического духовенства, в частности, вероятное несовпадение ее внутреннего, декларируемого и фиксируемого уровней.

Причины популярности среди греко-католических священников венгерской идентичности и, как минимум, языка и культуры венгерского народа, во многом следует искать в мадьяризаторской образовательной политике, направленной на приобщение изначально разноязыких юных интеллектуалов исторической Венгрии к идее универсальной венгерской нации. Это, например, подтверждают яркие воспоминания о собственном мировоззрении в юности, оставленные о А. Духновичем, который, как известно, в зрелом возрасте радикально пересмотрел свои первоначальные взгляды: *«Господь обдарил меня талантами, и всему вѣровал, что мнѣ преподавалось, также вѣровал и тому, что кромѣ мадьяра нѣтъ на свѣтѣ челоуѣка; – как сойка научился говорить по мадьярски, а думать также в том духѣ, который насильно набили в мои чувства мадьярскіе учителя;*

³⁵ В этой связи интересно, что среди южнокарпатских греко-католических семинаристов 1870-х гг. (которые к концу XIX – началу XX вв. уже давно стали опытными священниками) почти только одни «пряшевчане», т. е. уроженцы Прешовской епархии, активно пользовались русинским разговорным языком. См.: *Ханатъ И.И., свящ.* Кое-что изъ студенческой жизни Евменія Ив. Сабова // *Карпатскій Свѣт.* 1929. № 5–6. С. 598.

³⁶ См.: *Ганак П.* Внески до історії... № 3. С. 59.

³⁷ *Штефан А.* За правду і волю. Кн. 2. Торонто, 1981. С. 26.

*проповѣдая мнѣ непрестанно: extra Hungariam non est vita (вне Венгрии нет жизни. – М.Д.), – я вѣровал сему, и чувствовал по этому...»*³⁸. Учитывая то, что Духнович был наиболее заметным из борцов с мадьяризацией на культурном фронте, т. е., во многом являлся исключением, можно лишь догадываться, сколько менее активной и харизматической русинской молодежи, в частности семинаристов, в XIX – начале XX вв. четко последовало в направлении, указанном ее учителями.

В случае русинов особенно негативную роль играл слабый престиж собственного этноса и конфессии, длительное отсутствие этнонациональной идентичности, которая у соседних этносов уже была развита в ощутимо большей степени. Вероятно поэтому, русины отличались высоким уровнем конформизма, особенно в мультиэтнической среде. К примеру, о. А. Павлович так вспоминал о своих соучениках по Трнавской семинарии еще 40-х гг. XIX в.: *«...большая часть питомцев были поклонниками мадьярской народности, но были і почитатели слав'янського языка, а румуни всегда разговаривали между собою по-румунськи, наші рускіє із унгарської и прашевської епархії не являли своєю народности»*³⁹.

Русскоязычные свидетельства, относящиеся к концу XIX в., рисуют этнокультурный облик греко-католических учебных заведений, как правило, эмоционально и с подчеркнута антивенгерских позиций. *«Конвикт (бурса) св. Иоанна Крестителя в Пряшеве, прашевская духовная семинария, конвикт сирот-мальчиков, алумней (пансион) для священнических сыновей, пансион сирот-девушек (священнических), препарандия (семинария) для народных учителей, духовная семинария в Ужгороде – все это рассадники мадьяризации: тут не услышишь ни одного русского слова, – наоборот, ко всему родному тут относятся с пренебрежением. В угро-русских духовных семинариях есть кружки для самообразования, в которых участники занимаются мадьярскою литературою, сочиняют мадьярские вирши, пишут мадьярские новеллы, не зная, однако, да и не желая, кажется, знать своего родного языка»,* – отмечал, например, в 1894 г. анонимный корреспондент петербургского «Славянского обозрения»⁴⁰.

³⁸ [Духнович А.]. Краткая Біографія... С. 404.

³⁹ Павлович А.І. Родопис... С. 295.

⁴⁰ Н. Письмо из угорской Руси. Погибающий русский народ // Славянское обозрение. Сборник статей по славяноведению. Т. II. СПб., 1894. С. 279.

По-видимому, определенную «прививку» от венгерской идентичности имели те немногочисленные священнослужители, которые получили образование в соседней Галиции или имели положительный опыт общения с галицийской интеллигенцией, вследствие чего тяготели к восточнославянским идентичностям. В качестве примера можно привести о. Емельяна Невицкого (1878–1939). Считается, что на формирование у него еще в период Австро-Венгрии украинской этнонациональной идентичности повлияли лекции митрополита Андрея Шептицкого⁴¹.

Неудивительно, что священники, воспитанные в венгерском духе, подчас испытывали трудности при коммуникации со своими необразованными славяноязычными прихожанами. Особенно это касается городского духовенства. В меньшей степени – сохранявших непосредственную связь с простонародьем сельских пастырей.

Господство венгерского языка в среде греко-католического духовенства порой серьезно мешало надлежащему исполнению главной обязанности священников – служению литургии, которое теснейшим образом связано с церковно-славянским языком. Так, в 1895 г. хорошо знавший ситуацию изнутри о. Ю.-К. Жаткович признавался в частной корреспонденции: *«...между нами есть багато священников, особливо кончивших гимназіальний курс во послідних роках, котори ледви знають читати Требник, но розуміти по-руски не розуміють нічого»*⁴². При этом, правда, Жаткович считал, что в целом многие священнослужители владели русской (т. е., следует думать, в первую очередь, русинской) речью, однако из страха перед венгерским обществом этого не афишировали⁴³.

Своего апогея мадьяризация Греко-католической церкви достигла накануне и в период Первой мировой войны. С 1915 г. кириллица заменялась церковными властями на венгерский вариант латиницы, вводился изначально чуждый

⁴¹ См.: Ванат І. Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. Т. І. (1918–1938). Братіслава; Пряшів, 1990. С. 28; Ребрик Н. Література народовецтва і Чину на українському Підкарпатті в першій половині ХХ століття. Ужгород, 2007. С. 62.

⁴² Листи Юрія Жатковича до Володимира Гнатюка (1895–1914) // Мазурок О. Юрій Жаткович... Л. 1. С. 29.

⁴³ См.: Там же. С. 29–30.

восточному христианству григорианский календарь. Особенно это касается Прешовской и, в несколько меньшей степени, Мукачевской епархии ⁴⁴.

Однако, отдав должное размаху мадьяризации, во многом формировавшей мировоззрение духовенства, рассматривая взгляды конкретных людей, нужно все-таки помнить, что проявления венгерской этнонациональной идентичности нередко легко перепутать (т. к. чаще всего невозможно разделить) с государственно-территориальной, культурной или языковой идентичностями. Как уже было отмечено, даже в условиях поздней мадьяризации какая-то часть греко-католического духовенства все же четко осознавала свою первостепенную русскую, угро-русскую, карпаторусскую, русинскую или др. невенгерскую идентичность. Так, например, в 1900 г. собрание священников в Медзилаборце большинством голосов постановило вести собственные протоколы на русском языке. Однако данная резолюция была по ходатайству Министерства народного просвещения отменена Прешовским епископом. В то же время этот инцидент, как отмечал Й. Перени, свидетельствует о том, что *«еще в 1900 г. существовало среди духовенства движение защиты русского языка, которое можно назвать национальным»* ⁴⁵. Подчеркнем, что на этот же период, конец XIX – начало XX вв., пришлось активные годы творчества видных русинских литераторов, пользовавшихся репутацией русофилов – сельских священников Прешовской епархии о. Ю. Ставровского-Попрадова, о. А. Павловича и др.

Что же касается словацкой (равно как чехословацкой или словяцкой) этнонациональной идентичности, очевидно, что, несмотря на явное присутствие среди греко-католических верующих словаков по языку, у духовенства, которое преимущественно балансировало между венгерской и восточнославянскими идентичностями, в конце XIX – начале XX вв. она была наименее популярна ⁴⁶. При этом сложно однозначно сказать, вызвано ли это только этноязыковыми причинами (например, русинским этническим происхождением многих

⁴⁴ Подробнее об этом см.: *Пан С.* Історія Закарпаття. Т. 3. Івано-Франківськ, 2003. С. 598–604; *Пекар А.В., ЧСВВ.* Нариси історії... Т. I. С. 100–103.

⁴⁵ *Перени Й.* Из истории закарпатских украинцев (1849–1914) / *Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae.* 14. Budapest, 1957. С. 144.

⁴⁶ Личности, подобные упомянутому выше о. Й. Зорвану (Карпати), по понятным причинам изначально обладавшие четкой словацкой идентичностью, естественно, нельзя рассматривать иначе, как исключение.

священников) или же также объясняется, например, меньшей совместимостью в глазах современников словацкой идентичности и «русской веры». По мнению Михала Барновского, дефицит священников-словаков являлся результатом не политики епископов, а исторического развития. Священническая профессия чаще всего переходила по наследству, и в словацкой среде быть священником восточного обряда было не очень престижно⁴⁷. Как искренне отмечал один из лидеров движения за эмансипацию словаков в лоне греко-католицизма в XX в. иезуит Михал Лацко, «...мы акцентируем факт, что до самого 1964 г. (когда был рукоположен первый в истории словацкий греко-католический епископ. – М.Д.) ни один из мукачевских и прешовских епископов не был словаком, и точно так же греко-католические епископы в Югославии и Америке не относили себя к словакам»⁴⁸. На наш взгляд, священники, будучи по указанным причинам изначально менее предрасположенными к словацкой идентичности, просто не имели стимулов для ее принятия и дальнейшей трансляции. Даже если священник был окружен словацкоязычной паствой, последняя преимущественно размышляла еще в дододерных категориях, поэтому не только не влияла на выбор этнонациональной идентичности своим пастырем, но, напротив, скорее сама вопреки собственным этноязыковым характеристикам могла перенимать идентичность священника.

Подводя итог, отметим, что вопрос об этнокультурном облике духовенства, как своеобразного стержня Греко-католической церкви, является не менее сложным, чем проблематика идентичности широких русинских масс. Хотя в количественном отношении священнослужителей всегда на несколько порядков меньше их паствы, дать исчерпывающую характеристику идентичности (донациональной или этнонациональной) всех без исключения клириков не представляется возможным.

⁴⁷ См.: *Barnovský M. Gréckokatolícka cirkev a slovensko-rusínske/ukrajinské vzťahy v 20. storočí // Národ – cirkev – štát. Bratislava, 2007. S. 207.*

⁴⁸ *Lacko M., S.J. Gréckokatolíkom... S. 31.* Поскольку на сегодняшний день греко-католическое духовенство в Словакии, наоборот, преимущественно словацкое в национальном отношении, невольно можно прислушаться к реплике на этот счет о Степана Папа (1917–1990), считавшего, что «самые большие словакизаторы среди духовенства это сыны из украинского (русинского. – М.Д.) рода, родители которых не умели даже говорить по-словацки» (*Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії... Т. II. С. 126.*)

Несмотря на сказанное, основываясь на доступных статистических и публицистических источниках, все-таки можно сделать вывод о том, что в целом среди греко-католического духовенства южной части Карпатского региона в период, предшествовавший образованию ЧСР, доминировала культивируемая правящими кругами венгерская идентичность.

В несколько раз реже были декларируемы другие, в основном только взаимосвязанные восточнославянские, идентичности (русская, угро-русская, карпаторусская, русинская и т. п.), которые сейчас едва ли возможно четко различить, указав приблизительный процент их носителей от общего числа пастырей.

Тенденция в распределении венгерской и восточнославянских идентичностей заключалась в безоговорочном доминировании первой в городах, а также среди молодых священнических кадров и, по-видимому, некотором увеличении процента носителей последних в направлении с востока на запад.

При этом отнюдь не теряют своей актуальности сведения о распространенности амбивалентной и ситуативной идентичностей, которые были так же присущи многим священникам региона. Данное обстоятельство позволяет полагать, что, несмотря на целенаправленную мадьяризацию XIX – начала XX вв., Греко-католическая церковь в лице своих непосредственных представителей еще располагала определенным потенциалом для трансформации своего этнокультурного облика (и соответственно ему – проводимой национально-языковой политики) в различных, в первую очередь – восточнославянских, направлениях.

Этнонациональный «имидж» церкви. Как уже отмечалось, греко-католическая конфессия в рамках своего региона была известна как «русская вера». Этот народный конфессионим, возникший еще до заключения Ужгородской унии, усиливал корреляцию между греко-католицизмом и донациональной этнической идентичностью русинов. Во многом, именно вследствие данной взаимосвязи проникновение на каноническую территорию Прешовской и Мукачевской епархий православия, начавшееся в конце XIX в., ознаменовалось для Греко-католической церкви своеобразным кризисом собственной экклезиологической идентичности.

Как известно, в 1880–1890-е гг. на волне массовой трудовой эмиграции из Австро-Венгрии в США выехало значительное количество греко-католиков. Оказавшись на Американском континенте, они автоматически попали в юрисдикцию местного римско-католического епископата. Далекие от центральноевропейских реалий епископы (в этническом отношении преимущественно ирландцы), если и были как-то знакомы с историей заключения Брестской, Ужгородской и др. церковных уний, относились к униональному опыту и, в целом, восточнохристианским традициям весьма негативно. Их особенное неприятие вызывало отсутствие celibата у греко-католического белого духовенства. Столкнувшись с подобным отношением к себе, часть греко-католиков по собственной инициативе начала искать выход из положения путем изменения юрисдикции⁴⁹. В 1890 г. приход г. Майнфилда направил своего сборщика пожертвований Ивана Млынаря к православному епископу Алеутскому и Аляскинскому Владимиру (Соколовскому) в г. Сан-Франциско. Хотя сборщик был хорошо принят в православном кафедральном соборе, к собственному удивлению, он не был допущен там к причастию, и ему посоветовали отправиться к римско-католическому епископу того же города. Последний, так же не признав в посетителе единоверца, отправил униата обратно к православному коллеге. В письме майнфилдскому священнику малограмотный Млынарь просто, но весьма метко сформулировал вопрос, взволновавший греко-католиков сперва в Америке, а затем и в Европе: *«Якой же мы вѣры?»*⁵⁰. Вследствие описанных межконфессиональных недоразумений начиная с 1891 г. в США начались массовые переходы греко-католических верующих в лоно Православной церкви. Примечательно, что это движение возглавил бывший священник Прешовской епархии о. Алексей Товт (1854–1909), пользовавшийся на родине авторитетом и являвшийся к тому же племянником епископа этой епархии Николая Товта (1833–

⁴⁹ Подобным путем, руководствуясь собственными причинами (прежде всего, неудовлетворенными национальными запросами), шли также католические верующие других славянских диаспор в Северной Америке. В качестве примера можно привести возникновение в 1897 г. Польской национальной католической церкви, которая на сегодняшний день является крупнейшей старокатолической церковью в мире. См.: Пучков П.И. Старокатолики // Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1999. С. 833.

⁵⁰ Ашкинази З.Г. Православные движения в Подкарпатской Руси // Православный путь. Церковно-богословско-философский ежегодник. Приложение к журналу «Православная Русь» за 1992 год. Джорданвилл, 1992. С. 51.

1882). К 1914 г. Русская Православная Греко-Кафолическая Церковь в Северной Америке под юрисдикцией священноначалия от Церкви Российской⁵¹ насчитывала до 300 тысяч верующих⁵². Большинство из них составляли именно конвертиты из греко-католицизма.

Через возвращавшихся на родину эмигрантов православные настроения, в частности, осознание существенных эклизиологических отличий между Греко-католической и Православной церквями, а также представления об «испорченности» униатской обрядовости проникли в Прешовскую и Мукачевскую епархии. В границах будущей Словакии в православие перешло село Бехеров Шаришской жупы. Отдельные сочувствующие нашлись и в других населенных пунктах региона⁵³. Выдвинулись заметные фигуры зарождающегося движения, как например, упоминавшийся в § 1 уроженец села Комлоша (Хмелева) той же жупы Михаил Сарыч.

Важным аргументом сторонников перехода (или, как они сами выражались, возвращения) в Православную веру кроме отвлеченных от сельской жизни теологических доводов и экономической выгоды (отказа от уплаты подати греко-католическим священникам и работы на их полях) было то, что именно православие – настоящая «русская вера». На фоне прогрессирующей мадьяризации греко-католического духовенства конца XIX – начала XX вв. данное утверждение звучало достаточно убедительно. Следует заметить, что речь в этом случае шла все-таки не столько об этнонациональной, сколько о конфессиональной идентичности, которая, правда, была изначально тесно переплетена с донациональной этнической идентичностью русинов.

Австро-венгерские власти, традиционно считавшиеся опорой католицизма, умело сдерживали распространение православия. Однако значительный

⁵¹ Официальное название православной епархии (тогда единственной на всем континенте) с 1907 г.

⁵² См.: *Скурят К.Е.* История Поместных Православных Церквей. Б.м., б.г. Ч. 2. С. 271.

⁵³ Об истории православного движения на территории будущей Словакии и Закарпатской области до образования ЧСР см.: *Coranič J.* Pravoslávne hnutie na území Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva v prvej pol. 20. storočia // *Theologos*. 2004. № 2. S. 30–34; *Ivan R.* Obnova pravoslavia na území Slovenska v 20. storočí. Prešov, 2007. S. 13–30; *Давилець Ю.* Православна церква на Закарпатті у першій половині ХХ ст. Монографія. Ужгород, 2009. С. 37–81 (см. также нашу рецензию на данную работу: *Дронов М.Ю.* Ценный труд по истории русинского православия // *Славянский альманах*. 2010. М., 2011. С. 523–527).

религиозный плюрализм зачастую с отчетливыми антикатолическими тенденциями, утвердившийся в межвоенной Чехословакии, напротив, способствовал добровольной православизации греко-католиков. В данных условиях Греко-католическая церковь была вынуждена конкретизировать свой еkkлезиальный статус по отношению и к Римско-католической, и к Православной церкви, в частности, уделить повышенное внимание вопросам соотношения собственного вероучения и обряда.

Сделать указанное было достаточно проблематично. Показательно, что греко-католические публицисты в течение 20–30 гг. XX в. даже не пришли к единой формулировке для обозначения своей конфессии, используя применительно к себе как однозначно католические названия *католики*, *греко-католики*, так и *кафолики*, *греко-кафолики* и *православные*, которые кроме этого ассоциировались с собственно православной традицией. Причем, если первая группа конфессионимов поддерживалась наличием соответствующих форм во влиятельных в регионе словацком и венгерском языках, вторая – долго доминировала в церковной печати. Так, например, активно выступавший в прессе каноник Т. Ройкович говорил о «*св[ятой] Матери Церкви православно-христианской-католической обряда восточнаго*»⁵⁴ или «*православной гр[еко]-кафолической Церкви*»⁵⁵. Очень часто в церковных публикациях использовался составной конфессионим *православные греко-кафолики*⁵⁶, что могло запутать некомпетентного читателя.

Примечательно, что вплоть до ликвидации Греко-католической церкви в Чехословакии в 1950 г. священники во время богослужения называли свою паству просто православными христианами⁵⁷. Как заметил по данному вопросу словацкий православный богослов о. Имрих Белейканич, «*литургически и еkkлезиологически в нем (унионизме, т. е. греко-католицизме. – М.Д.) удерживалось сознание*

⁵⁴ Ройкович О. Съ Богомъ впередъ за народъ! // Русское Слово. 1930. № 30. С. 2.

⁵⁵ Ройкович О. Новый издатель газеты «Русское Слово». Достопамятный день 24. февр. 1931! // Русское Слово. 1931. № 8. С. 2.

⁵⁶ См., например: Новый годъ // Русское Слово. 1931. № 2. С. 1.

⁵⁷ После легализации греко-католичества в 1968 г. слово *православные* было заменено на *правоверные*. Интересно, что сходные замены к этому времени произошли и в богослужебных практиках греко-католиков в Северной Америке, где государство не вторгалось в литургическую жизнь восточных христиан (см.: Андрей, митрополит. Римська унія не для українців. Експерименти Риму над українською душею. Виннипег, 1984. С. 21–25, 38–42).

православия»⁵⁸. Хотя в соседних галицийских греко-католических епархиях вопрос о подобной замене активно обсуждался еще в первые годы XX в.⁵⁹, на южных склонах Карпат, серьезные шаги в этом направлении, за исключением краткого периода в течение Первой мировой войны⁶⁰, насколько нам известно, не предпринимались. В любом случае еще в начале 1920-х гг. конфессионим *православные* все еще активно удерживался Греко-католической церковью за своими верующими. Так, прешовский генеральный викарий Николай Руснак призывал в 1921 г. проповедовать «о правдивом смысле слова “православный”»⁶¹, относя его исключительно к греко-католикам. «*Не украшайте вѣроломников красною назвою: православный. Их правдивое имя, что собѣ токмо заслужили: схизматик, т. е. отступник. Единственно мы носиме с повным правом имя "православный", бо мы есме наслѣдниками св[ятых] отцов православия*»⁶², – в своем самом первом номере поучала набожного читателя газета «Благовѣстник». А известный публицист Мукачевской греко-католической епархии, протагонист русской этнонациональной идентичности о. Юлий Гаджега (1879–1947)⁶³ даже написал отдельную брошюру – «Статьи по вопросам “православия”, народности и католичества», в которой отстаиваются права греко-католиков на подлинную православность⁶⁴.

⁵⁸ *Belejkanič I.* Unionizmus ako ekleziologický problém. Prešov, 1999. S. 89.

⁵⁹ См.: *Павлишин О.* З історії впровадження григоріанського календаря в церковне життя українців: календарна реформа єпископа Григорія Хомишина // Україна модерна. № 7. Київ; Львів, 2002. С. 47.

⁶⁰ См.: *Ванат І.* Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. Т. I. (1918–1938). Братіслава; Пряшів, 1990. С. 36.

⁶¹ Воззвание униатского викария Николая Руснака к униатскому духовенству // *Horkaj Š., prot.; Pružinský Š., prot.* Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí. Ľudia – udalosti – dokumenty. Prešov, 1998. S. 266.

⁶² Не украшайте вѣроломников // Благовѣстник. 1921. № 1. С. 3.

⁶³ Об о. Ю. Гаджеге см.: *Бендас С., Бендас Д.* Священики-мученики, сповідники вірності. Ужгород, 1999. С. 49–52; *Довганич О.* Голгофа жертв політичних репресій: Сторінками обласного тому «Реабілітовані історією». Ужгород, 2009. С. 76–83.

⁶⁴ См.: *Гаджега Ю.* Статьи по вопросам «православия», народности и католичества. Ужгородъ, 1921. Православный эмигрант из России З.Г. Ашкинази, познакомившись с брошюрой, следующим образом отозвался о ее авторе: «*Даже такой культурный человек, как известный местный деятель доктор Юлий Гаджега, теряет хладнокровие, когда говорит о православии*» (*Ашкинази З.Г.* Православные движения... С. 58).

Православных в привычном понимании межвоенная греко-католическая пресса чаще всего именовала схизматиками (местный вариант – *шизматики*), а также «православными», т. е. беря последнее слово в кавычки. Нередко встречались и другие – более обидные и вульгарные – названия. Так, пристрастно проанализировавшие содержание последнего упомянутого издания за 1920–1930-е гг. православные священники о. Штефан Горкай и о. Штефан Пружинский насчитали целых 18 уничижительных формулировок для обозначения православных и 9 – для православия⁶⁵. Интересно, что отдельные греко-католические публицисты старались по возможности различать православных в России, к которым они, видимо, питали некоторый этноконфессиональный сентимент, и бывших греко-католиков, для которых подбирались самые худшие эпитеты⁶⁶.

Однако, как ни пытались греко-католики удержать за собой общие с православными конфессионимы, в общественном сознании, даже в лексиконе самих греко-католических священнослужителей, они все более закреплялись за собственно Православной церковью и ее верующими⁶⁷ (по-видимому, так часто бывало и ранее⁶⁸). И это несмотря на то, что темпы распространения православия ко второй половине 1920-х гг. приостановились⁶⁹. Определенный номинационный кризис в Греко-католической церкви стал особенно заметен как самим греко-католикам, так и православным. Так, например, корреспондент прешовской «Народной газеты»⁷⁰ (очевидно, православный) отмечал в 1932 г.: «Многіе пань

⁶⁵ См.: *Horkaj Š., prot.; Pružinský Š., prot. Pravoslávna cirkev...* S. 125–126.

⁶⁶ См.: Благовѣстник. 1924. № 12. С. 199; *Лежогубский Т.* Де знайти правду? // Благовѣстник. 1927. № 5. С. 70–71. По-своему родство с Православной церковью подчеркивалось, особенно, если речь шла о географически отдаленных православных или же сторонниках диалога с католицизмом. Так, например, «Русское Слово» специально отмечало, что «россійска шизматицка церковь [...] християнска, а не поганска» (*-инь.* Трагедія Росії // Русское Слово. 1930. № 16. С. 2).

⁶⁷ См., например: *Молчанъ М.М.* Русскость и Унія // Русское Слово. 1928. № 4. С. 2.

⁶⁸ Косвенное подтверждение этому мы находим, например, у Ю. Гаджеги (1921): «Многіе среди нашей русской (русинской. – М.Д.) интеллигенції то думаютъ, что слово: православіе всегда употреблялось в противоположность католицизму и что православіе предшествуетъ католицизму» (*Гаджега Ю.* Статьи по вопросам... С. 11).

⁶⁹ См.: *Летиц Р.* Греко-католицька Церква у Словаччині в період між двома світовими війнами // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. № 4: Еклезіяльна і національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. Львів, 2003. С. 181.

⁷⁰ См.: *Bibliografia slovenských a inorečových novín a časopisov z rokov 1919–1938 / Zostavila Kipsová M. a kol.* Martin, 1968. S. 714. № 1334; Загальна бібліографія Подкарпатя /

превелебные (священники. – М.Д.) даже унію свою называютъ русской вѣрой и это для насъ понятно, ибо назвать своихъ верниковъ православными, зная, что они неправославные – совѣсть (у кого суть) не позволяетъ, а назвать ихъ католиками, то есть сказать людямъ правду въ очи – боятся...»⁷¹. Так же показателен, к примеру, фрагмент из письма простого греко-католического читателя в редакцию «Благовѣстника», датированного 1935 г.: «На свои уха чув я от таке: Священник у недѣлю на проповѣди сказав, що мы не есьмо православнѣ, бо православнѣ суть тѣ схизматики, що баламутять нас, а однак священник на великомъ входѣ, коли спѣває: "святѣйшаго вселенскаго... додає: и всѣхъ васъ православныхъ христіян... и в ектеніѣ просить: "за вся православныя христіяны", тепер я звѣдую, чи мы православнѣ, чи ни? прошу се менѣ розяснити!»⁷².

При этом путаница с конфессионимами, служившими для обозначения греко-католиков и православных, вызывала у некоторых современников опасения прагматического характера. Так, например, накануне чехословацкой переписи 1930 г. в редакционной статье «Русского Слова» отмечалось, что «нашъ грекокатоликъ за “римокатолика латинскаго обряда” не задиктуется». Но, по мнению автора, было бы очень желательно «чтобы наши вѣрники не признавались за шизматиковъ – “православныхъ”»⁷³.

Православные оппоненты Греко-католической церкви, в свою очередь, активно спекулировали на общепринятом в регионе понятии «русская вера». В качестве яркого примера их аргументации можно привести фрагменты из газеты «Православная Русь» (до 1934 г. – «Православная Карпатская Русь») ⁷⁴, которая выпускалась русской миссией в селе Ладомирова (в эмигрантской традиции –

Зложили Лелекач Н., Гарайда И. / Факс. вид. Ужгород, 2000. С. 58. № 657; Džurinková Z. Prehľad rusínskych a ukrajinských periodík vychádzajúcich v Prešove v rokoch 1919–2006 (s dôrazom na fond ŠVK Prešov) // Z minulosti a súčasnosti knižnej kultúry Prešova. Prešov, 2007. S. 108; Почекутова О. Преса Закарпаття XIX – I половини XX століття. Бібліографічний покажчик. Ужгород, 2010. С. 43. № 72.

⁷¹ Л. Из Межилаборца // Народная газета. 1932. № 33. С. 4.

⁷² Чи мы православнѣ? // Благовѣстник. 1935. № 6. С. 104.

⁷³ Приближається народочисленіє! // Русское Слово. 1930. № 31. С. 1. Редактором газеты на указанный момент являлся о. Т. Ройкович.

⁷⁴ См.: Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 60. № 689, 690; Почекутова О. Преса Закарпаття... С. 66. № 114, 115.

Владимирова) в регионе Шариш⁷⁵. Важно подчеркнуть, что подвизавшиеся здесь монахи преимущественно были эмигрантами и относились к интеллектуальной элите русского церковного зарубежья в целом. *«В те времена, мрачные времена религиозного и политического угнетения нашего народа, – отмечал автор «Православной Руси», говоря о предыдущих исторических этапах, – уния была вынужденным компромиссом, как единственный возможный выход, единственное убежище в борьбе против полной латинизации и денационализации нашего народа. И тогда уния действительно имела некоторое право на то, чтобы называться «русской верой». [...] Ныне объявлена свобода вероисповеданий. Нет прежних гонений за веру и уже никому не запрещается быть и исповедывать себя православным. [...] Не уния, а православие – русская вера! Уния же – это мрачное наследие скорбного прошлого нашего многострадального народа, и чем скорее мы ее изживем, тем для нас будет лучше»⁷⁶*. Таким образом, русскость бескомпромиссно связывалась исключительно с одной единственной, собственной православной, конфессией.

Православность русских в России безусловно являлась важной частью стереотипов о них у других народов. Поэтому Греко-католической церкви было нелегко оппонировать указанной православной концепции взаимосвязи русскости и православия. По нашим наблюдениям, ответная аргументация греко-католиков чаще всего сводилась к пяти основным методам аргументации:

1) Традиционно подчеркивалось, что Русь была крещена еще во времена неразделенной церкви. Например, о. Стефан Гойдич (родной брат Павла Гойдича) утверждал в своей брошюре «Ты еси Петръ», что *«схизматицка церковь лемь въ 1054. году зачалася»*, а *«русский народъ (в т. ч. и русины. – М.Д.) еще и отъ*

⁷⁵ Об этой миссии и располагавшемся там же монастыре преподобного Иова Почаевского см.: *Harbuľová E. Lodomirovské reminiscencie. Z dejín ruskej pravoslávnej misie v Lodomirovej 1923–1944. Prešov, 2000; Шкаровский М.В. Монастырь Преподобного Иова Почаевского // Диаспора. Новые материалы. Т. IX. Париж; СПб., 2007. С. 296–324. Издательской деятельности миссионеров посвящена монография библиографа В.Е. Колупаева (игумена Ростислава) «Православная книга русского зарубежья первой половины XX века. Из истории типографского братства Иова Почаевского, Волянь – Карпаты, 1903–1944» (М., 2010).*

⁷⁶ *И.А. К чему обязывает празднование «Дней Русской Культуры» на Подкарпатской Руси? // Православная Русь. 1936. № 11. С. 6.*

*1054. года за больше лѣтъ жилъ въ соединеніи съ римскимъ престоломъ»*⁷⁷. Таким образом получалось, что изначально русские, несмотря на восточный обряд, находясь в духовном единстве с христианами Запада, являлись по своей сути греко-католиками. Православные рассматривались как схизматики, позднее отступившие от истинной, по их мнению, т. е. католической церкви. Подобные построения должны были обосновывать легитимность греко-католицизма;

2) Особое внимание обращалось на распространение католицизма восточного обряда среди собственно русских, в частности, находившихся в эмиграции. По-видимому, это должно было укреплять в греко-католической вере русинов с русской идентичностью, которые вольно или невольно задумывались о своих конфессиональных отличиях с православным большинством русских людей. Вместе с самими русскими католиками их южнокарпатские сторонники стремились утвердить мнение, что *«русскій католицизмъ и сочувствующіе ему исповѣдуютъ опредѣленную русскую идеологию и они не лишь не отрываются отъ духовныхъ корней русской націи, но наоборотъ работаютъ надъ духовнымъ возрожденіемъ русскаго народа»*⁷⁸. В подобных пассажах можно видеть попытку обоснования на примере несомненных русских (а не отчасти сомнительных в этом отношении русинов) комплиментарности греко-католицизма и русскости. Часто географически отдаленные русские католики и даже симпатизировавшие им отдельные православные прямо противопоставлялись в качестве здоровой альтернативы местным православным миссионерам-эмигрантам⁷⁹. Отдельные деятели Прешовской и Мукачевской епархий поддерживали непосредственные контакты с русскими католиками в Польше и на Дальнем Востоке. Материалы из изданий последних публиковались в местной греко-католической периодике. В 1931 г. по просьбе русского католического миссионера о. Диодора Колпинского

⁷⁷ Гойдичъ С. Ты еси Петр. Ужгородъ, 1923. С. 20, 21. Также см.: Б.Ф. Дальшее раздробленіе – погибель, соединеніе – спасеніе! // Русское Слово. 1933. № 6. С. 1–2; Питаня и вѣдповѣди // Благовѣстник. 1936. № 2. С. 26–27.

⁷⁸ *Нето*. Объективные голоса «православнаго» о католичестве // Душпастырь. 1933. № 11–12. С. 283.

⁷⁹ См., к примеру: -о. Уніонистичный конгресъ въ Велеградѣ // Русское Слово. 1932. № 27. С. 5.

(1892–1932)⁸⁰ в обеих епархиях был даже проведен сбор денежных пожертвований для нужд дальневосточной миссии⁸¹. Примечательно, что, исходя из поименного анализа жертвователей, русских католиков одинаково поддерживало греко-католическое духовенство с самыми разными этнонациональными идентичностями, в т. ч. священники, далекие от отождествления себя с русскими. Однако это лишь свидетельствует о той важности, которую для них представляло распространение католицизма в русской среде. По-видимому, успех в обращении русских в католическую веру положительно отразился бы на пастырском служении среди русинов, многим из которых были присущи русофильские настроения⁸²;

3) Подчеркивалось, что переход в православие отнюдь не является гарантией сохранения русскости. Не секрет, что большинство видных деятелей украинской национальной культуры и политики (Т.Г. Шевченко, Леся Украинка, М.С. Грушевский, С.В. Петлюра и др.) были именно православными, а не греко-католиками. К тому же среди православных в ЧСР постепенно начали появляться свои носители украинской этнонациональной идентичности (в частности, эмигранты с территории бывшей Российской империи), которые даже вынашивали проект учреждения украинских автокефальных приходов. Поэтому греко-католические идеологи стремились обратить данные факты против православия, конкретнее против стереотипной связи последнего с популярной русской идентичностью. Как, например, с грустной иронией отмечал один из авторов «Русского Слова» о симпатизировавших православной церкви русинских студентах-русософилах, *«часть студенчества утѣкала изъ греко-католицизма, гдѣ видѣла опасность украинизаціи, до крѣпкого града русскости до “православія”; а*

⁸⁰ Об о. Д. Колпинском см.: Юдин А. Колпинский Диодор Валерьянович // Католическая энциклопедия. Т. II. И–Л. М., 2005. С. 1176–1177.

⁸¹ См.: Душпастырь. 1931. № 4. С. 102–103; Миссійный Вѣстник. 1931. № 2. С. 77–78.

⁸² Подробнее об этом см. в нашей статье: Дронов М.Ю. К вопросу об этнонациональных аспектах контактов между русскими католиками и греко-католиками в Чехословацкой Республике (20–30-е гг. XX в.) // Между Москвой, Варшавой и Киевом. К 50-летию проф. М.В. Дмитриева. М., 2008. С. 243–255; расширенная версия: Дронов М.Ю. Контакты между русскими католиками и греко-католиками в Чехословацкой Республике (1920–1930-е гг.): отдельные этнонациональные аспекты // Карпатские русины в славянском мире: актуальные проблемы. Материалы международного научного круглого стола. М.; Братислава, 2009. С. 216–230.

*вотъ, этотъ крѣпкій градъ русскости очень легко можетъ вообще переимѣниться въ крѣпкій градъ украинства»*⁸³;

4) Вероятно из-за недостаточной убедительности вышеуказанных аргументов, порой утверждалось отсутствие вообще какой бы то ни было связи между верой и национальностью. Так, например, анонимный автор «Душпастыря» убеждал, что *«отождествленіе русской народности съ православіемъ»* есть ни что иное как *«пагубное смѣшиваніе понятій»*⁸⁴. Здесь же приводились риторические вопросы русской католички Н.А. Лаппо-Данилевской (1874–1951)⁸⁵: *«Почему англичанин, японец, армянин или грек, переходя в католичество не меняет своей национальной физиономии и не перестает быть патриотом, любящим свою родину? Почему же русский, присоединившись к католической Церкви, должен сделаться иностранцем? [...] Кто сказал, что Россия может быть только православной?»*⁸⁶. Впрочем, большинство греко-католических публицистов не отрицали прямую связь между национальностью и обрядом, что, думается, находится в некотором диссонансе с вышеприведенным тезисом. *«...светлости русскаго человека могъ соответствовати только такой лучезарный и глубоко поэтичный обрядъ, якъ нашъ восточный»*⁸⁷, – отмечало «Русское Слово», рекомендовавшее читателям твердо придерживаться родного обряда;

5) Беспроигрышным ходом греко-католической пропаганды было банальное акцентирование первичности вероисповедания по отношению к национальности, которое ранее просто не было столь актуальным. По нашему мнению, в этом можно видеть своеобразную страховку от возможных неудач в деле использования в церковных целях национализма. Особенно учитывая то, что соревноваться, например, в русскости со своим непосредственным конкурентом – православием, во многом популяризовавшимся непосредственно русскими эмигрантами, было крайне тяжело. Так, к примеру, каноник Эммануил Бигарий подчеркивал в 1926 г.: *«Надо нашъ народъ научити, что въ первомъ радѣ есть членомъ Церкви*

⁸³ *Русскій греко-католикъ. Торжество греко-католическаго русскаго студенчества въ Прагѣ // Русское Слово. 1935. № 11–12. С. 3.*

⁸⁴ *Нето. Религія и народность // Душпастырь. 1929. № 11. С. 276.*

⁸⁵ О Н.А. Лаппо-Данилевской см.: *Юдин А. Лаппо-Данилевская Надежда Александровна // Католическая энциклопедия. Т. II. М., 2005. С. 1503–1504.*

⁸⁶ *Нето. Религія и народность... С. 277.*

⁸⁷ *Нашъ обрядъ // Русское Слово. 1932. № 14. С. 7.*

каволической а потомъ есть русиномъ», поскольку «кто держитъ вѣру за правду въ первомъ рядѣ, тот и добрый, твердый русинъ будетъ, но первѣе вѣра маеть намъ быти передъ очима и въ душе»⁸⁸. Как убеждает знакомство с периодикой, схожие с процитированной сентенции в течение 20–30-х гг. XX в. становились все более популярными. Наиболее отчетливо тезис о главенстве веры над национальностью, на наш взгляд, был раскрыт в 1931 г. о. Василием Гопко. Являясь греко-католическим священником в Праге (с появлением официального прихода – его настоятелем), он ежедневно духовно окормлял не только русинов, словаков, венгров и румын из разных уголков Подкарпатской Руси и Словакии, но также украинских эмигрантов из Галиции и русских католиков. Вследствие изначальной этноязыковой неоднородности паствы и проявлявшейся у части верующих взаимной идеологической ненависти на этнонациональной почве⁸⁹ Гопко, как мало кто другой из священников южнокарпатских епархий, мог высказаться по данному вопросу. В своей сравнительно объемной статье «Вѣра и народность», опубликованной в официозном «Душпастьере», Гопко отмечал, что еще недавно «люде не были роздвоены во вѣрѣ и въ народности»⁹⁰, подразумевая под этим традиционное наложение этнических и конфессиональных реалий в слове *руснак*. Священник напоминал национально мыслящим читателям: «*Прійдець вѣчный животъ. Якій? Якій себѣ заслужилъ: блаженство, или кара. Съ чимъ заслужилъ? Русскостію? Украинствомъ? Мадьярствомъ? Если ты повинности къ народу кончилъ, то неотмѣнно заслугу маешь, добрѣ ты то сдѣлалъ. Но, если лишь*

⁸⁸ Бигарій Э. Гласъ къ нашимъ братьямъ и сестрамъ – каволикамаъ восточной Церкви русской народности // Русское Слово. 1926. № 15. С. 2.

⁸⁹ В первую очередь, это касается взаимоотношений русинских студентов, считавших себя карпатороссами и шире – русскими (или даже, в первую очередь, русскими, а конкретно карпатороссами), с их собратьями, отдававшими предпочтение украинской этнонациональной идентичности. Деструктивную роль в деле консолидации прихода также играли галичане, среди которых было много украинских националистов. Подробнее о ситуации в среде пражских греко-католиков в межвоенный период см. в нашей статье: *Dronov M. Národnostné a jazykové problémy gréckokatolíckej cirkvi v medzivojnovnej Prahe // Cirkvi a národy strednej Európy (1800–1950). Die Kirchen und Völker Mitteleuropas (1800–1950). Prešov; Wien, 2008. S. 229–239. См. также специальные штудии о служении в Праге о. В. Гопко: Borza P. Vasil Hopko a jeho pastorácia v Prahe // Theologos. 2003. № 1. S. 12–21; Coranič J. Pražská gréckokatolícka farnosť a podiel o. Vasila Hopka na jej systematizovaní // Zborník príspevkov z vedeckej konferencie Blahoslavený Vasil Hopko. Prešov, 2004. S. 29–39.*

⁹⁰ Гопко В. Вѣра и народность // Душпастьерь. 1931. № 8–9. С. 188.

*то есь дѣлать, то мало на вѣчный животъ. [...] Яку цѣну маеть народность? На землѣ перворядну, на вѣчность неутральну...»*⁹¹. В итоге Гопко предлагал поддерживать национальную сознательность русинских верующих путем сохранения родного языка и культуры параллельно с религиозным сознанием. *«Подержимъ слова Исуса, тогда будетъ покой, любовь къ ближнему, не будетъ шовинизма, не будетъ интернаціонализма, ультраціонализма и пр[очего], але будетъ здорова религія и здоровый націонализмъ»*⁹², – заканчивалась статья, помещенная редакцией в самом начале номера, т. е. в качестве его доминантного материала. Примечательно, что это выступление Гопко в печати, по-видимому, вкупе с его конкретными поступками у себя в приходе стало причиной того, что оппоненты прозвали его «безнародным католиком»⁹³. Однако, нам не известно ни одного негативного отклика на его статью со стороны греко-католического духовенства. Соответственно, есть основания предполагать, что взгляды Гопко на соотношение вероисповедания и национальности совпадали с мнением большинства клириков.

Позднее данный вопрос неоднократно поднимался не только в связи с русскостью, на которую активно претендовала Православная церковь, или другими восточнославянскими идентичностями, но и, например, как реакция на высказывание лидера словацких националистов-«людаков» римско-католического священника Андрея Глинки (1864–1938) о том, что у него одинаково сильно осознание себя и словаком, и католиком. «Русское Слово» в лице публициста Г. Ильковича (представителя старинного священнического рода) тогда поспешило заявить: *«У нас, безусловно католичество сильнѣе»*⁹⁴. Это обстоятельство даже трактовалось как главное препятствие для сотрудничества словацких и русинских политических сил, которые как известно разделял вопрос о словацко-русинском этническом пограничье и, как следствие, административной границе между Словакией и Подкарпатской Русью. Справедливо разрешить эту проблему, по мнению Ильковича, можно было только на объединяющей платформе

⁹¹ Там же. С. 190.

⁹² Там же. С. 191.

⁹³ См.: Гопко В. Ответь на статью «Домъ Божій политической сценой», сообщенную въ «Нар. Газетѣ» г. изд. X. № 3 // Русское Слово. 1933. № 5. С. 6.

⁹⁴ Ильковичъ Г. Пойдемъ съ Глинкой? // Русское Слово. 1934. № 6. С. 5.

католицизма, но не национализма. В этой связи интересно, что римо-католицизм является доминирующей конфессией у словаков⁹⁵. Таким образом, католичество латинского обряда, чаще всего, так же органично взаимно дополняло словацкую этническую идентичность, как и «русская вера» идентичность русинов. Тем более, что лютеранство в словацкой среде традиционно тяготело к этнонациональному чехословакизму. Учитывая «раздвоение» «русской веры» с приходом в регион православия, Греко-католическая церковь, на наш взгляд, невольно начала остро осознавать не полную тождественность собственной конфессии и русской идентичности (особенно модерной этнонациональной), обладавшей особым потенциалом в русинской среде. Напротив, до известной степени подобное отождествление могла себе позволить Православная церковь, опиравшаяся на массы русских в России, как и Римско-католическая церковь в случае со словацкой идентичностью.

Подытоживая результаты греко-католическо-православной полемики относительно взаимосвязи русскости и православия (а также общего противостояния обеих конфессий), нужно отметить, что ее аргументы для современников, в т. ч. сочувствовавших или нейтральных по отношению ко Греко-католической церкви, нередко казались неубедительными. Естественно, в первую очередь, сказывалась изначальная дихотомия эkkлeзиологического положения греко-католицизма, заметно усложнявшая церкви вести однозначную культурную, в т. ч. национально-языковую, политику⁹⁶. Однако имели место быть и более прозаические причины. *«Защита униатов была организована плохо, в первую очередь, потому, что к ней совсем не были подготовлены. [...] В дальнейшем выявился практический недостаток того, что наши священники воспитывались в духе латинских семинарий, а, значит, с особыми вопросами восточной церкви были знакомы только очень поверхностно. Поэтому выводы их защиты были неуклюжими и часто мало убедительными. Даже можно сказать, что, если*

⁹⁵ Верующих лютеран, известных в Словакии как евангелики Аугсбургского исповедания, среди словаков в разы меньше, чем римо-католиков. См.: *Грацианская Н.Н.* Словаки. К проблемам этнокультурной истории. М., 1994. С. 7.

⁹⁶ См.: *Danišák M.* Vplyv gréckokatolíckej cirkvi na formovanie národného vedomia Rusínov (Ukrajincov) v Uhorsku v 19. storočí a na začiatku 20. storočia // *Cirkvi a národy strednej Európy (1800–1950). Die Kirchen und Völker Mitteleuropas (1800–1950).* Prešov; Wien, 2008. S. 138.

выводы православных можно было назвать демагогией, тогда аргументы униатов просто не были и этой демагогией»⁹⁷, – искренне оценивал ситуацию в своих «Замечаниях к подкарпататорусским проблемам» Алексей Илькович, являвшийся сыном греко-католического священника в шарышском с. Фулянка. Хотя дальнейшее распространение православия в регионе было приостановлено (что во многом произошло из-за внутренних проблем Православной церкви), греко-католичество не сумело удержать за собой монополию считаться «русской верой» с приходом в русинскую среду современной русской идентичности, во многом уступив православию. Однако при этом, по нашим наблюдениям, создававшийся апологетами греко-католицизма этнонациональный «имидж» своей конфессии все же оставался в некоем восточнославянском спектре, пускай, и не отличаясь конкретностью.

Следует также добавить, что в общественном сознании не только проводимая национально-языковая политика церкви, но и само этническое происхождение священнослужителей, особенно иерархов, было крайне важным. Как отмечалось в полицейском отчете в связи с возможным рукоположением в греко-католические епископы чешского (моравского) редемпториста, урожденного римо-католика о. Методия-Доминика Трчки (1886–1959)⁹⁸, «его назначение епископом, как в Ужгороде, так и в Прешове вызвало бы среди греко-католических верующих настоящую революцию. [...] Греко-католические русские (используя название русские вместо русин, малоросс, украинец, великоросс), особенно священники, видели бы в нем и при его наилучших личных качествах только “чуждого человека”, выскочку, который с русским народом (русинами. – М.Д.) не имеет ничего общего»⁹⁹. В документе также отмечается, что даже в период

⁹⁷ Štátny archív v Prešove. Fond Odbočka Ústredne štátnej bezpečnosti pri Policajnom riaditeľstve v Prešove. Inv. č. 1477. *Iľkovič A.I. Poznámky k problémom podkarpatorským*. 1941. Strojopis. S. 47.

⁹⁸ Об о. М.-Д. Трчке см.: *Mandzák A O. Metod Dominik Trčka, CSsR, mučeník pre Krista*. Michalovce, 2001; *Mandzák A.D. Blahoslavený Metod Dominik Trčka, prvý protoihumen gréckokatolíckych redemptoristov na Slovensku (1945–1950)*. Michalovce, 2006; *Hromník M. Náš mučedník Metoděj Dominik Trčka*. Kostelní Vydří, 2007.

⁹⁹ Štátny archív v Prešove. Fond Odbočka Ústredne štátnej bezpečnosti pri Policajnom riaditeľstve v Prešove. Inv. č. 1477. Gr. katolícka eparchia munkáčevská, menovanie nového sídelného biskupa, šetrenie o kadidatoch. 15.IV.[193]2. Интересно, что, согласно другому полицейскому документу, епископа П.Гебея вынудили дать свое согласие на присутствие редемптористов в Мукачевской епархии. «*Позиция епископа по*

мадьяризации все греко-католические епископы по происхождению были русинами (пускай, мадьяризированными) и среди них отсутствовали люди, перешедшие из латинского обряда. Принадлежность епископа к чешскому или словацкому народу также бы вызвала подозрения в угрозе для собственной обрядности¹⁰⁰. Кроме собственно этнической принадлежности был важен фактор гражданства и знакомства с местными реалиями. Так, из всех епископов Прешовской и Мукачевской епархий межвоенного периода особенно выделяется фигура апостольского администратора Прешовской епархии епископа Крижевского Дионисия Нярадия. Хотя по происхождению он был воеводинским русином, а его родным языком была речь, являющаяся разновидностью восточнословацкого наречия¹⁰¹, этот иерарх по целому ряду причин не пользовался популярностью у священников и рядовых верующих. В т. ч. именно как иностранец – гражданин Королевства сербов, хорватов и словенцев (с 1929 г. – Югославии)¹⁰². Показательно, что, когда Нярадия на епископской кафедре заменил местный уроженец П. Гойдич, «Русское Слово» двусмысленно приветствовало нового владыку «*як кровь и кость съ кости нашой*»¹⁰³. Так же является фактом, что иностранцы на высоких ступенях греко-католической церковной иерархии не были желательны для властей Чехословакии¹⁰⁴.

отношению к этому монастырю (в Михаловце. – М.Д.) всегда была негативная. Поскольку он не хотел допустить в него чешский персонал» (Slovenský národný archív. Fond Ústredňa štátnej bezpečnosti 1940–1944. Kart. 384. Inv. č. 117. Письмо ведущего сотрудника Государственного полицейского управления в Михаловце Президиуму правительства страны в Братиславе от 22 июля 1939 г.).

¹⁰⁰ Gr. katolícka eparchia munkáčevská...

¹⁰¹ См. новейшее отечественное исследование, посвященное этому специфическому русинскому языку: *Чарский В.В.* Русинский язык Сербии и Хорватии в свете языковых контактов. Лингвогенетический аспект. Щелково, 2011.

¹⁰² Gr. katolícka eparchia munkáčevská... По сведениям полиции, епископа Д. Нярадия поддерживало всего лишь около 25 священников Прешовской епархии. См.: *Štátny archív v Prešove. Fond Odbočka Ústredne štátnej bezpečnosti pri Policajnom riaditeľstve v Prešove. Inv. č. 1477. Rusínska otázka na východnom Slovensku. Biskup dr Njaradi – informácie. 19. decembra 1938.* В современной литературе можно также встретить утверждение, что Нярадий был по национальности хорватом (см., например: *Barriová K., Blašková E. Pavel Gojdič, OSBM, gréckokatolícky biskup (1888–1960) (Personálna bibliografia). Košice, 1998. S. 15.* Это даже отчасти не отвечает действительности, будучи неудачным продуктом домысливания.

¹⁰³ *Демянчикъ А.* Преосвященный Владыко! // Русское Слово. 1926. № 38. С. 1.

¹⁰⁴ См.: *Ванат I.* Нариси новітньої історії... С. 167–168.

Утратить восточнославянский «имидж» Греко-католической церкви в Чехословацкой Республике препятствовали не только внутренние, но и внешние католические силы, в частности, Римская курия. Так, в 1925 г. при Конгрегации по делам восточных церквей была создана специальная комиссия «Pro Russia», занимавшаяся вопросами, связанными с Россией и ее желаемым обращением в католичество¹⁰⁵. В деятельности данной комиссии южнокарпатским греко-католическим епархиям отводилась особая роль. Их священнические кадры рассматривались в качестве кандидатов для предполагавшегося миссионерского служения в России. Каноник Иосиф Дюлай в своей программной статье «Задачи нашей церкви в Чехословакии» (1928) комментировал данную идею, *«содѣйствовати съ тою акцією, которая Россію, нашихъ еще въ шизмѣ позосталыхъ братьевъ, стремится съ Римомъ соединити»*¹⁰⁶, как одну из важнейших задач русинских греко-католиков. Декларируя в тексте тождественность языка и обряда на своей родине и «во великой Россіи», Дюлай рассматривал Прешовскую и Мукачевскую епархии в качестве вероисповедного и даже цивилизационного моста. Упомянутая комиссия также обращалась к обоим епископам с просьбой о принятии в свои епархии воспитанных в Риме собственно русских священников перед тем, как они смогут начать служение на родине¹⁰⁷. Молодые русины приглашались для обучения в открытом в 1929 г. колледже «Руссикум», потому что было *«желательно, чтобы сіе богосл[овское] сѣменище наполнилося чѣмъ больше богословами, въ первыхъ русской и вообще славянской народности»*¹⁰⁸. Все это прямо или косвенно характеризует восприятие Римом этнокультурных особенностей Греко-католической церкви в ЧСР и в т. ч. Словакии.

¹⁰⁵ В 1930–1934 гг. данную комиссию возглавлял один из известнейших идеологов «восточной политики» Ватикана иезуит, с 1926 г. епископ Мишель д'Эрбиньи (1880–1957), см.: *Род В.* Рим и Москва. Отношения между Святым Престолом и Россией/Советским Союзом в период от Октябрьской революции 1917 г. до 1 декабря 1989 г. / Пер. с нем. Авакумова Ю. Львів, 1995. С. 52–64, 91–95; *Тамборра А.* Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога / Пер. с ит. М., 2007. С. 489, 491–492.

¹⁰⁶ *Дюлай І.* Задачи нашей церкви въ Чехословакии // Русское Слово. 1928. № 35. С. 1.

¹⁰⁷ См.: *Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy.* Inv. č. 65, Sign. 4. Письмо епископа П. Гебея епископу П. Гойдичу от 4 января 1930 г.

¹⁰⁸ *Б.Ф.* Священники для будущей Россіи // Русское Слово. 1932. № 27. С. 2.

Коснувшись политики Святого Престола по отношению к русинам, следует оговориться, что Римская курия проявляла большую осторожность в вопросе конкретизации идентичности русинов. По сути, Рим только указывал приблизительный вектор, оставляя местным церковным властям широкое поле для творчества. Так, в самом начале 1920-х гг., когда Ватикан планировал с помощью галицийских греко-католиков заняться прозелитизмом в Советской России и в значительной степени поддерживал украинизаторские начинания митрополита А. Шептицкого, апостольским администратором Прешовской епархии был назначен единомышленник последнего Д. Нярадий. После кончины Папы Бенедикта XV (1854–1922) и изменения политических обстоятельств новый римский первосвященник Пий XI (1857–1939), бывший нунций в Варшаве, отказался от поддержки украинской национальной идеи в лоне греко-католицизма. Гораздо более важным для него было укрепление отношений с Польшей и Чехословакией. Вследствие этого апостольским администратором вместо Д. Нярадия стал гораздо более удобный для ЧСР П. Гойдич, который был далек от украинского национализма¹⁰⁹. При этом и в годы правления Д. Нярадия, и в период служения П. Гойдича среди духовенства и даже членов капитула Прешовской епархии сохранялся плюрализм в вопросах, связанных с этнонациональной идентичностью. Подобная ситуация наблюдалась и в соседней Мукачевской епархии. Данное обстоятельство объясняет первичное значение в контексте исследуемой темы именно внутренней жизни Греко-католической церкви в Словакии, которая преимущественно и рассматривается в рамках настоящей диссертационной работы.

Хотя после вхождения большей части территорий южнокарпатских епархий в состав Чехословакии их епископы, оставаясь в формальной юрисдикции Эстергомского архиепископа, были включены в состав Епископской конференции чехословацкой иерархии (заседала в 1923 и 1927 гг.)¹¹⁰, они также участвовали в конференциях собственно греко-католических иерархов. Первая подобная встреча

¹⁰⁹ См.: *Шевченко К.В.* Славянская Атлантида: Карпатская Русь и русины в XIX – первой половине XX вв. М., 2011. С. 212.

¹¹⁰ См.: *Пекар А.В., ЧСВВ.* Нариси історії... Т. II. С. 41–42.

состоялась по инициативе митрополита А. Шептицкого в 1927 г. во Львове¹¹¹. Показательно, что эти представительные мероприятия касались исключительно греко-католиков тогдашних Польши, Чехословакии и Королевства СХС, а также их диаспор в США и Канаде. На конференциях отсутствовали венгерские и румынские греко-католики. Поэтому данные встречи получили название Епископские конференции украинского греко-католического епископата. Правда, следует отметить, что в изученных нами протоколах конференций разных лет этнонимическая терминология несколько разнится. Так, если в документах 1929 г. украинцы и русины упоминаются в тексте отдельно друг от друга¹¹², то в 1932 г. при упоминании епископов тех же самых епархий речь идет уже исключительно об украинцах¹¹³. Интересно, что официоз южнокарпатских епархий вообще представлял эти встречи как «совѣщаніе греко-каѳолическихъ русскихъ епископовъ»¹¹⁴. Однако в любом случае данные конференции, проводившиеся с согласия Рима, явственно подчеркивали восточнославянский характер представленных архиереями епархий, в т. ч. – Прешовской и Мукачевской.

*«Римъ консеквентно называлъ и называетъ наши епархіи епархіями русиновъ, какъ въ офіціальной перепискѣ, такъ и въ декретахъ и буллахъ, въ назначеніяхъ нашихъ епископовъ и въ другихъ офіціальныхъ бумагахъ»*¹¹⁵, – отмечал в 1935 г. А. Илькович. В словацкой историографии, озабоченной изучением судеб греко-католических словаков, можно встретить утверждение, что

¹¹¹ Заметим, что, хотя южнокарпатские греко-католики никогда не находились в непосредственной юрисдикции А. Шептицкого, в течение всей своей жизни митрополит живо интересовался ситуацией в Мукачевской и Прешовской епархиях. Очевидно, этот неподдельный интерес был одной из причин, побудивших его к организации совместных епископских конференций. О связях Шептицкого с южнокарпатскими русинами см. статью: Пекар А., ЧСВВ. Митрополит А. Шептицький і закарпатські українці // Карпатський край. 1995. № 5–8. С. 106–108.

¹¹² См.: Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 64, Sign. 52. Протокол Епископської Конференції греко-католицького Епископату, відбутої в Римі від дня 21. жовтня (X) 1929 до дня 29. жовтня 1929. в «Casa Generalizia dei Gesniti» при Borgo S. Spirito No 5.

¹¹³ См.: Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 67, Sign. 60. Протокол Епископської Конференції (українського гр. кат. Епископату) відбутої в Римі від дня 9. листопада 1932. – в гостинній салі Папської Української Колегії (Семінарію ді с. Джосафат) в Римі Пасседжата Джанікольо 4.

¹¹⁴ См.: Совѣщаніе гр.-каѳ. русскихъ епископовъ // Душпастьрь. 1928. № 1. С. 19.

¹¹⁵ Ильковичъ А.И. Шансы акції за учрежденіе словацкой гр. католической епархіи // Отзвыы по вопросу карпаторусско-словацкихъ отношеній. Prešov, 1936. С. 10.

в Риме вплоть до 1950 г. вообще не знали о наличии среди паствы Прешовской епархии нерусинских верующих, воспринимая ее исключительно как «епископство русинов»¹¹⁶. Вряд ли это полностью соответствует действительности¹¹⁷. Но очевидно, что Римская курия сознательно акцентировала восточнославянскость греко-католиков в Чехословакии, а тем самым – их близкое этнокультурное родство с населением Украины и России. При этом она не давала четкого единообразного ответа об этнонациональной принадлежности русинов, предпочитая прибегать к нейтральной донациональной терминологии.

Таким образом, начиная с последнего десятилетия XIX в., особенно, в 1920–1930-е гг. этнокультурный «имидж» Греко-католической церкви в Словакии и шире, южной части Карпатского региона, претерпел изменения. Их главной причиной стало возвращение в регион не соединенной с Римом Православной церкви, которая утверждала, что именно ее вероучение – настоящая «русская вера». Знакомство греко-католиков и их соседей с православием несколько пошатнуло привычную взаимосвязь Греко-католической церкви с восточнославянскими и, прежде всего, русской идентичностью, а также обусловило частичный отказ от целого ряда конфессионимов, ранее относившихся к греко-католичеству и греко-католикам. В то же время Греко-католической церкви, отказавшейся в условиях ЧСР от политики мадьяризации паствы, удалось сохранить преимущественно восточнославянский «имидж» своей конфессии, что обеспечивалось как усилиями самой церкви, так и Рима.

* * *

Проанализированная этнокультурная специфика греко-католичества в регионе, в частности такие ее аспекты как донациональная этничность в лоне церкви, облик духовенства и общий «имидж» конфессии, позволяет лучше понять условия, исходя из которых Греко-католическая церковь вела свою национально-языковую политику по отношению к русинской пастве. Несомненно, что греко-католицизм в Словакии в этническом отношении не являлся гомогенной

¹¹⁶ См.: *Haraksim E. Etnodiferenciačný proces v gréckokatolíckej cirkvi na východnom Slovensku // Historický zborník 11. 2001. № 1. S. 39.*

¹¹⁷ Громкие заявления о себе словацких греко-католиков в конце 30-х – начале 40-х гг. XX в., особенно в период клерикально-националистической Словацкой Республики, просто не могли пройти незамеченными в Риме.

конфессией. Ориентируясь на разговорный язык верующих, как предположительный маркер этничности, очевидно, что де-факто греко-католическая конфессия на территории Словакии объединяла, как минимум, русинов, словаков, венгров, а также отдельных представителей других этносов. Весьма пестрой была и этническая принадлежность греко-католического духовенства. Несмотря на это, только один единственный, а именно русинский этнос, не имевший серьезного представительства в других церквях, являлся для Греко-католической церкви репрезентативным. Все этнически русинское автоматически являлось греко-католическим, а все греко-католическое, без специальных уточнений, было прежде всего русинским. Восприятие греко-католичества как «русской веры», т. е. веры Руси и русинов, несколько пошатнулось лишь с возвращением в регион православия в конце XIX – начале XX вв. Однако греко-католическая конфессия и далее, в т. ч. в течение 1920–1930-х гг., акцентировала свой русинский, восточнославянский характер – даже если фактически это не полностью отвечало действительности.

Г л а в а в т о р а я

Сферы воздействия Греко-католической церкви на формирование этнонациональной идентичности русинов

§ 1. Религия

На первый взгляд может показаться, что основополагающие функции церкви (как собственно религиозного, а не образовательного или общественно-культурного института) далеки от этнонациональных процессов. Однако эти функции, если не всегда прямо, то, по крайней мере, косвенно, все же были задействованы при формировании современных идентичностей. Так, как минимум, сама принадлежность к той или иной конфессии могла способствовать принятию этнонациональных идентичностей, популярных у единоверцев, и препятствовать принятию идентичностей, основными носителями которых были адепты других конфессий. И, наоборот, набиравшие силу этнонациональные идентичности активно воздействовали на богослужebные практики и приходскую жизнь. В рамках настоящего параграфа анализируются важнейшие этнонациональные составляющие религиозной деятельности Греко-католической церкви.

* * *

Повышенное значение для русинов греко-католиков, проживавших в окружении западных христиан, играл литургический обряд, т. е. совокупность внешних особенностей христианского богослужения, обусловленных этнокультурными факторами¹. Принимая во внимание то, что Греко-католическая церковь, принадлежащая к восточной, точнее византийской, литургической традиции, находилась под непосредственным влиянием латинской Римско-католической церкви, начиная с заключения унии с Римом перед униатами стояла дилемма: сохранять в чистоте собственные обрядовые особенности православного происхождения или же сближаться в литургическом отношении с влиятельными единоверцами-латинянами.

¹ См.: *Сахаров П.* Обряд литургический // *Католическая энциклопедия.* Т. III. М–П. М., 2007. С. 990.

Венский церковный собор 1773 г., действительный для всех южнокарпатских греко-католиков, рекомендовал священникам «следовать киевскому, почаевскому и львовскому обрядовым вариантам»², что теоретически сохраняло актуальность вплоть до межвоенного двадцатилетия. Речь, таким образом, шла о подчеркнуто униатских, отчасти латинизированных, формах восточной обрядности. При этом, однако, именно русская православная литургическо-обрядовая практика воспринималась на территории Словакии, как утверждает братиславский славист Петер Женюх, «в качестве примера чистоты византийско-славянской литургическо-обрядовой традиции»³.

Если среди греко-католического духовенства в соседней Галиции к началу межвоенного периода уже давно и четко наметились две фракции по отношению к собственному восточному обряду – «восточники» (митрополит Андрей Шептицкий) и «латинизаторы» (епископ Станиславовский Григорий Хомишын), то в Прешовской и Мукачевской епархиях подобная дихотомия присутствовала в менее резких формах. Обвинения в латинизации часто встречаются в документах и печати рассматриваемого периода. В историографии имеются попытки атрибутировать аналогичным образом, по крайней мере, епископат южнокарпатских епархий, опираясь на известные личные симпатии и действия епископов. В частности, сторонником такого подхода является словацкий исследователь о. Цирил Василь⁴. В данной связи также уместно упомянуть оригинальную классификацию епископов Мукачевских и Прешовских, предложенную Павлом-Робертом Магочи. Этот ученый разделил всех архиереев на три группы: «пуристан», «приспособленцев» и «ассимилированных»⁵. Если

² *Vasil' C.* Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví. Trnava, 2000. S. 234.

³ *Žeňuch P.* Výskum cyrilských a latinských pamiatok byzantskej tradície z východného Slovenska a Zakarpatskej oblasti Ukrajiny *Monumenta byzantino-slavica et latina Slovaciae // Cirilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku.* Bratislava, 2007. S. 13.

⁴ Несмотря на использование данной схемы, о. Ц. Василь, конечно, признает, что это отчасти упрощение. См.: *Vasil' C.* Gréckokatolícke liturgické knihy a normy – prostriedok jednoty a príležitosť na konfrontáciu jednotlivých národných a cirkevných spoločností // *Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť.* Bratislava, 2000. S. 302.

⁵ См.: *Магочій П.Р.* Пристосування без асиміляції: геніяльність Мукачівської греко-католицької епархії // *Ковчег. Науковий збірник із церковної історії.* № 4: Еклезіяльна і

проанализировать данную схему с точки зрения отношения конкретных персоналий к обрядовости, получается, что первая группа теснейшим образом была связана с защитой чистоты восточного обряда, а третья, напротив, с его латинизацией. Вторая же группа церковных деятелей, «приспособленцы», в зависимости от ситуации умело лавировала между двумя указанными крайностями. В частности, к этой группе Магочи отнес епископа П. Гойдича⁶. По мнению исследователя, именно такая политика является «феноменальностью» Греко-католической церкви в регионе, позволившая сохраниться ей вплоть до сегодняшнего дня⁷. По сути, эта модель, ставящая во главу угла «приспособленцев», подтверждает наш тезис об отсутствии резкого размежевания между «восточниками» и «латинизаторами» в местной церковной жизни.

Однако на низовых уровнях в южнокарпатских епархиях все-таки были свои радикалы в обрядовых вопросах. Так, исключение на общем фоне составляли взгляды отдельных приходских священников, тайно симпатизировавших православию и, что показательно, являвшихся протагонистами русской этнонациональной идентичности. Например, Ян Гусек оценил в первой половине 20-х гг. XX в. численность среди священников в Шарише «тайных “схизматиков”, как их называют ортодоксальные униаты» – в 10 человек. К сожалению, он не привел подобные данные по всей Восточной Словакии, однако сомнительно, что ситуация там принципиально отличалась от Шариша. Сам ученый особо выделил настоятеля прихода в с. Луков неподалеку от Бардеева о. Михаила Бескида (1858–1932) – представителя широко известной в регионе благодаря своей общественно-культурной активности семьи Бескидов⁸. В 1928 г. он вышел на пенсию, некоторое время провел в Подкарпатской Руси и вскоре скончался⁹.

В данной связи необходимо упомянуть другого, гораздо более известного Бескида – о. Николая (1883–1947), являвшегося одним из активнейших русинских

національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. Львів, 2003. С. 165–169. Термины были взяты в кавычки их автором.

⁶ В своей классификации П.-Р. Магочи не упомянул других епископов рассматриваемого периода.

⁷ См.: Там же. С. 168–169.

⁸ *Húsek J. Národopisná hranice mezi Slováký a Karpatorusy. Bratislava, 1925. S. 81.*

⁹ См.: *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fragopolitanae (Prešov-Prjašev) pro anno Domini 1931. Fragopoli, 1931. P. 132; Пон И. Энциклопедия Подкарпатской Руси. Ужгород, 2006. С. 113.*

историков-популяризаторов своего времени. Выйдя в 1929 г. за штат и передав свой приход младшему брату, он остался в с. Легнава в Спише¹⁰, где полностью посвятил себя патриотической публицистике и науке. Н. Бескид резко критиковал латинизаторские тенденции в греко-католической церковной жизни, а также попытки распространения в русинской среде любых современных идентичностей, кроме русской, карпаторусской и им близкородственных¹¹.

В качестве наиболее яркого примера «восточника» можно привести о. Иринея Ханата (1857–1934)¹², священника в с. Чертижне (в местной русскоязычной традиции – *Чертежное*) – имени А. Добрянского, который активно отстаивал чистоту восточного обряда еще в период существования Австро-Венгрии¹³. В своем письме епископу П. Гойдичу от 4 сентября 1928 г. он писал: *«Меня не пленяет ни блескъ, ни могущество Западной церкви [...] я поэтому отношусь отрицательно къ всякимъ ружанцамъ и сердцамъ Иезусовымъ (элементам культа, характерным для Римско-католической церкви, но не свойственным для православия. – М.Д.) и другимъ вводимымъ новшествамъ, и вообще къ всякой латинизаціи нашей Церкви, потому что я считаю себя сыномъ и членомъ Восточной церкви со всѣми ея принадлежностями, только ее люблю и не дамъ себя никуда заманить, гдѣ царствуетъ духу Восточной церкви противное направлєніе»*¹⁴. Свои взгляды священник реализовывал на практике путем упоминания за богослужением не Папы Римского и своего правящего архиерея, а православных патриархов и епископов¹⁵. Немногим позже Ханат открыто перешел в Православную церковь¹⁶. В свою очередь Гойдич констатировал его отпадение от церкви, запретив священникам поддерживать с ним какие бы то ни было

¹⁰ См.: Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 71, 132, 144.

¹¹ Об о. Н. Бескиде см.: Николай Бескид на благо Русинів. Ужгород, 2005; Николай Бескид як субект і обект історіографії (Вибір із творчости і оцініня діятельства русиньского історіка). Пряшів, 2009.

¹² Об о. И. Ханате см.: Краєзнавчий словник русинів-українців. Пряшівщина / Головний редактор Ковач Ф. Пряшів, 1999. С. 362.

¹³ См.: *Vimte, de E.* Путевые впечатления с историческими очерками. Словачина и угоруссы. Лето 1903, 1906 и 1907 годов. Почаев, 1909. С. 73–74.

¹⁴ Письмо о. И. Ханата епископу П. Гойдичу от 4 сентября 1928 г. // *Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č.63. Sign. 54.*

¹⁵ См.: *Horkaj Š., prot.; Pružinský Š., prot.* Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí. Ľudia – udalosti – dokumenty. Prešov, 1998. S. 140.

¹⁶ См.: *Всю жизнь – честныхъ убеждений* // Православная Карпатская Русь. 1928. № 11. С. 4.

отношения¹⁷. Следует подчеркнуть, что подобные конверсии среди греко-католического клира носили редчайший характер¹⁸.

Заметное место среди немногочисленных радикально настроенных священников, выступавших за обрядовую чистоту, занимал настоятель прихода в спишском с. Чирч о. Эмилий Левканич (1877–1933)¹⁹. К сожалению, имя этого активного деятеля, в т. ч. плодовитого публициста, почти забыто современными историками и краеведами.

Еще одним видным борцом за очищение восточного обряда являлся о. Юлий Запотоцкий (1873–1934)²⁰. В 1930 г. на страницах симпатизировавшей православию «Народной газеты»²¹ была опубликована полемическая статья, в которой иерархи Греко-католической церкви обвинялись в латинизации и сообщалось о создании священнического общества «Востокъ»²². Подписавшийся

¹⁷ См.: *Павель, ep., ap. адсторъ*. Впр. оо. священникамъ Епархіи Пряшевской! Ч.: 2177/30 // Душпастырь. 1930. № 6–7. С. 185.

¹⁸ Авторитетный чешский исследователь В. Бугель приводит это обстоятельство в качестве действенности проводившихся в межвоенные годы т. н. народных миссий антиправославного характера, которые часто оканчивались специальной присягой на верность унии. Думается, с этим можно согласиться. Однако вслед за своим соотечественником П. Алешем он ошибочно утверждает, что в указанный период в православие перешел только один священник – о. Михаил Мейгеш, служивший в Подкарпатской Руси. См.: *Bugel W. Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby*. Olomouc, 2003. S. 174; *Aleš P. Pravoslávna cirkev u nás: Prehľad dejinnej cesty*. Prešov, 1998. S. 45. Судьба о. И. Ханата – подтверждение ошибочности последнего суждения. Как осторожно пишет Р. Летц, «в Пряшевской епархии до 1926 г. среди священников не было ни одного конвертита, а в Мукачевской – лишь один» (Летц Р. Греко-католицька Церква у Словаччині в період між двома світовими війнами // Ковчег. Науковий збірник... С. 180). Таким образом, численность перешедших в православие греко-католических священников обеих южнокарпатских епархий скорее всего составляла лишь несколько (но не менее трех) человек.

¹⁹ См. некрологи: Кончина карпаторуссаго богатыря // Народная газета. 1933. № 19. С. 1; *Павель, ep., ap. адсторъ*. Некрологъ. Ч.: 1620/33 // Душпастырь. 1933. № 7–8. С. 203.

²⁰ Об о. Ю. Запотоцком см.: *Schematismus venerabilis cleri...* 1931. P. 170; *Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fragopolitanae (Prešov-Prjašev) pro anno Domini 1938. Fragopoli*, 1938. P. 127.

²¹ О «Народной газете», издании Русской народной партии, см.: *Bibliografia slovenských a inorečových novín a časopisov z rokov 1919–1938 / Zostavila Kipsová M. a kol. Martin*, 1968. S. 714. № 1334; *Загальна бібліографія Подкарпаття / Зложили Лелекач Н., Гарайда И. / Факсимільне видання. Ужгород, 2000. С. 44. № 657; Džupinková Z. Prehľad rusínskych a ukrajinských periodík vychádzajúcich v Prešove v rokoch 1919–2006 (s dôrazom na fond ŠVK Prešov) // *Z minulosti a súčasnosti knižnej kultúry Prešova*. Prešov, 2007. S. 108; *Почекутова О. Преса Закарпаття ХІХ – І половини ХХ століття. Бібліографічний покажчик*. Ужгород, 2010. С. 43. № 72.*

²² См.: *Рус. св. Ю.З. Жалкій «напрямъ» верхностей гр. кат. церкви къ западу* // Народная газета. 1930. № 6. С. 5.

криптонимом автор текста, Запотоцкий, был оперативно выявлен и принужден покаяться перед епископом (по-видимому, такой вариант развития событий являлся во взаимоотношениях между священниками и епархиальным начальством наиболее типичным). При этом в своем покаянном заявлении, сохраненном в епархиальном архиве, Запотоцкий все же оправдывался, что его статья должна была «*послужити нашей русскости, а не раздраженію*»²³.

Анализируя взгляды М. и Н. Бескидов, И. Ханата, Э. Левканича, Ю. Запотоцкого и др., менее известных, их единомышленников, можно сделать вывод, что идея очищения обряда имела не строго религиозную подоплеку, а являлась следствием первостепенной подчеркнута русской этнонациональной идентичности указанных лиц, которая подталкивала ее носителей к сближению с обрядовыми формами, наиболее распространенными в собственно русской (следовательно, православной) церковной жизни. Показательно, что, например, о. Ц. Василь, касаясь сугубо обрядовых вопросов, прямо говорит о «*русофильском течении*» в церковной жизни южнокарпатских греко-католиков²⁴.

В качестве противоположности описанному неформальному лагерю священников можно привести греко-католическое духовенство на юго-востоке Словакии – в первую очередь, в Земплинском архидеанате Мукачевской епархии. Униатские пастыри служили здесь в более пестрой этноконфессиональной среде, чем их коллеги в бесспорно русинских селах, а именно – в ближайшем соседстве со словаками и венграми, римо-католиками и протестантами. Греко-католическая паства (преимущественно словацко- и венгриязычная с широким диапазоном возможных этнонациональных идентичностей) часто была даже кровными узами связана со своими инославными соседями. При этом на фоне последних греко-католики с присущей им специфической «русской верой» считались представителями далеко не самой престижной конфессии. Поэтому латинские заимствования в восточной обрядности носили в этих местах абсолютно естественный характер и в значительной степени поддерживались верующими

²³ Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 65. Sign. 31.

²⁴ См.: *Vasil' C. Gréckokatolícke liturgické knihy...* S. 301.

(вплоть до перенимания молитв на латинском языке²⁵). По-видимому, здешние священники-«латинизаторы» таким образом просто приспособивались к среде своего служения, в частности, к потребностям паствы. «Умышленно и прямо у нас, собственно, никто обряд не латинизировал. Весь этот процесс протекал невольно...»²⁶, – констатировал, размышляя о специфике местных обрядовых форм, А. Илькович.

Как отмечает о. А. Пекар, процессы латинизации в земплинских приходах проходили параллельно со словакизацией русинов²⁷. Например показательно, что в межвоенные годы здесь были востребованы греко-католические метрики (о крещении, бракосочетании и т. д.) на словацком языке²⁸. Правда, скорее можно говорить об этноязыковой ассимиляции русинов словаками, нежели о принятии современной словацкой идентичности. Хотя бесспорно, что измененный этнокультурный облик местных греко-католиков облегчал среди них распространение словацкой, как и других возможных невостоchnославянских идентичностей.

В связи с латинизацией южнокарпатской греко-католической обрядовости обычно упоминаются мужская ветвь Ордена Св. Василия Великого (далее – ОСВВ) и Конгрегация Святейшего Искупителя, т. е. редемптористы. Ключевые посты в ордене были сосредоточены в руках выходцев из Восточной Галиции, а в конгрегации – чехов (мораван). Например, А. Илькович отмечал, что василиане сознательно видоизменяют элементы богослужения в латинскую сторону для того, чтобы Рим признал самостоятельный *ritus ruthenus*²⁹. Измененные обрядовые особенности при этом увязывались монахами с украинской этнонациональной

²⁵ См.: Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії Церкви Закарпаття. Рим; Львів, 1997. Т. II. Внутрішня історія. С. 350.

²⁶ *Pjtkovič A.I. Poznámky k problému... S. 39.*

²⁷ См.: Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії Церкви... Т. II. С. 350.

²⁸ Душпастьрь. 1928. № 2. С. 55.

²⁹ См.: *Pjtkovič A.I. Poznámky k problému... S. 38.* Отметим, что многие наблюдатели относились к кодификации данного обряда со скепсисом. Так, например, русский католик князь А.М. Волконский (1866–1934) отмечал в своей работе, изданной в 1920 г.: «Строго говоря, отдельного *ritus ruthenus* не существует, а есть изменения, внесенные прикарпатскими и галицийскими народностями и польским латинским духовенством в византийский обряд» (Волконский А.М., князь. Историческая правда и украинофильская пропаганда // Украинский сепаратизм в России. Идеология национального раскола. Сб. / Прил. к ж-лу «Москва». М., 1998. С. 34).

идентичностью³⁰, которую в ОСВВ рассматривали в качестве панацеи от православия и тесно связанной с ним русской идентичности. Однако следует помнить, что в межвоенные десятилетия собственно василиане (в отличие от сестер-василиянок) не имели своих обителей в границах Словакии, а только занимались здесь миссионерской деятельностью. Таким образом, непосредственное воздействие василиан на русинских верующих региона было непостоянным и осуществлялось под контролем местного клира. Их косвенное влияние, в частности, через члена этого ордена епископа П. Гойдича, по-видимому, не касалось обрядовых и, особенно, национально-языковых вопросов.

Редemptористов восточного обряда подозревали в латинизации, потому что абсолютное большинство из них являлись урожденными римо-католиками. По мнению И. Ваната, члены конгрегации были «антиподом ордена василиан» и их задачей было «в национальном отношении [...] парализовать деятельность галицких священников и монахов»³¹. Так, Братиславский отдел Министерства просвещения в 1926 г. обосновывал присутствие редemptористской обители в восточнословацком городке Стропков тем, что данная конгрегация «всегда будет бастионом словацкой национальной идеи в Восточной Словакии» и «будет парализовывать среди греко-католического населения влияние духовенства, направленное на украинизацию края»³². Однако позднейшие источники не подтверждают мнение историка о редemptористах, который с доверием отнесся к неоправдавшимся идеалистическим заявлениям братиславских чиновников. На практике редemptористы восточного обряда больше склонялись к идее очищения последнего, а в национально-языковом отношении были сторонниками восточнославянских этнонациональных идентичностей для русинов и порой даже симпатизировали украинской национальной идее³³. Показателен даже

³⁰ Подробнее об этнонациональных идентичностях среди василиан см. в нашей статье: Дронов М. Национально-языковая ориентация Ордена Святого Василия Великого в Подкарпатской Руси и Восточной Словакии в 1920–1930-х гг. // Славянский мир в третьем тысячелетии. Россия и славянские народы во времени и пространстве. М., 2009. С. 203–217.

³¹ Ванат І. Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. Т. І. (1918–1938). Братіслава; Пряшів, 1990. С. 161.

³² Там же.

³³ Сказанное можно в полной мере отнести к тому же о. М.-Д. Трчке. Так, по данным полиции, даже в первые годы Словацкой Республики Трчка считал, что словацких греко-католиков не существует, а все они в действительности русины (см. письмо

архитектурный стиль редемптористских церквей, тяготеющий скорее к зарубежным православным аналогам³⁴. Ситуация начала меняться лишь в первой половине 40-х гг. XX в.³⁵. В рассматриваемый же нами период подчеркнутую связь со словацкой национальной идеей или этнонациональным чехословакизмом можно было обнаружить лишь у редемптористов латинского обряда, так же находившихся на востоке Словакии. Но в их задачи изначально не входило духовное окормление русинов, как и вообще греко-католиков.

В целом, чисто восточная обрядность, характерная для Русской православной церкви, которую активно популяризировали православные (особенно эмигранты), на практике воспринималась греко-католическими верующими чаще всего как чуждая. Это касалось в т. ч. второстепенных, на первый взгляд, вопросов, однако важных для рядовых верующих. В качестве примера можно привести

ведущего сотрудника государственного полицейского управления в Михаловце в Центр государственной безопасности в Братиславе от 5 октября 1940 г.: Slovenský národný archív. Fond Ústredňa štátnej bezpečnosti 1940–1944. Kart. 384. Inv. č. 117). Считавший себя украинцем уроженец Прешова о. С. Сабол в своих воспоминаниях отозвался о нем следующим образом: *«Это был [...] искренний друг украинцев. Хотя по происхождению чех и латинского обряда, он и несколько его побратимов по ордену уже раньше приняли наш восточный обряд [...] и очень хорошо выполняли миссионерскую работу среди нашего народа»* (Сабол С.С., ЧСВВ. Голгота Греко-католицької Церкви в Чехословаччині. Торонто; Рим, 1978. С. 36). Однако некоторыми высказывалась и такая точка зрения, что редемптористы не вникали в русинские споры о собственной идентичности, рассматривая их как единое русинское целое (см., например, письмо министра образования и национального просвещения Словакии в Братиславе в Центр государственной безопасности в Братиславе от 16 августа 1939 г.: Slovenský národný archív. Fond Ústredňa štátnej bezpečnosti 1940–1944. Kart. 384. Inv. č. 117).

³⁴ В полной мере это относится к освященному в 1935 г. храму Св. Духа в г. Михаловце. Его зодчим был известный украинский архитектор Владимир Сичинский (1894–1962), который родился в семье православного священника в Подольской губернии (о Сичинском и его связях с русинами Словакии см.: *Мушинка М.* Володимир Січинський та русини-українці Східної Словаччини. Пряшів, 1995). *«Торжество (освящение храма. – М.Д.) мало характер не лиш церковный, але и славянско-національний, и то в таких размірах, на что житель города от давен давна не памятають»* (Посвященіе монастырской церкви в Михаловцях // Недѣля. 1935. № 1. С. 1).

³⁵ На волне поддерживавшейся Словацкой Республикой словакизации греко-католической церковной жизни редемптористы основали для греко-католиков словаков Общество св. Йозефа (*Spolok sv. Jozefa*), который начал выпускать издания «Misionár» и «Almanach sv. Jozefa». Также стали проводиться специальные словацкие миссии. Свое отношение к возможности бытования в лоне Греко-католической церкви носителей словацкой этнонациональной идентичности смягчили и василиане. См.: *Letz R.* Postavenie grécko-katolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918–1950 // Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Bratislava, 2000. S. 117.

внешность священства. Так, для православных священнослужителей характерно ношение длинных бород. Однако в Прешовской греко-католической епархии оно было запрещено еще в 1880 г.³⁶, и к 20-м гг. XX в. бороды, судя по портретам, не носили даже многие из упомянутых выше борцов за чистоту восточного обряда. Поэтому, например, «Русское Слово» нередко представляло своих православных оппонентов именно как *бородатыхъ вандровниковъ-чужинцевъ*³⁷, *бородатыхъ-эмигрантовъ-батюховъ*³⁸ и т. п. А рядовые греко-католические священники, не церемонясь, называли православных батюшек из-за носимых ими бород *жидами*³⁹. Правда, отдельные деятели Греко-католической церкви, в частности, епископ Д. Нярадий и о. М.-Д. Трчка, желая подражать византийской традиции, все-таки имели бороды. Но эти люди, как уже было отмечено, сами считались в регионе чужаками.

Отчетливые этнокультурные (в т. ч. порой уже этнонациональные) тенденции можно обнаружить также в литургической сфере, считающейся основой богослужebной жизни церкви. Хотя в рамках Прешовской и Мукачевской епархий существовали определенные региональные различия в литургии, вызванные географической удаленностью, раздельной политической историей или влияниями соседей⁴⁰, при этом все-таки сохранялось значительное единообразие богослужения. Этому, в частности, способствовали официальное возвращение Прешовской епархии к консервативному Церковному уставу Мукачевской епархии, осуществленное в начале 1920-х гг. при апостольском администраторе Д. Нярадии⁴¹, а затем состоявшийся в 1927 г. в Прешове под председательством П. Гойдича епархиальный Конгресс священников и певцеучителей, который, как

³⁶ См.: Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії Церкви... Т. II. С. 114.

³⁷ См.: -ий. Въ дакотрыхъ селахъ еще дается сдурити нашъ народъ // Русское Слово. 1926. № 8. С. 1.

³⁸ См.: Приближается народочисленіе! // Русское Слово. 1930. № 31. С. 2.

³⁹ См.: Л. Из Межилаборца... С. 4.

⁴⁰ В Южнокарпатском регионе даже бытовала пословица «сколько священников, столько и обрядов», которая, как было показано выше, в значительной степени отвечала действительности. См.: Пронин В., архим. История Православной Церкви на Закарпатье. Изд. 2-е. Ужгород, 2009. С. 421.

⁴¹ См.: Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії Церкви... Т. II. С. 319.

считается, положил начало «литургическому возрождению»⁴². За обрядовой чистотой следили деканы и сами епископы, посещавшие приходы во время т. н. канонических визитаций. Особым ревнителем богослужебного единообразия считался епископ Гойдич, который, по воспоминаниям современников, «не терпел [...] импровизации», «заботился о сохранении правильного акцента», «часто брал в руки бумагу и карандаш и отмечал все недостатки, которые заметил при богослужениях»⁴³. Прешовский историк Михал Глеваяк прямо утверждает, что «в первой половине XX в. Греко-католическая церковь имела сильную тенденцию к возвращению к изначальной “древнеотеческой” традиции»⁴⁴. Соглашаясь с общим ходом мысли словацкого автора, отметим, что речь идет именно о тенденции, которая присутствовала далеко не в каждом приходе Прешовской и Мукачевской епархий.

В греко-католических богослужениях в течение 1920–1930-х гг. использовался церковнославянский язык местной редакции. В первой половине XX в. ее иногда называли «малорусским произношением»⁴⁵, однако в действительности она отличалась (и отличается) не только от русской, но и от украинской редакции⁴⁶. Лишь отдельные священнослужители, если верить сообщениям прессы, сознательно стремились приблизиться к собственно русской огласовке богослужебных текстов – в частности путем замены фрикативного русинского *z* на взрывное русское литературное⁴⁷.

⁴² О значении данного конгресса см.: *Vasiľ C. Kánonické pramene... S. 183–186; Glevaňák M. Prešovská eparchiálna synoda, jej liturgické ustanovenia a ich implikácia do liturgického života // Theologos. 2006. № 1. S. 106–125.*

⁴³ *Potaš M., OSBM. Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM. Prešov, 1999. S. 87.*

⁴⁴ *Glevaňák M. Prešovská eparchiálna synoda... S. 122.*

⁴⁵ См., например: *Fillo M. Gréckokatolíci Slováci v minulosti a prítomnosti. Michalovce, 1943. S. 76.*

⁴⁶ Крупный украинский языковед Василий Нимчук, уроженец Подкарпатской Руси, выделил т. н. подкарпатско-украинскую подредакцию церковнославянского языка (*Нимчук В.В. Молитви наша не призри // Карпатський край. 1997. № 6–10. С. 42*). Ведущий специалист по церковнославянскому языку в Словакии Николай Штец говорит в своих работах о «карпатском варианте украинской редакции» и подает исчерпывающую характеристику его особенностей, см.: *Štec M. Cirkevná slovančina. Prešov, 2005. S. 91–102; Štec M. Cirkevná slovančina v 21. storočí. Prešov, 2006. S. 47–65.*

⁴⁷ См., например: *Ред. «Слова Народа». Одвертий лист до Его Екселенції Павла Гойдича, як меморанд до Епархіальної влади в Пряшові // Слово Народа. 1932. № 5. С. 3; Шрам І. До праці! // Слово Народа. 1932. № 6. С. 3.*

Следует подчеркнуть, что вопрос о замене традиционных литургических языков на современные национальные в межвоенные десятилетия еще не стоял с такой остротой, как в период, начавшийся в годы II-го Ватиканского собора (1962–1965). Собственно русинская общественность, отдававшая предпочтение различным восточнославянским этнонациональным идентичностям, почти не поднимала данную тему. Сказывалось определенное родство церковнославянского и восточнославянских языков, т. е. в т. ч. русинских диалектов⁴⁸. Замена церковнославянского на венгерский язык (подобно той, которую осуществили в начале XX столетия в Гайдудорожской епархии⁴⁹) в условиях ЧСР была совершенно не актуальна. Единственными, кто открыто заявлял о необходимости замены церковнославянского языка были словацкие национальные деятели, предлагавшие перейти на словацкий литературный язык⁵⁰. Необходимо отметить, что эти крайне смелые по тогдашним меркам планы относились лишь к словацким по языку фрагментам Прешовской и Мукачевской епархий и продвигались вместе с идеей создания особого собственно словацкого епископства. Политическим промотором этой неудавшейся задумки выступала Словацкая лига⁵¹, даже подготовившая в 1935 г. по данному вопросу специальный меморандум для президента и правительства Чехословакии⁵².

Главным протагонистом словацкоязычной литургии являлся о. Павол Спишак (1901–1975)⁵³, приходской священник в с. Вернар – одного из трех греко-католических сел, жители которых разговаривали на особенно близком к

⁴⁸ Примечательно, что вплоть до настоящего времени отдельные русинские деятели утверждают, что русинский язык чуть ли не идентичен церковнославянскому. См., например: *Сидор Д., прот.* Граматика русинського языка для русинів Украйины, центральної Європы и Америки. Ужгород, 2005. С. 254–257.

⁴⁹ *Робертсон Р.* Восточные христианские церкви. Церковно-исторический справочник. СПб., 1999. С. 182–183.

⁵⁰ Интересно, что сегодня в словацкой греко-католической среде, напротив, модно подчеркивать близость лексики церковнославянского и словацкого языков (точнее, восточнословацкого наречия последнего). См., например: *Gavala M.* Reflexie nad slovanskou duchovnosťou. Košice, 2008. S. 55–58.

⁵¹ Об истории Словацкой лиги см.: *Letz R.* Dejiny Slovenskej ligy. Martin, 2000.

⁵² Текст меморандума см. в газете «Русское Слово» (1935, № 21–22, с. 2). Р. Летц в связи с меморандумом утверждает, что в новом епископстве должен был использоваться церковнославянский литургический язык (*Letz R.* Postavenie gréckokatolíkov... S. 111). Однако знакомство с документом говорит об ошибочности этого мнения.

⁵³ Об о. П. Спишаке см.: *Babjak J., SJ.* Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. I. zväzok (1.–4. diel). Prešov, 2009. S. 429–433; *Gajdoš M.* Pavol Spišák – muž veľkého rozhl'adu // *Národný kalendár* 2000. Martin, 1999. S. 188.

словацкому літературному мові середньословацькому нареччю. Іменно Спишак, сам являючись уроженцем Середньої Словаччини, взяв на себе основний труд по перекладу літургії. Оскільки зробити подібну роботу в самотності йому було не під силу, природно, що його консультовали інші люди, підтримували ідею Спишака. В частині, мова йде про таких діячів як римсько-католицькі священики о. Карол Дюрчек (1895–1969)⁵⁴ і о. Алоїз Мишкович (1902–1967)⁵⁵, греко-католицькі колеги о. Михал Дюришин (1880–1972)⁵⁶ і о. Іриней Кондратович (1878–1957)⁵⁷, члени Мовознавчого відділення Матиці Словачкої Генріх Бартек і Ян Федак (1902–1948)⁵⁸, поет Янко Силан (1914–1984)⁵⁹ і деяких др.⁶⁰. Бросається в очі, що далеко не всі з перелічених осіб були греко-католиками або хоча б просто уроженцями регіонів з високим відсотком греко-католицького населення. Об'єднуючим критерієм виступав, мабуть, лише той факт, що більшість з них були етнічними словаками (єдине виключення – русин Кондратович, який, однак, служив в змішаній в етнолінгвістичному відношенні середі⁶¹).

⁵⁴ Об о. К. Дюрчеке см.: *Pašteka J. a kol. Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska*. Bratislava, 2000. S. 283.

⁵⁵ Об о. А. Мишковиче см.: *Slovenský biografický slovník (od roku 833 do roku 1990)*. Zv. IV. M–Q. Martin, 1990. S. 198.

⁵⁶ Об о. М. Дюришине см.: *Babjak J., SJ. Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov*. III. zväzok (5.–8. diel). Prešov, 2011. S. 26–27.

⁵⁷ Об о. И. Кондратовиче см.: *Пон И. Энциклопедия Подкарпатской Руси...* С. 221.

⁵⁸ О Я. Федаке см.: *Slovenský biografický slovník...* Zv. II. E–J. Martin, 1987. S. 60–61.

⁵⁹ О Я. Силане см.: *Slovenský biografický slovník...* Zv. V. R–Š. Martin, 1992. S. 255–256.

⁶⁰ См.: *Letz R. Postavenie gréckokatolíkov...* S. 106; *Škoviara A. Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu // Slavica Slovaca*. 1999. № 2. S. 139–140.

⁶¹ В своих текстах о. И. Кондратович прямо называет собственных прихожан «словацко-русскими мужиками» (см., например: *Кондратовичъ И.М. Воспоминанія объ А.Л. Петровѣ // Карпатскій Свѣт*. 1932. № 1-2-3. С. 1251). Речь идет о жителях села Хоньковцы (*Choňkovce*), где он служил долгие годы. В административно-территориальном отношении оно находилось в Словакии, однако его приход относился к Мукачевской епархии. Впрочем, Кондратович, по-видимому, не вдавался глубоко в изучение этнографии и языка разных групп словацких русинов. Он писал о «словацко-русинах», проживающих «у повыше 200 селах от ужанскоѣ рѣки аж до Якубян и Камйонки на Спишу», которые «еще не Словаки, айбо уже и не чистѣ Русины» (*Кондратович И.М. Исторія Подкарпатскоѣ Руси для народа*. Ужгород, 1924 / Факсимільне видання: Ужгород, 1991. С. 7–8). Однако, как следует из указанного ареала, к «словацко-русинам» Кондратович, по всей видимости, отнес носителей и словакизированных русинских, и восточнословацких говоров. Утверждение Р. Летца, что сам Кондратович – словак, ошибочно (*Letz R. Postavenie gréckokatolíkov...* S. 110).

Перевод был окончен в 1932 г., а уже в 1933 г. труд о. П. Спишака, в котором параллельно приводились церковнославянский (латиницей) и словацкий тексты литургии, был издан в виде 56-страничной брошюры в западнословацком г. Нитра⁶². Как отмечает Р. Летц, издание перевода вдали от своего адресата, самих верующих восточного обряда, произошло «из-за неблагоприятной атмосферы в Прешовском греко-католическом епископстве»⁶³. Не секрет, что Спишак, критиковавший традиционный русиоцентризм своей церкви, находился в постоянном конфликте с П. Гойдичем и его окружением (в конце 1930-х гг. священник даже был уволен за штат, но в 1946 г. восстановлен)⁶⁴. Согласно Я. Руману, епископ не одобрил книгу из-за использования в ней латиницы, а не кириллицы⁶⁵.

Однако, несмотря на поддержку внешних по отношению к Греко-католической церкви сил, инициатива о. П. Спишака не имела успеха. Сам опальный священник ограничился тем, что завел у себя в приходе чтение народом общей молитвы «Отче наш» по-словацки⁶⁶ (впрочем, о. В. Гопко в 1934 г. доносил в Прешов, что, по слухам, Спишак уже самовольно служил словацкую литургию⁶⁷). Тем не менее, во всех греко-католических храмах Словакии, вне

⁶² См.: Svätá služba Božia (liturgia-omša) Svätého Jána Zlatoústeho, arcibiskupa carihradského. Nitra, 1933. Вслед за братиславским исследователем Андреем Шковьерой нужно заметить, что в имеющейся литературе датировки издания первых словацких литургических текстов по неясным причинам отличаются особенным разнообразием. См.: Škoviera A. Nad slovenským prekladom... S. 139–140.

⁶³ Letz R. Postavenie gréckokatolíkov... S. 106.

⁶⁴ Ценные материалы об этом конфликте, весьма компрометирующие о. П. Спишака, находятся в фонде: Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 81, Sign. 51. Принимая во внимание имевшие место быть экзальтированные выходы словацкого священника, межвоенная русинская пресса даже сомневалась в его психическом здоровье. См.: Slovackej Raspuťin. Kto sčítajet sebja vysše samaha Boha? Spišak s anhelami i Isusom na odnoј fotografii – Megalomanijeј stradajuščij čelovik – nacional'nyj martir! – Pisjma // Пряшевская Русь. 1938. № 8. С. 2.

⁶⁵ См.: Ruman J. Otázka slovensko-rusínskeho pomeru na východnom Slovensku. Košice, 1935. S. 35.

⁶⁶ См.: Iz pisma o. Pavla Spišaka našej redakcii // Русский Вѣстникъ. 1936. 25. октября. С. 2.

⁶⁷ См.: Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 69, Sign. 41. Письмо о. В. Гопко П. Гойдичу от 15 октября 1934 г. В воспоминаниях о. Мариана Поташа о Гойдиче утверждается, что Гойдич дал о. П. Спишаку благословение «на составленную им богослужебную книгу для личных целей» (Potaš M., OSBM. Dar lásky... S. 143). В этой связи, во-первых, не совсем ясно, что именно подразумевается под личными целями (*pre súkromnú potrebu*), а во-вторых, в каком году было дано это благословение (*imprimatur*). Учитывая преимущественно панегирический характер книги Поташа, упоминание данного сомнительного факта,

зависимости от этноязыкового облика их прихожан, в течение межвоенных лет литургия служилась исключительно по-церковнославянски – что было теснейшим образом связано с домодерной «русскостью» и, косвенно, с различными восточнославянскими современными идентичностями.

Большое значение имел язык проповеди, на котором священники обращались к пастве после богослужения. Собственно, именно в качестве проповедника священник имел почти полную свободу для творчества, в т. ч. для популяризации тех или иных этнонациональных идентичностей.

Если верить шематизмам Прешовской епархии, в 156 ее приходах языком проповеди была *Lingua Slavo-Ruthenica*, т. е. «словацко-русинский» язык. В одном приходе проповедовали по-венгерски (*Lingua Hungarica*), в пяти – по-русински и по-венгерски (*Lingua Ruthenica et Hungarica*), в еще одном – по-русински, венгерски и немецки (*Lingua Ruthenica, Hungarica et Germanica*)⁶⁸. По сути, в первую, однозначно доминирующую, группу были включены все приходы епархии, где проповедовалось на языке – от собственно русинского до собственно словацкого, включая разнообразные переходные формы⁶⁹. По-видимому, такой подход к официальным данным был вызван прагматическими соображениями об укреплении внутреннего единства епархии. Неудивительно, что многозначность термина *Lingua Slavo-Ruthenica*, как и в предыдущие десятилетия⁷⁰, подвергалась заслуженной критике⁷¹. Таким образом, имеющаяся на этот счет статистика весьма не определена.

скорее всего, служит созданию в глазах современного словацкого читателя позитивного образа национально-языковой политики Гойдича. По данным исследователя о. Ярослава Цоранича, благословение епископа было дано уже на второе издание, осуществленное в 1940 г. (см.: *Coranič J. Národno-emancipačné hnutie gréckokatolíckych Slovákov // Teologický časopis. 2004. № 2. S. 22*).

⁶⁸ См.: *Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 185; Schematismus venerabilis cleri... 1938. P. 175.*

⁶⁹ Кроме приведенных нами общих цифр, опубликованных в конце шематизмов, в их основной части конкретизируется язык проповеди практически во всех приходах. Интересно, что в разных случаях язык (*Lingua*) охарактеризован как *Russica, Ruthenica, Slavo-Russica, Slavo-Ruthenica, Slavica*, однако в итоге все они были подсчитаны вместе. См.: *Schematismus venerabilis cleri... 1931. P. 29–127.*

⁷⁰ См. § 3 Главы первой.

⁷¹ См., например: *Štátny archív v Prešove. Fond Odbočka Ústredne štátnej bezpečnosti pri Policajnom riaditeľstve v Prešove. Inv. č. 1477. [Čollák L.] O rusínskej otázke na východnom Slovensku. Strojopis. S. 10.*

Основываясь на свидетельствах современников, можно утверждать, что в большинстве случаев проповедь в греко-католических храмах по-прежнему⁷² читалась на понятном верующим языке, основу которого составлял, по-видимому, местный диалект, но который также включал дополнительные лексические элементы – в первую очередь, обусловленные литургическим языком церковнославянизмы. Например, Я. Гусеку ситуация предстала следующим образом: «*Чем ближе к городу, тем больше народ стыдится своего языка и поэтому, например, в Прешове проповедуется по-словацки (собственно “по-шаришски”)*... *В русских (русинских. – М.Д.) селах, удаленных от города [...]* священник объясняет по-русски (но на местном диалекте, к которому примешивает старославянские слова)»⁷³. Язык проповеди русинских пастырей – «карпаторусский язык» (*karpatoruský jazyk*) – Гусек охарактеризовал как такой, «*который как раз развился благодаря смешению всех возможных элементов в “толкованиях” священников, которые проповедуют людям на местном наречии, к которому примешивают великорусские, старославянские и незнамо какие слова*»⁷⁴. Заметим, что некоторым наблюдателям, критиковавшим греко-католический клир за привязанность к венгерскому языку, в устной русинской речи священников также слышался иноязычный акцент⁷⁵.

Именно через внесение в язык проповеди тех или иных отсутствующих в узусе паствы лексических форм можно было способствовать внедрению тех или иных этнонациональных идентичностей. Это хорошо понимали наблюдавшие за церковной жизнью националисты, стремившиеся навязать конкретные современные идентичности мыслящим в донациональных категориях сельским массам. Так, к примеру, один из авторов «Народной газеты» упрекал греко-католическое духовенство в отсутствии интереса к популяризации русского литературного языка в народной среде: «*Панъ превелебный (священник. – М.Д.) въ бесѣдѣ со своими вѣрниками никогда не обмолвится русскою рѣчью, а съ какимъ то “смакомъ” “бисидуетъ по тутешнему”*. На мой взглядъ, именно священники и учителя могли

⁷² См. § 3 Главы первой.

⁷³ *Húsek J. Národopisná hranice...* S. 83.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ См., например: *Росоха С. Криваве повстання // Стилос проти стилетів. Карпатська Україна у журналі «Пробоем» (1934–1943). Ужгород, 2009. С. 95.*

быть лучшими проповѣдниками знанія русскаго слова среди жителей сель». Интересно, что при этом наблюдатель все-таки брался *«указать нѣсколько сель, въ которыхъ священники ведутъ такую работу»*⁷⁶. По всей видимости, речь шла именно о приходах немногочисленных сознательных борцов за чистоту восточного обряда и, одновременно, первичную русскую этнонациональную идентичность.

Необходимо отметить, что территория греко-католического храма в условиях этноязыкового пограничья сама по себе играла роль хранительницы его русинского компонента. Это достигалось благодаря не только церковно-славянской литургии, но и русинскому или русинизированному языку проповеди. Примечательно, что в смешанной среде чем ближе была сельская церковь, тем более увеличивался русинский характер языка жителей (многие села в Восточной Словакии растянуты на несколько километров, поэтому диалектные отличия в них – привычное явление). В качестве примера можно привести языковую ситуацию в спишском с. Остурня, которое считается самым западным русинским населенным пунктом в Словакии⁷⁷. Так, посетивший Остурню накануне Первой мировой войны Леон Василевский (Плохоцкий) отмечал: *«Мне пришлось побывать в этом селении, причем я констатировал, что местные «руснаки» говорят на том же горальском польском наречии, которое употребляют и западные соседи Остурни, несомненные поляки. Только те жители этого села, избы которых расположены по соседству с (униатской) церковью, говорят по-русински с примесью массы польских слов»*⁷⁸. Уже в 1920-е гг. к такому же выводу независимо от Василевского пришел побывавший здесь Я. Гусек⁷⁹. Следует думать, сходным образом близость греко-католического храма (а, значит, регулярный контакт со священником, служившим по-церковнославянски и проповедовавшим по-русински или с применением русинской лексики) воздействовала на языковую ситуацию в

⁷⁶ *Туристъ*. Интеллигенція на селахъ все еще мадьяронствуесть. (Изъ путевыхъ впечатлѣній) // Народная газета. 1932. № 29. С. 3.

⁷⁷ См.: Краєзнавчий словник... С. 458.

⁷⁸ *Василевский (Плохоцкий) Л.* Венгерские «руснаки» и их судьба. (Письмо из Австрии) // Русское богатство. СПб., 1914, № 3. С. 365.

⁷⁹ *Húsek J.* Národopisná hranice... S. 364–365. Правда, в отличие от Л. Василевского, Я. Гусек рассматривал доминирующий языковой узус в Остурне как *«русско-словацко-польскую или русско-польско-словацкую»* речь. Разница в восприятии может объясняться как национальными и профессиональными причинами, так и прогрессированием словакизации в селе после образования Чехословакии.

других смешанных селах региона, тем самым косвенно влияя на потенциал различных этнонациональных идентичностей у их жителей. Нельзя исключать, что подобное языковое влияние имело место и в «чисто» словацких по языку приходах. Именно такого мнения придерживаются патриотически ориентированные исследователи-словаки. К примеру, О.-Р. Галага, размышляя в 1947 г. о довоенном «русификаторском курсе» прешовского капитула и епископа, отмечал: *«До сегодняшнего дня во время своих исследовательских поездок я встречаюсь с явлением, когда священник с женой и детьми являются единственным русинским оазисом в чисто словацком греко-католическом селе. – Если бы я не видел лично, то не поверил бы, что в Спише и Шарише вплоть до сегодня найдутся священники и учителя, которые – хотя и являются уроженцами словацких населенных пунктов – говорят со своими прихожанами, владеющими только восточнословацкой речью, по-русински (лучше сказать: восточнословацкой речью с русинским произношением и окончаниями на -ити и т. п.)»*⁸⁰.

Однако было бы некорректным преувеличивать воздействие священников на речь прихожан. Проповедь в первую очередь должна была быть понятной для паствы. Так, понимание церковнославянской лексики (особенно, в более словацкоязычных селах) оставляло желать лучшего. *«... на жаль много разь наши вѣрники безъ всякого смысла моляться, нерозуміють текстъ, найбільши дурниці говорять»*⁸¹, – сокрушался епископ П. Гойдич, который из-за этого предписывал священникам специально разъяснять пастве смысл главных церковных песнопений.

Логично, что основой священнического узуса, как уже было отмечено, являлся местный диалект, точнее, хорошо понятная верующим речь. Невладение диалектом того или иного села могло быть одной из причин отказа священнослужителя идти на тамошний приход⁸². Даже священники-иностранцы, как правило, стремились освоить местный разговорный язык. Например,

⁸⁰ Halaga O.R. Slované osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci. Košice, 1947. S. 103.

⁸¹ Павелъ, епископъ, апост. адсторъ. Ч.: 600/1938. Всѣмъ Впр. ОО. Приходникамъ // Распоряженія Епархіального Правительства въ Пряшевѣ. 1938. № I. С. 2.

⁸² См.: Письмо о. И. Ханата епископу П. Гойдичу...

сознательный украинец из Восточной Галиции о. Осип Сирко (1895–1961)⁸³, признавая южнокарпатских русинов «третьим русским народом» (после украинцев и *москалей*), специально изучал русинскую речь⁸⁴. Упомянувшийся выше чех о. М.-Д. Трчка намеренно освоил наряду с сербским, украинским, немецким и русским языками распространенные в Восточной Словакии шарышское наречие словацкого языка и здешнее русинское наречие⁸⁵. Правда, некоторые священники не могли или не хотели полностью приспособиться к речи своей паствы. Так, к примеру, настоятель прихода в словакизированном спишском с. Годемарк⁸⁶ о. Николай Кашпар (1898–?), будучи уроженцем галицийского г. Коломыя, подвергался критике со стороны своего декана за то, что верующие его не понимают⁸⁷. При этом, если верить Я. Руману, данный священник в проповеди поучал прихожан, что Бог не примет молитву на словацком языке⁸⁸.

Примечательно, что на словацком литературном языке, тесно связанном со словацкой этнонациональной идентичностью, греко-католические проповеди почти не велись. Дело в том, что даже в словацкоязычных приходах священники проповедовали, если и по-словацки, то исключительно на самобытном восточнословацком (в частности, шарышском, земплинском, спишском) наречии, причем в разной степени обогащенном церковно- и восточнославянской лексикой. Так, в 1931 г. о. Йозеф Зорван (Карпати) писал, что знает только четырех греко-католических священников, «*которые научились после переворота (образования ЧСР – М.Д.) по-словацки*» и, как можно догадываться из контекста, проповедовали на этом языке (распространенное шарышское наречие словацкого Зорван считал

⁸³ Об о. О. Сирко см.: Краєзнавчий словник... С. 315.

⁸⁴ См.: Дронов М. Русины очами Галичана О. Сірка в 1934 році // Народны новинки. 2007. № 17–20. С. 2. Справедливости ради отметим, что в период Второй мировой войны, когда более реальной стала идея создания хотя бы формально самостоятельного украинского государства, о. О. Сирко резко поменял свои взгляды, став рассматривать русинов Словакии как часть украинского народа (см.: Murcko M. Postavenie Rusínov-Ukrajincov a osudy Židov v okrese Stará Ľubovňa v rokoch 1938–1945 // Spiš v kontinuite času. Zips in der Kontinuität der Zeit. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Prešov; Bratislava; Wien, 1995. S. 197).

⁸⁵ См.: Gr. katolícka eparchia munkačevská...

⁸⁶ В настоящее время Годемарк (после Второй мировой войны – Стотинцы) является частью с. Иглыны Кежмарокского округа. См.: Краєзнавчий словник... С. 426–427.

⁸⁷ См.: Dronov M. Emigranti – kňazi Prešovskej gréckokatolíckej eparchie // Osobnosti ruskej a ukrajinskej emigrácie na východnom Slovensku. Prešov, 2008. S. 61.

⁸⁸ См.: Ruman J. Otázka slovensko-rusínskeho pomeru... S. 35.

«ничем иным, как испорченным русским языком») ⁸⁹. Любопытны в данной связи и полицейские оценки языковой ситуации в греко-католических храмах, высказанные уже в 1939–1940 гг., т. е. непосредственно после развала общего государства чехов и словаков. Они отражают положение, сложившееся в предыдущие годы и, даже несмотря на приход к власти «людаков», практически еще не изменившееся. Например, директор прешовской полиции Биелицкий в секретном документе, адресованном Министерству внутренних дел в Братиславе, сгущая краски, характеризовал ситуацию так: *«В словацких греко-католических приходях можно услышать, как проповедают по-украински, по-русски и на языке, который не признала бы за свой ни одна нация. [...] Те несколько священников, которые проповедают по-словацки, обречены на преследование со стороны своего несловацкого управления. Относительно уже упомянутых проповедей замечаем, что после окончания мировой войны еще никто не слышал словацкой проповеди (очевидно, на словацком литературном языке. – М.Д.) в греко-католической церкви в Прешове, хотя из 2368 греко-католиков только 557 лиц отнесли себя к русинской национальности (в рамках переписи населения в 1930 г. – М.Д.), но они не являются прешовскими уроженцами»* ⁹⁰. Занимавшийся «русинским вопросом» капитан полиции Ладислав Чоллак насчитал в мае 1940 г. среди греко-католических священников только 8 человек, которые считали себя словаками ⁹¹. Поскольку данная оценка относится уже к периоду, когда причислять себя к словакам во многом стало престижно и выгодно, напрашивается вывод, что в 1920–1930-е гг. соответствующая цифра была еще меньше. При этом, по словам Чоллака, *«литературный словацкий язык в греко-католических церквях за исключением одного-двух примеров является вещью неизвестной»* ⁹². И это на фоне того, что епархиальные управления официально не запрещали священникам проповедовать

⁸⁹ *Zorvan (Karpaty) J.* – Prečo niet slovenského gr. kat. biskupstva? – Lebo niet gr. kat. Slovákov! // Русское Слово. 1931. № 31. С. 4. Переиздание статьи: Нове життя. 2007. № 15–16. С. 5.

⁹⁰ Štátny archív v Prešove. Fond Odbočka Ústredne štátnej bezpečnosti pri Policajnom riaditeľstve v Prešove. Inv. č. 1477. Gréckokatolícki Slováci – sťažnosť proti biskupovi Gojdičovi v Prešove. 22.XII.1939.

⁹¹ См.: [Čollák L.] O rusínskej otázke... S. 9.

⁹² Ibidem.

по-словацки⁹³. Таким образом, священники с актуализированной словацкой этнонациональной идентичностью не только не могли воздействовать на русинских греко-католиков, но даже не справлялись с задачей охватить своим пастырским попечением большинство словацкоязычных верующих Греко-католической церкви.

Отдельного внимания заслуживают вопросы церковного календаря и праздников, которые, учитывая особенное место религии в русинском социуме, были связаны с процессами формирования этнонациональной идентичности русинов.

Как известно, в 1916 г. в самый разгар Первой мировой войны в Прешовской и Мукачевской епархии был введен Григорианский календарь, который отдалял греко-католиков от родственного русского православия⁹⁴. Однако после окончания войны и вхождения большей части территории обеих епархий в состав Чехословакии, Греко-католическая церковь вернулась к своему традиционному Юлианскому календарю⁹⁵. Именно он использовался в течение всего межвоенного периода во всех приходах⁹⁶.

Всего в греко-католическом церковном году насчитывалось 26 обязательных, т. н. декретальных праздников, утвержденных еще специальным декретом австрийского императора Иосифа II. В это число входили 21 непереходный и 5 переходных праздников, не считая Пасхи и Троицы, которые всегда приходятся на воскресные дни. С 1833 г. до образования Чехословакии греко-католики также были обязаны праздновать день св. Стефана (Иштвана), равноапостольного короля Венгрии. Учитывая очевидный венгерский

⁹³ См.: *Barnovský M.* Gréckokatolícka cirkev a slovensko-rusínske/ukrajinské vzťahy v 20. storočí // *Národ – cirkev – štát*. Bratislava, 2007. S. 207.

⁹⁴ См.: *Coranič J.* Východná cirkevná tradícia a maďarizačné hnutie v Prešovskom gréckokatolíckom biskupstve v rokoch 1867–1918 // *Cirilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku*. Bratislava, 2007. S. 183–186.

⁹⁵ Мукачевская епархия вернулась к прежнему календарю 21 октября 1918 г., Прешовская – уже в 1919 г., см.: *Пекар А.В., ЧСВВ*. Нариси історії... Т. II. С. 323.

⁹⁶ Примечательно, что, среди греко-католиков на юго-востоке Словакии, живших в теснейшем соседстве с римо-католиками и протестантами, по-видимому, уже в данный период (а скорее всего – еще ранее) возникало желание перейти на Григорианский календарь, использовавшийся численно преобладавшими в регионе западными христианами. Этот переход был осуществлен 1 января 1947 г. после того как за него высказалось большинство священников Апостольской администрации Мукачевской епархии в Словакии и он был утвержден апостольским администратором – епископом Прешовским П. Гойдичем. См.: Там же. С. 324.

национально-политический оттенок данного праздника, в новых условиях церковь благоразумно предпочла от него отказаться. В 1927 г. в обеих епархиях был дополнительно введен праздник Христа Царя⁹⁷. Кроме этого Греко-католической церковью отмечались многочисленные необязательные праздники, в первую очередь, дни памяти святых. Несомненно, что почитание последних, особенно, их предварительный подбор, приобрели особое значение в контексте конкуренции различных этнонациональных идентичностей.

Конечно же, и в предыдущие столетия культы святых чаще всего имели определенный географический ареал и несли специфическую этнокультурную нагрузку. У южнокарпатских русинов большое значение имело традиционное бытование житийной литературы, изданной в Киеве и других восточнославянских центрах⁹⁸. Подобные контакты изначально укрепляли осознание, по крайней мере, конфессионального родства между русинами Венгерского королевства и населением восточных провинций Речи Посполитой и Московии. Благодаря этому можно говорить об укорененности в местной среде культа св. Бориса и Глеба, Владимира, Ольги, Антония Печерского и др. Тем же путем в регион проникали сведения и об исключительно православных, т. е. живших и канонизированных уже после церковного раскола 1054 г., святых⁹⁹. К началу XX в. географическая и этноязыковая специфика тех или иных святых окончательно стала играть значимую роль как один из механизмов распространения современных этнонациональных идентичностей, протагонисты которых умело использовали религиозных подвижников прошлого в современной национально-языковой борьбе. Так, например, древнерусские персоналии становились орудием в идейных построениях сторонников широких восточнославянских идентичностей, а канонизированные особы, подвизавшиеся на территории Венгерского королевства, служили распространению современной венгерской и связанным с ней региональным

⁹⁷ См.: Там же. С. 327–328.

⁹⁸ См.: *Панькевич І.* Матеріали до історії мови південнокарпатських українців / Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4. Кн. 2. Пряшів, 1970. С. 16.

⁹⁹ Например, о Московских Святителях Петре, Алексии, Ионе и Филиппе. См.: *Перфецкий Е.Ю.* Обзор угрорусской историографии // Вчені Росії про Закарпаття: Із карпатознавчої спадщини. Ужгород, 2009. С. 93–94.

идентичностям¹⁰⁰. Такое положение вещей отчетливо сохранялось и в интересующие нас 20–30-е гг. XX в.

В условиях межвоенной Чехословакии, демонстративно подчеркивавшей свой славянский характер, перестал быть актуальным обязательный праздник патрона Венгрии св. Стефана, однако, напротив, небывалую популярность приобрел культ св. Кирилла и Мефодия. Можно сказать, что фигуры славянских первоучителей сближали чехов и словаков, предкам которых они проповедовали, с русинами, которые собственно и сохранили византийский обряд Солунских братьев. Расширению их почитания также способствовало послание Папы Пия XI епископату Королевства СХС и Чехословакии *Quod sanctum Cyrillum* (1927)¹⁰¹. В Прешовской и Мукачевской епархиях большие усилия для распространения Кирилло-мефодиевского культа приложил Д. Нярадий, написавший даже работу о жизни этих святых¹⁰². Приблизительно с 1924 г. среди священников обеих епархий начало действовать Общество св. Кирилла и Мефодия, а через несколько лет, в связи с 1100-летием со дня рождения Кирилла, т. н. Апостолат св. Кирилла и Мефодия. Правда, данные организации так и не развернули широкомасштабную деятельность¹⁰³. Также следует упомянуть, что южнокарпатские греко-католики активным образом участвовали в знаменитых Велеградских конгрессах, которые были посвящены католическо-православному диалогу и даже местом своего

¹⁰⁰ Особенно наглядным примером является политика венгерских властей в период Первой мировой войны, когда на официальном уровне не приветствовалось почитание греко-католиками общих святых с Русской православной церковью. См.: *Coranič J. Východná cirkevná tradícia...* S. 190.

¹⁰¹ См.: *Прозоров В.* Кирилл и Мефодий // *Католическая энциклопедия*. Т. II. И–Л. М., 2005. С. 1023. Об истории Кирилло-мефодиевского культа у словаков см.: *Kružliak I.* Cyrilometodský kult u Slovákov. Dlhá cesta k slovenskej cirkevnej provincii. Prešov, 2003. См. также историографическую критику оснований подобного почитания: *Turčan V.* Cyril a Metod – trvalé dedičstvo? // *Mýty naše slovenské*. Bratislava, 2005. S. 36–41.

¹⁰² *Няради Д., ep.* Житє св. Кирилла и Методія. Ужгород, 1923; *Няради Д.* Життя св. Кирила і Методія / *Бібліотека Української християнської організації*. № 4. Львів, 1927.

¹⁰³ А. Пекар видит в этом следствие утраты духовенством славянского самосознания (см.: *Пекар А.В., ЧСВВ.* Нариси історії... Т. II. С. 228). По нашему мнению, данное объяснение более чем схематично, т. к. не учитывает бытование множественной идентичности в священнической среде. Показательно, что тот же исследователь, перечисляя членов правления Апостолата св. Кирилла и Мефодия в Мукачевской епархии (о. В. Шелькова, о. Т. Когутича, о. Ю. Марину), называет их мадьяронами (см.: Там же. С. 229). Тяжело верится в их сознательное вредительство культу Солунских братьев.

проведения (в Велеграде находится могила Мефодия) апеллировали к Кирилло-мефодиевскому культу¹⁰⁴.

Личности славянских первоучителей, как было отмечено, носили универсальный характер. Их особенное значение для русинов, оставшихся восточными христианами, часто подчеркивали сторонники почти всех этнонациональных идентичностей, которые рассматривали св. Кирилла и Мефодия как «своих». Однако универсальность этих святых имела и обратную сторону медали. Было очевидно, что сами они не могли являться восточными славянами, и просвещали, в первую очередь, предков мораван и словаков, а не русинов. Поэтому уже в начале 1940-х гг., в период I-ой Словацкой Республики, св. Кирилл и Мефодий официально стали главными символами эмансипации словаков в Греко-католической церкви¹⁰⁵ (хотя еще в 1930-е гг. упомянутый о. П. Спишак мог представиться: «*Ja jem svjaščennik katolíčeskij sv. Kirila i Metodija*»¹⁰⁶). Исходя из этого можно говорить о большей или меньшей связи культа Солунских братьев практически со всеми славянскими этнонациональными идентичностями, которые предлагались русинам, – как восточно-, так и западнославянскими. По сути, наибольшую взаимосвязь почитание св. Кирилла и Мефодия имело как раз с собственно славянской – этнической, но, безусловно, наднациональной идентичностью.

Отдельного внимания заслуживает попытка утверждения культа подчеркнуто униатского святого – Иосафата Кунцевича, уроженца г. Владимира-Вольнского, подвизавшегося в восточнославянских землях Речи Посполитой в конце XVI – начале XVII вв. Кунцевич был беатифицирован в 1643 г. и причислен к лику святых в 1867 г. Хотя Папа Пий IX объявил его «покровителем Польши и

¹⁰⁴ В течение интересующего нас периода Велеградские конгрессы (съезды) проходили четыре раза: IV-й – в 1924 г., V-й – в 1927 г., VI-й – в 1932 г., VII-й – в 1936 г. Подробнее см.: *Юдин А.* Велеградские конгрессы // *Католическая энциклопедия*. Т. I. А–З. М., 2002. С. 879–882; *Jahnuba F.* Unionistické sjezdy na Velehradě // *Teologos*. 2002. № 3. S. 5–15.

¹⁰⁵ Показательно, что первая официально основанная организация словацких греко-католиков, появившаяся на свет в 1941 г., называлась «Единство св. Кирилла и Мефодия» (*Jednota sv. Cyrila a Metoda*). Об истории этой организации, которая в настоящее время называется «Общество св. Кирилла и Мефодия» (*Spolok sv. Cyrila a Metoda*) см.: *Poprik J.* V Metodovej brázde. Košice, 2002.

¹⁰⁶ *Iz pisma o. Pavla Spišaka našej redakcii...* С. 2.

Руси»¹⁰⁷, личность данного святого традиционно вызывала неприятие у Православной церкви, считающей Кунцевича гонителем православия. В то же время св. Иосафат традиционно активно почитался в Галиции, и хотя его деятельность во многом проходила на белорусских, в современном понимании, землях, культ этого святого носил украинский этнонациональный характер. Неудивительно, что в южнокарпатских епархиях главными популяризаторами почитания св. Иосафата стали монахи-василиане. В 1925 г. о. Степан Решетило (1889–1950), галичанин по происхождению¹⁰⁸, организовал по благословению епископа П. Гебея учредительное собрание т. н. Миссийного общества священников св. Иосафата, целью которого было привлечь светское духовенство к миссионерскому служению в Подкарпатской Руси и в Словакии. С 1927 г., когда Решетило как «опасный иностранец» был депортирован на родину, деятельность общества пошла на спад. Примечательно, что многие священники игнорировали эту организацию, т. к. считали Кунцевича «украинским святым», а его особое почитание в Чехословакии неуместным¹⁰⁹. Хотя у истоков общества находился и василианин П. Гойдич (тогда еще не бывший епископом), в годы своего управления Прешовской епархией он, по нашим наблюдениям, чрезмерно не форсировал культ св. Иосафата. В этом Гойдич отличался от своего предшественника Д. Нярадя, который, по свидетельству о. Ю. Кубиния, был, напротив, особым почитателем данного святого¹¹⁰.

Часто в популярных текстах греко-католических священнослужителей, в т. ч. архипастырских посланиях, межвоенного периода упоминаются древнерусские святые, одинаково почитаемые как греко-католиками, так и православными. Примечательно, что в 1938 г. южнокарпатские греко-католические епархии собирались торжественно отпраздновать 950-летие Крещения Руси¹¹¹. При этом П. Гойдич, ссылаясь на политические обстоятельства в Чехословакии, отказался от предложения Галицкой митрополии стать подписантом совместного

¹⁰⁷ См.: *Семененко-Басин И.* Иосафат Кунцевич // *Католическая энциклопедия*. Т. II. С. 429–431.

¹⁰⁸ Об о. С. Решетило см.: *Закарпаття в Енциклопедії українознавства / Редактор-упорядник Маркус В. Ужгород, 2003. С. 147.*

¹⁰⁹ См.: *Пекар А.В., ЧСВВ.* Нариси історії... Т. II. С. 223–225.

¹¹⁰ См.: *Kubinyi J., S.T.D.* The History of Prjašiv Eparchy / *Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae*. Vol. XXXII. Romae, 1970. P. 148.

¹¹¹ См.: 950 лѣтъ крещенія Руси! // *Русское Слово*. 1938. № 7–8. С. 3.

архипастырского послания по этому поводу, планируя отмечать юбилей отдельно от галичан¹¹². Правда, из-за политического кризиса, по-видимому, широкие церковные торжества в Прешове так и не были проведены. Хотя несомненно участие греко-католических священников в локальных празднованиях этого юбилея. В любом случае апелляция к церковному наследию Древней Руси (без использования термина *Русь-Украина* или *Украина-Русь*¹¹³) способствовала укреплению у русинских верующих, прежде всего, русской этнонациональной идентичности.

В связи с древнерусской тематикой также следует отдельно упомянуть, что издавна епархиальным праздником Мукачевской епархии является праздник Покрова Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии, история установления которого связана с князем Ярославом Мудрым¹¹⁴. Так, в связи с 900-летием праздника прешовское «Русское Слово», например, отмечало, что этот князь *«отдал торжественно городъ Кіевъ и всю тогдашнюю русскую Землю подъ Покровъ Пречистой Дѣвы. Много державъ хвалится культомъ и Маріанскимъ покровительствомъ Богородицы, но мало который народъ можетъ свидѣтельствовати о томъ, что уже передъ 900 годами былъ бы жертвованъ въ покровительство Божьей Матери. Теперь можемъ лучше порозумѣти, по якой причинѣ существуетъ у нашего карпаторусскаго народа тоже традиційный Маріанскій культъ»*¹¹⁵. Как можно видеть из процитированного отрывка, данный праздник материнской по отношению к Прешовской Мукачевской епархии

¹¹² См.: Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Bežná agenda. Spisy. Inv. č. 454. Sign. 1665. Копия письма П. Гойдича Митрополичьей консистории во Львове от 10 августа 1938 г. (№ 3153/1665/1938).

¹¹³ На наш взгляд, упомянутый отказ П. Гойдича мог быть связан и с тем, что в Восточной Галиции дата чаще преподносилась как юбилей крещения не собственно Руси, а Руси-Украины. Особенно в случае Прешовской епархии подобная формулировка вызвала бы нарекания не только у чехословацких властей, но и клириков и простых верующих.

¹¹⁴ См.: Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії... Т. II. Внутрішня історія. С. 326–327. А. Пекар доходит до того, что называет праздник Покрова «национальным праздником закарпатских украинцев» (Там же. С. 327). Показательно, что в годы Первой мировой войны венгерские власти выступали против этого праздника, как «очень прорусского», см.: Coranič J. Východná cirkevná tradícia... S. 190.

¹¹⁵ 900 лѣтній юбилей пожертвова́нія русскаго народа въ покровительство Пречистой Дѣвы Маріи // Русское Слово. 1937. № 15–16. С. 5.

одновременно увязывался с широкой русской и конкретно карпаторусской этнонациональными идентичностями.

Однако подобно другим аспектам церковной жизни не стоит преувеличивать этнонациональное значение праздников и культов святых. В своей пастырской практике греко-католическое духовенство, чаще всего обращалось к восточным и западным святым неразделенного христианства, а также святым католического Запада, которые никоим образом не связаны с русинами Словакии. При этом актуализировались не этническое происхождение или место проживания того или иного святого, а его христианские качества, подражать которым по мере сил священники и призывали паству.

Впрочем, в самой номинации святых (использовании конкретных транскрипций общехристианских имен) прослеживаются оригинальные этнокультурные коннотации, которые могли трактоваться в этнонациональном смысле. Так, современный ужгородский ономаст Любомир Белей отмечает, что *«в той части украинских земель, которая принадлежала Габсбургской империи (Галиция, Буковина, Закарпатье, Пряшевица), под влиянием панславистских и русофильских идей делались попытки сформировать местный именной каноничного реестра христианских церковнославянских вариантов имен типа Александръ, Алексій, Васілій, Георгій, Іоанъ, Димитрій, Іосифъ, Михаилъ, а так же Теодоръ. Примечательно, что в среде местных русофилов кон. XIX – сер. XX ст. собственные имена рассматривались как один из факторов “общерусской” интеграции...»*¹¹⁶. Правда, несмотря на то, что Л. Белей специально упоминает ареал расселения русинов в Словакии, на наш взгляд, применительно к последним данная точка зрения является несколько упрощенной. В условиях сложного этноконфессионального пограничья на территории Прешовской и западной части Мукачевской епархий взаимосвязь между транскрипцией имени и отстаиваемой этнонациональной идентичностью его носящего или им нарекающего прослеживалась далеко не всегда. Среди самих греко-католических священников, не говоря о пастве, были носители чисто латинских имен, не поддающихся ориентализации (*Адальберт, Кароль, Сигизмунд,*

¹¹⁶ Белей Л. Українські імена колись і тепер. Київ, 2010. С. 74.

Франциск, Эмерик, Эрнест и др.¹¹⁷). Отдельные церковно-общественные деятели, хотя и принимали русскую этнонациональную идентичность, все равно использовали более привычную для местных условий латинизированную или архаичную для современного русского языка форму собственного имени (например, о. *Теодор* Ройкович, о. *Стефан* Гойдич, о. *Эмилий* Левканич). Вообще же, многообразие транскрипций имен было для региона характерным, что, к слову, справедливо отмечает и сам Белей¹¹⁸.

Думается, что значительно углубить наше понимание воздействия Греко-католической церкви на идентичность русинов в рамках приходской жизни смогут специальные микроисследования, посвященные генезису этнокультурных (и в т. ч. этнонациональных) маркеров в церковном пении, иконописи, архитектуре, убранстве храмов и т. п. в рамках конкретных деканатов или даже отдельно взятых приходов.

* * *

Сохранявшийся в 1919–1938 гг. преимущественно консервативный характер греко-католического богослужения с церковнославянским литургическим языком, культ св. Кирилла и Мефодия укрепляли в русинской среде потенциал всех предлагавшихся славянских этнонациональных идентичностей. Отличающаяся обрядовость греко-католичества, хотя бы отчасти еще оставшегося «русской верой», (Юлианский календарь, кириллическая графика и т. д.) косвенно способствовали укреплению конкретно восточнославянских идентичностей и, соответственно, препятствуя усилению западнославянских. Почитание древнерусских святых, обращение церковной администрации к тематике Крещения Руси в 988 г. также благотворно воздействовали на указанную группу идентичностей, причем, в первую очередь, русской. Культ св. Иосафата, сравнительно мало популяризовавшийся в Словакии, нес в себе завуалированную украинскую этнонациональную нагрузку. В целом, местные обрядовые особенности, отличавшие богослужение южнокарпатских греко-католиков от священнодействий восточных христиан Украины и России, укрепляли потенциал локальных этнонациональных идентичностей, особенно

¹¹⁷ См. епархиальные шематизмы.

¹¹⁸ См.: Белей Л. Українські імена... С. 96.

карпаторусской и русинской. Чистая восточная обрядовость, проникавшая в регион, шла рука об руку, прежде всего, с русской идентичностью. Однако, хотя греко-католичество в Словакии двигалось в целом по пути очищения восточного обряда от латинских наслоений, чисто восточные обрядовые элементы, ассоциировавшиеся с православием, внедрялись лишь небольшой группой священников-русофилов и чаще всего воспринимались здесь как чуждые. На юго-востоке региона продолжалась естественная латинизация, которая исторически была сопряжена с этнокультурной словакизацией населения, способствовавшей последующему принятию им восточнославянских этнонациональных идентичностей (особенно, словацкой). Попытки сознательной словакизации богослужения и, как следствие, изменения этнокультурного облика Греко-католической церкви в рассматриваемый период носили преимущественно маргинальный характер. Поэтому они практически никак не влияли на формирование этнонациональной идентичности рядовых русинских (и, во многом, также словацких по языку) верующих. Проповеди в абсолютном большинстве греко-католических храмов велись на понятной прихожанам конкретного прихода речи – по-русински или по-восточнословацки с поливариантными вкраплениями церковнославянской, русской и др. лексики. В целом узус священнических проповедей благоприятствовал восточнославянским идентичностям. Однако, по-видимому, только немногие священники, проповедуя, конкретизировали «русскость» греко-католиков, облекая ее в четкие этнонациональные формы. Таким образом, богослужебные практики, как и вообще приходская жизнь, Греко-католической церкви в межвоенное двадцатилетие способствовали распространению в русинской среде более всего восточнославянских этнонациональных идентичностей (в первую очередь, переплетающихся и друг друга не всегда исключаящих русской, карпаторусской и собственно русинской). При этом теснейшая связь русской идентичности с враждебным для греко-католицизма православием часто была причиной актуализации более узких, карпаторусской и русинской, идентичностей.

§ 2. Образование

Настоящий параграф посвящен участию Греко-католической церкви в формировании этнонациональной идентичности русинов посредством образования. Именно через педагогическую деятельность церковь имела возможность непосредственно воздействовать на молодое поколение греко-католиков, в т. ч. в актуальном вопросе распространения среди них конкретных этнонациональных идентичностей. При этом данное воздействие на неокрепшие юные умы по своей значимости для трансляции идентичности, по-видимому, превосходило собственно пастырское окормление и культурные инициативы среди уже сформировавшихся личностей, а именно верующих средней и, особенно, старшей генерации.

* * *

Несомненно, что в условиях общемировых процессов секуляризации и, конкретно, в атмосфере межвоенной ЧСР, не слишком благоприятствовавшей католицизму, церковное влияние в образовательной сфере постепенно уменьшалось. Однако применительно к 20–30-м гг. XX в. недооценивать роль Греко-католической церкви в получении образования своими верующими еще нельзя. Как уже было отмечено, у церкви имелись собственные учебные заведения сразу трех ступеней. Кроме этого она частично влияла на государственные школы. Хотя чехословацкое государство стремилось к национализации церковных школ, в Словакии, как и в Подкарпатской Руси, религия осталась обязательным предметом (в Чехии и Моравии – только для детей до 12 лет). Даже принятие т. н. Малого школьного закона (№ 226 от 13 июля 1922 г.), ограничивавшего влияние католицизма на образование, не смогло кардинально изменить изначально сильные позиции Греко-католической церкви в данной сфере ¹.

Начальное образование. В первые годы существования Чехословацкой Республики, отмеченные общим экономическим кризисом ², начальные учебные заведения в Словакии, находившиеся в ведении Греко-католической церкви, пребывали в особенно плачевном состоянии. Десятки школьных зданий были

¹ См.: *Janočko M. Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989. Prešov, 2008. S. 134–138.*

² См.: *Сератионова Е.П. Политическое и экономическое положение Чехословакии в начале 20-х годов XX в. // Чехия и Словакия в XX веке. Очерки истории. В двух книгах. Кн. 1. М., 2005. С. 114–117.*

разрушены или серьезно повреждены во время Первой мировой войны. Многие сельские школы оставались без учителей. Самой тяжелой была ситуация в Свидницком и Гиральтовском округах, где в 1921 г. насчитывалось 40 подобных школ³. В 1922 г. в отдельно взятой Прешовской епархии без педагогов находилось всего 74 школы⁴. Сходные проблемы были и в селах, пребывавших в юрисдикции Мукачевской епархии. Таким образом, неудивительно, что, по оценке И. Ваната, в первой половине 20-х гг. XX в. в большинстве русинских сел Словакии не было собственных действующих школ⁵. Именно в эти годы отдельные начальные учебные заведения региона начали переходить от церкви в непосредственное административное подчинение (и финансирование) государства⁶.

Основной, хотя, естественно, не единственной, причиной подобного положения вещей являлась кадровая проблема. На территории Словакии особенно ощущался дефицит местной греко-католической интеллигенции. Причиной этого, во многом, было то, что словацкие русины, в отличие от русинов Подкарпатской Руси, не являлись на своей малой родине титульным народом, считаясь лишь одним из национальных меньшинств. Кроме того, и греко-католичество не было здесь доминирующей конфессией, как за словацко-подкарпатурской административной границей. Вследствие этого местные образованные кадры, в частности выпускники прешовской Греко-католической русской учительской семинарии, в школах со словацким языком обучения (которые численно преобладали даже среди греко-католических) считались неквалифицированными и получали только 75% заработной платы. Поэтому большинство молодых учителей стремилось занять вакантные места в школах соседней Подкарпатской Руси. При этом предпочтение ими отдавалось, как правило, именно государственным, а не церковным «народным» школам, т. к. в последних зарплата была существенно

³ См.: *Ванат І.* Шкільна справа на Пряшівщині в період домюнхенської Чехословаччини // Педагогічний збірник № 3. З минулого і сучасного українців Чехословаччини. Братіслава, 1973. С. 168.

⁴ См.: *Јаноўко М.* Dejiny cirkevného školstva... S. 167.

⁵ См.: *Ванат І.* Шкільна справа... С. 169.

⁶ Еще в начале 1919/1920 учебного года государственных русинских начальных школ в Словакии просто не существовало. См.: *Штець М.* Літературна мова українців Закарпаття і Східної Словаччини (після 1918) / Педагогічний збірник № 1. Братіслава, 1969. С. 103.

ниже⁷. Выпускники учебных заведений, не связанных с Греко-католической церковью, были нежелательны, хотя бы потому, что они не были достаточно знакомы с восточным обрядом для исполнения канторских обязанностей учителя в храме⁸. Случалось, что действующие педагоги церковных школ для увеличения финансирования самостоятельно стремились превратить их в государственные, однако подобные инициативы церковь стремилась пресекать⁹. Все это во многом объясняет дефицит педагогов в греко-католических школах Словакии, в той или иной степени сохранявшийся в течение всего рассматриваемого периода.

Важно отметить, что все учителя, преподававшие до образования Чехословацкой Республики, должны были в обязательном порядке принести присягу на верность новому государству. Поэтому наиболее рьяные венгерские патриоты, популяризовавшие в русинской среде венгерскую идентичность, отказавшись от подобной присяги, потеряли работу. Впрочем, это не может автоматически означать отсутствие в рассматриваемый период среди учителей тайных мадяронов. Все старшее поколение, воспитанное в венгерских учебных заведениях, в той или иной степени находилось под влиянием венгерской культуры и языка. Однако даже при желании учителя-мадяроны теперь уже не могли прививать своим ученикам венгерские национальные ценности. Пожалуй, единственным исключением были педагоги на юго-востоке Словакии, греко-католическое население которых в этноязыковом отношении являлось преимущественно венгерским. Например, Я. Гусек, описывая ситуацию в среде греко-католиков в Молдавском округе (с центром в местечке Молдава-на-Бодве), отмечал: «У них некому пробуждать самосознание (славянское. – М.Д.), когда поп и учитель венгры или хотя бы мадяроны. Влияние прешовского центра далеко...»¹⁰.

Неудивительно, что к преподаванию в школах Прешовской и Мукачевской епархий привлекались также эмигранты. В частности, энтузиастом

⁷ См.: Ванат I. Шкільна справа... С. 168.

⁸ См.: Coranič J., Galajda D. Národnostná otázka v gréckokatolíckom cirkevnom školstve na Slovensku v rokoch 1918–1945 // Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku. Prešov, 2009. S. 163.

⁹ См., например: Діонисій, еп., апост. админ. Ч. 3250-1924. Всѣмъ председателямъ школьныхъ радъ // Душпастырь. 1925. № 1–2. С. 44.

¹⁰ Húsek J. Národopisná hranice mezi Slováci a Karpatorusy. Bratislava, 1925. S. 372.

трудоустройства украинских преподавателей из Восточной Галиции выступил епископ Дионисий Нярадий. Благодаря ему и папскому нунцию в Праге штат епархиальных учителей пополнился несколькими десятками галичан – носителей украинской этнонациональной идентичности¹¹. Так, в 1924/1925 учебном году в начальных школах работали следующие выходцы из Галиции: О. Гаек (с. Кривое), П. Гошовский (с. Остурня), А. Дарибида (с. Варадка), И. Ковальчук (с. Кружлева), В. Кричковский (с. Нижний Верлих), М. Маркус (с. Вапеник), Ф. Рожек (с. Вышня Поляна), О. Лазурко (с. Бенядиковцы), В. Миндюк (с. Цернина), В. Тлюнт (с. Куримка), К. Федорович (с. Свиднички), О. Хрошовская (с. Владич), М. Цимборский (с. Млинаровцы) и др.¹². Важно отметить, что значительная часть этих эмигрантов надолго осела в регионе. Как утверждает проукраински ориентированный И. Ванат, *«многие из них стали примером для народных учителей и для следующих поколений»*¹³. Однако подобная кадровая политика вызывала недовольство у тех русинов, которые придерживались других, более популярных, нежели украинская, идентичностей, а также у чехословацких властей. К примеру, активный русинский сторонник русскости и карпаторусскости врач Иван Шлепецкий (1907–1976)¹⁴ в 1933 г., говоря о ситуации в школах Восточной Словакии, отмечал: *«Во многих селах сидят учителя – украинские эмигранты, которые распространяют среди руссаго (русинского. – М.Д.) населенія сепаратическую идею и приучают дѣтей къ “шоканію”»*¹⁵.

¹¹ Štátny archív v Prešove. Fond Odbočka Ústredne štátnej bezpečnosti pri Policajnom riaditeľstve v Prešove. Inv. č. 1477. Rusínska otázka na východnom Slovensku. Biskup dr Njaradi – informácie. 19. decembra 1938. Мы говорим о нескольких десятках, т. к. количество галичан, приводимое в различных источниках и литературе, несколько разнится (34, 35, включая и не включая в это число священников). Эти неточности вызваны естественной текучкой пришлых кадров и отсутствием точной статистики в эти годы.

¹² См.: Ванат І. Шкільна справа... С. 169.

¹³ Там же. С. 169.

¹⁴ О И. Шлепецком см.: Ваврик В.Р. Иван Степанович Шлепецкий (Краткая справка) // Карпаторусский календарь Лемко-Союза на год 1964. Юнкерс, Н.Й., б.г. С. 115–121; Бескид Г. Др. Иван Шлепецкий (9.4.1907–9.10.1976) // Русинський народний календарь на рік 2002. Пряшів, 2001. С. 70–71; Куцов К. Иван Степанович Шлепецкий. 105-річчя від дня народження публіциста, літературознавця, громадсько-політичного і культурно-освітнього діяча (1907–1976) // Календар краєзнавчих пам'ятних дат на 2012 рік. Рекомендаційний бібліографічний посібник. Ужгород, 2011. С. 123–126.

¹⁵ Шлепецкій І. Какъ долго еще будемъ терпѣть за русскость? // Народная газета. 1933. № 3. С. 3.

Показательно, что наследник Д. Нярадия П. Гойдич меньше доверял пришлым учителям, поэтому по возможности избегал новых назначений на учительские посты иностранцев, пускай, даже родственного для русинов этнического происхождения. Хотя и он сделал исключение, например, для донского казака Александра Любимова (1898–1976), впоследствии широко известного в регионе педагога¹⁶. Любимов активно популяризировал среди русинов русскую культуру и язык. При этом он де-факто перешел из православия в греко-католичество¹⁷ и при возможности подчеркивал свою лояльность епископу¹⁸. Еще одним русским педагогом, которого Гойдич принял на учительскую службу, был Борис Арсеньев. В отличие от Любимова, ему чудом удалось сохранить личную верность Православной церкви¹⁹.

Характер порой встречавшегося на местах априорного недоверия к эмигрантам, хорошо иллюстрирует следующий фрагмент из обнаруженного нами письма о. Павла Спишака П. Гойдичу от 6 августа 1928 г.: *«Теперь бываю в школѣ, учителя не есть и неголосилъ, только Борисъ Арсеньевъ доч[ерній] учитель изъ Кечковецъ, но я несогласилъ ибо онъ есть росъ эмигрантъ, боюся его ту взяти изъ стороны схизмы»*²⁰. Из данного письма очевидно, что учитель родом из России ассоциировался у священника прежде всего с нежелательным в греко-католической среде православием. В данном конкретном случае (речь шла о приходе в бесспорно словацком по языку с. Вернар) можно предположить, что Спишак, будучи словацким националистом, также не хотел, чтобы учителем в школе был несловак – хотя и прямо не признавался в этом епископу-русину.

¹⁶ Об А. Любимове см.: Олександр Андрійович Любимов. Пряшів, 1980; Олександр Любимов. До сторіччя з дня народження. Пряшів, 1998.

¹⁷ См.: *Лиговскій*. Примѣръ, которому не слѣдуетъ подражать. (Письмо въ редакцію) // Народная газета. 1932. № 8. С. 4.

¹⁸ Скорее всего, именно А. Любимову принадлежит статья, критикующая русских эмигрантов, выступавших против П. Гойдича: *Русскій*. Къ статьѣ «Отвѣтъ на запросъ Народной Газеты» // Русское Слово. 1929. № 43. С. 5–6.

¹⁹ См. благодарственное письмо Б. Арсеньева епископу П. Гойдичу: Открытое письмо Его Преосвященству Павлу Гойдичу, епископу Пряшевской епархіи // Русское Слово. 1929. № 24. С. 1–2.

²⁰ Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 63, Sign. 71. Отметим, что данное письмо было написано о. П. Спишаком еще как начинающим священником задолго до упоминавшегося в § 1 данной главы конфликта с П. Гойдичем. Примечателен и приближающийся к русскому, а не словацкий язык процитированного отрывка.

В целом, по нашим наблюдениям, опасения церковной общественности вызывали, с одной стороны, возможность транслирования учителями-эмигрантами собственной этнонациональной идентичности на учеников (как правило, в случае галичан – преимущественно греко-католиков), а с другой, возможность привития детям симпатий к православной вере (чаще в случае выходцев из бывшей Российской империи). Отметим, что греко-католические церковные власти стремились по возможности предотвратить попадание эмигрантов, как потенциальных схизматиков, не только в церковные, но и в государственные школы региона²¹.

Наиболее болезненной проблемой, связанной с русинским образованием, особенно начальным, в межвоенный период был вопрос о языке преподавания. В предыдущие годы активной мадьяризации самым популярным языком у педагогов являлся венгерский. Последний всячески насаждался в начальных школах славянских меньшинств Венгерского королевства, включая и русинов²². В условиях молодого чехословацкого государства, напротив, началась посильная демадьяризация школ, в частности, переход с венгерского на славянские языки, возвращение кириллицы. Вследствие недостаточной подготовленности к этому самих педагогов, а также учитывая факторы этнического пограничья и незавершенности в регионе национально-языковых процессов, неудивительно, что в начальных школах русинских районов Словакии господствовал настоящий языковой хаос. Так, во многих русинских селах преподавание в школе велось на словацком языке, который официально назывался чехословацким²³ (подобным образом «чехословацкий язык», только в его чешской форме, бытовал во многих учебных заведениях соседней Подкарпатской Руси²⁴). Недоставало языкового

²¹ См.: *Ванат І. Шкільна справа...* С. 168.

²² В Прешовской епархии с 1 января 1916 г. латиница венгерского образца стала официально использоваться даже для передачи восточно- и церковнославянской речи (см.: *Janoško M. Dejiny cirkevného školstva...* S. 161).

²³ Об официальной концепции единого чехословацкого языка (по сути, интеллектуального продукта этнонационального чехословакизма), который понимался в качестве совокупности его двух вариантов – чешского и словацкого, а также о практическом применении данной идеи в образовательной системе межвоенной Чехословакии см.: *Šmejkalová M. Jazyk československý na českých a slovenských středních školách mezi učebními osnovami z let 1919 a 1927 // Slovo a slovesnost. 2005. № 1. S. 32–48.*

²⁴ Чешская администрация Подкарпатской Руси сознательно способствовала увеличению количества школ с обучением на чешском языке. Так, в течение с 1920 по 1938 г. число

единства и остальным школам, напротив, подчеркивавшим свой восточнославянский характер. Обучение на местах осуществлялось на языке, которому по тем или иным причинам (например, вследствие своего происхождения, образования, национально-языковых симпатий) отдавал предпочтение местный учитель. Значимую роль в выборе языка также играл священник, обучавший детей на уроках религии и входивший в школьный совет (в т. ч. государственных школ). При этом язык преподавания священника нередко отличался от языка преподавания на других занятиях.

Немаловажным аспектом языкового вопроса было то, что вместе с изучавшимся языком прививалась конкретная этнонациональная идентичность, которая не всегда совпадала между собой даже в школах соседних, ближайших в этнокультурном отношении сел. Греко-католическая церковь в лице своих главных представителей, естественно, осознавала негативные последствия сложившейся в школах национально-языковой ситуации и всеми доступными средствами пыталась ее исправить, стремясь к стандартизации языка преподавания. Правда, на этом пути инициативы церкви часто встречали препятствия практического характера: актуальный этнокультурный облик того или иного села, отсутствие необходимых учительских кадров, сопротивление со стороны государственных органов, пристально контролировавших в т. ч. конфессиональное образование, и т. п. Рассмотрим данные процессы подробнее.

Официально с марта 1919 г. Греко-католическая церковь и Братиславский отдел Министерства образования и национального просвещения имели договоренности, согласно которым государство обязывалось помогать развитию русинского (в оригинале – *русского* [*ruského*]) просвещения²⁵. Однако, несмотря на это, государственные школьные инспекции, в которых почти не было этнических русинов²⁶, с самого начала стремились утвердить в греко-католических школах

подобных учебных заведений возросло с 22 до 188, что в разы превышало образовательные потребности местного чешского населения, появившегося в регионе только после образования ЧСР. См.: *Шевченко К.В.* Славянская Атлантида: Карпатская Русь и русины в XIX – первой половине XX вв. М., 2011. С. 255.

²⁵ См.: *Ванат І.* Шкільна справа... С. 164. Примечательно, что в самом начале межвоенного периода *русские* школы в Восточной Словакии являются, по сути, синонимом *греко-католических*.

²⁶ См.: *Штець М.* Літературна мова... С. 101. В этой связи современниками высказывалось обоснованное недоумение, как школы русинского меньшинства могут инспектировать

Словакии словацкий литературный язык. Вместе с ним, по-видимому, также планировалось прививать словацкую или чехословацкую национальную идеологию. В частности, об этом свидетельствует известный конфликт, произошедший в том же 1919 г., который возмутил значительную часть русинской интеллигенции. Первый шарышский школьный инспектор, уроженец Центральной Словакии Павел Галло (1884–1964)²⁷ начал требовать от русинских учителей принести вместо присяги на верность ЧСР особую «присягу словацкого учителя»²⁸. По его рекомендации, Братиславский отдел Министерства образования и национального просвещения даже запретил педагогам, отказавшимся присягать, преподавать в словацких школах. В качестве причины указывалось их недостаточное владение словацким языком²⁹. Как отмечал известный общественный деятель Иван Жидовский (1897–1982)³⁰, «самое любопытное было то, что и этими «словацкими» школами оказались всѣ русскія (русинские. – М.Д.) гр[еко-]кат[олическія] школы нашей Пряшевщины, имѣющія богатую и заслуженную традицію въ русскомъ національномъ дѣлѣ»³¹. Большую активность в деле внедрения в русинские церковные школы словацкого языка проявили также бардеевская и гуменнская инспекции. Подобные действия чиновников вызвали широкую волну возмущения. Союзниками русинов, не желавших быть «словацкими учителями», выступили пражские чиновники. 4 сентября 1919 г. в местечке Медзилаборце в присутствии советника из Министерства образования и национального просвещения в Праге состоялась присяга четырех русинских учителей на верность Чехословакии, прозвучавшая не по-словацки, а по-

люди, не владеющие в достаточной степени его языком. См., например: *Гражданскій. Бой русскаго народа за права и свободу въ Пряшевѣ* // Русское Слово. 1928. № 32. С. 3.

²⁷ О П. Галло см.: *Osobnosti prešovského školstva v historickom kontexte 17. – prvej polovice 20. storočia. Sprievodca multimediálnym slovníkom* / Ed. Vasiľová D. Prešov, 2006. S. 11.

²⁸ Текст соответствующего декрета П. Галло от 25 апреля 1919 г. приводится в издании: *Сиріусъ Н. Краткій отвѣтъ на сочиненіе д-ра Яна Гусека «Národopisná hranice medzi Slováky a Karpatorusy» (Этнографическая граница между Словаками и Карпатороссами)*. Ужгородъ, 1926. С. 5.

²⁹ Текст документа см.: Там же. С. 5–6.

³⁰ Об И. Жидовском см.: *Краєзнавчий словник русинів-українців. Пряшівщина* / Головний редактор Ковач Ф. Пряшів, 1999. С. 135.

³¹ *Жидовскій И.И. Пряшевская Русь въ борьбѣ за свои права* // Подкарпатская Русь за годы 1919–1936. Ужгород, 1936. Репринт: Ужгород, 2006. С. 87.

русински³². Как отмечают современные исследователи о. Я. Цоранич и Д. Галайда, «учительское и священническое сословие восприняло это как согласие пражского правительства на использование русинского языка во всех местных народных и церковных школах, что опять-таки не хотела признавать школьная инспекция в г. Гуменне»³³. Таким образом, данный конфликт был частично урегулирован. Однако, как свидетельствуют приводимые нами факты, взаимное непонимание учителей и священников, с одной стороны, и местных инспекций, с другой, было распространенным явлением в течение всего рассматриваемого периода³⁴.

Закрепить словацкий язык в большинстве греко-католических школ словацким чиновникам удалось благодаря оригинальной интерпретации венгерского школьного закона Адальберта Аппония № XXVII, принятого в 1907 г., который в свое время официально узаконивал и упорядочивал мадьяризацию образования этнических меньшинств Венгерского королевства. Хотя в словацком обществе этот закон традиционно осуждался, он был использован для автоматического перевода всех школ, в которых после 1907 г. преподавание велось на государственном венгерском языке, на новый государственный язык – чехословацкий (т. е. в Словакии – словацкий). Изменение языка обучения могли санкционировать исключительно школьные инспекции на основе официальной статистики национального состава населения³⁵. При этом, хотя Конституция 1920 г. обеспечивала представителям нацменьшинств (если их численность была свыше 20% от общего количества жителей населенного пункта) право на начальное образование на родном языке, в случае с русинами его реализация сталкивалась со сложностями³⁶.

Не исключено, что отдельные церковные школы в русинских селах в самом конце 1910-х гг. по собственной инициативе перешли с венгерского языка на

³² К сожалению, не имея оригинального текста присяги, нам не удалось выяснить, что именно в данном случае подразумевается под русинским языком или наречием.

³³ *Coranič J., Galajda D. Národnostná otázka... S. 162.*

³⁴ В то же время не все школьные инспекторы являлись сторонниками словакизации русинского образования. Например, Я. Гусек утверждал, что некоторые инспекторы приветствовали заведение *великорусского* (*velkoruský*) языка, судя по контексту, из панславистских соображений. См.: *Húsek J. Národopisná hranice mezi Slováký a Karpatorusy. Bratislava, 1925. S. 83.*

³⁵ См.: *Штець М. Літературна мова... С. 102; Ванат І. Шкільна справа... С. 164; Janočko M. Dejiny cirkevného školstva... S. 246–247.*

³⁶ См.: *Coranič J., Galajda D. Národnostná otázka... S. 161.*

«русский»³⁷. Однако в начале следующего десятилетия школьные власти вынудили их перейти на словацкий язык. На эту мысль наталкивают, например, мемуары известного в регионе общественного деятеля и педагога Василия Капишовского (1914–2002), уроженца с. Комлоша (Хмелёва)³⁸. Так, когда Капишовский в 1920 г. пошел в школу, их обучали по кириллическому букварю, однако вскоре вместо него ученикам приказали купить словацкий «Šlabikár» и другие словацкоязычные учебники³⁹.

В школах, где обучение все-таки велось «по-русски», в действительности преподавали на языке, который мог варьироваться в широком диапазоне между местными русинскими и восточнословацкими говорами, с одной стороны, и почти что русским литературным языком, с другой. *«В школах где-то используется местный диалект, что вообще недопустимо, в другом месте используется русинский или подкарпатурсинский язык, где-то великорусская грамматика, где-то т. н. пряшевщина»*⁴⁰, – отмечалось, например, в одном из документов Братиславского отдела Министерства образования и национального просвещения. К процитированному отрывку следует присовокупить еще украинский язык⁴¹. В отдельных местах языковую палитру дополнительно обогащали своими особенностями лучшие знатоки русского и украинского литературного языков – упоминавшиеся педагоги-эмигранты, которые порой не желали или просто не могли приспособиться к местным условиям. *«Если учителем является великоросс и учит по-великорусски, дети не понимают его точно так же, как если их учит*

³⁷ Объяснение, почему данный лингвоним взят в кавычки, см. ниже.

³⁸ О В. Капишовском см.: Краєзнавчий словник... С. 158.

³⁹ См.: *Капишовський В. Мрії і дійсність*. Братіслава; Пряшів, 1988. С. 17.

⁴⁰ *[Павель, еп.]*. № 1537/1930. Всѣмъ впочт. шк. Сенатамъ! // Русское Слово. 1930. № 15. С. 2.

⁴¹ Так, например, известный украинский национальный деятель Словакии Юрий Дацко (1931 г. р.), уроженец с. Паригузовце неподалеку от г. Снина, будучи с 1937 г. учеником церковной школы, научился читать, писать и петь по-украински, познакомился с творчеством Т.Г. Шевченко. Учитель Николай Деркач, хотя и был уроженцем региона, вследствие собственных национально-языковых симпатий выписывал учебную литературу из Львова и по ней учил детвору. См.: *Дацко Ю. Суверенність – це державність* // Дукля. 2006. № 3. С. 61; *Дацко Ю. Родючий ґрунт помножує впевненість* // Дукля. 2011. № 4. С. 58–59. О Ю. Дацко см.: Краєзнавчий словник... С. 106–107.

украинец»⁴², – отзывался по этому поводу словацкий критик греко-католического образования Ян Руман.

Усредненный учительский узус, пожалуй, вполне можно отождествить с языковыми формами, известными как «язычие». Прешовский языковед Николай Штец, пытаясь охарактеризовать речь, на которой преподавали в значительной части «русских» школ региона, сделал следующий вывод: *«Этот язык нельзя считать ни народным, ни русским. Правда, благодаря старому этимологическому правописанию, значительному количеству русской лексики и русских грамматических форм, на письме он напоминал русский язык предыдущих столетий (однако только в его письменном варианте). Местное украинское (русинское. – М.Д.) произношение (твердое произношение е, произношение ě как украинского ї, произношение и как современного украинского и, произношение окончаний прилагательных -аго вместо правильного русского произношения -аво и ряд других), а также некоторые старославянские фонетические особенности, например, использование сочетания жд (хождение), придавали этому языку особенное звучание»*⁴³. Несомненно, что на язык устных объяснений также накладывали сильный отпечаток особенности родных говоров (порой весьма удаленных друг от друга) учителя и учеников.

Описанная языковая ситуация была обусловлена тем, что хотя русский язык в межвоенные годы являлся официальным языком Прешовской и Мукачевской епархий (вместо переставшего быть политически актуальным венгерского языка)⁴⁴, однако, какой именно языковой стандарт подразумевается под данным

⁴² Ruman J. Otázka slovensko-rusínskeho pomeru na východnom Slovensku. Košice, 1935. S. 33. В принципе, данное замечание Я. Румана можно отнести не только к эмигрантам, но и к тем учителям местного происхождения, которые, исходя из собственных национально-языковых убеждений, ревностно стремились к чистоте преподававшегося ими русского или украинского языка.

⁴³ Штець М. Літературна мова... С. 105.

⁴⁴ См.: Церковь и школа. 1919. № 4. С. 3. На этом языке высшие представители Греко-католической церкви в Словакии даже письменно обращались в государственные органы, что вызывало неоднозначную реакцию современников, см., например: Varsik B. Otázka Rusínov a ich školstva na východnom Slovensku // Politika. 1935. № 19. S. 215. Достоин внимания письмо членов капитула Прешовской епархии в защиту данного языка, адресованное Т.Г. Масарику в связи с опасениями украинизации, от 13 августа 1921 г. Как следует из текста обращения, ранее сходное письмо президенту направил капитул Мукачевской епархии. См.: Archiv Kanceláře prezidenta republiky. PR. 751. P/R 587/21.

термином, не уточнялось. Это было косвенно связано с так и не разрешенным вопросом об официальном языке Подкарпатской Руси в составе Чехословакии. Хотя оба епархиальных управления предпринимали определенные шаги по конкретизации языковых терминов и, тем самым, языковой унификации (см. ниже), даже к концу рассматриваемого периода данные усилия не возымели полного успеха. На местах часто разнились уже названия этого языка, который официально, например, в шематизме Прешовской епархии, указывался как русский⁴⁵. Так, в 1935 г., т. е. более чем через полтора десятилетия после образования Чехословакии и последовавшего за ним придания церковными властями русскому языку статуса официального, ужгородская газета «Недѣля» возмущалась бытовавшей поливариантностью лингвонимов в русинских школах Словакии: *«В конкурсах (на учительские места в русинских начальных школах в Словакии. – М.Д.) наш руській язык означеный 3 раз як “карпаторусскій”, 13 раз як “русскій” и 3 раз як “русинскій”!»*⁴⁶.

Следует отметить, что к началу 20-х гг. XX в. в Прешовской епархии уже сложилась собственная традиция учебных пособий, отличавшихся от таковых же в соседней Мукачевской епархии. Продукция ужгородского издательства «Унію», как правило, пользовалась здесь репутацией украинской, а потому сознательно не использовалась в епархиальных школах⁴⁷. В то же время, язык прешовских изданий традиционно привлекал русофильски настроенную часть учителей в соседней Подкарпатской Руси⁴⁸.

Первый послевоенный букварь, изданный в Прешове, был подготовлен о. Иоанном Кизаком⁴⁹. Как отмечает Н. Штец, *«в первой части букваря преобладает народный язык, в заключительной части, где уже больше цельных текстов, преобладает русская лексика, которая в скобках поясняется местными*

⁴⁵ См.: Народныя школы и учителя Пряшевской грек. католической Епархіи // Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fragopolitanae (Prešov-Prjašev) pro anno Domini 1931. Fragopoli, 1931. С. 189–196.

⁴⁶ Якій язык? // Недѣля. 1935. № 1. С. 2.

⁴⁷ См.: Штець М. Літературна мова... С. 103.

⁴⁸ См.: Гусьнай И.И. Языковой вопрос в Подкарпатской Руси // Имперское возрождение. 2010. № 5. С. 90.

⁴⁹ Кизакъ І.Ф. Букварь для народныхъ школь епархіи Пряшевской. Пряшевъ, 1919; Изд. 2-е. Прага; Пряшевъ, 1921.

диалектными словами»⁵⁰. В любом случае сам Кизак считал использовавшийся им язык русским, хотя, естественно, сильно адаптированным к местным условиям. В 1920 г. священник дополнительно выпустил собственную «читанку»⁵¹, т. е. книгу для чтения. В том же году вышла грамматика для начальных школ о. Александра Седлака⁵², которая продолжала наработки Кизака. В ее основу были положены дореволюционные русские грамматики.

Поскольку орфоэпические правила, обусловленные спецификой русинского речевого аппарата, существенно отличались от литературного, «московского», произношения, с изданием пособий Кизака и Седлака часто связывается становление т. н. «прешовского варианта русского языка»⁵³, особенности которого были приведены выше в профессиональном изложении Штеца. Примечательно, что данный языковой курс доминировал в школах Прешовской епархии не только при генеральном викарии Н. Руснаке, но и при епископе Д. Нярадии, слывшем сторонником украинской этнонациональной идентичности и внедрения у русинов «народного», а в перспективе – общеукраинского литературного языка. По-видимому, учитывая распространенную в епархии украинофобию и шаткость собственного положения, Нярадий тактически откладывал украинизацию, избегая каких бы то ни было радикальных шагов. Именно в конце периода его администрирования Прешовской епархии, в 1926 г., здесь был основан Союз русских учителей в Словакии, который возглавил Иван Гендер-Суходольский

⁵⁰ Штець М. Літературна мова... С. 103.

⁵¹ Кизакъ І.Ф. Читанка для народныхъ школь. Пряшевъ, 1920.

⁵² Седлакъ А.И. Грамматика русскаго языка для народныхъ школь епархіи Пряшевской. Пряшевъ, 1920.

⁵³ См.: Штець М. Літературна мова... С. 104. В данной связи любопытно, что тот же Н. Штець, не говоря о менее компетентных авторах, непоследователен в терминологии применительно к этому языку: он называет его также «язычиєм» и «карпаторусским» языком (см., например, с. 106). При этом создается впечатление, что речь для него все-таки идет не о полных, а только ситуативных синонимах. Однако в любом случае тяжело согласиться с утверждением современной прешовской русинистки Анны Плишки о том, что «эту форму языка можно считать попыткой создать отдельный литературный язык». По ее мнению, этот язык «косвенно представлял идею о том, что местные русины являются отдельным восточнославянским народом» (Плишкова А. Русинський язык на Словенську (Короткий нарис історії і сучасності). Пряшів, 2008. С. 44–45). Отклонения от русского литературного языка, по крайней мере, в 1920-е гг., были скорее вынужденными, а не желательными. Тем более русины не рассматривались о. Иоанном Кизаком и его единомышленниками вне контекста русского народа, хотя, пускай, и не признавались при этом тождественными великороссам.

(1873–1952)⁵⁴. Этот союз, созданный по образцу Учительского товарищества Подкарпатской Руси, существовавшего с 1920 г.⁵⁵, активно поддерживал взятое в епархии «русское» языковое направление.

Вполне традиционную для епархии политику стремился проводить и епископ П. Гойдич. Так, большое внимание особенно начальному образованию было уделено на Конгрессе священников и певцеучителей Прешовской епархии, который состоялся через несколько месяцев после епископской хиротонии Гойдича, а именно 7–8 июня 1927 г. Епископ, лично председательствовавший на конгрессе, обратился к епархиальному учительству с призывом избегать языковых споров и объединяться *«на основаніи нашего, традиціоннаго русскаго языка»*⁵⁶. Использование в данном случае притяжательного местоимения *наш*, скорее всего, указывает на местную рецепцию русского языка, связанную с именами о. Александра Духновича, о. Александра Павловича, о. Юлия Ставровского-Попрадова и др., т. е. местных классиков, которые с большим или меньшим успехом пытались писать по-русски, однако волей-неволей обогащали язык своих произведений региональной спецификой.

Однако, несмотря на озвученную языковую программу П. Гойдича, известно, что до конца 1928 г. епархиальное управление в отдельных случаях рекомендовало для использования в начальных школах буквари из Подкарпатской Руси. Их язык приближался к разговорной речи собственно подкарпатских русинов и был более далек от русского литературного⁵⁷, чем языковой стандарт прешовских букварей.

Важный практический шаг в деле унификации «русского» языка преподавания был предпринят только в 1929 г. В специальном распоряжении П. Гойдич обязал учителей Прешовской епархии *«для обягненія языковой едноты»* преподавать в школах согласно «Грамматике русского языка» о. Евмения Сабова (1859–1934)⁵⁸. Конкретно, епископская инициатива сводилась к тому,

⁵⁴ О И. Гендере-Суходольском см.: Краєзнавчий словник... С. 83.

⁵⁵ См.: *Поп И.* Энциклопедия Подкарпатской Руси. Ужгород, 2006. С. 362.

⁵⁶ *Гендеръ И.* Конгрессъ пѣвцоучителей прѣшевской епархіи // Душпастырь. 1927. № 7. С. 395.

⁵⁷ См.: *Штець М.* Літературна мова... С. 106–107.

⁵⁸ *Павель, еп., ап. адсторъ.* Обученіе русскаго языка въ церк. школахъ. Ч.: 2914/29 // Додатокъ къ офіціальной части Душпастыря ч. 8–9/1929 / Душпастырь. 1929. № 8–9; Slovo episkopa Goidiča. Výber z publikovaného dedičstva blahoslaveného biskupa Pavla Goidiča / Editor Birčák J. Prešov, 2004. S. 96.

чтобы учителя начальных школ только опирались на грамматические «принципы» данного учебника, однако сам он, будучи предназначенным для средних школ, конечно же, не подходил для непосредственного использования сельской детворой. Следует особо подчеркнуть, что, хотя обложку этого учебного пособия украшала фамилия известного протагониста русскости и карпаторусскости, архидиакона Мукачевской епархии Сабова, речь шла, по сути, о почти классической русской литературной грамматике⁵⁹, подготовленной целым коллективом русинских педагогов во главе с русским языковедом-эмигрантом Александром Дмитриевичем Григорьевым (1874–1945)⁶⁰.

По мнению Н. Штеца, в следующем, 1930-м году П. Гойдич изменил курс своей языковой политики. Данное утверждение исследователь объясняет тем, что в одном из писем в Министерство образования и национального просвещения епископ якобы ратовал за введение в народных школах именно *карпаторусского*

Об о. Е. Сабове см.: *Попович С.* До 60-літія од дня смерти Евменія Сабова – известного общественного діятеля нашего края та 100-літія ёго хрестоматії. Мукачево, 1994; *Сюсько М.* Євмен(ій) Іванович Сабов: 145-річчя з дня народження літературознавця і фольклориста (1859–1934) // Календар красназвичих пам'ятних дат на 2004 рік: Рекомендаційний бібліографічний посібник. Ужгород, 2003. С. 190–193; *Бескид Г.* Зограв визначну роль меджі Русинами (Євменій Сабов, 1.10.1859–3.11.1934) // Русин. [Пряшів]. 2004. № 3–6. С. 11; *Філін Л.* Евменій Сабов. Автор славної хрестоматії. Пожизненный председатель Общества им. А. Духновича // Русинський альманах 2009. Будапешт, б.г. С. 53–59.

⁵⁹ *Сабовъ Е.И.* Грамматика русскаго языка для среднихъ учебныхъ заведеній Подкарпатской Руси. Ужгородъ, 1924. Характеристика грамматики дана в работе: *Панько Ю.* К некоторым ранее изданным учебникам по грамматике русского языка для начальных и средних школ в Словакии и современный аспект // *Ruský jazyk a literatúra na Slovensku po roku 1918. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie rusistov.* Prešov, 1997. С. 142–145.

⁶⁰ Об А.Д. Григорьеве см.: *Шлепецкий И.С.* Александр Дмитриевич Григорьев (1874–1945) // Карпаторусский календарь Лемко-Союза на год 1965. Юнкерс, Н.Й., б.г. С. 87–96; *Šelepec J.* Alexandr Dmitrijevič Grigorjev a jeho emigrantské práce // *Osobnosti ruskej a ukrajinskej emigrácie na východnom Slovensku.* Prešov, 2008. S. 126–130. Любопытно, что Григорьев, проживая в Прешове, являлся председателем приходского совета местного православного прихода (см.: Православный центральный приходъ Восточной Словакии // Народная газета. 1932. № 30–31. С. 5). Переходящее из публикации в публикацию утверждение о том, что Григорьев – русофил из Галиции, ошибочно (см., например: *Magocsi P.R.* The Language Question among the Subcarpathian Rusyns. Fairview, New Jersey, 1987. P. 17; *Магочий П.Р.* Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948) / Авторизований переклад з англійської. Ужгород, 1994. С. 87; *Магочий П.Р.* Языковой вопрос // *Najnowsze dzieje języków słowiańskich.* Русинський язык. Opole, 2004. S. 96).

языка, который противопоставлялся чистому русскому языку эмигрантов из России⁶¹.

На наш взгляд, указанное Н. Штецом обстоятельство логически совершенно не противоречит введению в епархии за год до этого грамматики о. Е. Сабова. Нельзя забывать, что данная грамматика, основанная на универсальном этимологическом принципе, предназначалась для овладения русским языком, прежде всего, «*въ его письменномъ, а не устномъ употребленіи*»⁶². На последнее же, как известно, существенно влияли родные говоры русинов и местная редакция церковнославянского языка. Таким образом, являясь несомненно русской по названию и содержанию, грамматика одновременно была в некотором смысле и карпаторусской. В частности, судя по предисловию, ее авторы транслировали на русинского читателя сразу несколько идентичностей: русскую, малорусскую, карпаторусскую и подкарпаторусскую (при доминировании первой)⁶³. Кроме этого нужно учитывать, что грамматика специально предназначалась для русинов, а также, благодаря этимологическому правописанию, отчасти учитывала их языковые особенности. К слову, сам Сабов, пользовавшийся в регионе большим авторитетом, подчеркивал: «*Я нѣколи не знал говорити по московски и по украински. Нашим стремлением было, чтобы нас розуміли наши от Попрада аж до Тисы* (т.е. на всей русинской этнической территории в границах Чехословакии. – М.Д.)»⁶⁴. Как отмечал в первой половине 1920-х гг. внешний наблюдатель Я. Гусек, «Сабовцы» (*Sabovovci* – приверженцы языкового курса Сабова⁶⁵) пишут «*на смеси долинянского наречия с великорусским и старым церковнославянским*»⁶⁶. Справедливости ради уточним, что процитированная формулировка была дана, по-видимому, до знакомства Гусека с введенной в

⁶¹ См.: Штець М. Літературна мова... С. 107.

⁶² Сабовъ Е.И. Грамматика русскаго языка... С. 1.

⁶³ См.: Сабовъ Е. и др. Предисловіе // Сабовъ Е.И. Грамматика русскаго языка... С. 1–6.

⁶⁴ Цит. по: Попович С. До 60-літїя од дня смерти... С. 68. Незадолго до своей кончины (1934) о. Е. Сабов подтвердил необходимость говорить по-русски с местным русинским, а не великорусским произношением. См.: Андрашко И. О. Евменій Ив. Сабов // Живая мысль. 1934. № 5. С. 1–2.

⁶⁵ В частности, о. Е. Сабов лично подготовил и издал учебник по русскому языку (1890) и получившую особенную известность хрестоматию местных литературных памятников (1894). «*Язык Евменія Сабова* (в упомянутых книгах. – М.Д.) является в сущности русским литературным языком с отдельными диалектными особенностями» (Геровский Г. Язык Подкарпатской Руси / Пер. с чеш. М., 1995. С. 77).

⁶⁶ Húsek J. Národopisná hranice... S. 54.

Прешовской епархии новой грамматикой 1924 г. Однако последняя, будучи лично одобренной Сабовым, адресовалась именно «сабовцам» – учителям, в целом выступавшим за русский язык, но не пренебрегавшим региональной спецификой. Уже в 1930-е гг. языковед Георгий Геровский, отмечая, что создатели новой грамматики «полностью отождествляют подкарпатский вариант русского языка с языком современной русской литературы», в то же время подчеркивал ее региональный характер: «... эта грамматика должна была стать связующим звеном литературного языка Подкарпатской Руси с языком довоенных грамматик Александра Духновича (1853), Кирилла Сабова (1865), Ивана Раковского (1867), Евмения Сабова (1890) и Августина Волошина (1901 и 1919)»⁶⁷.

В данной связи также интересно, что в письме П. Гойдича, на которое ссылается Н. Штец, вообще отсутствует лингвоним *карпаторусский язык*⁶⁸, хотя речь, несомненно, идет об узусе, который можно было бы обозначить этим словосочетанием. Поскольку министерство обращало внимание на бытование в церковных школах самых разных языковых стандартов, называющихся русским языком, Гойдич, говоря от имени «*tutešnich rusinov*», пытался убедить братиславских чиновников в том, что используемый в Прешовской и Мукачевской епархиях язык в действительности однообразен – «*kotoryj nam jedino naš, jedino milyj, kotoryj imijet u nas svoju tradiciu i literaturu, na ktorom naši slavny pisatelije: Pavlovič, Duchnovič, Stavrovskij-Poprado, J. Kizak i proči pisali, kotoryj i teper my tutešnije – tak intelligencija, jako prostyj narod – uživajeme, na ktorom pišeme i hovorime*»⁶⁹. Хаос в вопрос о дефиниции русского языка, по мнению епископа, вносили только эмигранты, популяризовавшие чуждое для региона московское произношение. Ориентируясь на представленные в тексте Гойдича характеристики отстаивавшегося им языка, можно утверждать, что они абсолютно не противоречат официально принятым на тот период в епархии принципам русской грамматики о. Е. Сабова. По-видимому, ошибкой Штеца является его трактовка принятия указанной грамматики в 1929 г. как введения (пускай, в теории) в епархиальных

⁶⁷ Геровский Г. Язык Подкарпатской Руси... С. 82–83.

⁶⁸ См.: *Gojdič P., episkop, apošt. adstor. Č.:* 1537/260.-1930. Slávnomu Škol'nomu Referátu v Bratislave // Русское Слово. 1930. № 15. С. 3.

⁶⁹ Ibidem. С. 3.

школах чистого русского литературного языка с классическим произношением⁷⁰. Следствием этого явилось недопонимание исследователем последующей национально-языковой политики Прешовской епархии⁷¹. Добавим также, что в упомянутом письме Гойдич, в первую очередь, выражал заботу о русинских детях – *«kotory, – как он писал, – bez vsjakaho sumnivu russkije suť, po ruscky hovorjat, i tak želajut i učitisja»*⁷².

Таким образом, не корректно утверждать, что в 1930 г. в Прешовской епархии произошло серьезное изменение языкового курса⁷³. В принципе, благодаря аккуратному лавированию, П. Гойдичу удалось сохранить репутацию человека, стоящего выше языковых споров. Несмотря на критику отдельных радикалов, мечтавших о широкомасштабном внедрении в школы русского языка с «московским» произношением или же украинского языка, этот епископ последовательно отстаивал умеренную линию, преимущественно основанную на местных традициях. Показательна, например, краткая характеристика, данная ему в 1936 г. И. Жидовским – *«человѣк знаючий цѣну національного просвѣщенія и въ языковыхъ бояхъ не экспонированный»*⁷⁴. К сожалению, многие позднейшие исследователи весьма поверхностно передают взгляды Гойдича на вопрос о языке

⁷⁰ «Этим распоряжением прешовское епархиальное управление временно переходит на “московфильские позиции” в вопросе литературного языка украинского (русинского. – М.Д.) населения Восточной Словакии» (Штець М. Літературна мова... С. 107). Интересно, что далее Н. Штець, как бы забыв о сказанном выше, сам себе противоречит: «... прешовское епископство в 1929/1930 учебном году ввело в церковных школах [...] “карпаторусский” язык» (Там же. С. 110).

⁷¹ Спорность ряда заключений Н. Штеца во многом объясняется тем, что этот исследователь был вынужден описывать национально-языковые процессы в мало для этого подходящих категориях социалистического периода – в частности, не подвергать сомнению сомнительную аксиому о существовании трех, а не более или менее, самостоятельных восточнославянских народов и языков. Другим слабым местом в его анализе является фактическое отрицание возможности сочетания, например, русскости, с одной стороны, и карпаторусскости и русинскости, с другой, которое в итоге приводит к излишней упрощенности и схематичности выводов.

⁷² *Gojdič P., episkop, apošt. adstor. Č.: 1537/260.-1930... С. 3.*

⁷³ Не исключено, что несколько большее акцентирование местной специфики было связано с конкретизацией национально-языковой идеологической базы прешовских «духовничовцев», которая произошла как раз в 1930–1931 гг. (подробнее см. § 3 Главы второй).

⁷⁴ *Жидовскій И.И. Пряшевская Русь... С. 89.*

преподавания для русинов, описывая его воззрения в явно современных, не до конца отвечающих действительности категориях⁷⁵.

В начальных школах Мукачевской епархии, расположенных в границах Словакии, проходили сходные, хотя и не полностью идентичные процессы. В частности, грамматика о. Е. Сабова здесь не имела такой поддержки церковных властей, как в соседней Прешовской епархии. По саркастическому замечанию одного из священников, «*Ужгородскую (т. е. Мукачевскую, с центром в Ужгороде. – М.Д.) епархию нельзя обвинять въ руссофильствѣ*»⁷⁶. Ниша «русского» языка активнее заполнялась в ее школах подкарпаторусскими учебниками, язык которых больше приближался к русинским говорам Подкарпатской Руси (не всегда близким разговорной речи словацких русинов) или же непосредственно украинскому языку. Также нельзя забывать, что поскольку этноязыковой характер приходов Мукачевской епархии в Словакии был в значительной степени словацкий и венгерский, а не русинский, во многих сельских школах преподавание успешно велось на словацком и венгерском языках. При этом, как и в Прешовской епархии, словацкий язык обучения не являлся редкостью также в начальных школах русинских и, естественно, смешанных сел.

Примечательно, что именно в Мукачевской епархии в межвоенный период была реализована идея издания специализированных учебников для греко-католических школ на словацком языке. Это было актуально для тех школ, где чиновники не допускали «русские» учебные пособия, даже напечатанные латиницей⁷⁷. Инициатором идеи выступил о. И. Кондратович, который лично подготовил три словацкоязычных учебника – катехизис, церковную историю и литургику. В частности, катехизис был написан и впервые издан во второй

⁷⁵ Например, М. Яночко, которому хорошо известно о введении в школах епархии грамматики о. Е. Сабова и т. п. фактах, говоря о П. Гойдиче бездумно пишет: «*Отвергал русский или украинский язык и искал основу русинского языка в народном наречии*» (*Janocko M. Dejiny cirkevneho skolstva... S. 243*). Подобные штампы, кочующие из книги в книгу, к сожалению, содержатся чуть ли не в большинстве публикаций, посвященных греко-католическому образованию и связанным с ним вопросам.

⁷⁶ *Одинъ гр. кат. священникъ*. Новости изъ Пряшевской епархиі // Народная газета. 1931. № 25. С. 2.

⁷⁷ См.: *Кондратовичъ И.* Что есть съ учебниками в школахъ so slovenským vyučovacím jazykom na Slovensku? // Душпастырь. 1933. № 11–12. С. 323.

половине 1920-х г. ⁷⁸. Второе издание, с которым нам довелось непосредственно ознакомиться, вышло в 1931 г. ⁷⁹. Интересно, что данное учебное пособие выходило только с разрешения епархиальных, но не государственных властей. Министерство образования и национального просвещения не дало своего позволения на печать даже третьего издания катехизиса (1933). Хотя язык, использовавшийся Кондратовичем, был в своей основе литературным словацким, вся восточнохристианская обрядовая терминология передавалась в русинской форме, что и вызывало неприятие учебника министерством. Любопытно, что Матица словацкая, напротив, дала пособию позитивную оценку ⁸⁰.

Следует особо подчеркнуть, что катехизис Кондратовича, по крайней мере, прямо, не способствовал распространению среди учащихся словацкой этнонациональной идентичности (этому мог благоприятствовать разве что сам факт использования словацкого литературного, а не местного диалектного языка и латиницы для его передачи на письме). Как уже отмечалось, Кондратович рассматривал свою читательскую аудиторию как, пускай словакизированных, но все-таки именно русинов. В его катехизисе даже приводилась сравнительная таблица церковнославянского, русского и словацкого алфавитов для овладения учащимися и кириллицы ⁸¹. Примечательно, что далеко не все коллеги Кондратовича положительно расценили его инициативу по изданию словацкоязычных учебников, усмотрев в этом проявление латинизации ⁸². Сам автор, напротив, указывал на то, что преподаватели религии, не имея возможности пользоваться греко-католическими пособиями, начинали использовать словацкие

⁷⁸ Утверждение о. Я. Цоранича и Д. Галайды о том, что этот катехизис вышел только в 1937 г. неверно (см.: *Coranič J., Galajda D. Národnostná otázka...* S. 171–172). По-видимому, эта ошибка объясняется тем, что указанным словацким историкам было известно только позднее издание катехизиса: *Kondratovič I. Gréckokatolícky katechizmus pre ľudové školy a pre nižšie triedy stredných škôl.* Praha; Prešov, 1937. В действительности, уже в конце 1929 г. о. И. Кондратович обращался на страницах епархиальной печати к катехизаторам с просьбой сообщить ему замечания об изданном катехизисе (см.: *Кондратовичъ И. Прошение // Душпастьрь.* 1929. № 12. С. 319).

⁷⁹ *Kondratovič I. Grécko-katolícky malý biblický katechizm pre národné školy so slovenským vyučovacím jazykom.* Užhorod, 1931.

⁸⁰ См.: *Coranič J., Galajda D. Národnostná otázka...* S. 171–172.

⁸¹ См.: *Kondratovič I. Grécko-katolícky malý biblický katechizm...* S. 5–7.

⁸² См.: *Coranič J., Galajda D. Národnostná otázka...* S. 171.

римско-католические, что действительно выглядело как латинизация и порой вызывало резкий отпор родителей учеников⁸³.

Говоря о самом содержании учебных пособий, использовавшихся в греко-католических начальных школах в межвоенный период (правда, являвшихся весьма дефицитными⁸⁴), важно отметить заложенное в них терпимое отношение к представителям различных этносов, отсутствие в текстах, по крайней мере, проявлений национально-языкового шовинизма. Современная украинская исследовательница Галина Розлуцкая, детально изучив содержание учебников для начальных школ Подкарпатской Руси в 1919–1939 гг., констатировала: *«Анализ содержания учебников дает основания утверждать, что они вмещали материалы про культурное разнообразие среды (язык, быт, национальную одежду, ремесла, народные обычаи, праздники, искусство и др.), воспитывали уважительное отношение к родной культуре и стимулировали интерес к другим культурам. Через содержание учебников педагоги стремились воспитать у младшего школьника ощущение и уважение к представителям разных этнических групп и их культуре в границах закарпатского региона, государства (Чехословакии. – М.Д.), мира»*⁸⁵. Несмотря на то, что процитированный пассаж относится только к русинским учебникам Подкарпатской Руси (которые составляли скромную часть от всех учебных пособий, использовавшихся в греко-католических начальных школах Словакии), вывод Г. Розлуцкой можно отнести также к другим учебникам, вышедшим в данный период в ЧСР, в т. ч. предназначенных не только для нижней образовательной ступени. Большую заслугу в толерантном содержании выпускавшихся пособий, несомненно, имела государственная система образования,

⁸³ См.: Кондратовичь И. Что есть съ учебниками... С. 324.

⁸⁴ Недостача учебников являлась серьезной проблемой греко-католического образования. Так, к примеру, Братиславский отдел Министерства образования и национального просвещения в письме в епархиальное управление Мукачевской епархии от 29 ноября 1924 г. информировал о следующем: *«Во время инспекций было обнаружено и из других источников сообщено, что негосударственные (т. е., в первую очередь, церковные. – М.Д.) школы вообще не или очень слабо обеспечены самыми необходимыми учебными пособиями»* (Петръ, епископъ. Число: 6332/24. Всѣм церк. школьнѣмъ Радамъ на Словенску для свидѣнія и отповѣдного поступованія // Душпастырь. 1925. № 1–2. С. 37).

⁸⁵ Розлуцька Г. Зміст шкільних підручників як фактор полікультурного виховання молодших школярів у Закарпатті (1919–1939 рр.). Дрогобич, 2005. С. 153.

стремившаяся, насколько это возможно, контролировать идеологические воздействия на всех учащихся, в т. ч. благодаря утверждению учебной литературы.

Однако, несмотря на заложенную в текстах учебных пособий терпимость, их авторы явно или завуалировано склоняли учащихся к укреплению или принятию тех или иных идентичностей. В качестве примера можно привести упоминавшийся букварь о. Иоанна Кизака, предназначенный для первоклассников. В нем практически отсутствует этническая номенклатура. Однако здесь помещен «Гимнъ народный» («Я Русинъ былъ, есмь, и буду...» о. А. Духновича)⁸⁶, укреплявший не противопоставлявшееся в данном случае русинскую и русскую идентичности, а также всеславянский гимн «Гей славяне»⁸⁷, который был направлен на поддержание у юных русинов общеславянских чувств. Заслуживает внимания и другой пример – учебник, предназначенный для несколько более старших школьников, а именно «Географія для народныхъ школь епархіи пряшевской» о. Льва Петрашовского. Так, в этом пособии детям одновременно прививалась русская, русинская и карпаторусская идентичности. Л. Петрашовский отмечал, что «*нашъ языкъ материнскій есть русскій*»⁸⁸, однако русинов называл не русскими, а именно русинами, при этом отмечая синонимичность последнего этнонима со словом *Карпаторуссы*⁸⁹. По нашим наблюдениям, сходная поливариантная этнонимия присуща и многим другим учебникам, вышедшим в Прешове.

Что касается, учебных пособий на словацком языке, которые также использовались при обучении юных греко-католиков в Словакии, в них чаще всего транслировались чехословацкая (как политическая, так и собственно этнонациональная) и, одновременно, словацкая идентичности. Во многом это являлось отражением политического противостояния между словацкими централистами и автономистами⁹⁰. Можно предположить, что в случае использования словацкоязычных учебников при обучении русинских детей решающее слово оставалось за учителем, который мог как акцентировать важность

⁸⁶ См.: *Кизакъ І.Ф.* Букварь для народныхъ школь... 1921. С. 58.

⁸⁷ См.: Там же. С. 82.

⁸⁸ *Петрашовскій Л.* Географія для народныхъ школь епархіи пряшевской. Пряшевь, 1920. С. 6.

⁸⁹ См.: Там же. С. 50.

⁹⁰ Подробнее см.: *Otčenášová S.* Schválená minulosť. Kolektívna identita v československých a slovenských učebniciach dejepisu (1918–1989) / Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae 8. Košice, 2010. S. 23–69.

отдельных пассажей в книге, так и, наоборот, обратить внимание детей на неприменимость тех или иных позиций к себе. В частности, это, на наш взгляд, относится к вопросу этнонациональной идентичности. В данном случае особенно важным нам представляется официальный язык обучения и формировавшиеся от него название школы, т. е. считалась ли она, например, словацкой или «русской».

Хотя, как уже было отмечено, «русский» язык в греко-католических школах региона был поливариантен, в межвоенные годы развернулась настоящая борьба за перевод на него со словацкого языка школьного обучения (причем, как в русинских, так и в некоторых смешанных и словацких по своему языковому облику сел). В целом, отстаивание церковными и светскими русинскими кругами «русского» языка в условиях русинско-словацкого этнического пограничья было даже более принципиальным, нежели его стандартизация.

Вопрос о необходимости замены в русинских школах словацкого на «русский» язык начали поднимать с самого начала 1920-х гг., т. е. сразу после упомянутых выше волонтаристских действий школьных властей. Большую активность в борьбе за «русский» язык развернули светские организации – Лига русинов и Русская народная партия (последняя даже отстаивала скорее собственно русский язык). Беспокойство за судьбу русинской школы на родине активно выражали многочисленные земляки в США, в частности Карпаторусская культурная лига⁹¹. Греко-католическая церковь, претендовавшая в 1920-е гг. на статус защитника национально-культурных интересов русинов (часто еще полностью отождествлявшихся с греко-католиками), в целом выступала за заведение в собственных и государственных школах в греко-католических селах своего официального языка. Значительные усилия прикладывали на местах конкретные священнослужители и учителя. Министерство образования и национального просвещения в свою очередь не могло постоянно игнорировать требования из разных сел Восточной Словакии. Поэтому, например, в 1927/1928 учебном году его чиновники позволили школам, добивавшимся замены словацкого языка преподавать «русский» язык три часа в неделю в рамках дополнительного образования⁹².

⁹¹ См.: *Ванат І. Шкільна справа...* С. 171–172.

⁹² См.: Там же. С. 173.

Наиболее активный этап борьбы за «русский» язык в Прешовской епархии начался с восхождением на епископскую кафедру в 1927 г. П. Гойдича. Уже в первые месяцы своего правления он распорядился изучить, какой язык обучения в действительности желают иметь у себя епархиальные школы, преподавание в которых на тот момент велось по-словацки (распоряжение № 2850/927). Как вытекает из донесения епископу о. Ивана Кокинчака, 44 школы из 84 выступало за переход на «русский» язык⁹³. К документу прилагался подробный рукописный перечень населенных пунктов с данными об инициаторах акции на местах⁹⁴. В августе 1928 г., по-видимому, с ведома Гойдича, однако без его формального участия, свыше тридцати наиболее авторитетных священников епархии во главе с каноником С. Смандраем обратилось в специальном меморандуме к президенту Томашу Гарриг Масарику, где упоминалось уже 52 села (причем, список признавался не полным), в школах которых необходимо ввести «русский» язык. *«...апелуемъ на Ваше педагогическое чувство, которое не может согласиться съ абсурднымъ принципомъ, не учить русскихъ дѣтей своимъ материнскимъ русскимъ, а мучити ихъ непонятнымъ (т. е. словацким. – М.Д.) языкомъ. Апелуемъ на взаимную славянскую любовь, при которой свидѣтельствовала въ пользу чехо-словаковъ въ время свѣтовой войны великая Россія»*⁹⁵, – отмечали авторы этого документа.

В августе 1929 г. П. Гойдич обратился с посланием к директорам («управителям») епархиальных школ в связи с тем, что *«нашлись школы не съ русскимъ преподават[ельнымъ] языкомъ, на которыхъ русскому языку порядочно не обучалось»*. Исходя из упомянутого разрешения министерства, епископ требовал от учителей, чтобы они не менее трех уроков в неделю обучали детей русской

⁹³ См.: Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Bežná agenda, Inv. č. 443. Sign. 2850. Письмо о. И. Кокинчака П. Гойдичу от 15 ноября 1927 г. В конце этого документа, напечатанного на машинке, имеется приписка чернилами о том, что всего в опросе участвовали *«около 84. села»*, а на переход согласились 44. Подсчет сел в письме, включая еще одно вписанное пером, дает число 45.

⁹⁴ См.: Выказъ о гр. каѳ. народныхъ школахъ, для которыхъ русское население требуетъ русскій препод. Языкъ // Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Bežná agenda, Inv. č. 443. Sign. 2850. Перечень включает 44 позиции.

⁹⁵ Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 63. Sign. 80.

грамоте⁹⁶. Воззвание не привело к желаемым результатам, поскольку в сентябре 1932 г. Гойдич вновь обратился к педагогам с письмом, практически слово в слово повторяющим текст 1929 г.⁹⁷. По нашему мнению, это свидетельствует о недостаточной эффективности епископских распоряжений на местах, особенно там, где школьное руководство де-факто не разделяло языковых предпочтений Гойдича.

Активизация требований по замене словацкого языка «русским», по наблюдениям Роберта Летца, относится к 1930 г.⁹⁸. 14 мая 1930 г. в Прешове по инициативе Союза русских учителей был даже создан специальный Национальный комитет, в который вошли представители русинского священства и учительства: О. Мидлик, И. Гендер-Суходольский, о. С. Гойдич, Г. Козак, о. Е. Левканич и Иван Пьещак (1904–1972)⁹⁹. Комитет развернул широкую работу со школьными советами, не довольными словацким языком¹⁰⁰. Не удивительно, что к 1933 г., в границах Словакии свои прошения о замене языка подали жители уже около 100 сел¹⁰¹. Р. Летц объясняет данные события стремлением русинских деятелей, в т. ч., особенно, епископа П. Гойдича, «расширить сеть “русских” школ» и «трудоустроить безработных выпускников Русской греко-католической

⁹⁶ *Павель, еп., ап. адсторъ*. Всѣмъ управителямъ народныхъ школь. Ч.: 2870/29 // Додатокъ къ офіціальной части Душпастьря ч. 8–9/1929/ Душпастьрь. 1929. № 8–9. С. I; Slovo episkora Gojdiča... S. 95–96.

⁹⁷ См.: *Павель, еп., ап. адсторъ*. Предсѣдателямъ школ. сенатовъ. Ч.: 3130/32 // Душпастьрь. 1932. № 10. С. 277–278; Slovo episkora Gojdiča... S. 106.

Основываясь на упомянутых распоряжениях, историк-марксист М.М. Болдижар утверждал, что «в церковных школах, которых в начале 30-х годов на Пряшевицине насчитывалось свыше 240, украинский язык изучали только три часа в неделю» (Болдижар М.М. Антинародна діяльність уніатської церкви. (На матеріалах Ужгородської унії). Львів, 1980. С. 87). Это в корне ошибочное суждение, поскольку речь шла только о части школ Прешовской епархии, а не о всех греко-католических школах Восточной Словакии. Еще не корректнее называть язык, который должен был преподаваться в них в течение трех часов в неделю, украинским.

⁹⁸ См.: *Letz R. Postavenie gréckokatolíkov slovenskej národnosti v rokoch 1918–1950 // Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť*. Bratislava, 2000. S. 106. Как отмечает Р. Летц, в некоторых прошениях упоминался не русский, а *подкарпаторусский язык (reč podkarpatoruská)*.

⁹⁹ Об И. Пьещаке см.: *Бескид Г. Насилу го выстягвали з властного дому (ЮДр. Иван Пещак, 20.9.1904–7.2.1972) // Русинський народний календарь на рік 2002*. Пряшів, 2001. С. 28–29.

¹⁰⁰ См.: *Ванат І. Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини*. Т. I. (1918–1938). Братіслава; Пряшів, 1990. С. 284.

¹⁰¹ См.: *Letz R. Postavenie gréckokatolíkov...* S. 106.

учительской академии (семинарии – М.Д.) в Прешове»¹⁰². Не отрицая наличие приведенных причин, следует также указать на т. н. земельное установление 1928 г., в результате которого русинские районы Словакии уже не могли войти в состав Подкарпатской Руси. Осознание своей отрезанности от подкарпаторусской митрополии, на наш взгляд, еще более подталкивало словацких русинов к радикализации собственных действий.

Важным практическим аргументом в борьбе за «русский» язык в школах стали результаты чехословацкой переписи 1930 г., согласно которым численность русинов в Словакии возросла более чем на пять тысяч человек¹⁰³. В десятках русинских сел, считавшихся по прежним официальным данным словацкими, по результатам переписи 1930 г. словаки практически отсутствовали¹⁰⁴. Правда, и словацкие оппоненты, которые в 1920-х гг. акцентировали первостепенную важность статистических данных для изменения языка преподавания, в сложившихся обстоятельствах стали утверждать, что единственным основанием для подобной замены может быть только разговорная речь того или иного села¹⁰⁵.

Активнее всех против т. н. русинизации или русификации (данные термины чаще всего понимались как синонимы) образования выступала Словацкая лига, которая в 1930-е гг. симметрично наращивала свой потенциал в местах проживания русинов и смешанного русинско-словацкого населения. Конгресс этой организации, состоявшийся 8–10 июня 1934 г. в местечке Спишска Нова Весь, официально выступил за то, чтобы русины («братское славянское племя») оставались русинами, а словаки греко-католического вероисповедания не подвергались денационализации¹⁰⁶. При этом на практике активисты организации относили к словакам и многих явных русинов. Так, например, в 1935–1936 гг. благодаря усилиям лиги в русинских селах Шамброн, Великий Сулин и Межебродье появились начальные школы с преподаванием на словацком языке¹⁰⁷. Борьба русинской общественности за «русский» язык расценивались деятелями

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Точные цифры см. в § 2 Главы первой.

¹⁰⁴ См.: Ванат I. Шкільна справа... С. 174.

¹⁰⁵ См., например: Ruman J. Otázka slovensko-rusínskeho pomeru... S. 33.

¹⁰⁶ См.: Zápisnica X. kongresu Slovenskej Ligy, konaného dňa 8., 9. a 10. júna 1934 v Spišskej Novej Vsi, v miestnostiach Reduty // Činnosť Slovenskej Ligy v r. 1933. Bratislava; Trnava, 1934. S. 23–24.

¹⁰⁷ См.: Ванат I. Шкільна справа... С. 179.

Словацкой лиги как умышленная провокация, не имеющая ничего общего с сознательным национально-языковым выбором сельских жителей. К примеру, Я. Руман (областной секретарь лиги в г. Кошице) неоднократно утверждал: *«История всех этих петиций одна и та же: народу наговорили, что если школа не будет русинской, их дети не будут уметь молиться по русским книгам, из-за чего потеряют свою русскую веру. Для защиты своей русской веры народ подписывает петиции только из опасения, чтобы словацкая школа действительно не лишила его веры»*¹⁰⁸. Учитывая отсутствие в указанный период у значительной части русинов и словаков Восточной Словакии современной этнонациональной идентичности, описанный Руманом сценарий, несмотря на очевидную тенденциозность изложения, представляется нам достаточно правдоподобным. При этом было бы некорректным отрицать возможность иного развития событий в различных греко-католических селах региона.

Говоря об отношении на местах к главному конкуренту «русского» – словацкому языку, также следует заметить, что оно было детерминировано многими обстоятельствами, которые далеко не всегда поддаются сегодня реконструкции. В первую очередь, следует иметь в виду, что отсутствовала четкая взаимосвязь между разговорной речью того или иного села и языком преподавания в его школе. Так, словацкий язык мог быть привлекательным для людей несомненно русинского происхождения и, напротив, не приниматься носителями словацких диалектов. Будучи преимущественно малообразованными сельскими жителями, русины, как и другие подобные сообщества, в своем большинстве отличались не только религиозным консерватизмом, но также сильным прагматизмом в делах, касающихся повседневной жизни и материального благосостояния. Это относится и к возможностям получения образования, которые в условиях Чехословакии заметно увеличились, однако имели очевидную привязку к чешскому и словацкому языкам. *«Младшее поколение (русинов. – М.Д.), считая, что с помощью словацкого и чешского языков пойдет дальше по “миру”, само добровольно отказывается от родной русской (русинской. – М.Д.) речи, приучаясь*

¹⁰⁸ Ruman J. Otázka slovensko-rusínskeho pomeru... S. 32–33. Данное утверждение слово в слово было повторено Я. Руманом в 1937 г. во время «анкеты» (совещания) Словацкой лиги, см.: Slovenský národný archív. Fond Slovenská liga 1922–1953. I. Odb. /B. Sign. 71. Položenie slovenského živilu na východnom Slovensku a na Podkarpatskej Rusi podľa ankety Slovenskej ligy, konanej dňa 29.IV.1937. S. 4.

к словацкому языку [...] благодаря чему словаков по сравнению с русскими (русинами. – М.Д.) будет становиться все больше»¹⁰⁹, – констатировал в 1920-е гг. Я. Гусек. Сказывалась и значительная удаленность «русского» языка от русинской разговорной речи, о чем, к слову, не забывали напоминать недоброжелатели «русских» школ в Словакии, умышленно преувеличивавшие существовавшие различия¹¹⁰.

С другой стороны, словацкий литературный язык не торопилось принимать руководство отдельных школ даже в преимущественно словацкоязычных селах. Несмотря на то, что местная восточнословацкая речь являлась в регионе признанным средством межэтнической коммуникации, словацкий литературный язык был мало знаком широким массам и воспринимался ими как достаточно чуждый, в просторечии «чешский». Историк-краевед О.-Р. Галага по этому поводу даже утверждал следующее: «Многие восточнословацкие священники и учителя после 1918 г. только из оппозиции к вводимой итуровщине (словацкому литературному языку. – М.Д.) присоединялись к русинам с лозунгом: “Мы шарошане, земпличане, унгарчане (и т. п.), у нас своя речь. И она может быть точно так же русской, как словацкой. И если выбирать между ними, то лучше ту, которая в мире что-то значит”»¹¹¹. Тем более, что русский язык (как и составные лингвонимы с корнем *-рус*) был ассоциативно связан с исповедуемым греко-католичеством как «русской верой». В 1930-е гг., на фоне всеобщего роста различных националистических настроений, указанные обстоятельства вариативно

¹⁰⁹ Húsek J. *Národopisná hranice...* S. 491.

¹¹⁰ Так, например, язык, который пытались культивировать в регионе на основе грамматики о. Е. Сабова, несмотря на свои отличия от русского языка в России, словацкие деятели специально называли великорусским. Часто это акцентировалось в случаях, когда было необходимо доказать словацкий характер тех или иных греко-католических школ. Прилагательное *великорусский* (*veľkoruský*) как нельзя лучше подчеркивало отличие господствовавшего в школах языкового узуса (или, точнее, узусов) от местных реалий. К примеру, 23 апреля 1931 г. председатель Клуба депутатов Словацкой народной партии о. Андрей Глинка сообщал в епархиальное управление Мукачевской епархии следующее: «в Старолюбовнянском округе дети словацкой национальности, греко-католического обряда, вынуждены изучать религию по-великорусски» (Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Bežná agenda. Spisy. Inv. č. 447. Sign. 1542).

¹¹¹ Halaga O.R. *Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci*. Košice, 1947. S. 106–107. Лозунг, приписываемый священникам и учителям, в оригинале передан на восточнословацком наречии.

актуализировались в различных населенных пунктах, тем самым, усложняя и без того сложную этноязыковую ситуацию в Греко-католической церкви в Словакии.

В июне 1933 г. П. Гойдич в открытом письме министру образования и национального просвещения Ивану Дереру (1884–1973) заявил о том, что «*v našich čisto ruských selach môže v 90 %-ach vyučijetsja po slovaccky*»¹¹². Лейтмотивом послания, аргументирующего значение церковных учебных заведений для русинского меньшинства, была просьба «*čtoby v ruských selach, tak štatných (государственных. – М.Д.), jako i v cerkovných školach ot načala 1933/1934 školneho hoda po rusky vyučovalosja*»¹¹³. К тексту письма прилагались списки «*bezsporno rus[kých] sel v diecezii Prešovskej*» и «*sporno ruských (sotackých) sel v diecezii Prešovskej*»¹¹⁴. Причем, если первый насчитывал 178 позиций, второй лишь 19. Очевидно, что речь шла о программе максимум, которая серьезно не воспринималась не только оппонентами русинов, но и, возможно, самим Гойдичем вместе с ближайшим окружением. Так, в другом письме – президенту Т.Г. Масарику от 26 июня 1934 г. – епископ писал уже не о 90%, а только о 70% «*čisto ruských sel*», где преподавание в школах велось по-словацки. Для сравнения, как свидетельствуют источники, словацкие и чешские деятели порой находили в Прешовской епархии лишь около 35–36 русинских приходов¹¹⁵, что является примером противоположной крайности в оценках.

Однако усилия русинских активистов и церковных властей все-таки возымели определенный успех. Так, в 1935 г. на «русский» язык перешло 57 недавних словацкоязычных школ – 36 церковных и 21 государственная¹¹⁶. Всего в период с 1930 по 1937 г. чехословацкие школьные власти позволили замену словацкого языка на «русский» в 59 начальных школах, а еще в 43 школах было заведено преподавание «русского» языка по три часа в неделю. В 1938/1939

¹¹² Slovo episkopa Gojdiča... S. 138.

¹¹³ Ibidem. S. 139.

¹¹⁴ См.: Ibidem. S. 140–143.

¹¹⁵ В частности, такого мнения придерживались о. Павел Спишак и правительственный советник Ян Свобода. См.: Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 69. Sign. 41. Письма о. В. Гопко П. Гойдичу и в Епархиальное управление в Прешове от 15 октября 1934 г.

¹¹⁶ См.: Ванат I. Шкільна справа... С. 177.

учебном году параллельные русинские классы открылись в 20 селах: в 17 – по одному и в 3 – по два ¹¹⁷.

Таким образом, Греко-католическая церковь в той или иной степени контролировала начальное образование в районах преобладания русинов. В большей степени это касается собственно церковных школ, в меньшей – школ государственных, в которых, однако, также играли заметную роль греко-католические священники. Влияние церкви даже в ее собственных учебных заведениях существенно ограничивало Министерство образования и национального просвещения, а также подчиненные ему школьные инспекции. В частности, чиновники всячески препятствовали заведению в школах «русского» языка. В свою очередь церковной администрации с трудом удавались попытки стандартизации отстаиваемого ей языка преподавания, возникали сложности с практической реализацией ее решений на местах.

Среднее образование. Большое внимание Греко-католическая церковь в Словакии уделяла и собственному среднему образованию, в частности, мещанской школе, гимназии, учительской и богословской семинариям. Следует учитывать, что социальную значимость людей со средним образованием в условиях межвоенной ЧСР (и, конкретно, Словакии) можно сравнить разве что с современными обладателями университетских дипломов. Церковные власти отдавали себе отчет в том, что от контроля за воспитанием данной прослойки собственных верующих (по тогдашним понятиям, уже относившейся к интеллигенции) во многом зависит будущее всей греко-католической конфессии, особенно учитывая ее региональный характер и тесную взаимосвязь с русинской этничностью.

Естественно, церковь стремилась прививать рядовым прихожанам мысль о полезности принадлежавших ей средних учебных заведений. *«В Пряшевѣ имѣешь гражданску школу и учительску препарандію, въ которыхъ школахъ можетъ докончити свои школы и получить добрый хлѣб, въ которыхъ школахъ въ католическомъ и въ русскомъ духу будетъ воспитана твоя дѣтина»* ¹¹⁸, – например, отмечалось, в обращении к селянам на страницах «Русского Слова».

¹¹⁷ См.: Там же. С. 180. Здесь же, на с. 188–193, И. Ванат приводит подробные перечни начальных школ в греко-католических селах, в которых удалось добиться полного или частичного внедрения «русского» языка.

¹¹⁸ С.Г. [Гойдичъ С.]. Къ родителямъ и студентамъ // Русское Слово. 1924. № 13. С. 1.

Поскольку у Мукачевской епархии не было своих средних школ в границах Словакии, забота об этой ступени греко-католического образования в словацком окружении преимущественно лежала на Прешовской епархии (причем, средние учебные заведения которой располагались, действительно, только в самом Прешове). Так, епископ П. Гойдич, опираясь на конкретные примеры из географии епархиальных приходов, следующим образом подчеркивал значимость прешовской учебной базы: *«Bez našich škôl v Prjaševi (preparandija, horožanska, upražniteľna) o korotkij čas zamolkne po našich, teper ješče čisto russkich (русинских. – М.Д.), okolicach russka besida, ješče i russka pisňa, v školach russkich “Otče naš“, ibo otkuda dostaneme russkich učiteľej, jesli ne budet v Prjaševi russoj preparandii. [...] Kuda pojduť naši v[eliko] lipnickije, foľvarskije, čabinskije, drinovskije i t. d. diti do školy, jesli naši v Prjaševi propadnut?!»*¹¹⁹. Неудивительно, что словацкие национальные деятели, как например сторонник Словацкой лиги д-р Лишка, по этому поводу отмечали обратное: *«Епархия Прешовская является более опасной, чем Ужгородская (Мукачевская. – М.Д.). Русские (русинские. – М.Д.) выпускники, воспитанные в Прешове, быстрее попадут в словацкие округа»*¹²⁰.

Языковая политика, проводившаяся в прешовских средних учебных заведениях Греко-католической церкви, в принципе, незначительно отличалась от рассмотренной выше политики в начальном образовании. В данной связи нужно учитывать и то, что бóльшая часть учителей и священников, действовавших в епархии, сами являлись их выпускниками.

В первую очередь, после окончания начальной школы дети греко-католического вероисповедания обоих полов могли поступить в Греко-католическую русскую мещанскую школу, также известную как «горожанская» или просто «горожанка»¹²¹. Именно в этом трехлетнем заведении, как правило, начинали свой путь и будущие учащиеся обеих прешовских семинарий.

¹¹⁹ Slovo episkopa Gojdiča... S. 44. Примечательно, что при перечислении молодых людей из разных греко-католических сел П. Гойдич упомянул не только несомненных русинов, но и скорее словаков по языку (дриновчан). Именно выпускники греко-католических средних школ, в частности учителя, так или иначе укрепляли русинскую составляющую этнокультурного характера спорных населенных пунктов.

¹²⁰ Položenie slovenského živlu... S. 20.

¹²¹ Подробнее о национально-языковой политике в данном учебном заведении см. в нашей статье: Дронов М.Ю. Роль средних учебных заведений Греко-католической церкви в

Ценные воспоминания об учебе в «горожанке» оставил В. Капишовский. Двенадцатилетним сельским пареньком попав в Прешов, он сразу же очутился в «русской» языковой среде, заметно отличавшейся от атмосферы русинского села и его начальной школы, в которой, как уже отмечалось, доминировали словацкие учебные пособия. *«Отдельные предметы, – вспоминал Капишовский, – преподавались в основном на русском языке, и я не понимал, что означают, например, слова «запятая», «точка» или «абзац» и «предложение». Мы в школе (сельской. – М.Д.) этого почти не изучали, а здесь учебников почти не было. Поэтому содержание отдельных предметов мы записывали под диктовку...»*¹²². Учителя преимущественно *«пользовались русской терминологией, но говорили более или менее на диалекте. Литературным языком мало кто из педагогов мог пользоваться на желаемом уровне»*¹²³. Более лаконично язык преподавания охарактеризовал другой бывший ученик школы, о. Мариан Поташ: *«Учили нас на типичном “язычиш”»*¹²⁴.

Несомненно, в «горожанке», не изолированной от преимущественно словацкого Прешова, не было монолингвизма (Капишовский также жаловался на свои проблемы на уроках словацкого языка¹²⁵), однако особое место занимал именно «русский» язык. В 1920-х гг. его преподавали по российской дореволюционной «Грамматике русского языка» П.В. Смирновского (1846–1904)¹²⁶, позднее, по всей видимости, в соответствии принятыми в 1929 г. Прешовской епархией принципами грамматики о. Е. Сабова. Можно предположить, что дефицит учебников и отсутствие высококвалифицированных учительских кадров негативно влияли на приближение «русского» языка учеников к русской литературной речи в ее привычных формах.

Именно во второй половине 1920-х гг., в период учебы в «горожанке» В. Капишовского, в школу начал постепенно проникать украинский литературный язык. Инициатором знакомства с ним детей выступил о. Дионисий Зубрицкий,

формировании этнонациональной идентичности русинской интеллигенции Словакии в 20–30-е годы XX века // Славяноведение. 2012. № 3. С. 73–82.

¹²² Капишовський В. Мрії і дійсність... С. 23.

¹²³ Там же. С. 24.

¹²⁴ Мушинка М. Розмови з одностудцями. Пряшів, 2004. С. 69.

¹²⁵ См.: Капишовський В. Мрії і дійсність... С. 23.

¹²⁶ См.: Там же. С. 24; Мушинка М. «Доля Пряшівщини близька моєму серцю»: Інтерв'ю з поетом Зореславом (Севастяном Саболом) // Дукля. 1990. № 5. С. 39–40.

который, по утверждению своих биографов, в 1926 г. даже недолго учился в пражском Украинском свободном университете¹²⁷. На первых порах он не спешил популяризировать в консервативном Прешове украинский язык и культуру. Согласно воспоминаниям, на одном из уроков он заявил, что вместо русской грамматики Смирновского ученики будут изучать украинскую грамматику Ивана Панькевича¹²⁸. Очевидно, инициатива Зубрицкого, не поддержанная другими педагогами, носила неофициальный характер. Поэтому в свидетельстве, выдававшемся после окончания учебного года, присутствовала графа «русский язык», но отсутствовали какие бы то ни было упоминания языка украинского¹²⁹. Это согласуется с данными Н. Штеца о том, что в «горожанке» в хронологически близком 1929 г. преподавание велось по грамматике Панькевича, а в качестве книги для чтения использовалось пособие авторства Владимира Бирчака¹³⁰ (речь идет о подкарпаторусских изданиях, принадлежавших перу известных носителей украинской этнонациональной идентичности родом из Восточной Галиции). Следует отметить, что данные события разворачивались до внедрения в епархиальные школы грамматики о. Е. Сабова. Логично думать, что преподавание в этой школе, располагавшейся в непосредственной близости от епархиального начальства, в дальнейшем сильно не уклонялось от усредненного «русского» языка русинской интеллигенции региона.

Таким образом, описанные условия преподавания в целом способствовали укреплению у учащихся, прежде всего, русской, а также карпаторусской, подкарпаторусской и т. п. идентичностей. Вместе с этим следует отметить, что благодаря одному из преподавателей – о. Д. Зубрицкому, среди учеников начала получать распространение украинская идентичность, хотя вряд ли она смогла пустить здесь глубокие корни.

¹²⁷ См.: *Мушинка М.* Призабутий ювілей. До 100-ліття з дня народження Дениса Зубрицкого // *Дукля.* 1995. № 6. С. 29.

¹²⁸ Лингвистический разбор языка данной грамматики см. в штудии: *Мозер М.* «Грамматика русского языка» Ивана Панькевича та галицька українська мова в Підкарпатті // *Studium Carpatho-Ruthenorum* 2009. Штудії з карпаторусиністики. Пряшів, 2009. С. 68–93. Отметим, что о. Д. Зубрицкий поддерживал с И. Панькевичем достаточно тесные научные и дружеские контакты, см.: *Мушинка М.* Призабутий ювілей... С. 28, 30.

¹²⁹ См.: *Капишовський В.* Мрії і дійсність... С. 23.

¹³⁰ См.: *Штець М.* Літературна мова... С. 125.

Поскольку мещанская школа давала лишь неполное среднее образование, а семинарии носили сугубо специализированный характер, с первых лет существования Чехословакии общей целью Прешовской епархии и широкой русинской общественности стало открытие в городе собственной гимназии, предназначенной специально для русинов. Местные органы власти всячески тормозили этот процесс. Непосредственную подготовку к созданию гимназии взяла на себя светская организация Объединение русской молодежи в Словакии во главе с адвокатом И. Пьещакком. Будучи ограниченными как во влиянии, так и в средствах, организаторы обратились к П. Гойдичу с предложением, чтобы будущая гимназия находилась в компетенции и на финансировании Греко-католической церкви. Несмотря на финансовые сложности епархии, епископ согласился и принял самое активное участие в переговорах с представителями государства. Благодаря его оперативности, в 1936 г. в Прешове, наконец-то, открыла свои двери для учащихся восьмиклассная Греко-католическая русская реальная гимназия¹³¹.

Несмотря на эйфорию русинской интеллигенции, открытие гимназии было встречено в штыки словацкой национальной общественностью. Так, прешовский школьный инспектор Людсвит Грнчяр (*Hrnčiar*), открыто поддерживавший Словацкую лигу, утверждал, что «*в эту гимназию принимаются ученики, которые даже не владеют русским*»¹³². В этой связи он рекомендовал ужесточить экзамен, а также проконтролировать, не перешли ли ученики в гимназию из словацких школ, как более тяжелых, и выяснить реальное знание гимназистами русского языка¹³³.

Языком гимназии, как официально и во всей епархии, был «русский», основывавшийся на грамматике о. Е. Сабова. Показательна, например, система

¹³¹ Подробнее об истории создания гимназии см.: *Дуцар А.* Декілька зауважень до заснування Пряшівської руської гімназії та її діяльності // 50 років пряшівської Української гімназії (1936–1986). Братіслава; Пряшів, 1988. С. 31–41; *Бескид Г.* Дала повноцінну освіту Русинам (65 років Грекокатолицької руської гімназії в Пряшові // Русинський народний календарь на рік 2001. Пряшів, 2000. С. 144–145; *Mušinka M.* Od Ruského gymnázia k spojenej škole Tarasa Ševčenka // Українська (Руська) гімназія. 70 років. Ukrajinské (Ruské) gymnázium Prešov. 70 rokov. Пряшів-Prešov, 2006. S. 5–41; *Мушинка М.* Найвизначніший розсадник виховання інтелігенції русинів-українців Словаччини. До 75-річчя Гімназії з українською мовою навчання в Пряшеві / Додаток до газети «Нове життя», № 49–52/2011 р. Б.м., б.г.

¹³² *Položenie slovenského živlu...* S. 7.

¹³³ См.: *Ibidem*.

оценок баллов в гимназии, которая специально утверждалась в министерстве: *prevoschodnyj* (1), *pochval'nyj* (2), *chorošij* (3), *dostatočnyj* (4), *nedostatočnyj* (5)¹³⁴.

Из всех прешовских греко-католических школ межвоенного периода, язык гимназического преподавания, на наш взгляд, с самого начала был ближе всего к собственно русскому языку. Следует учитывать, что одними из инициаторов создания гимназии были активные сторонники русской этнонациональной идентичности и русского литературного языка. Кроме того нельзя сбрасывать со счетов то обстоятельство, что гимназия появилась во второй половине 1930-х гг., когда русинская интеллигенция серьезно углубила свое знакомство с эталонной русской словесностью¹³⁵.

В связи с языком гимназии примечателен факт, на который обратил внимание упомянутый выше Л. Грнчяр. Дело в том, что преподавание было разрешено министерством на языке подкарпаторусском. В действительности же оно проходило на основе грамматики, которая, по мнению инспектора, была «*написана на великорусском языке*»¹³⁶. Несмотря на отсутствие четкой дефиниции подкарпаторусского языка¹³⁷, Грнчяр находил в этом диссонанс. Другие словацкие недоброжелатели при этом утверждали, что «*все профессеры (преподаватели. – М.Д.) не умеют правильно говорить, а некоторые и писать по-великорусски*»¹³⁸. По утверждению самой дирекции гимназии, языком преподавания в ней являлся «*русский литературный язык, но произношение местное*»¹³⁹. В текстах современных словацких авторов можно встретиться с утверждением, что якобы «*это была единственная [полная] средняя школа с*

¹³⁴ Štátny archív v Prešove. Fond Štátné ruské gymnázium 1936–1956. Inv. č. 69. Sign. 297. Копия письма управляющего гимназии в Отдел Министерства образования и национального просвещения № 297/36 от 22 декабря 1936 г. Označovanie známok z chovania a z prospechu.

¹³⁵ Несомненно, что важную роль в этом сыграла издательская деятельность русской эмиграции. Известно, что пражские русские издания в межвоенные годы пользовались популярностью у учащейся в Прешове русинской молодежи. См.: Хома В. Розвиток русинської поезії в Словаччині від 20-х до 90-х років ХХ століття (Нарис історії з портретами поетів). Братіслава, 2000. С. 67.

¹³⁶ Položenie slovenského živlu... S. 7.

¹³⁷ Утвердить ее мог только тогда еще не существовавший Сойм Подкарпатской Руси.

¹³⁸ *ol. Ruské gymnázium v Prešove // Slovenský Východ. 1936. № 172. S. 7.*

¹³⁹ Štátny archív v Prešove. Fond Štátné ruské gymnázium 1936–1956. Inv. č. 69. Sign. 169. Копия письма управляющего гимназии в Отдел Министерства образования и национального просвещения 169/1936 от 9 октября 1936 г. Vyučovací jazyk.

русинским языком преподавания»¹⁴⁰. Однако подобные трактовки, на наш взгляд, весьма далеки от правдоподобного отображения прошлого¹⁴¹.

Особо отметим, что воспитание гимназистов носило достаточно гармоничный характер, и наряду с восточнославянскими ценностями детям прививался чехословацкий государственный патриотизм, а также уважение к чешской, словацкой, другим славянским и общемировой культурам. Так, например, в течение только первого учебного года в стенах гимназии прошли мероприятия, посвященные таким событиям, как день рождения югославского короля Петра II, 18-летие ЧСР, столетие со дня кончины поэта К.-Г. Маха, столетие со времени издания работы Я. Коллара «О литературной славянской взаимности», кончина чешского историка И. Пекаржа, столетие со дня кончины А.С. Пушкина, десятилетие управления Прешовской епархией епископом П. Гойдичем, годовщина гибели М.-Р. Штефаника, 53-летие со дня рождения Э. Бенеша и т. п. Кроме этого были торжественно отмечены государственные праздники Югославии и Румынии¹⁴². В следующем учебном году этнокультурный диапазон гимназических мероприятий не претерпел существенных изменений¹⁴³.

Несомненно, что Греко-католическая русская реальная гимназия как по своему названию, так и по языку преподавания способствовала утверждению у гимназистов первичной русской этнонациональной идентичности.

Особенное место по значимости среди учебных заведений Прешовской епархии занимала основанная в 1895 г. Греко-католическая русская учительская семинария («препарандия»), которая специализировалась на подготовке

¹⁴⁰ Halgašová I., Laca P., Lipták R., Šimko M. Vzdelávacie a výchovné inštitúcie v Prešovskom biskupstve v rokoch 1918–1945 // Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku. Prešov, 2009. S. 142. В процитированном тексте признается, что преподавание в гимназии велось на «русском» языке /«*russký*»/, однако авторы наивно считают его синонимом русинского языка (S. 140).

¹⁴¹ Бытование подобных утверждений можно объяснить недостаточной компетентностью многих словацких авторов в русинской проблематике и, как следствие, перенесением современных реалий на межвоенные годы.

¹⁴² См.: I. Годичный отчет гр. кат. русской реальной гимназии въ Пряшевѣ за учебный годъ 1936–37. Пряшевѣ, 1937. С. 18–22.

¹⁴³ См.: II Годичный отчет гр. кат. русской реальной гимназии въ Пряшевѣ за учебный годъ 1937–1938 / Составила Дирекція заведенія. Пряшевѣ, 1938. С. 11–12. Заметные идеологические изменения, соответствовавшие духу времени, появились только в 1938/1939 уч. г., см.: III Годичный отчет гр. кат. русской реальной гимназии въ Пряшевѣ за учебный годъ 1938–1939 / Составила Дирекція заведенія. Пряшевѣ, 1939. С. 5–6.

учительских кадров. До 1919 г. включительно преподавание в «препарандии» осуществлялось по-венгерски, после чего было переведено на «русский» язык¹⁴⁴. С 1929 г. под нажимом властей отдельные предметы стали читать семинаристам по-словацки¹⁴⁵.

Наиболее интересные и спорные годы в жизни семинарии относятся именно к концу 1920-х – началу 1930-х гг. Они связаны с именем ее тогдашнего директора Мариана Мацевича – эмигранта из Восточной Галиции, первого в истории семинарии светского руководителя. Начало директорства Мацевича было отмечено целым рядом нововведений, таких как обязательное ношение фирменных головных уборов с надписью *РУС* (сокращение от *Русская учительская семинария*), ношение вышитых сорочек во время общих собраний и т. д. Весьма показательно, что этот директор добивался того, чтобы дети говорили не на «язычии» (т. е. «русском» языке), а именно литературно по-русски¹⁴⁶. В т. ч. для этой цели Мацевич издал несколько собственных учебников по русскому языку и литературе¹⁴⁷.

Однако, начиная с 1930/1931 учебного года неожиданно для прешовской общественности Мацевич начал преподавать украинский язык. Правда, по свидетельству В. Капишовскому, после окончания «гражданки» учившемуся в «препарандии», «уроки украинского языка нашего директора уже не были такие интересные, как уроки русской литературы»¹⁴⁸. Известно, что Мацевич поддерживал в этот период контакты с преподавателями Украинского свободного университета и Украинской высшей педагогической школы в Праге. По более чем смелому предположению литературоведа Михаила Романа, в эти годы Мацевич мог также контактировать с Организацией украинских националистов,

¹⁴⁴ См.: *Бача Й.* Руська учительська академія в Пряшеві і російська мова // Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику. Т. 22. Пряшів, 2001. С. 190.

¹⁴⁵ См.: *Пекар А.В., ЧСВВ.* Нариси історії Церкви Закарпаття. Рим; Львів, 1997. Т. II. Внутрішня історія. С. 261.

¹⁴⁶ *Капишовський В.* Мрії і дійсність... С. 33–34.

¹⁴⁷ Нам известны следующие учебники, написанные М. Мацевичем: *Macijejovič M.* Ruská mluvnica. Bratislava, 1924; *Macijejovič M.* Pravidlá ruského pravopisu. Prešov, 1928; *Мацевич М.* Руководство по истории русской литературы. Пряшев, 1928. Словацкоязычные учебники использовались, в первую очередь, в школах со словацким языком обучения, где сам М. Мацевич также преподавал (см.: *Roman M.* Ukrajinskí emigranti na prešovských školách v období medzi dvoma vojnami // Ruská a ukrajinská emigrácia na východnom Slovensku v rokoch 1919–1945. Prešov, 2006. S. 70–71).

¹⁴⁸ *Капишовський В.* Мрії і дійсність... С. 36.

действовавшей в чехословацкой столице как раз с 1929 г. Именно ООН могло склонить директора к украинизации учительской семинарии. Однако эта версия пока не получила своего подтверждения¹⁴⁹. Гораздо более убедительным, по нашему мнению, представляется то, что изменение национально-языкового курса было вызвано активизацией в Прешове деятельности общества «Просвіта»¹⁵⁰. Естественно, что против новых взглядов Мацеевича резко выступали, в первую очередь, сторонники русскости русинов. Так, например, по мнению «Народной газеты», развернувшей публичную травлю директора, Мацеевич *«изменил русской мысли и стал пропагатором украинства»*¹⁵¹.

Как показывают факты, в рамках педагогического коллектива «препарандии» М. Мацеевич, отнюдь, не был «белой вороной» в отличие от о. Д. Зубрицкого среди учителей «горожанки». Популяризации украинской идентичности (вместе с малорусской и русинской) в среде семинаристов способствовали и некоторые другие преподаватели, в т. ч. Эмилий Андрейкович (1904–1976)¹⁵², о. Михаил Кизак и Анна Качмар¹⁵³. Правда, вряд ли они серьезно могли влиять на образовательный процесс и формирование идентичности учащихся в течение 1930-х гг. После самоубийства Мацеевича в 1931 г., возможно, вызванного финансовой растратой, директором семинарии стал о. Стефан Гойдич¹⁵⁴, при котором украинизаторские тенденции в образовательном процессе почти сошли на нет.

Как отмечает прешовский исследователь Иосиф Бача, детально проанализировавший ежегодные отчеты семинарии за многие годы, преподаватели использовали следующие учебные пособия: «Грамматика русского языка» о. Е. Сабова, «Теория словесности» П. Смирновского, «Синтаксис русского языка» В. Нифонтова, «Русское Слово» А. Григорьева и П. Оленина, «Грамматика русского языка. Руководство по истории русской литературы» М. Мацеевича, «Учебник русского языка. Часть III. Россия» В. Найберта, «Очерк карпаторусской литературы» Е. Недзельского, «Синтаксис русского языка» Гудкова и «Русская

¹⁴⁹ См.: *Roman M. Ukrajinські emigranti...* S. 77–78, 86–85.

¹⁵⁰ См. § 3 Главы второй.

¹⁵¹ Увольнение украинца М. Маціовича // Народная газета. 1931. № 28–29. С. 6.

¹⁵² Об Э. Андрейковиче см.: Краєзнавчий словник... С. 27.

¹⁵³ См.: *Roman M. Ukrajinські emigranti...* S. 78–79, 86.

¹⁵⁴ См.: Увольнение украинца М. Маціовича... С. 6.

хрестоматия» К. Штепанека¹⁵⁵. Как можно заметить, одна часть указанных изданий носит местный, южнокарпатский и шире – чехословацкий, характер, а вторая – принадлежит перу российских (в т. ч. эмигрантских) авторов. Примечательно, что все учебники предназначались для носителей русского языка или людей, хотя бы в какой-то степени владеющих русской речью. В школах со словацким или чешским языком обучения в тот же период преимущественно использовались другие пособия, ориентированные на этнических словаков и чехов¹⁵⁶.

По сведениям Н. Штеца, местная, «карпаторусская», литература преподавалась в семинарии по книге В. Бирчака «Литературнѣ стремлѣня Подкарпатськоѣ Руси» (Ужгород, 1921)¹⁵⁷, рассматривавшей южно-карпатский литературный процесс как часть общеукраинского. Однако, по-видимому, эта фрагментарная информация относится лишь к краткому периоду украинизации семинарии под руководством Мацеевича.

Многие предметы (особенно естественно-научные), по-видимому, за неимением других учебников преподавались по словацким и чешским книгам¹⁵⁸. Впрочем, несмотря на заявлявшиеся семинарией учебные программы, здесь также, по крайней мере, в 1920-е гг. ощущался дефицит вообще каких бы то ни было учебников. Согласно воспоминаниям Ивана Шутяка (1907–1988)¹⁵⁹, являвшегося семинаристом начиная с 1924/1925 учебного года, «географию, физику, химию, педагогику и математику записывали под диктовку в тетради»¹⁶⁰.

Активно в учительской семинарии развивалась внеклассная деятельность. В частности, начиная с 1921 г. здесь действовал музыкальный кружок («кругъ») «Чайковский», названный именем всемирно известного русского композитора, как известно, православного вероисповедания. Как можно убедиться из сохранившихся протоколов кружка, его члены упражнялись в исполнении собственно русских,

¹⁵⁵ См.: *Бача Й.* Руська учительська академія... С. 196.

¹⁵⁶ Об использованных учебных пособиях по русскому языку см.: *Шутран М.* Некоторые менее известные пособия по русскому языку изданные в нашем регионе до 1945 г. // *Studia Philologica. Rossica Slovaca V. Annus IV. Prešov, 1996.* С. 141–145.

¹⁵⁷ См.: *Штець М.* Літературна мова... С. 125.

¹⁵⁸ См., например: Докладъ гр. кат. коэд. учительской семинаріи въ Пряшевь за школьный годъ 1936–1937 / Подаетъ Дирекція заведенія. Пряшевь, 1937. С. 25–28.

¹⁵⁹ См. об И. Шутяке: *Краєзнавчий словник...* С. 386.

¹⁶⁰ *Шутяк І.* Моя автобіографія (Погляд у недалеке минуле). Свидник, 2008. С. 17.

русинских, словацких и др. музыкальных произведений. Делопроизводство кружка велось на достаточно чистом русском языке¹⁶¹. Другой семинарский кружок, литературный, носил имя о. А. Духновича. В его уставе, относящемся к 1921/1922 учебному году, специально оговаривалось, что языком кружка является «русский литературный язык». Именно на местной разновидности последнего велись протоколы заседаний¹⁶².

В 1932 г. малочисленная группа прешовской интеллигенции, считавшей себя украинцами, обратилась с открытым письмом к епископу П. Гойдичу с резкой критикой национально-языковой политики в средних учебных заведениях Греко-католической церкви и, в частности, в «препарандии». По мнению авторов послания, окончивший учительскую семинарию *«учитель вместо того, чтобы учить их (детей. – М.Д.) тратит время на “изучение превосходных выражений”* (т. е. «русского» или русского языка. – М.Д.) – мучает себя и детей, а результатом такой работы является и далее *“отсталый руснак”*»¹⁶³.

В целом, размышляя о том, как влияла семинария на этнонациональную идентичность (идентичности) своих преимущественно русинских учащихся, нужно отметить следующее. Особенно в период директорства М. Мацеевича среди семинаристов участились споры на национально-языковые темы. *«Среди нас часто велись острые дискуссии о том, кто мы – украинцы или “русские”*»¹⁶⁴, – например, вспоминал о сложившейся среди учеников атмосфере В. Капишовский. По утверждению М. Романа, учащиеся, *«которые происходили из сел и крестьянских семей склонялись к украинской ориентации, а студенты, происходящие из учительских, ремесленнических и священнических семей опять-таки к карпаторусской ориентации»*¹⁶⁵. На наш взгляд, учитывая преобладавшую непопулярность у русинов Словакии (в отличие от Подкарпатской Руси) всего украинского, процитированное заключение, скорее всего, является продуктом современного домысливания. Тем более, что уроженцы сел составляли более 2/3

¹⁶¹ См.: Štátny archív v Prešove. Fond Ruské pedagogické gymnázium v Prešove 1891–1950. Inv. č. 127.

¹⁶² См.: Ibidem. Inv. č. 128.

¹⁶³ Ред. «Слова Народа». Одвертий лист до Его Екселенції Павла Гойдича, як меморанд до Епархіальної влади в Пряшові // Слово Народа. 1932. № 5. С. 3.

¹⁶⁴ Капишовський В. Мрії і дійсність... С. 36.

¹⁶⁵ Roman M. Ukrajinskí emigranti... S. 79.

всех учащихся¹⁶⁶. Как писал выпускник «препарандии» Капишовский (сын крестьянина, обладавший в те годы отчетливой русской идентичностью¹⁶⁷) среди семинаристов считавших себя русскими было количественно намного больше, чем тех, кто называли себя украинцами¹⁶⁸. Действительно, нельзя отрицать, что из стен учительской семинарии вышли отдельные весьма известные протагонисты украинской идентичности, в частности закарпатский литератор Николай Ришко (1906–1994)¹⁶⁹ и один из корифеев украиноязычной литературы русинов Словакии Федор Лазорик (1913–1969)¹⁷⁰. Свои украинские национально-языковые взгляды они демонстрировали еще во время учебы¹⁷¹. Однако несомненно, что носителей доминирующей русской или карпаторусской идентичности среди выпускников было подавляющее большинство.

В процитированном выше открытом письме русинов, считавших себя украинцами, П. Гойдичу утверждалось, что *«не один интеллигент, который был воспитан в Прешовской учительской семинарии, относит себя сегодня к чужой нации словацкой, русской, даже к венгерской, а своего народа (следует думать, украинского. – М.Д.) формально стыдится, отдаляется»*¹⁷². Таким образом, среди учащихся были также и носители невостоочнославянских идентичностей. В то же время, судя по официальной статистике семинарии, русинов в этноязыковом отношении было большинство. Так, например, в ежегодном отчете («докладе») за 1936/1937 учебный год указывалось, что из 162 учащихся родной речью 157 человек была *русская*, 3 – *чехословацкая* и еще 2 – *булгарская* (153 человека при этом были родом с территории Словакии)¹⁷³. Поэтому не исключено, что, и

¹⁶⁶ См.: *Бескид Г.* З історії середніх шкіл і інтернатів Русинів Словеньска в роках 1919–1950 // *Rusínske školstvo, kultúra a osveta na Slovensku v rokoch 1919–1950* (Stav, problémy a význam pre súčasný rozvoj kultúry v SR). Zborník recenzovaných vedecko-odborných prác z vedeckého seminára / Edícia Ruthenica Slovaca (2). Prešov, 2010. S. 95.

¹⁶⁷ См.: *Капишовський В.* Мрії і дійсність... С. 27.

¹⁶⁸ См.: Там же. С. 36.

¹⁶⁹ См. о Н. Ришко: *Ференц Н.* Микола Іванович Рішко: 100-річчя з дня народження поета (1906–1994) // *Календар краснавчих пам'ятних дат на 2006 рік. Рекомендаційний бібліографічний посібник.* Ужгород, 2005. С. 374–377; *Енциклопедія Закарпаття: визначні особи ХХ століття.* Ужгород, 2007. С. 273.

¹⁷⁰ См. о Ф. Лазорике и его творчестве: *Ковач Ф.* Діалоги. Братіслава; Пряшів, 1988. С. 5–24; *Хома В.* Розвиток русинської поезії... С. 63–86.

¹⁷¹ См.: *Капишовський В.* Мрії і дійсність... С. 27, 35.

¹⁷² *Ред. «Слова Народа».* Одвертий лист... С. 2.

¹⁷³ Докладъ гр. кат. коэд. учительской семинарії... С. 18. Интересно, что всего через несколько лет, уже в условиях Словацкой Республики в отчетах стали отдельно

дирекция семинарии, возможно, несколько преувеличивала количество русинов, и авторы открытого письма, относившие русскую идентичность к «чужим», сознательно сгущали краски.

Крайне специфическим средним учебным заведением являлась Греко-католическая богословская семинария (т. н. «малая семинария»), где проходили подготовку будущие священники Прешовской епархии. В силу профессиональной специфики, преподавание здесь носило более консервативный характер по сравнению с другими греко-католическими средними школами.

Учитывая более замкнутый характер семинарской жизни, количество дошедшей до нас информации о ней гораздо скромнее. Однако не вызывает сомнений, что богословская семинария в национально-языковом вопросе шла непосредственно в фарватере епископской политики. Так, например, по мнению протагонистов украинской этнонациональной идентичности, этой семинарии угрожала «московская культура»¹⁷⁴. Радикальные сторонники русскости, напротив, подозревали церковное руководство в антирусских тенденциях. Так, «Народная газета» устами рядового греко-католического священника возмущалась тем, что на вступительных экзаменах в семинарию в 1931 г. прошли галицийский украинец, двое словаков, крещенных по латинскому обряду, и еще двое южнокарпатских русинов с украинской этнонациональной идентичностью¹⁷⁵. В свою очередь, словацкие национальные круги информировали широкую общественность о том, что «*в прешовской семинарии к словакам относятся как к клирикам третьего сорта: Первые это сыновья священников, потом миряне русины и только на третьем месте словаки*»¹⁷⁶. Дирекция, как правило, отрицала подобные обвинения. Исходя из имеющихся сведений, будущим пастырям Прешовской епархии, также как учащимся других епархиальных учебных

приводиться *карпаторусский* и *вел. русский* языки (см. например данные за 1943/1944 учебный год: Prílohy textov, fotodokumentov a štatistických prehľadov // Rusínske školstvo, kultúra a osveta na Slovensku v rokoch 1919–1950 (Stav, problémy a význam pre súčasný rozvoj kultúry v SR). Zborník recenzovaných vedecko-odborných prác z vedeckého seminára / Edícia Ruthenica Slovaca (2). Prešov, 2010. S. 154).

¹⁷⁴ См.: *Ред. «Слова Народа»*. Одвертий лист... С. 3.

¹⁷⁵ См.: *Одинъ гр. кат. священникъ*. Новости изъ Пряшевской епархіи // Народная газета. 1931. № 25. С. 2.

¹⁷⁶ Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 69. Sign. 41. Письмо Я. Свободы П. Гойдичу от 22 сентября 1934 г.

заведений, одновременно прививались русская, карпаторусская и русинская идентичности.

Церковные власти стремились стимулировать учащихся своих средних школ с помощью различных стипендий, которые также косвенно влияли на актуализацию тех или иных идентичностей. В целях поддержания среди учащихся средних школ русского языка объявлялись специальные конкурсы. Интересно, что отдельные критерии для соискателей последних, по сегодняшним меркам, носят отчетливо дискриминационный характер. В частности, речь идет о стипендиях имени видных русинских педагогов прошлого – Антония Безегия¹⁷⁷, Корнелия Добрянского и А. Духновича¹⁷⁸. Так, например, на стипендию К. Добрянского мог претендовать *«tol'ko tot, kto rodilsja Ruskim i svoj Russkij jazyk milujet»*¹⁷⁹. Стипендию Духновича могли получить исключительно *«Russkije [...] kotoryje v Russkom duchi vospitanny i v Russkom jazyki chorošij uspich pokazyvajut»*¹⁸⁰. Подобные условия способствовали укреплению русскости как у несомненных русинов, так и представителей переходных и спорных в этноязыковом отношении групп греко-католиков.

Подытоживая сказанное, можно констатировать, что средние учебные заведения Греко-католической церкви занимали в ее образовательной системе совершенно особое место. Именно средние школы находились под самым непосредственным надзором прешовских епархиальных властей. Этому способствовало как их местоположение, так и значение данных школ, воспринимавшихся в качестве кузницы русинской интеллигенции, для всего ареала проживания греко-католиков в Словакии. Исходя из этого, следует, что в средних учебных заведениях национально-языковая политика церковной администрации осуществлялась более эффективно и последовательно, чем в греко-католическом начальном образовании.

Высшее образование. Высшая ступень образовательной системы Греко-католической церкви в Словакии, была представлена одной лишь богословской

¹⁷⁷ *Павель, ep.-ap. адсторъ.* №: 2200/1934. (713/1934.) Конкурсъ на стипендію фундаціи пок. Антонія Безегій // Распоряженія Епархіального Правительства въ Пряшевь. 1934. № III. С. 28.

¹⁷⁸ *Slovo episkopa Gojdiča...* S. 97.

¹⁷⁹ *Ibidem.*

¹⁸⁰ *Ibidem.*

академией («большой семинарией»), которая, по сути, являлась единым учебным заведением с «малой семинарией». Таким образом, в академии культивировались те же самые этнонациональные идентичности, что и в средних учебных заведениях Прешовской епархии.

Больше всего споров вызывали зарубежные теологические центры, в которые для получения высшего образования направлялись лучшие семинаристы. Конкретно, неоднозначную реакцию вызывали два города – Будапешт и Львов (Прага, Мюнхен, Оломоуц, Страсбург и Рим воспринимались гораздо спокойнее). Так, венгерская столица ассоциировалась у широкой чехословацкой общественности с политикой мадьяризации, длительные время проводившейся в отношении словаков, русинов и других немадьярских народностей. Показательно, что после создания Чехословакии епископ Мукачевский Петр Гебей постарался, чтобы стипендиальные места для семинаристов его епархии были перенесены из Будапешта и Эстергома в новую столицу – Прагу. Однако Прешовская епархия и далее направляла своих воспитанников для продолжения учебы в Венгрию¹⁸¹. Это обстоятельство, несомненно, подогревало подозрения греко-католического священства в тайном мадьяронстве. Находившийся в составе Польши Львов, напротив, ассоциировался с центром украинского национального движения, мало популярного у русинов Словакии и не благонадежного с точки зрения чехословацких (в частности, местных словацких) властей. Особое недоверие к галицийскому образованию проявляли радикальные сторонники русской идентичности, опасавшиеся увеличения среди русинов симпатий к украинской идеологии. Однако, как удачно заметил один из защитников политики П. Гойдича, направлявшего семинаристов во Львов, *«если бы была гр[еко-] ка[о]лическа[я] семинарія въ Москвѣ, или въ Петроградѣ, безусловно засылалъ бы епископъ Павелъ и тамъ своихъ богослововъ, лишь бы возможно было»*¹⁸². Таким образом, выбор учебных заведений был обусловлен скорее прагматическими соображениями (точнее реальными возможностями), едва ли прямо связанными с национально-языковыми вопросами. Хотя окружение, без сомнения, могло воздействовать на

¹⁸¹ См.: Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії... Т. II. С. 149.

¹⁸² *Объективный Обсерваторь*. Пряшевски богословы въ Львовѣ. (Отвѣтъ Амер. Русскому Вѣстнику ч.: 45., 13.XI.1930.) // Русское Слово. 1930. № 42. С. 1.

учащихся, все-таки не верно преувеличивать его значение¹⁸³. Тем более, что выезжавших за рубеж семинаристов были единицы.

Отметим, что Греко-католическая церковь стремилась сохранять посильную связь со светским студенчеством греко-католического вероисповедания, получавшим образование в западных центрах ЧСР – Праге, Брно, Братиславе. Сами студенты были заинтересованы в контактах с Прешовской и Мукачевской епархиями, т. к. получали от них материальную помощь. Показательно, что епископ П. Гойдич, проявлявший заботу о русинской учащейся молодежи на западе республики, с 1930 г. являлся почетным членом украинофильского Союза подкарпатских русинских студентов в Праге (*Союз підкарпатських руських студентів в Празь, Svaz podkarpatských rusínských studentů v Praze*)¹⁸⁴, а с 1933 г. действительным членом русофильского Общества карпаторусских студентов «Возрождение» (*Общество карпаторусскихъ студентовъ «Возрождение» в Празь, Spolek karpatoruských studentů «Vozroždenie» v Praze*)¹⁸⁵, о чем свидетельствует и сохранившийся членский билет¹⁸⁶. Из указанных организаций ближе епископу, конечно же, было «Возрождение», которое преимущественно выбирали и сами молодые русины родом с территории Словакии.

Поскольку кроме редких финансовых вливаний у церкви не было реальных рычагов воздействия на студенческие организации и их национально-языковые доктрины, в начале 1930-х гг. под руководством пражского священника о. Василия Гопко было создано специальное Общество карпаторусских греко-католических студентов. Его целью было отвлечь молодежь от национально-языковых споров светских организаций и сохранить их для собственной конфессии и в целом

¹⁸³ См., например: «...въ послѣднихъ временахъ трое кончили изъ нашей (Прешовской. – М.Д.) епархіи семинарію въ Львовѣ, а ни одинъ изъ нихъ не стался “украинцемъ”, но всѣ нашего подкарпатско-русскаго убѣжденія...» (Там же).

¹⁸⁴ См.: Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 65. Sign. 22. Письмо правления Союза подкарпатских русинских студентов П. Гойдичу от 14 ноября 1930 г.

О Союзе подкарпатских русинских студентов в Праге см.: Енциклопедія історії та культури карпатських русинів / Укладачі Магочій П.Р., Поп І. Переклад з англійської мови Кушко Н. Ужгород, 2010. С. 706.

¹⁸⁵ Об Обществе карпаторусских студентов «Возрождение» в Праге см.: *Скала П. Общество «Возрождение» // Альманах «Русская культура Закарпатья». Ужгород, 2006. С. 147–151.*

¹⁸⁶ См.: Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 68. Sign. 13.

религии. 95% членов этого общества составляли русины. Идеологически организация следовала в русле преимущественно «русского» курса Прешовской епархии¹⁸⁷. В то же время среди его активных членов были также сторонники украинской идентичности, но их влияние было ограниченным¹⁸⁸. В 1936 г. филиал общества появился в Братиславе. Примечательно, что его лично возглавил племянник епископа Евгений Гойдич. В обязанности членов вменялось регулярное участие в богослужениях, посещение исповеди и причащение¹⁸⁹. Однако, учитывая добровольный характер участия в студенческих организациях, влияние Греко-католической церкви на светское студенчество, находившееся к тому же вдали от Восточной Словакии и в иноконфессиональном окружении, было весьма ограниченным.

Таким образом, высшее образование в контексте греко-католической образовательной системы в Словакии занимало скорее периферийное место. Единственное собственное высшее учебное заведение носило элитарный характер. Талантливые семинаристы уезжали продолжать обучение в центры ЧСР и за рубеж. При этом церковная администрация, несомненно, стремилась к усиленному контролю даже над светской студенческой молодежью, обучавшейся вдали от Прешова и Ужгорода, что, правда, удавалось ей с переменным успехом.

* * *

Произведенный анализ того, как процессы в образовательной сфере, проходившие при непосредственном участии Греко-католической церкви, влияли на этнонациональную идентичность русинов, позволяет сделать следующие выводы.

Само наличие в церковных и государственных начальных школах греко-католических сел «русского» языка (вариативного по точному названию и содержанию – *русского, карпаторусского, подкарпаторусского* или *русинского*) в

¹⁸⁷ См.: *Dronov M. Národnostné a jazykové problémy gréckokatolíckej cirkvi v medzivojnovovej Prahe // Cirkvi a národy strednej Európy (1800–1950). Die Kirchen und Völker Mitteleuropas (1800–1950). Prešov; Wien, 2008. S. 234–235.*

¹⁸⁸ См.: *Куцов К.О. Становлення і діяльність конфесійних об'єднань закарпатського студентства в міжвоєнній Чехословаччині та міжконфесійні взаємини в студентському середовищі 1920–1930-х рр. // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія. Вип. 26. Ужгород, 2011. С. 40.*

¹⁸⁹ См. учредительные документы в фонде: *Slovenský národný archív. Fond Policajné riaditeľstvo v Bratislave 1920–1945. Kart. 92. Inv. č. 92.*

качестве языка преподавания (на всех занятиях или же только на уроках религии) укрепляло у подрастающего поколения русинов осознание собственной принадлежности к восточному (т. е. в соответствии с распространенными тогда представлениями – русскому) славянству. Точно так же словацкий (или, в отдельных случаях, венгерский) язык, вопреки воле церковных властей, косвенно способствовал возможному укреплению у русинских детей соответствующих этнонациональных идентичностей.

Конкретизации «русскости» русинов благоприятствовали учебные пособия, авторы которых обладали доминировавшей русской идентичностью и стремились к закреплению последней у учащихся. В частности, это относится к большинству восточнославянских изданий, использовавшихся в школах всех ступеней Прешовской епархии (особенно, после официального утверждения здесь в 1929 г. грамматики о. Е. Сабова).

Актуализации собственно русской идентичности русинских учащихся способствовали специальные церковные стипендии, финансово поддерживавшие наиболее национально активных в необходимом русле учеников.

Чаще всего параллельно с русской идентичностью через греко-католическое образование транслировались также карпаторусская, подкарпаторусская и русинская идентичности, которые, однако, скорее имели взаимодополняющую и конкретизирующую функции. Попытки популяризации идентичности украинской, порой вместе с более понятными для русинов русинской и малорусской идентичностями, также имели место в греко-католических школах. Но они носили локальный характер и, в целом, мало приветствовались церковными властями. Усилия греко-католических кругов по переводу словацкоязычных греко-католических школ на «русский» язык обучения косвенно свидетельствует, что в них, вопреки воле русинского духовенства, детям, так или иначе, прививалась словацкая и/или чехословацкая идентичность.

§ 3. Культура и политика

Кроме собственно религиозной и образовательной деятельности Греко-католическая церковь в межвоенный период активно присутствовала в культурно-политической жизни своей паствы. Последняя, по сравнению с римо-католиками и протестантами, пользовалась репутацией культурно отсталой, а потому нуждающейся во внешней помощи. В первую очередь, подобная помощь естественно ожидалась со стороны собственной церкви. Однако в межвоенные годы возможность формировать этнокультурный облик греко-католиков (и, следовательно, в их числе русинов) стала привлекать и другие действующие силы – молодое чехословацкое государство и различные светские организации. Ощувив конкуренцию, церковные власти стремились удерживать за собой традиционный всесторонний контроль над мировоззрением верующих своей конфессии. Кроме храма и учебных заведений церковь прямо или косвенно стремилась влиять на свою паству через общественно-культурные и политические организации, а также печатные издания.

Церковное воздействие на культурную жизнь рядовых верующих можно усматривать уже в светских инициативах духовенства конкретных приходов. Очевидно, что приходские культурные мероприятия полностью зависели от священников, которые могли быть их инициаторами или же выполнять роль инстанции, позволявшей устройство той или иной акции, например, учителю церковной школы или другому светскому лицу. Поэтому неудивительно, что в разных приходах культурные мероприятия проходили с различной интенсивностью. Конкретно, речь идет о создании читален, организации выставок, самодеятельных вечеров, выступлений любительских театров, оркестров, хоров и т. п. Этнонациональный компонент мероприятий (в случае его наличия) также определялся или одобрялся, в первую очередь, настоятелем прихода. Неудивительно, что чаще всего решающее слово в выборе верующими отдельно взятого прихода конкретной этнонациональной идентичности (особенно фиксируемой во время переписей населения) оставалось за священником. Причем это могло как достигаться разовыми поучениями, так и являться следствием

целенаправленной национальной деятельности, методично укреплявшей у населения предпочтительные идентичности.

В межвоенный период, в связи с ростом секуляризационных и националистических тенденций, церковными кругами начала остро ощущаться потребность централизации культурной жизни греко-католиков, в первую очередь, русинов. Вследствие этого стали возникать формально независимые светские институты культурной направленности, которые, однако, все равно находились под бóльшим или меньшим контролем Греко-католической церкви. В частности, сюда можно отнести общественно-культурные организации, политические партии и печатные органы. Анализу их деятельности в свете непосредственной взаимосвязи с официальной церковной политикой посвящен настоящий параграф.

* * *

Русины в Словакии традиционно относились к наименее развитым в культурном отношении этносам, проживающим в регионе. По состоянию на 31 января 1930 г. (т. е. приблизительно в середине интересующего нас периода) в Восточной Словакии на 100 русинов приходилось лишь 1,5 книги. При этом на 100 местных словаков приходилось в среднем 26,2 книг, на столько же восточнословацких венгров и немцев – соответственно, 33,7 и 57,6 томов¹. Например, бардеевский краевед Бартоломей Крпелец, описывая в середине 30-х гг. XX в. словацко-русинское пограничье, с сожалением констатировал: *«Уровень культуры простого народа целой округи нельзя считать удовлетворительным, хотя после чехословацкого переворота оно во многом улучшилось. Среди 50–80-летних и даже более младших насчитывается значительный процент тех, кто не умеет ни читать, ни писать, особенно в более отдаленных и бедных населенных пунктах...»*². Многие русины, считавшиеся грамотными, в действительности владели только латинским алфавитом, не зная кириллицы.

Греко-католическое духовенство, уже в силу своего образования, стояло выше собственной простонародной паствы, особенно русинской³. В 1920–1930-е гг. это особенно заметно ощущалось на фоне православного духовенства,

¹ См.: *Ванат І. Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. Т. І. (1918–1938)*. Братіслава; Пряшів, 1990. С. 303.

² *Krpelec B. Bardejov a jeho okolie dávno a dnes. Bardejov, 1935. S. 295.*

³ Подробнее см. § 3 Главы первой.

пытавшегося заниматься прозелитизмом в униатской среде (среди православных священнослужителей преобладали рукоположенные на скорую руку лица, не имевшие должной подготовки для пастырского служения⁴). Поэтому к мнению священника по самым разным вопросам, так или иначе, прислушивались. Нередко духовные пастыри сами активно навязывали верующим свою точку зрения.

Показательным в данном отношении может являться влияние духовенства на результаты переписей населения. Еще Я. Гусек отмечал, что чаще всего именно приходской священник наставляет жителей села, к какой именно национальности им себя относить. Например, по его наблюдениям, в селах Лютина, Ганиговце и Олейников Сабиновского округа жители, ранее считавшиеся «чехословаками» в 1921 г. «благодаря поповской агитации» записались русскими⁵. Комментируя увеличение в 1930 г. в отдельных селах количества русинов, словацкий деятель Я. Руман однозначно заявлял: *«Вину за это, в первую очередь, несут наши ответственные лица, которые допустили, чтобы переписчиками были местные греко-католические священники и учителя. Народ, который раньше вследствие низкого культурного развития не мог ответить на самые простые вопросы переписчиков, вдруг причислил себя к русинской национальности»*⁶. Примечательно, что накануне упомянутой переписи сам епископ Петр Гебей издал специальное послание верующим приходов Мукачевской епархии на территории Словакии (преимущественно, носителям словацкой, переходной словацко-русинской и венгерской речи), в котором пастве рекомендовалось придерживаться «праотцовской русскости»⁷. В словацкой прессе рассматриваемого периода имеются описания случаев, когда недовольные результатами переписи русинские священники добивались исправления «неправильно» заполненных греко-

⁴ В качестве исключения следует указать на уже упоминавшуюся Русскую духовную миссию в селе Ладомирова, где сосредоточились многие видные представители русской церковной эмиграции.

⁵ *Húsek J. Národopisná hranice mezi Slováký a Karpatorusy. Bratislava, 1925. S. 375.* В работе Гусека приводятся многие другие аналогичные случаи, имевшие место быть в разных округах Восточной Словакии. По данным ученого, кроме повышенной национальной активности в период проведения переписей населения многие греко-католические пастыри также внедряли в сознание своей паствы идею присоединения русинских районов Словакии к Подкарпатской Руси – особенно, в Снинском, Медзилаборецком и Стрпковском округах (*Ibidem. S. 86*).

⁶ *Ruman J. Otázka slovensko-rusínskeho pomeru na východnom Slovensku. Košice, 1935. S. 25.*

⁷ См.: *Ibidem. S. 31.*

католиками анкет⁸. Подобные шаги представителей церкви в целом были весьма успешными, что можно видеть в порой разительных изменениях статистических данных в некоторых населенных пунктах.

По сути, единственным культурным центром русинов Словакии считался Прешов, что объяснялось только нахождением здесь центра греко-католической епархии. При этом масштаб русинской культурной жизни в городе в межвоенный период был весьма скромный. Лаконично облик русинского Прешова описал в своих очерках Илья Эренбург, посетивший регион в конце 1920-х гг.: *«В Пряшеве – “центр русской интеллигенции”, то есть там живет человек сто русских (русинов. – М.Д.) со средним образованием. Там – учительская семинария, типография с кириллицей, книжная лавка»*⁹. В то же время именно группировавшиеся вокруг епископа и капитула русинские деятели считали себя ответственными за культурное развитие русинов своей епархии и в целом Восточной Словакии.

Необходимость упорядочивания культурной жизни русинов с новой силой стала ощущаться в первые годы после создания Чехословацкой Республики. Очевидно, что развитие русинской культуры с приданием последней большей этнонациональной отчетливости (в подчеркнуто славянском духе) было выгодно духовенству, значительная часть которого ранее скомпрометировала себя активным участием в государственной политике мадьяризации. Хотя венгерский язык и культура оставались популярными в семьях греко-католических священнослужителей и в дальнейшем, участие в работе русинских организаций, поддерживавших различные славянские этнонациональные идентичности, находило преимущественно положительную оценку как у русинской общественности, так и у чехословацкого государства. По меткому замечанию П.-Р. Магочи, *«священники-мадьяроны в силу новых политических обстоятельств были вынуждены обратиться к ценностям подкарпатской (южнокарпатской. – М.Д.) русинской народной культуры»*¹⁰. Церковные власти Прешовской и Мукачевской епархий в принципе также благоприятствовали национально-

⁸ См., например: -ol-. Z maďarského Prešova – rusínský // Východný Slovák. 1934. № 12. S. 1.

⁹ Эренбург И. Виза времени. М.; Л., 1931. С. 244.

¹⁰ Магочій П.Р. Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948) / Авторизований переклад з англійської. Ужгород, 1994. С. 114.

культурной активности священников и сами по возможности участвовали в организационной работе. Хотя проявлявшийся порой фанатизм отдельных духовных лиц, несомненно, вызывал озабоченность официальных представителей церкви.

Организационная деятельность. Первой организацией, которая стала претендовать на первенство в национально-культурной жизни южнокарпатских русинов, стало культурно-просветительное общество «Просвіта» («Просвещение») ¹¹. Общество было создано в Ужгороде 9 мая 1920 г. Прообразом для этой организации послужила «Просвіта», успешно существовавшая в Галиции и некоторых других регионах начиная с 1868 г. ¹². В руководящий орган ужгородской «Просвіти», т. н. главный совет, вошли представители как светской, так и церковной интеллигенции региона, а именно: Юрий Брацайко (председатель), о. Августин Волошин, о. Василий Гаджега, Степан Клочурак (1895–1980), Иван Панькевич, Гиядор Стрипский и Августин Штефан (1893–1986).

В организации имелись издательская, литературно-научная, организационная, библиотечная, театральная, музейная и экономическая секции ¹³. Особенно успешно развивалось издательское дело, за которое отвечала специальная комиссия во главе с о. А. Волошином. Так, организация выпускала журналы «Пчолка» ¹⁴, «Въночокъ для Подкарпатскихъ дѣточокъ» ¹⁵, «Наш рѣдний

¹¹ Первоначальная, использовавшаяся в регионе в 1920-е гг., транскрипция названия – «Просвѣта». Использование фонетической графики в начальный период могло бы сразу же оттолкнуть от нее потенциальных сторонников, которые, несмотря на любовь к народному языку, были воспитаны на традиционном этимологическом правописании.

¹² Полуофициально читальни «Просвіти», связанные со львовским центром, существовали в нескольких селах тогдашней Угорской Руси, которые граничили с Галицией. При этом ни одна из читален не располагалась на территории будущей Словакии. Как утверждает Е. Рудловчак, на «Пряшевщине» также были деятели, которые до Первой мировой войны «поддерживали тайную связь с галицийским “просвитянским” движением», однако не называет их поименно ([Рудловчак О.] Літературні стремління українців Східної Словаччини у 20–30-х роках нашого століття // Рудловчак О. Біля джерел сучасності. Розвідки, статті, нариси. Братіслава; Пряшів, 1981. С. 123).

¹³ См.: Поп И. Энциклопедия Подкарпатской Руси. Ужгород, 2006. С. 303.

¹⁴ См.: Мартинюк М. Українські періодичні видання Західної України, країн Центральної та Західної Європи (1914–1939 рр.): Матеріали до бібліографії. Львів, 1998. С. 172. № 906; Загальна бібліографія Подкарпаття / Зложили Лелекач Н., Гарайда И. / Факсимільне видання. Ужгород, 2000. С. 60. № 685; Габор В. Українські часописи Ужгорода (1867–1944): Історико-бібліографічне дослідження. Львів, 2003. С. 283–284. № 50; Почкутова О. Преса Закарпаття ХІХ – І половини ХХ століття. Бібліографічний покажчик. Ужгород, 2010. С. 70–72. № 127.

край»¹⁶, «Світло»¹⁷, «Учительський голос»¹⁸, альманах «Трембѣта»¹⁹, «Науковий збірник»²⁰, а також календари і брошури для народу²¹.

Примечательно, что в начале своей работы «Просвіта» популяризировала русинскую и подкарпаторусскую идентичности. Однако в 1930-е гг. общество резко переключилось на распространение первичной украинской этнонациональной идентичности. Иван Поп со свойственной ему пристрастностью комментирует это следующим образом: *«На первых порах для камуфляжа пользовались традиционными в крае понятиями “русский”, “русин”. Основной задачей общества провозгласили “культурное и экономическое развитие подкарпатского руського народа”. [...] Сначала большинство изданий выходило на языке близком к русинскому с традиционным правописанием. После 1930 [г.] “просвитяне” отбросили всякий камуфляж, языком их изданий стал украинский литературный. [...] Ее (“Просвіти”. – М.Д.) радикальные члены отбросили культурно-просветительную маску и открыто заявили о своих политических, ирредентистских планах, создании украинского государства»*²². Правда, следует отметить, что состоявшие в организации греко-католические священники как раз не отличались радикализмом, а многие из них по-своему отстаивали русинскую идентичность даже после украинизации общества²³.

¹⁵ См.: *Мартинюк М.* Українські періодичні видання... С. 46. № 153; Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 64. № 758; *Габор В.* Українські часописи... С. 183–187. № 21; *Почекутова О.* Преса Закарпаття... С. 8–9. № 3.

¹⁶ См.: *Мартинюк М.* Українські періодичні видання... С. 133. № 681; Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 58. № 666; *Почекутова О.* Преса Закарпаття... С. 51–52. № 85.

¹⁷ См.: *Мартинюк М.* Українські періодичні видання... С. 190. № 1008; Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 63. № 735; *Почекутова О.* Преса Закарпаття... С. 87. № 162.

¹⁸ См.: *Мартинюк М.* Українські періодичні видання... С. 235. № 1264; Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 64. № 749; *Габор В.* Українські часописи... С. 348–356. № 79; *Почекутова О.* Преса Закарпаття... С. 98–99. № 184.

¹⁹ См.: Загальна бібліографія Подкарпаття... С. 49. № 515.

²⁰ См.: *Мартинюк М.* Українські періодичні видання... С. 129. № 661; *Габор В.* Українські часописи... С. 250–257. № 42; *Почекутова О.* Преса Закарпаття... С. 47–49. № 79.

²¹ Подробнее об издательской деятельности «Просвіти» см. в студии: *Пальок В.В.* Наукова і видавнича діяльність товариства «Просвіта» на Закарпатті в 20–30-х роках ХХ ст. // *Карпатица – Карпатика.* Актуальні проблеми історії і культури Закарпаття. Вип. I. Ужгород, 1992. С. 155–161.

²² *Поп И.* Энциклопедия Подкарпатской Руси... С. 303.

²³ См.: *Магочій П.Р.* Формування національної самосвідомості... С. 114.

Главным конкурентом «Просвіти» стало Общество имени Александра Духновича (полное название – *Русское культурно-просветительное общество имени Александра Васильевича Духновича*), которое было основано 22 марта 1923 г. в Мукачево²⁴. По замыслу организаторов, оно должно было стать продолжателем русофильских традиций Общества имени св. Василия Великого (1866–1902). Председателем новой организации был избран о. Евмений Сабов, секретарем – о. Степан Фенцик (1892–1945)²⁵. Многие другие ответственные посты также были отданы греко-католическим священнослужителям. В декабре 1923 г. о. Сабов обратился к духовенству Мукачевской и Прешовской епархий с призывом активнее вступать в новое общество, «чтобы показать явно, что весь гр[еко-] кат[олическій] Клеръ идетъ по стопамъ нашихъ народныхъ будителей: А. Духновича, А. Павловича, А. Кралицкого, Евг. Фенцика, К. Сабова, И. Сильвая и Попрадова (Ставровского) постепенно впередъ, от народныхъ школъ къ наивысшей культурѣ при знамени единого книжнаго (т. е. русского литературного. – М.Д.) языка»²⁶. Косвенно об успехе привлечения священников в ряды «духновичовцев» может свидетельствовать, например, следующий критический редакционный пассаж в официальном журнале «Душпастыръ», датированный 1927 г.: «Частина нашего духовенства в последнихъ лѣтахъ оттянулася отъ интензивной працы душпастырской симъ, что съ завзятіемъ и ревностію, достойною красшой справы, взялися обороняти нашу русскость отъ неприятеля не дѣйствого, но фикційного, вымріяного, а тымъ часомъ, хотя можетъ и не свѣдомо отдалися дѣлу, которое несетъ шкоду интересамъ

²⁴ См.: Протоколь Учредительнаго собранія Русскаго Культурно-Просвѣтительнаго Общества имени Александра Духновича въ Мукачево 22-го марта 1923 года // Дѣятельность Общества им. А. Духновича 1922–1926 / Подъ редакціей С.А. Фенцика. Ужгородъ, 1926. С. 8.

²⁵ Об о. С. Фенцике см.: *Бескид Г.* Священник, педагог, журналіста, політичний діятель (Штефан Фенцик, 13.10.1892–31.3.1945) // Русинський народный календарь на рік 2002. Пряшів, 2001. С. 149–151; *Грін О.* Степан Андрійович Фенцик. 115-річчя від дня народження громадського діяча, композитора, диригента, педагога (1892–1945) // Календар краєзнавчих пам'ятних дат на 2007 рік. Рекомендаційний бібліографічний посібник. Ужгород, 2006. С. 390–396; *Дронов М.* Фашизм по-карпаторуськи. Штрихи до політичної кар'єри о. Степана Фенцика // Український журнал. 2006. № 9. С. 24–25.

²⁶ *Сабов Е., Архидіаконъ.* Воззвание къ впр. отцамъ парохамъ Епархій Мукачевской и Пряшевской // Дѣятельность Общества им. А. Духновича... С. 10–11.

каволическимъ и приготовляетъ почву подь схизматическій постѣв»²⁷. Доподлинно известно, что клирики (за редким исключением все – греко-католические) составляли приблизительно одну пятую от всех функционеров и активистов общества. При этом 60% приходилось на долю учительского сословия²⁸ – в т. ч., следовательно, и педагогов греко-католических церковных школ.

Общество имени А. Духновича состояло из 12-и секций: научно-литературной, организационно-просветительной, издательской, театральной, музыкальной, хоровой, русских женщин, исторического архива, народных домов, спортивной, скаутов и санитарно-гигиенической²⁹. Издательская секция общества выпускала журналы «Карпатскій край»³⁰ и «Карпатскій Свѣтъ»³¹, а также ежегодные календари и различные брошюры для интеллигенции и массового читателя. Языком публикаций была относительно чистая русская литературная речь. С одной стороны, это придавало изданиям «духновичовцев» элитарный характер, но, с другой, делало их менее доступными для широких русинских масс, не владевших в достаточной степени русским языком.

Острая конкуренция «Просвіти» и Общества имени А. Духновича сопровождала деятельность этих организаций в течение всего периода их сосуществования – т. е. до возвращения Подкарпатской Руси в состав Венгрии в 1938–1939 гг., когда «Просвіта» была официально распущена государством. В разных районах проживания русинов преобладало либо влияние «Просвіти», либо Общества имени А. Духновича. Наглядно это иллюстрировало количество открытых организациями своих филиалов на местах. Так, например, в середине

²⁷ *Observer*. Кудя орієнтоватися? Рефлексії изъ собранія епарх. обществъ 17.X.1927. в Ужгородѣ // Душпастырь. 1927 г. № 9. С. 491. Процитированное замечание одновременно показывает скепсис критиков относительно уместности популяризации обществом первичной русской этнонациональной идентичности, преимущественно связанной с православием.

²⁸ См.: *Стефанко А.* Сімдесят років Товариства ім. Духновича // *Голос Карпат*. 1993. № 3. С. 2.

²⁹ См.: *Сочка-Боржавин В., Філін-Радванський Л.* Історія Общества ім. Александра Духновича 1923–2003. Ужгород, 2003. С. 17–18.

³⁰ См.: *Загальна бібліографія Подкарпаття...* С. 56. № 624, 625; *Почекутова О.* Преса Закарпаття... С. 30. № 45.

³¹ См.: *Загальна бібліографія Подкарпаття...* С. 56. № 627; *Габор В.* Українські часописи... С. 331–337. № 72; *Почекутова О.* Преса Закарпаття... С. 30–31. № 46.

1930-х гг. «просвитяне» имели 233 читальни и 14 отделений³² (по другим данным того же периода – 223 и 8³³), а «духновичовцы» – 334 читальни³⁴ (315³⁵). При этом членская база организаций, согласно их внутренним подсчетам, насчитывала, соответственно, 15³⁶ и 21 тыс. членов³⁷. В границах Подкарпатской Руси Общество имени А. Духновича доминировало в Мукачевском округе, Сваляве и селах долины реки Латорица вплоть до Верецкого перевала. В Ужгородском округе соотношение влияния «духновичовцев» и «просвитян» было два к одному в пользу первых. Юго-восточная часть региона (Мараморош) за исключением сел, перешедших в православие, находилась под влиянием «Просвіти». Считается, что к концу 1930-х гг. Общество имени А. Духновича во многом утратило свою популярность, а «Просвіта», вследствие большей целенаправленности своей деятельности, напротив, сумела привлечь на свою сторону новых сторонников. *«Сильной стороной украинофилов, привлекавшей к ним симпатии социально активных слоев населения, в первую очередь молодежи, – как отметил К.В. Шевченко, – было их внимание к насущным социально-экономическим вопросам, особенно актуальным в Подкарпатской Руси»*³⁸. Добавим, что своим успехом «Просвіта» была также обязана благоприятной украинству атмосфере, созданной чешской администрацией Подкарпатской Руси. Например, особенно в 1920-е гг., чехи в значительной степени поддерживали внедрение в местных школах украинского языка, трудоустройство эмигрантов из Восточной Галиции, как и, собственно, функционирование общества «Просвіта»³⁹.

Ситуация в русинских районах Словакии развивалась иначе, нежели на подкарпаторусской территории. В первую очередь следует отметить, что местная словацкая администрация, опасаясь возможных в будущем украинских

³² См.: *Чегиль С.М.* Народопроевѣтителна работа на Подк. Руси // Подкарпатская Русь за годы 1919–1936. Ужгородъ, 1936. Репринт: Ужгород, 2006. С. 116.

³³ См.: *Paňkevič I.* Spolek Prosvita v Užhorodě // Podkarpatská Rus. Sborník hospodářského, kulturního a politického poznání Podkarpatské Rusi. Bratislava, 1936. S. 299.

³⁴ См.: *Чегиль С.М.* Народопроевѣтителна работа... С. 115.

³⁵ См.: *Nedzielskij E.* Spolek Alexandra V. Duchnoviče // Podkarpatská Rus. Sborník... S. 298.

³⁶ См.: *Paňkevič I.* Spolek Prosvita... S. 299.

³⁷ См.: *Nedzielskij E.* Spolek Alexandra V. Duchnoviče... S. 298.

³⁸ *Шевченко К.В.* Славянская Атлантида: Карпатская Русь и русины в XIX – первой половине XX вв. М., 2011. С. 288.

³⁹ См.: *Матвеев Г.Ф.* Русинский вопрос в Чехословакии и Польше в межвоенные годы // Карпатские русины в славянском мире: актуальные проблемы. Материалы международного научного круглого стола. М.; Братислава, 2009. С. 111–113.

территориальных претензий к словакам, не приветствовала распространение среди русинов Восточной Словакии украинской национальной идеи. В течение всего межвоенного периода здесь однозначно доминировало именно Общество имени А. Духновича. Так, к 1937 г. «духновичовцы» имели в словацких границах 37 читален⁴⁰. Встречающиеся в литературе сведения о «Просвіте» несколько разнятся⁴¹. Можно встретить утверждение, что эта организация вообще не имела своих филиалов в русинских селах Словакии⁴². Другие источники говорят о семи⁴³, восьми⁴⁴ или девяти филиалах⁴⁵. Исследователь Иосиф Шелепец называет следующие населенные пункты Словакии, кроме Прешова, где, по его сведениям, действовали «просвитянские» читальни: Сабинов, Кошице, Братислава, Кореевце, Нижний Комарник и Крайня Быстра⁴⁶. Из приведенного перечня только три последних топонима принадлежат собственно селам, а не городам. В любом случае влияние «Просвіти» здесь не могло идти ни в какое сравнение с аналогичным влиянием Общества имени А. Духновича.

«Духновичовцы» Словакии развернули свою деятельность практически параллельно с подкарпаторусскими единомышленниками. Хотя в 1923 г. Прешовскую епархию возглавлял апостольский администратор, епископ Дионисий Нярадий, который сочувствовал начинаниям ужгородской «Просвіти», а не Общества имени А. Духновича, греко-католическое духовенство региона охотно поддержало идею создания филиалов новой организации в епархии и, в первую очередь, в ее центре – Прешове. Вследствие проволочек с регистрацией устава

⁴⁰ См.: *Магочій П.Р.* Русины на Словенську. Історичний перегляд. Пряшов, 1994. С. 42. См. также таблицу «Стан читалень Товариства ім. О.В. Духновича за 1933 р.» в кн.: *Ванат І.* Нариси новітньої історії... С. 306.

⁴¹ Причинами этого, по-видимому, являются различные географические критерии подсчетов (во всей Словакии или только в «Пряшевской Руси», т. е. на ее северо-востоке), а также интерпретация запутанной организационной терминологии (подсчет одних лишь читален или читален вместе с отделениями; отождествление филиалов только с отделениями или с отделениями и читальнями).

⁴² См.: *Капишовський В.* Мрії і дійсність. Братислава; Пряшів, 1988. С. 27; *Магочій П.Р.* Русины на Словенську... С. 42.

⁴³ См.: *Красзнавчий словник русинів-українців.* Пряшівщина / Головний редактор Ковач Ф. Пряшів, 1999. С. 283.

⁴⁴ См.: *Райкевіч І.* Spolek Prosvita... S. 299; *Енциклопедія історії та культури карпатських русинів / Укладачі Магочій П.Р., Поп І.* Переклад з англійської мови Кушко Н. Ужгород, 2010. С. 740.

⁴⁵ См.: *Чегиль С.М.* Народопроевітительная работа... С. 116.

⁴⁶ См.: *Шелепец Й.* Слово народа. Prešov, 2000. С. 8.

общества в Братиславе первое собрание прешовского филиала состоялось только в 1925 г. Его главой был избран каноник Симеон Смандрай⁴⁷. После того, как пост апостольского администратора занял Павел Гойдич, местные «духновичовцы» стали ощущать самую непосредственную поддержку (еще до его назначения родной отец и двое братьев епископа, о. Стефан-старший, о. Стефан-младший и о. Корнилий Гойдичи уже являлись действительными членами Общества имени А. Духновича⁴⁸).

Еще в мае 1923 г. прешовская русинская интеллигенция во главе с о. Теодором Ройковичем и о. Иоанном Кизаком приступили к сбору средств на покупку здания для устройства Русского народного дома. Для этой цели был найден солидный особняк в самом центре города, принадлежавший ранее графу Дежеффию (ул. Масарикова, ныне – Главная, д. 62). В 1925 г., в первую очередь благодаря пожертвованиям земляков-русинов в США, здание стоимостью 280.000 крон было частично выкуплено и передано для эксплуатации новым владельцам. Недостающую часть суммы через три года выплатил епископ П. Гойдич⁴⁹. В «Русском народном доме» разместились канцелярия Общества имени А. Духновича и т. н. Русского клуба, являвшегося, по сути, элитарной частью прешовского филиала первого⁵⁰. Здесь же устраивали свои собрания члены других организаций, в частности Союза русских учителей и Союза русских жен,

⁴⁷ См.: *Стефанко А.* Сімдесят років... С. 2.

⁴⁸ Членские легитимации №№ 956, 815, 1037. См.: Дъятельность Общества им. А. Духновича... С. 102.

⁴⁹ В опубликованных биографиях епископа панегирического характера данный факт преподносится как личный дар П. Гойдича. См., например: [*Норко В.*] J. E. Pavel Gojdič, ČSVV, jepiskop Prjaševskij. K jeho dvadcatročnomu jubileju so dňa jepiskopskoho posvjaščenija (1927–1947). Prjašev, 1947. S. 83; *Potaš M.*, OSBM. Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM. Prešov, 1999. S. 130; *Šturák P.* Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM (1888–1960). Prešov, 1997. S. 86. По нашему мнению, речь идет о части денежных средств, переданных Прешовской епархии епископом американских русинов Василием Такачем (1879–1948). В частности, эту версию подтверждает письмо Такача Гойдичу от 16 мая 1927 г., в котором говорится о пересылке 200 600 крон (см.: *Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 62. Sign. 79*).

⁵⁰ «Р[усский]К[луб], если де юре фигурировал как самостоятельное общество, но де факто – по сути своей он существовал только в рамках О[бщества имени А.]Д[ухновича] и выполнял его задания по административно-хозяйственной части» (*Дрибняк А., Ковач И.* Русское культурно-просветительное общество (РКПО) им. А.В. Духновича и его Русский клуб в Пряшеве / Машинопись. Пряшев, 1999. С. 2).

положившего начало женскому движению в регионе⁵¹. Работала собственная библиотека, проходили различные лекции и художественные выступления⁵².

В 1927 г. в Прешове торжественно прошло Общее собрание Общества имени А. Духновича под председательством о. Е. Сабова, собравшее 237 делегатов из Подкарпатской Руси и Словакии⁵³. Выступавший на нем от имени прешовских «духновичовцев» о. Иоанн Кизак поблагодарил президиум за выбор для мероприятия именно Прешова и заявил, что собрание *«принесло намъ надежды успѣшнаго возрожденія и уверенность, что мы не одни, а что за нами стоятъ наши карпаторусскіе братья»*⁵⁴. Это замечание интересно тем, что вскоре у местных «духновичовцев» появилась тенденция к обособлению собственной деятельности от материнской организации за словацко-подкарпаторусской границей. По-видимому, она была косвенно связана с т. н. земельным установлением 1928 г., закреплявшим внутренние административные границы государства. Вследствие этого крайне популярные до этого надежды на присоединение русинской этнической территории в Словакии к Подкарпатской Руси заметно уменьшились. Несомненно, сказывалась также и географическая удаленность большинства словацких русинов от культурных центров и разница национально-политических условий, в которых находились русинские жители Словакии и соседней Подкарпатской Руси. Руководствуясь подобными аргументами, в июне 1930 г. прешовский филиал Общества имени А. Духновича заявил о своем административном отделении от ужгородской «центральной»

⁵¹ См.: Олеар Є. Жіночий рух у Пряшеві // Ганудель З., Чаварга Г., Олеар Є. Струни серця Ірини Невицької. Из забуття – у безсмертя. Пряшів, 2010. С. 27.

⁵² Об истории Русского дома см.: Крушко С. «Наш Русский Народный Дом» – ювілейний // Голос Карпат. 1993. № 3. С. 2; Бескид Г. Історія Дому Русинів (Руський дом, оснований 17.6.1925) // Русинський народний календарь на 2005 рік. Пряшів, 2004. С. 93–97; Бескид Г. Історія Дому Русинів (Русский дом, оснований 17.6.1925) // Rusínske školstvo, kultúra a osveta na Slovensku v rokoch 1919–1950 (Stav, problémy a význam pre súčasný rozvoj kultúry v SR). Zborník recenzovaných vedecko-odborných prác z vedeckého seminára / Edícia Ruthenica Slovaca (2). Prešov, 2010. С. 130–135.

⁵³ См.: Протоколь засѣданія Общаго собранія культурно-просвѣтительнаго Общества имени А. Духновича, состоявшагося 27 іюня 1927 года въ гор. Пряшевъ // Карпатскій Свѣт. 1928. № 1-2-3. С. 101–107.

⁵⁴ Там же. С. 105.

организации. Сферой его деятельности была объявлена вся территория Чехословакии кроме Подкарпатской Руси⁵⁵.

Некоторые радикальные сторонники русскости поспешили обвинить руководство прешовских «духновичовцев» в расколе, вызванном собственным честолюбием. Высказывались также предположения, что в этом замешаны словацкие политики, заинтересованные в ослаблении контактов словацких русинов с Подкарпатской Русью⁵⁶. Однако инициаторы обособления отвергали подобную критику. Так, например, председатель о. С. Смандрай еще ранее заявил на страницах печати следующее: *«Моя цѣль исключительно была та, чтобы о- [бщест]во Духновича въ Пряшевѣ, которое будетъ руководиться тѣми самими статутами, какъ Ужгородское общество еще успѣшнѣйше и продуктивнѣйше работало»*⁵⁷. Член правления прешовского общества о. Иосиф Козак в свою очередь утверждал, что предпринятые прешовчанами шаги были предварительно согласованы с о. Е. Сабовым и о. С. Фенциком, а их целью было юридически облегчить организацию читален на территории Словакии⁵⁸. По-видимому, это было некоторым преувеличением. Хотя ужгородцы решили публично не заявлять о «расколе», инициативы прешовских единомышленников вызвали в Ужгороде далеко не однозначную реакцию⁵⁹. Однако, по крайней мере, неофициальное единство «духновичовцев» Словакии и Подкарпатской Руси все-таки сохранилось.

В данной связи представляется крайне важным следующий эпизод, касающийся идеологических особенностей прешовского Общества имени А. Духновича. В начале 1931 г. местные «духновичовцы» опубликовали собственную «Декларацію», в которой конкретизировался национально-языковой курс организации. В документе, подписанном о. С. Смандраем и о. И. Кизаком, в

⁵⁵ Подробный пересказ содержания устава отделившейся организации, одобренного Министерством внутренних дел ЧСР 28 мая 1931 г., см. в статье: *Koval' P. Stanovy a činnosť Spolku Alexandra V. Duchnoviča v Prešove // Z dejín knižnej kultúry východného Slovenska II. Prešov, 2011. S. 116–122.*

⁵⁶ См., например: *Легнавскій. Два центра. Борьба сановниковъ двухъ епархій и полит. амбицій въ ущербъ русской культуры // Народная газета. 1931. № 23. С. 1.*

⁵⁷ *Смандрай С., протоіерей. Оправданіе // Русскій Земледѣлецъ. 1930. № 91. С. 1.*

⁵⁸ См.: *Лиговскій. День «русской» культуры въ Межилаборцахъ. (Отъ нашего корреспондента) // Народная газета. 1932. № 20. С. 2.*

⁵⁹ См., например: *Вокругъ раскола въ Обществѣ Духновича // Народная газета. 1931. № 22. С. 3.*

частности заявлялось: *«Общество Духновича стоит на основаніи предпревратоваго единства карпаторусскаго народа и на домашнихъ традиціяхъ хочетъ дальше будовати, т. е. на русской литературной граматикѣ развивати языкъ подержавшее его 1000-лѣтнее произношеніе, ибо только такъ можетъ служити образованію народа. [...] Внесеніе чужихъ, такъ галицко-украинскихъ яко російскихъ направленій, не держитъ ни нужнымъ, ни мудрымъ»*⁶⁰. Таким образом, этот документ свидетельствует, что, по мнению лидеров «духновичовцев», усвоение даже русинской интеллигенцией (не говоря о широких массах) русского языка с «московским» произношением является не более, чем утопией. При этом, конечно, нельзя отрицать, что русское литературное произношение имело в регионе своих приверженцев – в первую очередь, среди других членов того же общества⁶¹.

Первой из профессиональных исследователей анализировавшая текст декларации Е. Рудловчак отнесла ее авторов к т. н. «тутешняцкой ориентации». Работая над темой в годы социализма, Рудловчак разобрала декларацию буквально, т. е. отталкиваясь от господствовавшего тогда постулата о существовании трех (ни одного и ни четырех) восточнославянских народов. По ее словам, *«здесь явно два понятия языка – “русскаго”, т. е. “тутешнего” и “россійскаго”; народ “карпаторусскій” – не русский и не украинский, а “тутешній”, под которым “Декларація” понимала и население Закарпатья»*⁶². Этот тезис Рудловчак переняли последующие исследователи. Однако, по нашему мнению, более внимательное прочтение документа 1931 г. позволяет сделать вывод о том, что карпаторусскость в нем противопоставляется не русскости (с которой она не является взаимоисключающей), а российскости, которая проявляется в специфическом произношении того же русского языка и отрывом от местных

⁶⁰ Декларація // Русское Слово. 1931. № 2. С. 5.

⁶¹ *«Этому общерусскому правописанию они (сторонники чистого русского литературного языка. – М.Д.) еще кое-как научатся, – однако, отмечал о. Дионисий Зубрицкий, – великорусский выговор им как неурожденным москалям-великороссам уже никак не идет, и выходит тарабарщина: выговор искусственный словацко-шаришский-великорусский»* (Бабота Л. Про що говорять листи // Дукля. 1996. № 2. С. 62).

⁶² [Рудловчак О.] Літературні стремління... С. 121. Ссылаясь на «Декларацію», Е. Рудловчак ошибочно приводит ссылку на известное обращение епископа П. Гойдича в Министерство образования и национального просвещения (см.: Русское Слово. 1930. № 15. С. 3).

социально-культурных реалий⁶³. Поэтому, более корректно будет говорить о том, что прешовские «духновичовцы», признавая русскую идентичность, на первый план выдвигали идентичность карпаторусскую, а их ужгородские коллеги, делали больший акцент на русской.

Конфессиональному вопросу специально посвящался последний пункт упомянутой «Декларации»: *«Въ религиозномъ отношеніи Общество Духновича респектируетъ соборную кат[олическую] Церковь восточного обряда и не будетъ участвовати въ ничемъ, что бы было направлено противъ ней»*⁶⁴. Несомненно, речь идет о сознательном дистанцировании лидеров прешовских «духновичовцев», многие из которых были высокопоставленными священниками Прешовской епархии, от православного движения, использовавшего в своих целях риторику русскости. Это отличие от скорее надконфессиональной линии ужгородского общества не прошло незамеченным. Так, например, перешедший в православие о. Ириной Ханат писал в 1933 г.: *«О-[бщест]во А.В. Духновича, хотя и величаетъ себя “русскимъ”, оно болѣе “католическое”»*⁶⁵. Правда, в прессе 1930-х гг. и мемуаристике можно встретить обвинения в преданности католицизму, высказанные и в отношении ужгородского общества⁶⁶. Однако не возникает сомнений, что прешовская «духновичовская» организация в целом носила более клерикальный характер, сохраняя самую тесную связь с Греко-католической церковью.

Наибольшую активность Общество имени А. Духновича в Словакии проявляло в самом Прешове. Организация регулярно устраивала культурно-

⁶³ Объяснение появления манифеста прешовского общества можно найти в специальной статье о. С. Смандрая, вышедшей в мае 1931 г.: *Smandray, prelat. Oproverženije // Русское Слово. 1931. № 19. С. 3–4.*

⁶⁴ Декларация... С. 6.

⁶⁵ Ханатъ И.И., *прот.* Открытое письмо къ Дру Стефану А. Фенцику, руководителю «О-ва А.В. Духновича» // Народная газета. 1933. № ?. С. 6 (газетная страница является частью фонда: *Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 68. Sign. 39.*)

⁶⁶ См., например: *Православный. Русские православные – противъ «Карпаторусскаго Голоса» и О-ва Духновича. Caveant consules // Народная газета. 1932. № 23–24. С. 2; Новиков М.М. От Москвы до Нью-Йорка. Моя жизнь в науке и политике. М., 2009. С. 266. Интересно, что православные иногда обвиняли Общество имени А. Духновича в том, что оно даже *«заслѣпляетъ очи русскимъ людямъ из Россіи (эмигрантам. – М.Д.) и тянетъ ихъ въ ряды уніатовъ»* (Грекусъ. Церковная Хроника // Душпастьрь. 1930. № 10. С. 236).*

просветительные лекции. Наиболее важные из них проходили в Русском народном доме. Чаще всего лекции были посвящены жизни и творчеству видных деятелей местной и собственно русской культуры (Ф.М. Достоевского, А. Духновича, А.С. Пушкина, Л.Н. Толстого и др.). В качестве лекторов иногда выступали преподаватели из пражского Русского народного университета (с 1933 г. – Русского свободного университета)⁶⁷. Визиты «московских профессоров» вызывали осуждение со стороны «просвитян»⁶⁸. При этом, эмигрантская профессура приезжала не так часто, как этого хотелось наиболее активным «духновичовцам». Так, например, один из критиков в 1931 г. выражал надежду, что *«Д[окто]рь Смандрай [...] разовьет интенсивнее деятельность О-[бщест]ва и мы услышим в Русском Клубѣ болѣе часто лекції на русскомъ литературномъ языкѣ»*⁶⁹. Действительно, сам о. С. Смандрай, как и другие прешовские лекторы, в частности о. С. Гойдич и о. И. Кизак, не пренебрегали местной спецификой и выступали на языке, более понятном народу, чем классический русский⁷⁰. Однако следует иметь в виду, что это был не один из русинских диалектов, а именно тот неопределенный «русский» язык («язычие», «русский язык прешовской редакции»), который объединял элементы русского литературного языка и русинской разговорной речи. Интересно, что словацкие деятели, как например Я. Руман, утверждали, что на прешовских «”русских” культурных вечерах» в личных разговорах между духовенством преобладал венгерский язык⁷¹. Несомненно, для подобных утверждений существовали реальные основания: священники старшего и среднего поколения были воспитаны преимущественно на венгерской культуре, к которой невольно испытывали пиетет⁷². Однако все-таки

⁶⁷ См.: *Сератионова Е.П.* Российская эмиграция в Чехословацкой Республике (20–30-е годы). М., 1995. С. 86–91.

⁶⁸ См., например: *Сконфіскували «Народний»* // Слово Народа. 1932. № 3. С. 5.

⁶⁹ *Лекції въ Русскомъ Клубѣ въ Пряшевѣ* // Народная газета. 1931. № 10. С. 3.

⁷⁰ См.: Там же; *Присутствовавший карпаторосъ*. «Рада бы душа до раю, только грѣхи не даютъ». (Мадьярскій русинизмъ выходитъ у нашихъ пановъ отцовъ наружу) // Народная газета. 1931. № 16. С. 3.

⁷¹ *Ruman J.* Otázka slovensko-rusínskeho pomeru... S. 36.

⁷² Так, например, о. С. Смандрай в доверительных беседах с управляющим полицейского комиссариата неоднократно заявлял следующее: *«Лучше я буду 100-процентным венгром (в случае, если нельзя будет оставаться русином. – М.Д.), чем украинцем»* (Štátny archív v Prešove. Fond Odbočka Ústredne štátnej bezpečnosti pri Policajnom riaditeľstve v Prešove. Inv. č. 1477. Gr. katolícka eparchia mukačevská, menovanie nového

они не пропагандировали эту культуру и, тем более, венгерскую этнонациональную идентичность. Подтверждения того, что использование духовенством венгерского языка автоматически не означает т. н. мадяронства, можно найти и в греко-католической публицистике⁷³.

В 1930-е гг. прешовское Общество имени А. Духновича ежегодно проводило в окружных местечках и крупных селах праздники под названием «День русской культуры». Изначально идея проведения подобных мероприятий принадлежала русским эмигрантам, которые организовывали их начиная еще с 1924 г. (в ЧСР – с 1925 г.)⁷⁴. «Духновичовцы», сперва в Подкарпатской Руси, затем в Словакии, активно поддержали эту инициативу. Если в начале дата празднеств увязывалась с днем рождения А.С. Пушкина⁷⁵, позднее она отмечалась и в другие дни. Несомненно, что программа Дней русской культуры, которые проводились в русинских районах Словакии, была насыщена местной «карпаторусской» спецификой, что могло выражаться, например, в языке ораторов и музыкальных номеров. В фольклорных выступлениях кроме великорусской и местной русинской порой присутствовала украинская или, точнее, малорусская (внекарпатская) составляющая. Так, к примеру, пользовались большим успехом известные песни «Сонце низенько», «Їхав козак за Дунай» и др.⁷⁶. Однако данные номера трактовались исключительно в контексте общерусской концепции как региональная разновидность русской музыки. Получив популярность у широких русинских масс, Дни русской культуры воспринимались, прежде всего, как собственные национальные праздники⁷⁷. При этом определенная связь с одноименными мероприятиями эмигрантов способствовала распространению в русинской среде, в первую очередь, русской идентичности.

sídelného biskupa. 15. júna [193]1). К слову, сама постановка вопроса прекрасно иллюстрирует палитру возможных для русинов этнонациональных идентичностей и значительную прагматичность при их выборе. Также это наглядно показывает, что с уверенностью можно говорить только о декларируемой идентичности конкретных индивидов.

⁷³ См., например: В новорочном числѣ // Недѣля. 1936. № 3. С. 1.

⁷⁴ См.: *Veber V. Dny ruské kultury // Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918–1945. 2. Praha, 1994. S. 90–93; Магидова М. Традиции Дня русской культуры // Зарубежная Россия. Сб. статей. СПб., 2000. С. 289–295.*

⁷⁵ См.: *Veber V. Dny ruské kultury... S. 90.*

⁷⁶ См.: *Ванат І. Нариси новітньої історії... С. 305–306.*

⁷⁷ Подробнее об этом см. нашу статью: *Дронов М. Традиция Дней русской культуры на Пряшевщине // Слов'янські обрії. Вип. 1. Київ, 2006. С. 309–315.*

Кульминацией проведения Дней русской культуры в межвоенный период стал праздник 10–11 июня 1933 г. в Прешове, в рамках которого состоялось торжественное открытие памятника о. А. Духновичу⁷⁸. Автором монумента, который украшает город по сегодняшний день⁷⁹, выступила скульптор Елена Мандич (Мондич, ур. Шинали) (1902–1975)⁸⁰. Подготовка к установке памятника была начата еще в 1928 г. и проходила при непосредственном участии епархиального управления⁸¹. В 1933 г. епископ П. Гойдич на время торжеств даже специально освободил от своих обязанностей священников и учителей церковных школ, чтобы они смогли присутствовать в Прешове⁸². 11 июня состоялся общий конгресс Общества имени А. Духновича, в котором приняли участие «духновичовцы» как из Словакии, так и из Подкарпатской Руси⁸³.

В 1932 г. в здании Русского народного дома был открыт Русский народный музей⁸⁴, представлявший историю и культуру русинов региона. По-видимому, он был более чем скромным. И. Ванат вообще считает, что музей так и не появился⁸⁵. Хотя это мнение ошибочно, оно косвенно свидетельствует о незначительности музейных экспонатов.

Отдавая должное активности «духновичовцев» в Словакии, нельзя, однако, переоценивать их успехи. Интересное свидетельство по данному поводу оставил член организации Алексей Илькович. В своей известной записке, отнюдь не

⁷⁸ См.: Программа «Дня Русской Культуры» // Народная газета. 1933. № 15-16. С. 2; Dej ruskej kultúry // Šariš. 1933. № 24. S. 2. См. также современный очерк по истории памятника: *Бескид Г.* Памятник великому будителю (70 років од положіння фундаментального каміня під пам'ятник Александра Духновича в Пряшові) // Русин. [Пряшів]. 2000. № 1-2. С. 7–8; 3-4. С. 7–8.

⁷⁹ В течение XX в. памятник А. Духновичу, изначально установленный в самом центре Прешова, несколько раз переносили. Сейчас он располагается скорее на периферии города (площадь Духновича).

⁸⁰ О Е. Мандич см.: *Бескид Г.* 100 років од смерті першої карпаторусинської сохарьки (Елена Шіналі-Мандічова, 26.9.1902–12.3.1975) // Русинський народний календарь на рік 2002. Пряшів, 2001. С. 129–131.

⁸¹ См.: Русскій народе! // Русское Слово. 1928. № 22-23. В частности, среди поддержавших акцию (*протекторатовъ*) значились греко-католические епископы П. Гойдич, П. Гебей, В. Такач и апостольский администратор Г. Мартяк. Менее высокопоставленные священнослужители составляли значительную, если не большую, часть т. н. почетных председателей.

⁸² См.: Изъ Пряшевской Руси // Народная газета. 1933. № 15-16. С. 2.

⁸³ См.: Какъ праздноваль Пряшевъ «День Русской культуры?» // Народная газета. 1933. № 17-18. С. 3; Dej ruskej kultúry... S. 2.

⁸⁴ См.: Русскій Музей въ Пряшевѣ // Народная газета. 1932. № 21. С. 2.

⁸⁵ См.: *Ванат І.* Нариси новітньої історії... С. 310.

предназначенной для широкого читателя, он признавался: «*О чувстве общности с жителями России нельзя и говорить, если не иметь в виду результаты пропаганды последних двух десятилетий, которая, однако, нашла почву только местами, преимущественно только у интеллигенции*»⁸⁶. По мнению П.-Р. Магочи и И. Попа, главным достижением прешовского Общества имени А. Духновича за всю его историю было открытие упомянутого памятника⁸⁷.

Прешовская «Просвіта» через своих лидеров также была связана с Греко-католической церковью⁸⁸. Начиная с 1920 г. официальным представителем организации в Прешове являлся пожилой каноник Эммануил Бигарий⁸⁹. При этом в первое межвоенное десятилетие «Просвіта» в самом городе, не говоря о сельской местности, практически не действовала. Как подчеркнул И. Ванат, «*кроме гастролей “Русинского театра” в Прешове, Михаловце и других местечках Восточной Словакии, деятельность “Просвіти” ограничивалась распространением своих изданий среди сторонников “народовецкого”, т. е. украинского культурного направления*»⁹⁰. Более того, деятели, симпатизировавшие ужгородской «Просвіте» во многом адаптировались к господствующим национально-языковым вкусам местной русинской интеллигенции, не проявляя открытого противодействия по отношению к начинаниям «духновичовцев». Так, в сборе средств на Русский народный дом заметное участие принимали «просвитяне» о. Э. Бигарий, о. И. Дюлай и И. Невицкая⁹¹, которых на первоначальном этапе не слишком смущала избранная для названия привычная транскрипция написания прилагательного *русский* (с двумя литерами *с*).

⁸⁶ Štátny archív v Prešove. Fond Odbočka Ústredne štátnej bezpečnosti pri Policajnom riaditeľstve v Prešove. Inv. č. 1477. *Iľkovič A.I. Poznámky k problémom podkarpatoruským*. 1941. Strojopis. S. 4.

⁸⁷ См.: *Енциклопедія історії та культури... С. 735.*

⁸⁸ Как констатировал С. Конечни, «*украинская ориентация (по сути, только члены «Просвіти». – М.Д.) в Словакии была по сравнению с Подкарпатской Русью намного более клерикальной*» (*Конечні С. Капітолы з історії Русинів на Словенську в контексті розвою карпатських Русинів од найстарших часів. Пряшів, 2009. С. 137.*)

⁸⁹ *Kubinyi J., S.T.D. The History of Prjašiv Eparchy / Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae. Vol. XXXII. Romae, 1970. P. 146.*

⁹⁰ *Ванат І. Нариси новітньої історії... С. 307.*

⁹¹ См.: *Крушко С. «Наш Русский Народный Дом»... С. 2.* На памятной доске, расположенной на втором этаже здания, среди прочих выгравированы фамилии о. Э. Бигария, а также супруга и единомышленника И. Невицкой о. Эмилия Невицкого.

Некоторое оживление в деятельности организации отмечалось в конце 20-х – начале 30-х гг., особенно после 1930 г., когда было официально объявлено о создании полноценного филиала «Просвіти» в Прешове⁹². Это событие можно связать с ростом успехов и радикализацией подкарпаторусских «просвитян». Тогда же была выпущена специальная декларация за подписью председателя о. Э. Бигария и молодого педагога Э. Андрейковича, адресованная «братьям и сестрам русинам-украинцам»⁹³. Язык этого текста приближался к украинскому, однако все-таки сохранял привычное этимологическое правописание. Именно в этот период «просвитяне» начали резко критиковать национально-языковую политику Прешовской епархии, что, естественно, не способствовало улучшению отношения к организации со стороны епископа П. Гойдича, более близкого «духновичовцам»⁹⁴.

Примечательно, что кроме о. Э. Бигария в прешовской «Просвіті» практически не было пожилых людей. Большинство активистов принадлежало к среднему и молодому поколениям. По-видимому, этих людей привлекали прогрессивные идеалы, декларировавшиеся организацией, которые заметно отличались от консервативных установок Общества имени А. Духновича. По нашим наблюдениям, за вступлением отдельных личностей в «Просвіту» можно усматривать и своеобразную дань моде. Это относится к активным личностям с преобладавшей амбивалентной и ситуативной идентичностью, которые легко меняли свою декларируемую национальную принадлежность. В качестве примера можно привести активного «просвитянина» 1930-х гг. о. Михаила Кизака (младшего брата о. Иосифа и племянника о. Иоанна Кизаков). Так, по замечанию одного из современников, он успел побывать *«искренним мадьяром, потом*

⁹² См.: Краєзнавчий словник... С. 284.

⁹³ См.: Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove. Prezidiálne spisy. Inv. č. 65. Sign. 58.

⁹⁴ При этом в своих публичных интервью данного периода П. Гойдич старался сглаживать антагонизм между «духновичовцами» и «просвитянами», явно не желая дополнительно отдаляться от членов «Просвіти» (см., например: *A.K. Zo života rusínskeho ľudu v Šariši. Rozhovor s osv. p. Pavlom Gojdičom, gr. katolíckym biskupom v Prešove // Šariš. 1931. № 9. S. 1).*

*ревностным москвофилом, затем голословным в прессе украинцем и наконец, в словацкую эру (в 1939–1945 гг. – М.Д.), стал большим словаком»*⁹⁵.

Отметим, что активизация работы прешовских отделений Общества имени А. Духновича и «Просвіти», пришедшаяся на рубеж 1920-х и 1930-х, особенно повлияла на настроения русинских учеников средних школ. Это было неудивительно, поскольку большинство руководителей и активистов обеих организаций являлось преподавателями⁹⁶. Живое свидетельство об атмосфере в среде учащихся оставил В. Капишовский: *«Во время учебы в третьем классе ученики старших классов на перемене или в свободное время в общежитии начали спорить по поводу Общества Духновича и Просвіти. Эту дискуссию в то время я не мог понять, но впервые услышал такие новые слова, как “кацап”, “хохол”, которыми обзывали друг друга старшие ученики»*⁹⁷. Получило распространение и ношение значков обеих организаций (носивших значок Общества имени А. Духновича насчитывалось, согласно Капишовскому, гораздо больше)⁹⁸. Несомненно, что национально-языковые аспекты идеологии Общества имени А. Духновича были местной русинской молодежи значительно ближе, чем идейные построения более самостоятельной от епархиального управления и менее традиционной «Просвіти».

Важно подчеркнуть, что «Просвіта» в условиях Словакии не могла явно популяризировать первичную украинскую идентичность. Словацкие региональные власти активно боролись против использования украинской номенклатуры применительно к русинам. Так, в 1927 г. кошицкий жупан обратился во все районные управления и Полицейский комиссариат в Прешове с предписанием не использовать названия «Подкарпатская Украина» и «Закарпатская Украина». Во время переписи 1930 г. словацким переписчикам было запрещено фиксировать у граждан украинскую национальность⁹⁹. Вследствие подобных ограничений местная «Просвіта» часто выдвигала на первый план русинскую идентичность.

⁹⁵ *Гвать І.* Отець Севастіан Сабол, ЧСВВ (Про відношення Словацької держави (1939–1945) до Греко-католицької церкви на Пряшівщині). Дукля. 2010. № 2. С. 31.

⁹⁶ См. § 2 Главы второй.

⁹⁷ *Капишовський В.* Мрії і дійсність... С. 23–24.

⁹⁸ См.: Там же. С. 36.

⁹⁹ См.: *Vajcura I.* Ukrajinská otázka v ČSSR. Košice, 1967. S. 43.

После кончины учителя-галичанина Мариана Мацевича (1931)¹⁰⁰ и переезда в Ужгород И. Невицкой (1932), одних из самых активных членов организации, деятельность «Просвіти» в Словакии стала почти незаметной. По словам Е. Рудловчак, «просвитяне» *«вынуждены были капитулировать, сойти с арены борьбы»*¹⁰¹. Благодаря этому большую часть 1930-х гг. в национально-культурной жизни словацких русинов доминировало Общество имени А. Духновича.

Примечательно, что в русинских районах Словакии в 1919–1938 гг. практически отсутствовали связанные с Греко-католической церковью словацкие или венгерские национально-культурные организации. Словацкая лига, за исключением нескольких священников, не имела опоры у греко-католического духовенства, не говоря об откровенно враждебных по отношению к ней епархиальным управлениям¹⁰². Как саркастически утверждала церковная пресса, инициативы лиги в Восточной Словакии в действительности поддерживали не греко-католики, а лютеране, иудеи и атеисты¹⁰³. Венгерская национальная деятельность среди русинов была де-факто невозможна, а Греко-католическая церковь, хотя и связанная в лице своих клириков с венгерской культурой, сознательно стремилась внешне абстрагироваться от непопулярного и небезопасного в условиях ЧСР мадяронства.

Кроме мероприятий под эгидой организаций, претендовавших на общенародный статус, в русинских населенных пунктах несомненно, имела место и другая, внеорганизационная, культурная жизнь. Ее творцами в меру желания, таланта и средств выступали конкретные приходские священники и, еще чаще, учителя. Так, при некоторых приходах развивалась самодеятельность: культивировалось хоровое пение, ставились любительские пьесы и т. д. В качестве примера можно привести село Легнава, где благодаря священнику Евгению Бескиду и учителям Стефану Романяку и Бартоломею Баволярю успешно развивались музыкальное и театральное искусство, популяризировалась

¹⁰⁰ См. § 2 Главы второй.

¹⁰¹ [Рудловчак О.] Літературні стремління... С. 124.

¹⁰² Организация «Единство св. Кирилла и Мефодия», специально предназначенная для популяризации словацкой этнонациональной идентичности среди греко-католиков, была создана при поддержке Словацкой лиги только в 1941 г.

¹⁰³ См.: Letz R. Dejiny Slovenskej ligy. Martin, 2000. S. 231.

«карпаторусская» и собственно русская литература вместе с соответствующими этнонациональными идентичностями¹⁰⁴. Однако во многих русинских селах культурная работа, по разным причинам, вообще не велась, а служители Греко-католической церкви, таким образом, не участвовали в формировании идентичности русинов посредством развития культуры.

Литературно-издательская деятельность. Непосредственное воздействие на формирование этнонациональной идентичности русинской паствы оказывалось Греко-католической церковью при помощи издания собственных книг, газет, журналов, ежегодников с доминирующей светской тематикой, однако поданной через призму своего вероучения. Также нельзя сбрасывать со счетов публикации конкретных священнослужителей в изданиях, не обязанных своим появлением церковным институциям. Здесь же следует упомянуть и опубликованные в разных местах литературные опыты отдельных представителей греко-католического духовенства, в которых часто затрагивается национально-языковая тематика.

Непериодические издания Прешовской епархии печатались в «Книгопечатне Св. Николая» (подготовка к изданию проводилась, по-видимому, в Художественной и технической канцелярии епархии, а начиная с 1927 г. в торгово-издательской фирме «Петра» во главе с о. Эмилием Сухим¹⁰⁵). По данным прешовского исследователя Юрия Кундрата, в 1929 г. указанная типография издала 36 книг, «преимущественно, на т. н. подкарпаторусском языке»¹⁰⁶ (интересно, что в некоторых из них использовалась латиница). В основном, издавалась собственно религиозная и учебная литература – молитвословы, жития святых, учебные пособия, в т. ч. катехизисы как на «русском», так и на словацком языке¹⁰⁷. Аналогичные издания Мукачевской епархии печатались в ужгородских типографиях, но распространялись и в Словакии, в частности, через магазин «Петра».

Несомненный интерес представляет литературное творчество духовенства. Так, из священников Прешовской епархии, являвшихся авторами художественных

¹⁰⁴ См.: *Бескид Г.* Зрод хорового церковного співу і аматорського театру в Легнаві в роках 1919–39 // Русинський народний календар на рік 2002. Пряшів, 2001. С. 99–100.

¹⁰⁵ См.: *Potaš M., OSBM.* Dar lásky... S. 133.

¹⁰⁶ *Кундрат Ю.* Книгодрукування в українців Східної Словаччини // Дукля. 2010. № 1. С. 36.

¹⁰⁷ См.: *Potaš M., OSBM.* Dar lásky... S. 133.

произведений, следует, прежде всего, отметить о. Иоанна Кизака (малая проза «Щасливе поросся», «Свідок», «Хитрий староста», «Ворожка», «Злодійский жарт», «Давний протокол селян Коцурковских», оперетты «Присташ» [Прешов, 1935], «Свадьбой начинается и свадьбой кончается» [Прешов, 1937], одноактные пьесы «Сельский суд» [Прешов, 1937], «Мещан на селе» [Прешов, 1937], «Марусин гость» [Прешов, 1937]), о. Михаила Молчана (1873–?) (очерки и рассказы «Желтый жеребенок», «Русский пленник», «Студенческая штука»), о. С. Гойдича (пьеса «Именини у батька А. Духновича» [Прешов, 1932]), о. Т. Ройковича (пьеса «Из болота к счастью» [Прешов, 1936])¹⁰⁸. Некоторые из перечисленных авторов, как, например, о. И. Кизак, сознательно приближали язык произведений к разговорной речи русинов, другие, как о. М. Молчан, старались в меру собственных возможностей писать на русском литературном языке. Примечательно, что многие из них в период до образования ЧСР писали на венгерском, которым владели в совершенстве. Однако в новых условиях они стали творить по-восточнославянски¹⁰⁹. При этом собственно художественная ценность произведений была весьма невысокой. По словам Е. Рудловчак, значительная их часть *«уже в свое время была пережитком, они уже при возникновении имели только историческую ценность, как свидетельство определенных литературных стремлений, желания вырвать местную литературу из обойм отставания и застоя»*. Параллельно с этим *«антиисторические тенденции, которые выявились в местном литературном движении в этот период [...] чем дальше, тем больше отрывали литературное и культурное развитие украинцев (русинов. – М.Д.) Восточной Словакии от его национального корня – от общеукраинской культуры,*

¹⁰⁸ Литературоведческий разбор указанных произведений см. в работе: [Рудловчак О.] Літературні стремління... С. 130, 134–135, 145–146. Названия произведений здесь и далее приведены нами в таком виде, как их приводит Е. Рудловчак.

¹⁰⁹ Неудивительно, что в соседней Венгрии, наоборот, достаточно активно развивалась венгроязычная художественная литература, связанная с греко-католичеством. Среди ее имен есть клирики Прешовской епархии, которые после образования Чехословакии предпочли остаться гражданами Венгрии. В частности это касается о. Стефана (Иштвана) Семана, известного как автора учебников по «рутенскому» языку в 1910-х гг., который покинул Прешов в 1920 г. Проза, написанная Семаном уже в Венгрии и на венгерском языке, посвящена различным сюжетам восточнославянской и восточнохристианской истории (романы «По приказу моей императрицы», «Картины из жизни в Бескидах», «Героическая эпоха Святой Унии»). См.: Nagy M. Творчество Илоны Тарталли и венгерская греко-католическая литература // Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich. Kraków, 1994. С. 175–176.

в частности литературы»¹¹⁰. Последнее замечание исследовательницы объясняется тем, что все упомянутые авторы развивали в своих сочинениях патриотические темы, способствуя утверждению у читателей не украинской, а русской, карпаторусской, подкарпаторусской и русинской идентичностей.

Аналогично в Словакии развивалась и ориентированная на широкий круг читателей историческая публицистика, выходящая из-под пера греко-католических священнослужителей. Здесь следует особо упомянуть имена о. Николая Бескида, автора целого ряда книг по русинской истории¹¹¹, о. Д. Зубрицкого, активно популяризовавшего наследие «будителей» («Наш А. Духнович» [Прешов, 1923], «Александр Павлович [Ужгород, 1925]), а также о. Иринаея Кондратовича, автора популярного труда «Исторія Подкарпатскоѣ Руси для народа» (Ужгород, 1924) и ряда других публикаций. При этом, естественно, каждый из них имел свои особенности. Так, о. Н. Бескид подчеркивал важность первичной русской идентичности. Зубрицкий, симпатизировавший украинской национальной идее, долгое время не решался открыто заявлять об этом в Прешове, поэтому в его текстах чаще популяризируется русинская, карпаторусская, подкарпаторусская и малорусская идентичности. В свою очередь о. И. Кондратович, особенно склонный по характеру к идеологическому лавированию¹¹², умудрялся актуализировать в своих писаниях различные восточнославянские идентичности – в зависимости от того, какой именно аудитории адресовался тот или иной текст. Публикации Кондратовича необычно поливариантны и в языковом отношении.

Еще более важное значение для идентификационных процессов имела церковная пресса. *«Понеже въ теперѣшнихъ временахъ пресса есть тото средство, которое выробляетъ свѣтоглядъ (мировоззрение. – М.Д.) челоуѣка ХХ. столѣтія, прото Церковь не имѣетъ важнѣйшей задачи, якъ чтобы вѣрники достали до рукъ таку прессу, которая ихъ ублагороднюетъ, будуетъ, въ*

¹¹⁰ [Рудловчак О.] Літературні стремління... С. 146.

¹¹¹ См. § 1 Главы второй.

¹¹² См.: Капраль М. Спередслово // Русинський дайджест 1939–1944. Научні і науково-популярні тексти з новинок 1939–1944 гг. І. Наука / Матеріали ушорив і спередслово написав Капраль М. / *Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregyháziensia* 23. Ніредьгаза, 2008. С. 6–7.

*христiанскомъ каѳ. світоглядѣ покрѣпляеть»*¹¹³, – например, подчеркивал П. Гойдич, как можно заметить, прекрасно осознававший важность периодической печати. Согласно решению Конгресса священников и певцеучителей Прешовской епархии 1927 г., настоятели приходов были даже обязаны устраивать специальные денежные сборы на католическую печать и собственными пожертвованиями показывать пример верующим¹¹⁴.

Первые периодические издания Прешовской епархии, выходившие в период ЧСР, будучи предназначенными для священников, учителей или учащихся, носили элитарный характер. Их основное содержание составляла информация профессионального толка, которая почти не адресовалась широкому кругу читателей епархии. В частности, это можно сказать об официальном органе Прешовской епархии журнале «Церковь и школа» (1919–1924) и выходившем около года издании «препарандии» «Русская Молодежь» (1920–1921), в котором много внимания уделялось популяризации русской литературы¹¹⁵. То же самое касается ужгородского журнала для священников «Душпастырь» (1924–1941), долгое время обслуживавшего нужды как Мукачевской, так и Прешовской епархии. С 1934 г. это издание перестало представлять последнюю епархию¹¹⁶.

¹¹³ Павелъ, еп., ап. адсторъ. Подпоруйме нашу епарх. прессу! Ч.: 1099/33 // Душпастырь. 1933. № 1–2. С. 113–114.

¹¹⁴ См.: Vasil' S. Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví. Trnava, 2000. S. 185.

¹¹⁵ См.: [Рудловчак О.] Літературні стремління... С. 123.

¹¹⁶ См.: Русское Слово. 1934. № 1. С. 4. В консервативной в национально-языковом отношении Прешовской епархии ужгородские церковные издания часто считались недостаточно «русскими». Позиция же редактора «Душпастыря» о. А. Ильницкого, не отрицавшего легитимность общерусской идентификации русинов и с пиететом относившегося к русскому литературному языку, как раз импонировала рядовому прешовскому читателю. Как формулировал сам Ильницкий, «Душпастырь» выпускался «домашнымъ подкарпато-русскимъ языкомъ» (Ильницкій А. In limine lustrí prímí... // Душпастырь. 1928. № 1. С. 1). Отказ читателей из Прешовской епархии от журнала наш современник о. А. Пекар объясняет снижением качества его статей, вызванным неумелыми действиями редактора Ильницкого (см.: Пекар А.В., ЧСВВ. Нариси історії Церкви Закарпаття. Рим; Львів, 1997. Т. II. Внутрішня історія. С. 221). Однако подобный вывод историк не подкрепляет фактами. При этом заметно, что все действия Ильницкого, который отличался украинофобией, априори антипатичны украинскому националисту Пекару. Поэтому предложенное объяснение вызывает подозрение в тенденциозности. На наш взгляд, отказ прешовчан от «Душпастыря» был вызван банальным отсутствием заинтересованности в официальном органе, который

(однако оно по-прежнему оставалось официальным печатным органом для расположенных в Словакии приходов Мукачевской епархии). Вместо «Душпаствыря» местным официозом стали «Распоряженія Епархіального Правительства въ Пряшевѣ». Указанные и некоторые другие подобные периодические издания Греко-католической церкви выходили на языке, который чаще всего назывался «русским». В действительности он варьировал между русским литературным языком и разговорной речью русинов. Данная периодика, однако, практически не доходила до рядовых верующих, а ее содержание было довольно далеко от насущных потребностей простого русина.

Стремление церковной администрации воздействовать через печать на самые широкие массы греко-католиков логичным образом привело к идее издания собственных газет, предназначенных для простого читателя. Кроме материалов религиозного характера они должны были содержать различные занимательные и практические статьи, а также литературные произведения, понятные и интересные рядовому человеку. При этом все статьи должны были явно или скрыто проводить определенную конфессиональную и, одновременно, национально-языковую политику. В Прешовской епархии подобной газетой стал еженедельник «Русское Слово», превратившийся в наиболее влиятельный печатный орган из всех межвоенных изданий русинов Словакии.

Идея выпуска «Русского Слова» пришла в начале 1920-х гг. о. Э. Бигарию. Каноник поделился своей задумкой с апостольским администратором Д. Нярадием и последний поддержал инициативу, пообещав будущему изданию не только моральную, но и финансовую поддержку¹¹⁷. Примечательно, что Бигарий, оставшийся в памяти словацких русинов как «просветитель», в указанный период хотел издавать именно «русскую» газету. При этом Нярадий, несмотря на собственные украинофильские убеждения, сразу же пошел навстречу Бигарию. Объяснение заключается в том, что епископ, боровшийся в эти годы против распространения в епархии православия («настоящей русской веры»), сознательно

выходил в Подкарпатской Руси, освещая преимущественно ее проблемы, и который в обязательном порядке было нужно оттуда выписывать.

¹¹⁷ См.: *Бігарій* Э. «Русское Слово». 1924.ІІІ.1 – 1929.ІІІ.1 // Русское Слово. 1929. № 11. С. 7–8.

решился укреплять свою паству в католическом вероучении, используя для этого русскую идентичность¹¹⁸.

25 ноября 1923 г. в Прешове состоялось специальное совещание местной русинской греко-католической интеллигенции. Собравшиеся обсудили перспективы издания собственной массовой газеты, которая носила бы одновременно и конфессиональный, и национальный характер. Результатом этой встречи стало создание подготовительной комиссии во главе с о. Иоанном Кизаком. В виду дефицита средств на предстоящее издание было решено обратиться за помощью к русинской общественности в США, которая в итоге оправдала возложенные на нее надежды. 3 февраля 1924 г. состоялось следующее совещание интеллигенции. Его участники единогласно постановили начать выпуск газеты 1 марта. Тогда же было окончательно принято название «Русское Слово» и избран ответственный редактор – о. С. Гойдич. Учитывая тяжелое материальное положение русинского населения, была установлена относительно низкая цена подписки – 24 кроны ежегодно (впоследствии она была еще уменьшена). Поэтому сотрудники редакции и авторы должны были работать практически бесплатно. Что касается языка нового издания, было решено, что газета будет выпускаться *«на литературномъ русскомъ языке съ сближеніемъ къ нашему народному говору»*¹¹⁹.

1 марта 1924 г. из епархиальной типографии вышел долгожданный первый номер «Русского Слова». Формат восьмистраничной газеты составлял 32×24 см

¹¹⁸ См.: «Ані не звѣдайте лемь бійте...» // Русское Слово. 1934. № 3. С. 2. Примечательно, что указанное обстоятельство неоднократно являлось причиной казусов в историографии вопроса, вызванных домысливанием исследователей. Так, например, о. Юлий Кубиний, опираясь на факт украинофильства Д. Нярадия, утверждал: *«В Прешове епископ основал еженедельник „Руськое Слово“ („Украинское Слово“), который после его отъезда из Прешова стал „Русским Словом“ („Русское Слово“) ...»* (Kubinyi J., S.T.D. The History of Prjašiv Eparchy... P. 149). В действительности в течение всего периода издания газеты она неизменно носила название «Русское Слово». Другой автор, о. Александр Баран, утверждал, что *«Нярадий основал также и еженедельник „Руске Слово“ (sic! – М.Д.), который в известной степени старался поддерживать народовецкую идеологию епископа»* (Баран О. Історія південної Лемківщини від 1867 до 1982 р. // Лемківщина. Земля – люди – історія – культура / Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Історично-Філософічна Секція. Т. 206. Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1988. Т. I. С. 359).

¹¹⁹ Бігарій Э. «Русское Слово»... С. 8.

(только в 1937 г. был принят размер 48×32 см)¹²⁰. Прямо под крупными литерами названия было подписано: «Еженедельная народная газета» и «Желание русских вождь: русскій да живеть народь!». Последнее изречение (вскоре исчезнувшее с обложки) представляет собой фрагмент стихотворения-гимна «Подкарпатскіи Русины», традиционно приписываемого о. А. Духновичу¹²¹. Здесь же наряду с фото Д. Нярадия вместе с юными причастниками, была помещена краткая программа редакции, озаглавленная «Отъ Попрада – ажъ до Тисы!». Как можно догадаться по очерченным географическим границам, газета, называя себя русской, в то же время изначально акцентировала свой локальный характер – от Попрада (в западной части Восточной Словакии) до Тисы (в восточной части Подкарпатской Руси). По-видимому, таким образом газета, декларируя собственную русскость, в то же время подчеркивала свою лояльность ЧСР и абстрагировалась от послеоктябрьской русской эмиграции, которая участвовала в национальной жизни русинов, популяризируя среди них православие.

Первые годы «Русского Слова» выдались достаточно тяжелыми: у газеты были долги, расплатиться с которыми ей удалось лишь с помощью меценатов. Новый период в истории издания начался с назначением в 1926 г. на пост апостольского администратора епископа П. Гойдича, являвшегося к тому же родным братом редактора. Изначальная национально-языковая концепция газеты была ему, как представителю местного консервативного священнического рода, гораздо ближе, чем Д. Нярадию. Как отмечал владыка Гойдич в 1929 г., «*Русское Слово намъряло и намъряетъ въ нашемъ народѣ на христіянской, гр.[еко-] католической платформѣ углубити русску-славянску свѣдомость. Защепити до сердцець нашихъ вѣрниковъ любовь до своей русской народности, гр.[еко-] католической Церкви...*»¹²². Епископ проявлял отеческую внимательность к нуждам газеты начиная со своего вступления в должность апостольского администратора вплоть до прекращения издания «Русского Слова» в 1938 г.

¹²⁰ См.: *Džupinková Z. Prehľad rusínkych a ukrajinských periodík vychádzajúcich v Prešove v rokoch 1919–2006 (s dôrazom na fond ŠVK Prešov) // Z minulosti a súčasnosti knižnej kultúry Prešova. Prešov, 2007. S. 111.*

¹²¹ Подробнее об этом гимне и его авторстве см.: *Алмашиї М. Русинські національні символи / Серія «Бібліотека русина». Ужгород, 2010. С. 15–23, 31–40.*

¹²² *Павель, епископъ, апост. админ. Празднуеме! // Русское Слово. 1929. № 11. С. 2.*

Впоследствии редакторы газеты неоднократно менялись. Так, после о. С. Гойдича редакторский пост последовательно занимали: в 1928–1930 гг. – о. И. Дюлай, в 1930–1933 гг. – о. Т. Ройкович, в 1933–1936 гг. – о. Иосиф Кизак, в 1937 г. – о. Николай Ладыжинский, в 1937–1938 гг. – о. Эрнест Гомичков. Сотрудниками газеты в разные годы числились о. Дионисий Зубрицкий, Александр Демянчик, Иван Пьещак¹²³. В 1928–1936 гг. выпускалось приложение «Да прийдець Царствіє Твое» под редакцией о. Мирона Петрашовича. Менялся и статус «Русского Слова»¹²⁴. С 1931 г. издателем газеты стало Общество Св. Афанасия, которое объединяло священников епархии¹²⁵. В 1934 г., когда журнал «Душпастьрь» перестал представлять Прешовскую епархию, «Русское Слово» в значительной степени заменило упомянутое издание, хотя и сохранило свой изначальный универсальный характер. Согласно указанию епископа, подписка на газету стала обязательной для всех приходов и церковных школ¹²⁶. Последние два года издания официальный характер «Русского Слова» подчеркивался и в подзаголовке¹²⁷.

Газета поднимала самые разные вопросы, освещая их с точки зрения христианской морали и, в первую очередь, местного патриотизма. Лейтмотив «Русского Слова» можно сформулировать как укрепление национально-религиозной сознательности русинов. Собственной аудиторией редакция стремилась видеть всех без исключения русинских греко-католиков. Так, на страницах газеты публиковались полемические тексты, направленные против

¹²³ См.: *Džupinková Z. Prehľad rusínskych...* S. 111.

¹²⁴ См.: *Ibidem.* S. 107.

¹²⁵ См.: *Ройковичь О.* Новый издатель газеты Русское Слово. Достопамятный день 24. февр. 1931! // *Русское Слово.* 1931. № 8. С. 2–3.

¹²⁶ См.: *Павель, еп.-ап. адсторъ.* Ч. 5339–1933. Всѣм Впр. оо. Приходникамъ и Почт. гг. П.-учителямъ епархіи Пряшевской // *Русское Слово.* 1934. № 1. С. 4. После введения обязательной подписки Прешовская епархия подверглась жесткой критике на страницах влиятельной львовской газеты «Діло». По мнению автора статьи, анонимного украинского националиста, издатели «Русского Слова» подобним шагом «будут спасать замаскированное русофильством мадьяронство – церковными деньгами» (Пряшівське «Русское Слово» рятується церковними грішми // *Діло.* 1934. № 9. С. 1). Подобные публикации, спекулировавшие на традиционной вовлеченности южнокарпатского клира в венгерскую культуру, обеспечивали «Русскому Слово» негативную известность в украинских национально мыслящих кругах далеко за пределами Прешовской епархии.

¹²⁷ См.: *Džupinková Z. Prehľad rusínskych...* S. 111.

распространения в регионе православия¹²⁸. Часто появлялись статьи о языке и национальной идеологии русинов, отражавшие порой весьма отличные точки зрения (пик наиболее острых национально-языковых дискуссий пришелся на конец 1920-х – самое начало 1930-х гг.). Особенно активно «Русское Слово» боролось против словакизации государством русинского образования. Много внимания газета уделяла деятельности организаций русинов Словакии, прежде всего, Общества имени А. Духновича. Кроме этого в «Русском Слове» можно было найти небольшие художественные произведения местных литераторов, различные практические советы, объявления, рекламу и многое другое.

Язык издания заметно варьировался в зависимости от знаний и вкуса того или иного автора и редактора. В «Русском Слове» появлялись как статьи на чистом русском литературном языке, так и тексты на местных диалектах. Однако основную часть публикаций в течение всех лет издания газеты был именно не имевший четких правил специфический «русский» язык, основанный на русской грамматике, но приспособленный к местным условиям.

Дать однозначную оценку национально-языковой платформе «Русского Слова» не представляется возможным. Общим знаменателем всех публикаций газеты, посвященных национальному самосознанию и литературному языку, является, пожалуй, лишь принадлежность русинов к восточному славянству и неприятие словакизации. При этом в пятнадцати годовых подшивках газеты можно обнаружить самые разные взгляды на место русинов в восточнославянском контексте. Соответственно, варьировалась и этнонимия. Так, в различных текстах русины назывались собственно русинами, подкарпатскими русинами, русскими, карпатороссами, карпаторусскими и т. д. В годы редакторства о. И. Дюлая на страницы «Русского Слова» стали попадать материалы, авторы которых стремились склонить читателя к принятию этнонимов *русины-украинцы* и *украинцы*. Однако подобные статьи сразу же вызывали у читателей полемику и в перспективе грозили газете потерей подписчиков. Вскоре после нескольких подобных прецедентов был назначен новый редактор о. Т. Ройкович, а сторонники украинской идентичности для русинов основали собственный печатный орган,

¹²⁸ Показательно, что оппоненты газеты, бескомпромиссные сторонники русской идентичности и симпатизанты православия, иронично называли «Русское Слово» «римским словом» (см., например: Народная газета. 1932. № 8. С. 3).

названный (по-видимому, специально для противопоставления «Русскому Слову») «Слово Народа»¹²⁹.

Однако, несмотря на заметные колебания, все же можно говорить о господствовавшей национально-языковой линии «Русского Слова». С одной стороны, культивировалась местные, русинская (выраженная исключительно в употреблении этнонима русин), карпаторусская, подкарпаторусская и т. п., а для некоторых групп населения – лемковская и сотацкая идентичности. С другой стороны, чаще всего признавалась принадлежность русинов к некоей более широкой, просто русской или общерусской общности (в частности, это находило выражение в неизменном названии газеты, выборе грамматики или популярной рубрике «По широкой русской земле»). В зависимости от конкретного автора и ситуации доминантное место занимала либо местная (русинская и/или карпаторусская, подкарпаторусская и т. п.) этнонациональная идентичность, а широкая русская носила второстепенный характер, либо, напротив, доминирующей была именно русская идентичность, а местные идентичности выступали лишь в качестве уточняющих. Лемковская и сотацкая идентичности, хотя и несли в себе бесспорно этнонациональное содержание, всегда рассматривались на страницах газеты как второстепенные.

Межвоенная периодическая печать Мукачевской епархии была, несомненно, богаче, чем аналогичная продукция прешовских единоверцев. Изначально здесь выходили издания, ориентированные на самые разные категории читателей – от интеллигенции до крестьянства. По-видимому, это можно объяснить тем, что именно Мукачевская епархия, с одной стороны, являлась старейшей из всех южнокарпатских греко-католических епархий, а, с другой, располагала наибольшей территорией и самой многочисленной паствой. Как уже было отмечено, издания данной епархии, печатавшиеся в Подкарпатской Руси, формально также предназначались для греко-католических верующих в Словакии

¹²⁹ Инициаторы издания «Слова Народа», о. Э. Бигарий, о. М. Кизак и Дионисий Невицкий (сын о. Е. и И. Невицких), в беседе с сотрудником полицейского комиссариата акцентировали, что газета «будет выходить на “народном наречии”, т. е. на языке, на котором говорит живущий в Словакии русинский народ». При этом «Русское Слово», по их мнению, представляло из себя «журнал, который [...] в последнее время перешел на великорусский язык, который здесь никто не понимает...» (Archiv Kanceláre prezidenta republiky. T 1472/30. Письмо министра внутренних дел в Канцелярию президента республики от 27 октября 1930 г.).

(хотя в целом их влияние здесь было естественно меньше, чем прешовской прессы). В частности следует отметить следующие издания: «Благовѣстникъ» (1921–1943), «Добрый Пастырь» (1932–1944), уже упоминавшийся «Душпастырь», «Миссійный Вѣстникъ» (1931–1938), «Недѣля» (1935–1939). Спектр популяризовавшихся ими идентичностей можно сравнить с таковым в периодике Прешовской епархии. Однако в отличие от последней в подкарпаторусских греко-католических изданиях все-таки был больший уклон в сторону русинскости, карпаторусскости и подкарпаторусскости, нежели модерной русскости. Язык указанных изданий (за исключением «Душпастыря») также содержал больше русинских диалектных особенностей.

Отдельно следует упомянуть ужгородское издание «Misionar Najsv. Serca Isusovho», предназначавшееся специально для греко-католиков Восточной Словакии. Примечательно, что этот журнал, который по непонятным причинам отсутствует в большинстве современных библиографий, выходил на восточнословацком наречии. Однако в идеологическом отношении «Misionar...» вовсе не популяризовал словацкую или близкие к ней этнонациональные идентичности, а, напротив, стремился удержать словацкоязычные и переходные словацко-русинские группы в сфере влияния Мукачевской епархии, сохранить ощущение единства «сотакон» с русинами Подкарпатской Руси.

Отдельные греко-католические священники принимали непосредственное участие в издании нескольких светских газет, практически не связанных с религией. В частности, о. Н. Бескид финансировал «Голос русского народа», а о. Т. Ройкович редактировал «Пряшевскую Русь». Оба упомянутых издания стояли на позициях русского национализма. Причем выпускавшаяся с середины 1938 г. «Пряшевская Русь», ориентируясь на тогдашние политические успехи германских нацистов и итальянских фашистов, даже симпатизировала их идеологии. Правда, особенно это стало проявляться уже после Мюнхенского соглашения¹³⁰.

¹³⁰ Одним из наиболее тесных зарубежных партнеров «Пряшевской Руси» являлся печатный орган Российского фашистского союза в Харбине «Нация». Издание русских фашистов-эмигрантов охотно публиковало на своих страницах материалы Прешовской газеты. См., например: Мы гордые, потому что нашъ голосъ производить мощное эхо на русскомъ Дальнемъ Востоке // Пряшевская Русь. 1938. № 15. С. 2; Весь русский миръ съ нами и о насъ // Пряшевская Русь. 1938. № 20. С. 2.

Еще чаще духовные пастыри являлись рядовыми корреспондентами светской периодики. В зависимости от личных национально-языковых симпатий некоторые священники активно публиковались, например, в «русской» «Народной газете» и «украинском» «Слове Народа». Как известно, оба эти издания регулярно выступали с критикой национально-языковой политики греко-католических епископов и их окружения. Только, если «Народная газета» критиковала эту политику за недостаточную русскость и уклонения в «русинизм», «Слово Народа», напротив, выражало недовольство ее часто далеким от местной почвы, и явно не украинским характером. Неудивительно, что публицистические инициативы священников в подобных изданиях осуждались церковным руководством. Так, например, в 1932 г. епископ П. Гойдич запретил о. Эмилию Левканичу публиковаться в «Народной газете»¹³¹. В § 1 Главы второй был описан случай репрессий о. Юлия Запотоцкого за публикацию в том же еженедельнике¹³².

Если журналистскую деятельность священников не выносить за скобки общей культурной политики Греко-католической церкви (представленной, таким образом, далеко не одними деяниями епископата и капитулов, но и действиями рядовых священнослужителей), указанная политика еще более демонстрирует характер сложной системы. Последний был выражен в наличии разнонаправленных тенденций, проявлявшихся в высших и низовых сегментах церкви.

Политическая деятельность. Отдельно следует коснуться собственно политической борьбы, являющейся неотъемлемой частью общественной жизни. Хотя любой церкви как институту свойственно акцентировать свой универсальный, надпартийный статус, на практике у нее (особенно, в лице ее конкретных представителей) могут проявляться более или менее отчетливые политические симпатии и антипатии. Не была исключением и Греко-католическая церковь в межвоенной Словакии. Хотя закон ЧСР № 111 от 20 февраля 1920 г. запрещал

¹³¹ См.: Что поешь, то и пожнешь! (Отъ нашего корреспондента въ Америкѣ) // Народная газета. 1932. № 10. С. 3.

¹³² Борьба с инакомыслием «Народной газеты» велась даже в церковной книготорговле. Известно, что данная газета помещала свою рекламу в ежегодных календарях Общества имени А. Духновича, выпускавшихся в Подкарпатской Руси. Реализовывавший эти книги в Прешове греко-католический магазин «Петра» продавал их с вырванной рекламной страницей. См.: Кто-то ищетъ заслугу в борьбѣ с Русской Нар. Партіей // Народная газета. 1931. № 37. С. 1.

священнослужителям использовать религиозные обряды для политической агитации¹³³, некоторые из пастырей успешно находили время и место для удовлетворения собственных амбиций на данном поприще.

Несомненно, легче указать политические силы, которым духовенство не симпатизировало. Речь идет о левых, коммунистических организациях, идеология которых априори носила антиклерикальный характер. Четко охарактеризовать симпатии, проявлявшиеся у служителей Греко-католической церкви, представляется более сложной задачей.

Следует оговориться, что епископы, управлявшие Прешовской и Мукачевской епархиями в период создания Чехословакии, а именно Стефан Новак и Антоний Папп, будучи мадяронами, не приняли новое государство, покинув его территорию¹³⁴. Подобно ситуации с учительством в греко-католическом клире произошла ротация, результатом которой стала, по крайней мере, внешняя лояльность священников по отношению к ЧСР.

Последующие владыки П. Гебей, Александр Стойка и П. Гойдич, как принято считать, сочувствовали Автономному Земледельческому Союзу¹³⁵ (далее – АЗС). Данная партия, которую последовательно возглавляли Иван Куртяк (1888–1933) и Андрей Бродий, выступала с критикой чехословацких реалий, отстаивая идею автономии Подкарпатской Руси и, в т. ч., присоединение к последней Восточной Словакии. Лидеры и многие члены АЗС втайне сочувствовали идее вхождения русинских земель ЧСР в состав Венгрии¹³⁶. В

¹³³ Бурега В.В. Власть и православная церковь в Чехословацкой республике в 1920–1930-е годы // Государство и церковь в XX веке: эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы. М., 2011. С. 237.

¹³⁴ В меньшей степени это относится к А. Паппу, который, хотя и не принес присягу на верность Чехословакии, непродолжительное время все-таки пытался служить в новых условиях, поддерживая «реславянизацию» греко-католиков. Однако чехословацкие власти не питали иллюзий относительно истинных политических симпатий Папа, рассматривая его как венгерского агента. См.: Документи розповідають. Ужгород, 1971. С. 112–113. № 27.

¹³⁵ См.: Конечні С. Капітолы з історії Русинів на Словенську в контексті розвою карпатьських Русинів од найстарших часів. Пряшів, 2009. С. 136.

¹³⁶ Об истории и идеологии АЗС, а также предшествовавших ему и конкурировавших с ним политических организаций см.: Токар М. Політичні партії Закарпаття в умовах багатопартійності (1919–1939). Ужгород, 2006. С. 55–166. Об ирредентистских тенденциях в межвоенной Подкарпатской Руси см. исследование: Вегеш М.М., Гиря В.І., Король І.Ф. Угорська іредента на Закарпатті між двома світовими війнами (1918–1939 рр.). Ужгород, 1998.

национально-языковом вопросе данная партия выступала как активный популяризатор, прежде всего, русской, карпаторусской, подкарпаторусской, русинской (выраженной только в этнониме *русин*) и сотацкой идентичностей. Причем приоритет чаще отдавался все-таки идентичностям локальным, связанным с ареалом расселения южнокарпатских русинов, что отличало АЗС от других русофильских политических организаций региона. Украинская идентичность, напротив, вызывала однозначное отторжение. Главным партнером союза в культурной сфере было Общество имени А. Духновича, а официальный печатный орган АЗС назывался «Русский Вѣстник». Исследователи указывают на греко-католическое духовенство, как заметную часть членской базы партии. Однако следует иметь в виду, что данная организация действовала, прежде всего, в Подкарпатской Руси, ее реальное влияние на территории русинского этнического ареала в Словакии, где она имела сперва уполномоченного представителя, а с 1934 г. отдельный секретариат¹³⁷, было довольно ограниченным. Отметим, что на практике АЗС опирался в Словакии скорее на крестьян, нежели на священников. К такому выводу мы пришли, основываясь на документах Полицейского управления в Братиславе, противодействовавшего расширению деятельности организации¹³⁸.

Словацкие русины пытались создавать собственные политические организации, в которых состояло греко-католическое духовенство. Так, еще в 1919 г. начала свою деятельность Русская народная партия (далее – РНП), которая была теснейшим образом связана с Чехословацкой национально-демократической партией. На первых порах партию поддерживали многие греко-католические священники. Идейный лидер организации, впоследствии губернатор Подкарпатской Руси Антоний Бескид (1855–1933), сам являлся представителем знаменитого в регионе, неоднократно выше упоминавшегося священнического рода. В ноябре 1922 г. РНП провела в Прешове Русский конгресс (другое название *Народный Конгрессъ Карпаторуссовъ*), который собрал 600 делегатов. Основным его требованием была ревизия словацко-подкарпаторусской административной

¹³⁷ См.: Ванат І. Нариси новітньої історії... С. 179, 238.

¹³⁸ См.: Slovenský národný archív. Fond Policajné riaditeľstvo v Bratislave 1920–1945. Kart. 251. Там же см. списки местных членов АЗС.

границы в пользу Подкарпатской Руси¹³⁹. Однако, несмотря на первоначальные организационные успехи, вскоре выяснилось, что идеология партии в первую очередь «русская», а в конфессиональном отношении скорее проправославная. Заметную роль в партийной жизни играли православные русские эмигранты, особенно казак Василий Лашенов. Все это явилось причиной оттока греко-католических священников из организации¹⁴⁰. В начале 1930-х гг. пастырям, симпатизировавшим партии, епархиальные власти неофициально грозили отправлением за штат¹⁴¹. Интересно, что некоторые священники, как, например, о. Э. Левканич, несмотря ни на что все-таки оставались в РНП.

Отдельные представители местного греко-католического духовенства состояли в наиболее влиятельной, проправительственной Аграрной партии (официальное название, начиная с 1922 г. – *Республиканская партия земледельческого и мелкокрестьянского народа* [*Republikánská strana zemeďľského a maloroľnického lidu*]). Присоединившиеся к аграриям священники ожидали улучшения социального положения и поддержки национального образования русинского меньшинства, на практике подвергавшегося словакизации¹⁴². «В культурно-национальном отношении, – отметил И. Ванат, – аграрная партия для вида поддерживала политический русинизм, хотя на словах отстаивала русскую языковую ориентацию», а также «вела борьбу против украинизации края»¹⁴³. Несмотря на некоторую противоречивость данной оценки, на наш взгляд, практическую позицию аграриев исследователь охарактеризовал верно.

В течение 1920-х и большей части 1930-х гг. в регионе, несомненно, сказывалось отсутствие партии, которая одновременно отстаивала бы русскость и верность Греко-католической церкви. При этом, судя по содержанию церковной периодики (например, того же «Русского Слова»), часть духовенства проявляла интерес к политической борьбе в соседней Подкарпатской Руси, где данную нишу занимал упоминавшийся АЗС. В данной связи отметим, что по другую сторону

¹³⁹ Материалы Русского конгресса см. в фонде: Archiv Kanceláře prezidenta republiky. PR. 503.

¹⁴⁰ См., например, открытое письмо о. Иосифа Кизака о выходе из РНП: *Кизакъ І. Отвѣтъ на запросъ «Нар. Газеты» // Русское Слово. 1929. № 41. С. 5.*

¹⁴¹ См.: Кто-то ищетъ заслугу... С. 1.

¹⁴² См.: *Ванат І. Нариси новітньої історії...* С. 177.

¹⁴³ Там же. С. 176–177.

словацко-подкарпатурской границы существовали также клерикальные партии, популяризовавшие украинскую идентичность, например, Христианско-народная партия о. А. Волошина¹⁴⁴. Росту их популярности в крае способствовала созданная чешской администрацией благоприятная общественно-политическая атмосфера для укоренения среди подкарпатских русинов украинской идентичности. Ничего подобного не было в Словакии, поэтому подкарпатурские политики, считавшие себя украинцами, не могли укрепить здесь свое влияние.

Следует заметить, что личные симпатии или же специфические обстоятельства порой толкали некоторых священников на членство в политических организациях, скорее враждебных как русинскому нацменьшинству, так и греко-католицизму. Так, например, настоятель прихода в селе Чемерне о. Иоанн Добрянский (1881–?), руководствуясь прагматической целью (постройкой нового храма), вступил в Глинковскую словацкую народную партию. При этом, реагируя на обвинения сторонников Русской народной партии, Добрянский все-таки заверял своих критиков, *«что онъ есть русской народности»*¹⁴⁵.

В любом случае нельзя преувеличивать роль духовенства Прешовской и западной части Мукачевской епархий в политической борьбе. Весьма показательным является факт, что за всю историю домюнхенской ЧСР в общегосударственном парламенте находились лишь двое депутатов от русинов Словакии и ни один из них не являлся священником¹⁴⁶. Косвенно это может свидетельствовать о некотором снижении влияния служителей церкви в контексте русинского социума. Сказывалось отсутствие в регионе политической силы, которая бы идеально отвечала ценностям униатской конфессии и национализму русинов. В то же время греко-католический клир явно склонялся к правым и центристским партиям, которые, так или иначе, поддерживали укрепление у словацких русинов русской и родственных ей современных восточнославянских идентичностей. Политические программы этих партий чаще всего декларировали свое несогласие со словакизацией русинского нацменьшинства и призывали к корректировке административной границы между Словакией и Подкарпатской

¹⁴⁴ Подробнее о деятельности проукраинских партий в межвоенной Подкарпатской Руси см.: Токар М. Політичні партії Закарпаття... С. 167–240.

¹⁴⁵ «Судьба гр. кат. словаковъ» // Народная газета. 1931. № 26. С. 4.

¹⁴⁶ См.: Ванат І. Нариси новітньої історії... С. 239.

Русью в пользу русинов. Поэтому участие отдельных священнослужителей в политике и, по-видимому, имевшая место быть популяризация собственных политических предпочтений среди своей паствы, как правило, органично сочетались с национально-языковыми стратегиями духовенства в церкви, школе и культурной жизни.

* * *

Рассмотрев участие Греко-католической церкви в культурно-политической жизни русинского населения Словакии, следует выделить ряд аспектов, касающихся церковного воздействия на этнонациональную идентичность русинов.

Основная работа в различных отраслях культуры, ориентированная на русинское нацменьшинство, происходила под эгидой двух конкурировавших организаций – Общества имени А. Духновича и «Просвіти». Обе структуры имели свои первоначальные центры на территории соседней Подкарпатской Руси и теоретически носили надконфессиональный характер. Однако в условиях Словакии подразделения как одной, так и другой организации в большей степени акцентировали преданность греко-католицизму, а среди лидеров «духновичовцев» и «просвитян» фигурировали высокопоставленные клирики Прешовской епархии. При этом, начиная с 1920-х гг., лидерство с сильным отрывом удерживало именно Общество имени А. Духновича, позиции которого дополнительно укрепились после назначения апостольским администратором в 1926 г. консерватора П. Гойдича. Во время своего управления епархией он находился в теснейшем контакте с «духновичовцами», очевидно, испытывая их влияние в национально-языковых вопросах и влияя на них в вопросах религии. Как следствие, Общество имени А. Духновича в Словакии популяризировало близкие между собой русскую, карпаторусскую, подкарпаторусскую и русинскую этнонациональные идентичности, причем ситуативно чаще своих подкарпатских единомышленников выдвигая более локальные из них (карпаторусскую, подкарпаторусскую, русинскую), а также акцентируя греко-католическую конфессиональность. «Просвіта», отстаивавшая русинскую, малорусскую и украинскую идентичности, понимавшиеся ее лидерами как синонимы, напротив, приобретала все более маргинальный характер, превращаясь в критика национально-языковой политики епархии.

Особенно важным механизмом воздействия на этнонациональную идентичность русинских греко-католиков являлась издательская деятельность как Прешовской, так и Мукачевской епархии, целью которой было охватить все слои верующих. Кроме элитарных изданий, предназначенных для самих священников, учителей и учащихся, церковью выпускались светские периодические издания для широкого круга читателей. В Словакии наиболее влиятельным печатным органом данного типа был еженедельник Прешовской епархии «Русское Слово». Как правило, греко-католические издания популяризировали русскую, карпаторусскую, подкарпаторусскую и русинскую идентичности (при этом их взаимная иерархия для разных авторов, ситуаций и изданий могла варьироваться). Кроме этого отдельные священники по собственной инициативе пропагандировали те же восточнославянские идентичности на страницах не связанных с церковью периодических изданий и собственных литературных произведений, а также принимали участие в деятельности идеологически близких политических организаций.

Примечательно, что несмотря на сохранявшуюся в межвоенные десятилетия тесную связь греко-католического духовенства с венгерской культурой, в культурно-политическом воздействии священников на русинскую паству отсутствовали собственно мадьяризаторские тенденции. Также не отмечалось сколько-нибудь массовое участие клира в работе словацких национальных организаций, действовавших в границах русинской этнической территории.

Заключение

На основе проведенного автором анализа различных аспектов участия Греко-католической церкви в формировании этнонациональной идентичности русинов Словакии в 1919–1938 гг. на защиту выносятся следующие выводы:

Домодерная этническая идентичность русинов – «русская» (*руська, руска*) – была теснейшим образом переплетена с принадлежностью к церкви восточного обряда – Православной, позднее Униатской (Греко-католической). В то же время, несмотря на конфессиональную доминанту, с этой идентичностью все-таки соотносились определенные этноязыковые черты, которые можно охарактеризовать как восточнославянские в западнославянском и венгерском окружении. Несомненно, именно русинский этнос, который почти не присутствовал в других церквях, являлся для Греко-католической церкви репрезентативным. Поэтому в восприятии современников все этнически русинское автоматически являлось греко-католическим, а все греко-католическое, без специальных уточнений, было прежде всего русинским.

С началом распространения в регионе современных этнонациональных представлений у русинов в силу их этноязыковых и культурно-исторических особенностей появилась гипотетическая возможность принять целый ряд идентичностей, в частности, венгерскую, различные восточнославянские (русскую, русинскую, рутенскую, руснацкую, малорусскую, украинскую, карпаторусскую, угрорусскую, подкарпаторусскую, лемковскую и т. п.), различные западнославянские (чехословацкую, словацкую, словяцкую), а также сотацкую. При этом шансы каждой конкретной идентичности варьировались – как в рамках различных субрегионов со своей спецификой, так и в рамках разных прослоек русинского социума.

В межвоенный период Греко-католическая церковь в ЧСР, в т. ч. конкретно в Словакии, несмотря на недостаточную поддержку, а иногда даже противодействие со стороны чехословацкого государства (особенно местных властей), продолжала сохранять свое заметное влияние в религиозной, а также образовательной и культурно-политической сферах жизнедеятельности русинов. Наиболее сильные позиции непосредственно в словацких административных границах были у

Прешовской епархии – единственной из греко-католических епархий, имевшей не только свои приходы, но и собственный центр, г. Прешов, на территории Словакии. Именно данная епархия, в отличие от Мукачевской и Гайдудорожской, располагала здесь резиденцией епископа, различными епархиальными институтами, включая учебные заведения сразу трех ступеней.

К моменту образования ЧСР в среде греко-католического духовенства Словакии, достаточно пестрой в этническом отношении, в целом доминировала декларируемая венгерская идентичность, которая культивировалась прежними правящими кругами. В разы меньше среди священников были представлены другие, как правило, взаимосвязанные восточнославянские идентичности. Однако имевшая место быть в этой среде распространенность внутренней амбивалентной и ситуативной идентичности обеспечила потенциал для последующей трансформации этнокультурного облика духовенства (и в соответствии с ним – проводимой клиром национально-языковой политики) в различных, естественно, особенно восточнославянских, этнонациональных направлениях.

Период 1919–1938 гг. был ознаменован заметными изменениями этнокультурного «имиджа» греко-католичества в целом. Так, сохранявшееся несмотря ни на что восприятие его как «русской веры» пошатнулось с возвращением в регион православной конфессии, еще больше акцентировавшей собственную русскость. Непосредственное знакомство греко-католиков и их соседей с православием, начавшееся в последнее десятилетие XIX в., но углубившееся только в межвоенный период, поставило под сомнение безальтернативную взаимосвязь Греко-католической церкви с восточнославянскими (прежде всего, русской) идентичностями, а также обусловила частичный отказ от целого ряда конфессионимов, ранее относившихся к греко-католичеству и греко-католикам. При этом Греко-католическая церковь, за исключением незначительного числа священников (о. Павол Спишак), в течение 1920–1930-х гг. все равно акцентировала свой восточнославянский характер. Важно отметить, что, несмотря на сохранявшуюся вовлеченность осязаемой части клира в сферу венгерского языка и культуры, после образования ЧСР его представители уже не популяризировали в русинской среде ни собственно венгерскую, ни угрорусскую или рутенскую этнонациональные идентичности.

В межвоенные годы Греко-католическая церковь оказывала прямое или косвенное воздействие на формирование этнонациональной идентичности русинов Словакии, причем не только через религиозную сферу, но и в огромной степени через образование и участие в культурно-политической жизни своей паствы.

Преимущественно консервативный характер греко-католического богослужения и обрядовости (церковнославянский язык, Юлианский календарь, культы восточных святых и т. д.) автоматически укреплял в русинской среде потенциал всех предлагавшихся славянских и особенно восточнославянских этнонациональных идентичностей. Наиболее распространенный в регионе узус священнических проповедей (на диалекте, с поливариантными вкраплениями церковнославянской, русской литературной и иной лексики) благоприятствовал распространению у русинов современных русской и близкородственных идентичностей.

В сфере образования само наличие в многочисленных греко-католических учебных заведениях Словакии «русского» языка (вариативного по названию и содержанию – *русского, карпаторусского, подкарпаторусского* или *русинского*) в качестве языка преподавания укрепляло у юных русинов и даже представителей спорных в этноязыковом отношении групп осознание собственной принадлежности к восточному славянству. Конкретизации «русскости» способствовало введение в 1929 г. епископом Павлом Гойдичем в школах всех ступеней Прешовской епархии принципов грамматики о. Евмения Сабова, русской литературной в своей основе. На актуализацию у русинских учащихся собственно русской идентичности положительно влияли специальные церковные стипендии, финансово поддерживавшие наиболее национально активных в необходимом русле учеников. При этом, несомненно, на формирование этнонациональной идентичности русинов на местах влияли также конкретные священники и учителя, позиция которых в национально-языковых вопросах иногда отличалась от официальной позиции епархиальных властей. Наиболее часто вместе с русской идентичностью через греко-католическое образование транслировались также карпаторусская, подкарпаторусская и русинская идентичности, носившие во многом дополняющий, а не взаимоисключающий, и конкретизирующий характер. Попытки популяризации украинской идентичности также имели место в греко-

католических школах, однако носили локальный характер. В то же время присутствие во многих церковных учебных заведениях навязывавшегося государственными органами словацкого языка свидетельствует об отсутствии у Греко-католической церкви полного контроля за собственной образовательной системой и, как следствие, недостаточном совершенстве данного механизма воздействия на этнонациональную идентичность русинов.

В культурно-политической сфере жизнедеятельности русинского населения Словакии Греко-католическая церковь участвовала как непосредственно, с помощью собственной печати, так и опосредовано – через формально светские организации. Язык греко-католических изданий в различных пропорциях объединял, в первую очередь, русские литературные и местные диалектные черты. В этих же границах варьировались предлагавшиеся русинам этнонациональные идентичности. Особенно большое значение имела церковная пресса, предназначавшаяся для самых широких слоев греко-католиков. Образцом подобного универсального издания можно считать прешовский еженедельник «Русское Слово» (1924–1938). Наиболее важным рычагом Прешовской епархии в области национальной культуры русинов, начиная с середины 1920-х гг. являлось возглавлявшееся греко-католическим духовенством местное Общество имени А. Духновича, которое балансировало между пропагандой дополнявших друг друга русскости, карпаторусскости, подкарпаторусскости и собственно русинскости. При этом, по сравнению со своими единомышленниками в Подкарпатской Руси, «духновичовцы» в Словакии, чаще отдавали предпочтение более локальным идентичностям. Что касается политической борьбы, то в ней чувствовалось отсутствие подчеркнуто русинской и одновременно греко-католической партии, которая бы полностью отвечала интересам церковного руководства. Однако в личном порядке значительная часть активного духовенства склонялась к правым и центристским партиям, программы которых предусматривали развитие национальной культуры словацких русинов в восточнославянском (русском, карпаторусском и т. п., но не украинском) духе.

Общая роль Греко-католической церкви в формировании этнонациональной идентичности русинов Словакии в 1919–1938 гг. может быть сформулирована следующим образом. Церковь, в лице клира, стремилась присутствовать во всех

сферах жизнедеятельности собственной русинской паствы. На практике это удавалось далеко не всегда, поскольку многие церковные инициативы наталкивались на противодействие государства и словацкой общественности. Принимая на себя роль национального лидера словацких русинов (однако, признаваемую далеко не всем населением вследствие роста секуляризации и распространения в регионе конкурировавшего православия), Греко-католическая церковь, декларировала свои амбиции быть участником и, одновременно, арбитром процессов формирования идентичности русинских верующих – в храме, школе и читальне. Стремясь сохранить свое влияние на паству, церковная администрация особенно внимательно подходила к различным предлагавшимся вариантам этнонациональной идентичности. Опираясь на донациональные представления русинов, переплетенные с принадлежностью к восточному христианству, и русофильские традиции местных «будителей» XIX в., она склонялась к принятию современной русской идентичности, которая представлялась равноценной заменой ранее популярной идентичности венгерской. Однако первичная связь русской идентичности с православием, а также постепенное осознание местной специфики способствовали тому, что духовенство форсировало распространение карпаторусской, подкарпаторусской и собственно русинской идентичностей, которые, с одной стороны, прямо не противопоставлялись широкой русскости, а, с другой, подчеркивали региональные особенности. Учитывая относительную малочисленность русинов-неуниатов, а также сохранявшийся особенно в сельской местности общественный авторитет священника, можно заключить, что национально-языковая политика Греко-католической церкви, будучи, не всегда последовательной в деталях, тем не менее оказала серьезное влияние на становление этнонациональной идентичности русинского меньшинства в Словакии. Подчеркивая принадлежность русинов к восточному славянству, при этом допуская определенную поливариантность идентификации, Греко-католическая церковь своими прямыми и косвенными действиями противостояла естественной словакизации и целенаправленным попыткам внедрения в русинской среде западнославянских идентичностей.

Источники и литература

1. Источники

1.1. Архивы

Archiv Kanceláře prezidenta republiky – Архив Канцелярии президента республики (Прага)

Historický archív Gréckokatolíckeho arcibiskupstva v Prešove – Исторический архив Греко-католического архиепископства в Прешове (Прешов)

Slovenský národný archív – Словацкий национальный архив (Братислава)

Štátny archív v Prešove – Государственный архив в Прешове (Прешов)

1.2. Опубликованные документы

Документи розповідають. Ужгород, 1971.

Potaš J.M., OSBM. Martyr Episcopus Prešovienis Peter Pavel Gojdič, OSBM. 1888–1960. Prešov-Пряшів, 2004.

Slovo episkopa Gojdiča. Výber z publikovaného dedičstva blahoslaveného biskupa Pavla Gojdiča / Editor Birčák J. Prešov, 2004.

1.3. Шематизмы, отчеты, памятные книги, статистические данные

I. Годичный отчет гр. кат. русской реальной гимназии в Пряшевѣ за учебный годъ 1936–37 / Подаетъ Дирекція заведенія. Пряшевѣ, 1937.

II Годичный отчет гр. кат. русской реальной гимназии в Пряшевѣ за учебный годъ 1937–1938 / Составила Дирекція заведенія. Пряшевѣ, 1938.

III Годичный отчет гр. кат. русской реальной гимназии в Пряшевѣ за учебный годъ 1938–1939 / Составила Дирекція заведенія. Пряшевѣ, 1939.

Дѣятельность Общества им. А. Духновича 1922–1926 / Подъ ред. Фенцика С.А. Ужгородъ, 1926.

Докладъ гр. кат. коэд. учительской семинарии в Пряшевѣ за школьный годъ 1936–1937 / Подаетъ Дирекція заведенія. Пряшевѣ, 1937.

Шематизм греко-католицького духовенства злучених епархій Перемиської, Самбірської і Сяніцької за рік Божий 1930. Перемишль, 1930.

Činnosť Slovenskej Ligy v r. 1933. Bratislava; Trnava, 1934.

Katolícke Slovensko. Na pamiatku tisícstoročného jubilea blaženého zvestovania Kristovej viery nášmu národu slovenskému, keď založil prvú kresťanskú svätyňu slovenský knieža Pribina v Nitre. 833–1933. Trnava, 1933.

Schematismus venerabilis cleri dioeceseos Fragopolensis (Prjašev, Prešov, Eperjes) pro anno Domini 1921. Fragopoli, 1921.

Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fragopolitanae (Prešov-Prjašev) pro anno Domini 1931. Fragopoli, 1931.

Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Fragopolitanae (Prešov-Prjašev) pro anno Domini 1938. Fragopoli, 1938.

Schematismus venerabilis cleri graeci ritus catholicorum dioeceseos Prešovensis (Fragopolitanae) et administraturae apostolicae dioec. Munkačensis in Slovachia pro anno Domini 1944. Prešov, 1944.

Sčítání lidu v Republice Československé ze dne 15.2.1921. Řada VI. III. díl. Praha, 1927.

Ščítání lidu v Republice Československé ze dne 1. prosince 1930. Řada VI. Sv. 98. Praha, 1934.

1.4. Религиозные издания и учебные пособия

Гаджега Ю. Статьи по вопросам «православия», народности и католичества. Ужгород, 1921.

Гойдичь С. Ты еси Петръ. Ужгород, 1923.

Кизакъ I.Ф. Букварь для народныхъ школъ епархіи Пряшевской. Пряшев, 1919; Изд. 2-е. Прага; Пряшев, 1921.

Кизакъ I.Ф. Читанка для народныхъ школъ. Пряшев, 1920.

Кондратович И.М. Исторія Подкарпатскоѣ Руси для народа. Ужгород, 1924 / Факс. вид.: Ужгород, 1991.

Мацѣвичь М. Руководство по исторіи русской литературы. Пряшев, 1928.

Няради Д., еп. Житѣ св. Кирилла и Методія. Ужгород, 1923.

Няради Д. Життя св. Кирила і Методія / Бібліотека Української християнської організації. № 4. Львів, 1927.

Петрашовскій Л. Географія для народныхъ школъ епархіи пряшевской. Пряшев, 1920.

Сабовъ Е.И. Грамматика русскаго языка для среднихъ учебныхъ заведеній Подкарпатской Руси. Ужгород, 1924.

Седлакъ А.И. Грамматика русскаго языка для народныхъ школъ епархіи Пряшевской. Пряшев, 1920.

Kondratovič I. Gréckokatolícky katechizmus pre ľudové školy a pre nižšie triedy stredných škôl. Praha; Prešov, 1937.

Macijejovič M. Pravidlá ruského pravopisu. Prešov, 1928.

Macijejovič M. Ruská mluvnica. Bratislava, 1924.

Svätá služba Božia (liturgia-omša) Svätého Jána Zlatoústeho, arcibiskupa carihradského. Nitra, 1933.

1.5. Научные и публицистические издания

А.И.Д. [Добрянский А.И.] О западных границах Подкарпатской Руси со времен св. Владимира // ЖМНП. Ч. ССVIII. СПб., 1880. С. 134–159.

Аристов Ф.Ф. Карпато-русские писатели. Исследование по неизданным источникам. Т. I. / 2-е доп. изд. М., 1916. Репринт: Bridgeport, Connecticut, 1977.

Аристов Ф.Ф. Литературное развитие Подкарпатской (Угорской) Руси. М., 1995.

Бахтин Н. Угорская Русь. Пг., 1915.

Бірчак В. Літературні стремління Підкарпатської Руси / 2-е доп. вид. Ужгород, 1937. Факс. вид.: Ужгород, 1993.

Будилович А.С. К вопросу о племенных отношениях в Угорской Руси. СПб., 1904.

Будилович А.С. Отзыв о сочинении А.Л. Петрова: «Материалы для истории Угорской Руси», 4 выпуска, С.-Пб., 1905–1906 г. / Отдельный оттиск из «Отчета о двенадцатом, втором по отделению русского языка и словесности, присуждении премий митрополита Макария». СПб., 1909.

Будилович Б. О необходимости включить всю Угорскую Русь в состав Российской Империи. Харьков, 1914.

Василевский (Плохоцкий) Л. Венгерские «руснаки» и их судьба. (Письмо из Австрии) // Русское богатство. СПб., 1914, № 3. С. 362–385.

Вчені Росії про Закарпаття: Із карпатознавчої спадщини. Ужгород, 2009.

Геровский Г. К вопросу о значении названия Руснак // Путями истории. Общерусское национальное, духовное и культурное единство на основании данных науки и жизни. Т. I. Нью-Йорк, 1977. С. 7–12.

Геровский Г. Язык Подкарпатской Руси / Пер. с чеш. М., 1995.

Гнатюк В. В справі літературної мови підкарпатських русинів // Науковий збірник Музею української культури Свидник. Т. 3. Присвячений пам'яті Володимира Гнатюка. Пряшів, 1967. С. 19–25.

Гнатюк В. Русини Пряшівської єпархії і їх говори // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. Т. XXXV–XXXVI. Львів, 1900.

Гнатюк В. Словаки чи Русини? (Причинки до вияснення спору про національність західних Русинів) // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. Т. XLII. Львів, 1901.

Головацкий Я.Ф. О народной одежде и убранстве Русинов или Русских в Галичине и северо-восточной Венгрии. СПб., 1877.

Гренджа-Донський В. Я теж українець. Публіцистика. Ужгород, 2003.

Гусьнай И.И. Языковой вопрос в Подкарпатской Руси // Имперское возрождение. 2010. № 5. С. 83–97.

Дешко А.П. О Карпатской Руси // Киевская старина. 1887. Т. XIX. С. 537–548.

Зоркий Н. 1. Спор о языке в Подкарпатской Руси и чешская Академия Наук. 2. Как осведомляет д-р Иван Панькевич чешскую публику о наших языковых делах. Ужгород, 1926.

Купчанко Г. Буковина и еи рускѣ жителѣ. Книжечка для народа съ картою Буковины и многими образками. Вѣдень, 1895.

Купчанко Г. Угорска Русь и еи рускѣ жителѣ. Книжечка для народа съ образками и картою Угрии и Угорской, Галической и Буковинской Руси. Вѣдень, 1897.

Кустодиев К. Конгресс католиков Венгрии и угорские русские. (Письма из Пешта) // Православное обозрение. М., 1871. Первое полугодие. С. 691–718.

Кустодиев К. Церковь угорских русских и сербов в их взаимоотношении. М., 1873.

Материалы по истории возрождения Карпатской Руси. Т. I. Сношения Карпатской Руси с Россией в 1-ой половине XIX-ого века / Собрал Свенцицкий И.С. Львов, 1905.

Матисов. Движение народной жизни в Угорской Руси // Беседа. М., 1871. Кн. VI. С. 225–248.

Н. Письмо из угорской Руси. Погибающий русский народ // Славянское обозрение. Сборник статей по славяноведению. Т. II. СПб., 1894. С. 270–282.

Недзельский Е. Очерк карпаторусской литературы. Ужгород, 1932.

Несторовский П.А. Бессарабские русины. Историко-этнографический очерк. Варшава, 1905.

Николай Бескид на благо Русинів. Ужгород, 2005.

Николай Бескид як субект і обект історіографії (Вибір із творчості і оцініня діяльства русинського історіка). Пряшів, 2009.

Отзывы по вопросу карпаторусско-словацкихъ отношений. Прага, 1936.

Петров А. Карпаторусские межевые названия из пол. XIX и из нач. XX в. Praha, 1929.

Петров А. Материалы для истории угорской Руси. IV. СПб., 1906; VI. Пределы угрорусской речи в 1773 г. по официальным данным. Исследование и карты. СПб., 1911.

Петров А. Об этнографической границе русского народа в Австро-Угрии, о сомнительной «венгерской» нации и о неделимости Угрии. Пг., 1915.

Подкарпатская Русь за годы 1919–1936. Ужгородъ, 1936. Репринт: Ужгород, 2006.

Росоха С. Криваве повстання // Стилос проти стилетів. Карпатська Україна у журналі «Пробоем» (1934–1943). Ужгород, 2009. С. 87–96.

[*Сарыч М.*]. Братский привет братьям и сестрам карпаторуссам, живущим в пределах Карпатских гор и в Америке, шлет Михаил Сарыч из столицы православного русского царя. СПб., 1893.

Сиріусь Н. Краткій отвѣт на сочиненіе д-ра Яна Гусека «Národopisná hranice mezi Slovákы a Karpatorusy» (Этнографическая граница между Словаками и Карпатороссами). Ужгородъ, 1926.

Томашиівський С. Причинки до пізнання етнографічної території Угорської Руси, тепер і давнійше // Записки Наукового Товариства імени Шевченка. Т. LXVII. Львів, 1905.

Удвари І. Збѣрка жерел про студію русинського писемства III. Гіадор Стрипський, народописник, бібліограф, языкознаватель, товмач / *Studia Ukrainica et Rusinica Nyiregyháziensia* 21. Ніредьгаза, 2007.

Fillo M. Gréckokatolíci Slováci v minulosti a prítomnosti. Michalovce, 1943.

Fischer A. Rusini. Zarys etnografiji Rusi. Lwów; Warszawa; Kraków, 1928.

[*Норко В.І.*] J. E. Pavel Gojdič, ČSVV, jepiskop Prjaševskij. K jeho dvadcaťročnomu jubileju so dňa jepiskopskeho posvjaščenija (1927–1947). Prjašev, 1947.

Húsek J. Národopisná hranice mezi Slovákы a Karpatorusy. Bratislava, 1925.

Krpelec B. Bardejov a jeho okolie dávno a dnes. Bardejov, 1935.

Podkarpatská Rus. Sborník hospodářského, kulturního a politického poznání Podkarpatské Rusi. Bratislava, 1936.

Ruman J. Otázka slovensko-rusínskeho pomeru na východnom Slovensku. Košice, 1935.

Zorvan (Karpaty) J. – Prečo niet slovenského gr. kat. biskupstva? – Lebo niet gr. kat. Slovákov! // Нове життя. 2007. № 15–16. С. 5.

1.6. Путевые записки, воспоминания, интервью

Брацайко Ю. «Що видів я на Закарпаттю...»: Спогади. Ужгород, 2009.

Витте, де Е. Путевые впечатления с историческими очерками. Словачина и угоруссы. Лето 1903, 1906 и 1907 годов. Почаев, 1909.

Дацко Ю. Родючий ґрунт помножує впевненість // Дукля. 2011. № 4. С. 58–61.

Дацко Ю. Суверенність – це державність // Дукля. 2006. № 3. С. 61–63.

[*Духнович А.*]. Краткая Біографія Александра Духновича, Крылошана Пряшовского, им самым написанная // *Духнович О.* Твори. Т. 3. Пряшів, 1989. С. 401–406.

Капишовський В. Мрії і дійсність. Братіслава; Пряшів, 1988.

Мушинка М. «Доля Пряшівщини близька моєму серцю»: Інтерв'ю з поетом Зореславом (Севастяном Саболом) // Дукля. 1990. № 5. С. 37–43.

Мушинка М. Розмови з одностудцями. Пряшів, 2004.

Новиков М.М. От Москвы до Нью-Йорка. Моя жизнь в науке и политике. М., 2009.

Павлович А.І. Родопис Александра Ивановича Павловича // *Павлович О.* Гучать гори і долини. Вибрані твори. Ужгород, 2004. С. 294–298.

Поташ М., ЧСВВ. Життя, віддане Богові. Т. I–II. Львів, 1994–1995.

Ребрик І. «Ми горіли Україною...». Інтерв'ю з о. Степаном-Севастіяном Саболом ЧСВВ // Шкільна серія. Вип. 3. О. Степан-Севастіян Сабол (Зореслав). Методичні розробки, методологічні рекомендації, літературні тексти, літературознавчі матеріали. Ужгород, 1998. С. 20–26.

Сабол С.С., ЧСВВ. Голгота Греко-католицької Церкви в Чехословаччині / Українська духовна бібліотека. № 49. Торонто; Рим, 1978.

Штефан А. За правду і волю. Кн. 2. Торонто, 1981.

Шутяк І. Моя автобіографія (Погляд у недалеке минуле). Свидник, 2008.

Эренбург И. Виза времени. М.; Л., 1931.

Potaš M., OSBM. Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM. Prešov, 1999; 2. oprav. a dopln. vyd. 2001.

1.7. Периодические издания

- Благовѣстник. 1921, 1924, 1927, 1935, 1936.
Діло. 1934.
Душпастьрь. 1925, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1933.
Живая мысль. 1934.
Карпатскій Свѣт. 1928, 1929, 1932.
Миссійный Вѣстник. 1931.
Народная газета. 1930, 1931, 1932, 1933.
Недѣля. 1935.
Православная Карпатская Русь. 1928.
Православная Русь. 1936.
Пряшевская Русь. 1938.
Распоряженія Епархіального Правительства въ Пряшевь. 1934, 1938, 1940.
Русская Молодежь. 1920.
Русскій Вѣстникъ. 1936.
Русскій Земледѣлецъ. 1930.
Русское Слово. 1924, 1926, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1937,
1938.
Слово Народа. 1932.
Церковь и школа. 1919.
Politika. 1935.
Slovenský Východ. 1936.
Šariš. 1931, 1933.
Východný Slovák. 1934.

2. Литература

2.1. Библиографии

- Габор В.* Українські часописи Ужгорода (1867–1944): Історико-бібліографічне дослідження. Львів, 2003.
Загальна бібліографія Подкарпаття / Зложили Лелекачъ Н., Гарайда И. / Факс. вид. Ужгород, 2000.
Мартинюк М. Українські періодичні видання Західної України, країн Центральної та Західної Європи (1914–1939 рр.): Матеріали до бібліографії. Львів, 1998.
Почекутова О. Преса Закарпаття ХІХ – І половини ХХ століття. Бібліографічний покажчик. Ужгород, 2010.
Шеленець Й. Слово народа. Prešov, 2000.
Barriová K., Blašková E. Pavel Gojdič, OSBM, gréckokatolícky biskup (1888–1960) (Personálna bibliografia). Košice, 1998.
Bibliografija slovenských a inorečových novín a časopisov z rokov 1919–1938 / Zostavila Kipsová M. A kol. Martin, 1968.
Paul Robert Magocsi: A Bibliography 1964–2000 / Edited by Scardellato G. Toronto, 2000.

2.2. Монографические исследования

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма М., 2001.

Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология: Учебное пособие для вузов. М., 1999.

Балушок В. Українська етнічна спільнота: етногенез, історія, етнімія. Біла Церква, 2008.

Баран О. Гомілетичні «Бесіди» Михайла Лучкая з 1830 р. / Slavistica. LXXVI. Вінніпег, 1977.

Баран О. Нариси історії Пряшівщини. Вінніпег, 1990.

Белей Л. Українські імена колись і тепер. Київ, 2010.

Бендас С., Бендас Д. Священники-мученики, сповідники вірності. Ужгород, 1999.

Болдижар М.М. Антинародна діяльність уніатської церкви. (На матеріалах Ужгородської унії). Львів, 1980.

Ванат І. Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. Т. I. (1918–1938). Братіслава; Пряшів, 1990.

Веґеш М.М., Гиря В.І., Король І.Ф. Угорська іредента на Закарпатті між двома світовими війнами (1918–1939 рр.). Ужгород, 1998.

Грацианская Н.Н. Словаки. К проблемам этнокультурной истории. М., 1994.

Данилець Ю. Православна церква на Закарпатті у першій половині ХХ ст. Монографія. Ужгород, 2009.

Данилюк Д. Історична наука на Закарпатті (кінець ХVІІІ – перша половина ХХ ст.). Ужгород, 1999.

Довганич О. Голгофа жертв політичних репресій: Сторінками обласного тому «Реабілітовані історією». Ужгород, 2009.

Мазурок О. Юрій Жаткович як історик та етнограф. Ужгород, 2001.

Задорожний І. Єпископ Андрій Бачинський в епістолярній спадщині. До 270-річчя від дня народження. Мукачево, 2002.

Колупаев В.Е. Православная книга русского зарубежья первой половины ХХ века. Из истории типографского братства Иова Почаевского, Волынь – Карпаты, 1903–1944. М., 2010.

Конєчні С. Капітолы з історії Русинів на Словенську в контексті розвою карпатських Русинів од найстарших часів. Пряшів, 2009.

Крючков И.В. Венгрия и славянский мир в последней трети ХІХ – начале ХХ в. Ставрополь, 2001.

Любчик І.Д. Етнополітичні процеси на Лемківщині наприкінці ХІХ – 30-х роках ХХ століття: Проблема національного самоусвідомлення. Івано-Франківськ, 2009.

Магочій П.Р. Формування національної самосвідомості: Підкарпатська Русь (1848–1948) / Авторизований переклад з англійської. Ужгород, 1994.

Магочій П.Р. Народ нивыдкы. Ілюстрована історія карпаторусинів / По русинськы текст потовмачив Падык В. Ужгород, 2007.

Магочій П.Р. Русины на Словенську. Історичний перегляд. Пряшов, 1994.

Мазурок О. Юрій Жаткович як історик та етнограф. Ужгород, 2001.

Малахов В.С. Национализм как политическая идеология: Учебное пособие. М., 2005.

Миллер А.И. «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина ХІХ в.). СПб., 2000.

Мудрий С., ЧСВВ. Публічне право церкви і конкордати. Івано-Франківськ, 2002.

Мушинка М. Володимир Січинський та русини-українці Східної Словаччини. Пряшів, 1995.

- Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. СПб., 1999.
- Палінчак М.* Державно-церковні відносини на Закарпатті та в Східній Словаччині в 20 – середини 30-х років ХХ століття. Ужгород, 1996.
- Пап С.* Історія Закарпаття. Т. 3. Івано-Франківськ, 2003.
- Пекар А.В., ЧСВВ.* Нариси історії Церкви Закарпаття. Рим; Львів, 1997. Т. I. Ієрархічне оформлення; Т. II. Внутрішня історія.
- Перени Й.* Из истории закарпатских украинцев (1849–1914) / *Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae.* 14. Budapest, 1957.
- Пронин В., архим.* История Православной Церкви на Закарпатье. Изд. 2-е. Ужгород, 2009.
- Ребрик Н.* Література народоцветва і Чину на українському Підкарпатті в першій половині ХХ століття. Ужгород, 2007.
- Розлуцька Г.* Зміст шкільних підручників як фактор полікультурного виховання молодших школярів у Закарпатті (1919–1939 рр.). Дрогобич, 2005.
- 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. / Пер. с нем. Авакумова Ю. Львів, 1995.
- Рудловчак О. Ю.* Ставровський-Попрадов. Життя, творчість, твори. Пряшів, 1984.
- Серапионова Е.П.* Российская эмиграция в Чехословацкой Республике (20–30-е годы). М., 1995.
- Сидор Д., прот.* Граматика русинського языка для русинів України, центральної Європы и Америки. Ужгород, 2005.
- Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей. Б.м., б.г. Ч. 2.
- Сочка-Боржавин В., Філіп-Радванський Л.* Історія Общества им. Александра Духновича 1923–2003. Ужгород, 2003.
- Тамборра А.* Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога / Пер. с ит. М., 2007.
- Токар М.* Політичні партії Закарпаття в умовах багатопартійності (1919–1939). Ужгород, 2006.
- Удварі І.* Образчики з історії пудкарпатських Русинув. XVIII. столітіє. Изгледованя з історії культури и языка. Ужгород, 2000.
- Фенич В., Цапулич О.* Малоберезнянський Свято-Миколаївський монастир та нарис історії Чину св. Василя Великого на Закарпатті. Ужгород, 2004.
- Хома В.* Розвиток русинської поезії в Словаччині від 20-х до 90-х років ХХ століття (Нарис історії з портретами поетів). Братіслава, 2000.
- Чума А., Бондар А.* Українська школа на Закарпатті та Східній Словаччині (Історичний нарис). Ч. I. Пряшів, 1967.
- Шевченко К.В.* Русины и межвоенная Чехословакия. К истории этнокультурной инженерии. М., 2006.
- Шевченко К.В.* Славянская Атлантида: Карпатская Русь и русины в XIX – первой половине ХХ вв. М., 2011.
- Штець М.* Літературна мова українців Закарпаття і Східної Словаччини (після 1918) / Педагогічний збірник № 1. Братіслава, 1969.
- Штець М.* Українська мова в Словаччині (Соціолінгвістичне та інтерлінгвістичне дослідження) / *Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae. Monographia 13 (AFPh UŠ 71).* Prešov, 1996.
- Яковенко Н.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Вид. 3-є, пер. та розш. Київ, 2006.

- Atanáz, C.Ss.R.* Redemptoristi v Stropkove v rokoch 1921–1999. Michalovce; Stropkov, 1999.
- Bajcura I.* Ukrajinská otázka v ČSSR. Košice, 1967.
- Belejkanič I.* Unionizmus ako ekleziologický problém. Prešov, 1999.
- Blažejovskij D.* Byzantine Kyivan Rite Students (1576–1983). Rome, 1984.
- Bohács B.* Dr. Russnák Miklós – a liturgikus megújulás híve és az eperjesi liturgikus hagyomány őrzője. Nyíregyháza, 2004.
- Bohác V.* Dr. Mikuláš Russnák. Život a tvorba so zreteľom na liturgické dielo. Prešov, 2002.
- Botlik J.* Görög katolikus vértanúk a Kárpát-medencében 1914–1976. Budapest, 2010.
- Boysak B., S.T.L.* The Fate of Holy Union in Carpatho-Ukraine. Toronto; New York, 1963.
- Bugel W.* Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby. Olomouc, 2003.
- Čisárik J.* The Genealogy of Greek Catholic Priests in Carpathian Region (Eastern Slovakia). Rodokmeň gréckokatolíckych kňazov v karpatskom regióne (východne Slovensko). 1675–2005. B.m., MMV.
- Drozd V.* Dejiny gréckokatolíkov od Užhorodskej únie po erigovanie Prešovskej eparchie. Svidnik, 2004.
- Halaga O.R.* Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci. Košice, 1947.
- Harbul'ová L.* Ladomirovské reminiscencie. Z dejín ruskej pravoslávnej misie v Ladomirovej 1923–1944. Prešov, 2000.
- Horkaj Š., prot.; Pružinský Š., prot.* Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19. a 20. storočí. Ľudia – udalosti – dokumenty. Prešov, 1998.
- Janočko M.* Dejiny cirkevného školstva v Prešovskej eparchii do roku 1989. Prešov, 2008.
- Ivan R.* Obnova pravoslavia na území Slovenska v 20. storočí. Prešov, 2007.
- Kružliak I.* Cyrilometodský kult u Slovákov. Dlhá cesta k slovenskej cirkevnej provincii. Prešov, 2003.
- Kubinyi J., S.T.D.* The History of Prjašiv Eparchy / Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae. Vol. XXXII. Romae, 1970.
- Letz R.* Dejiny Slovenskej ligy. Martin, 2000.
- Lukáč E.* Stredné školy v Prešove do roku 1945. Prešov, 2002.
- Magocsi P.R.* The Language Question among the Subcarpathian Rusyns. Fairview, New Jersey, 1987.
- Magocsi P.R.* The Rusyn-Ukrainians of Czechoslovakia: An Historic Survey. Vienna, 1983.
- Magocsi P.R.* The Rusyns of Slovakia / East European Monographs. New York, 1994.
- Magocsi P.R.* The Shaping of a National Identity. Subcarpathian Rus', 1848–1948. Cambridge, 1979.
- Mandzák A.D.* Blahoslavený Metod Dominik Trčka, prvý protoihumen gréckokatolíckych redemptoristov na Slovensku (1945–1950). Michalovce, 2006.
- Měchýř J.* Slovensko v Československu. Slovensko-české vztahy 1918–1991. Praha, 1991.
- Otčenášová S.* Schválená minulosť. Kolektívna identita v československých a slovenských učebniciach dejepisu (1918–1989) / Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafarikianae 8. Košice, 2010.
- Szeghy G., Jambor P.* Košickí gréckokatolíci. Dejiny farnosti v rokoch 1797–1950. Košice, 2007.
- Štec M.* Cirkevná slovančina. Prešov, 2005.
- Štec M.* Cirkevná slovančina v 21. storočí. Prešov, 2006.

- Šturák P. Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945–1989. Prešov, 1999.
- Šturák P. Otec biskup Pavol Gojdič, OSBM (1888–1960). Prešov, 1997.
- Švorc P. Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou (1919–1939). Prešov, 2003.
- Timkovič J.V., OSBM. Letopis Bukovského monastýra (Bukovej Hory) a historické zmienky o iných baziliánskych monastýroch na východnom Slovensku. Prešov, 2004.
- Timkovič J.V., OSBM. Letopis Krásnobrodského monastiera alebo kúsok zo slávnych dejín gréckokatolíkov na Slovensku. Prešov, 1995.
- Vasil' C. Kánonické pramene byzantsko-slovanskej katolíckej cirkvi v Mukačevskej a Prešovskej eparchii v porovnaní s Kódexom kánonov východných cirkví. Trnava, 2000.

2.3. Статті, очерки, дисертації

- Алмашиї М. Русинські національні символи / Серія «Бібліотека русина». Ужгород, 2010.
- Андрей, митрополит. Римська унія не для українців. Експерименти Риму над українською душею. Вінніпег, 1984.
- Ашкинази З.Г. Православные движения в Подкарпатской Руси // Православный путь. Церковно-богословско-философский ежегодник. Приложение к журналу «Православная Русь» за 1992 год. Джорданвилл, 1992.
- Бабота Л. Про що говорять листи // Дукля. 1996. № 2. С. 60–63.
- Бача Й. Руська учительська академія в Пряшеві і російська мова // Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику. Т. 22. Пряшів, 2001. С. 189–198.
- Белей В. Єпископ Діонісій Нярадій: сторінки життя і діяльності // Науковий збірник Товариства «Просвіта» в Ужгороді. Річник IV (XVIII). Карпатська Україна: Національне відродження. Політичний розвиток. Персоналії. Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 60-річчю Карпатської України (11–12 березня 1999 року). Ужгород, 2000. С. 236–238.
- Бескид Г. Зограф визначну роль між Русинами (Євменій Сабов, 1.10.1859–3.11.1934) // Русин. [Пряшів]. 2004. № 3–6. С. 11.
- Бескид Г. Памятник великому будителю (70 років од положіння фундаментального каміня під пам'ятник Александра Духновича в Пряшові) // Русин. [Пряшів]. 2000. № 1-2. С. 7–8; № 3-4. С. 7–8.
- Бураль М. До генеалогії Олександра Духновича // Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику. Т. 23. Олександр Духнович і наша сучасність. Матеріали міжнародної наукової конференції. Пряшів, 20–21 червня 2003 р. Братислава, 2005. С. 33–40.
- Ваврик В.Р. Иван Степанович Шлепецкий (Краткая справка) // Карпаторусский календарь Лемко-Союза на год 1964. Юнкерс, Н.Й., б.г. С. 115–121.
- Ванат І. Шкільна справа на Пряшівщині в період домюнхенської Чехословаччини // Педагогічний збірник № 3. З минулого і сучасного українців Чехословаччини. Братислава, 1973. С. 159–195.
- Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы 1939–1958. Дискуссионные аспекты. М., 2003.
- Водовозов Н.В. Русские писатели в Чехословакии // Московский государственный педагогический институт им. В.И. Ленина. Ученые записки. № 178. Русская литература и народное творчество. М., 1962. С. 186–218.
- Волконский А.М., князь. Историческая правда и украинофильская пропаганда // Украинский сепаратизм в России. Идеология национального раскола. Сб. / Прил. к ж-лу «Москва». М., 1998.

Ганудель З., Чаварга Г., Олар Є. Струни серця Ірини Невицької. Із забуття – у безсмертя. Пряшів, 2010.

Гапак П. Внески до історії українців в Угорщині у другій половині XIX і початком XX століть // *Дукля.* 1957. № 2. С. 52–68; № 3. С. 43–67.

Гвать І. Отець Севастіан Сабол, ЧСВВ (Про відношення Словацької держави (1939–1945) до Греко-католицької церкви на Пряшівщині) // *Дукля.* 2010. № 2. С. 26–34.

Гийдел Е. Рутенія über alles // *Україна модерна.* № 12. Стандарти науки і академічне середовище. Київ; Львів, 2007. С. 191–217.

Глушко М. Етнографічне районування української Галичини (за матеріалами наукових досліджень XIX – початку XXI ст.) // *Галичина: Етнічна історія. Тематичний збірник статей.* Львів, 2008. С. 46–80.

Горизонтов Л.Е. «Большая русская нация» в имперской и региональной стратегии самодержавия // *Пространство власти: Исторический опыт России и вызовы современности.* М., 2001. С. 129–150.

Данилюк Д. В.М. Гаджега – дослідник історії і культури Закарпаття // *Carpatica – Карпатика.* Актуальні питання історії, історіографії і культури країн центральної і південно-східної Європи. Вип. 2. Ужгород, 1993. С. 187–193.

Дрибняк А., Ковач І. Русское культурно-просветительное общество (РКПО) им. А.В. Духновича и его Русский клуб в Пряшеве / *Машинопись.* Пряшев, 1999.

Дронов М. В копилку гойдичианы (Slovo episkopa Gojdiča. Výber z publikovaného dedičstva blahoslaveného biskupa Pavla Gojdiča. Editor J. Birčák. Prešov, 2004. – 267 s.) // *Русин.* [Кишинев.] 2006. № 1. С. 117–127.

Дронов М. Люди и рыбы Подкарпатской Руси. Русские беженцы и русины в межвоенный период // *Родина.* 2009. № 4. С. 46–47.

Дронов М. Михаил Сарыч: штрихи к неоконченному портрету // *Русин.* [Кишинев]. 2007. № 3. С. 164–168.

Дронов М.Ю. К вопросу о влиянии Первой мировой войны на формирование этнонациональной идентичности южнокарпатских русинов // *Народы Габсбургской монархии в 1914–1920 гг.: от национальных движений к созданию национальных государств / Центральноевропейские исследования.* Вып. 6. М., 2012. Т. 1 С. 239–248.

Дронов М.Ю. К вопросу о месте русофильства в национально-культурной жизни русинов Словакии в XX столетии // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana.* 2010. № 2. С. 77–88.

Дронов М.Ю. К вопросу об этнонациональной идентичности греко-католиков и православных Восточной Словакии в межвоенный период // *Русские и словаки в XIX–XX вв.: конфликты, взаимодействие, стереотипы.* Материалы Международной научной конференции, приуроченной ко Второму заседанию Комиссии историков России и Словакии (Москва, 2–4 октября 2007 г.). М.; Йошкар-Ола, 2007. С. 100–107.

Дронов М.Ю. К вопросу об этнонациональных аспектах контактов между русскими католиками и греко-католиками в Чехословацкой Республике (20–30-е гг. XX в.) // *Между Москвой, Варшавой и Киевом. К 50-летию проф. М.В. Дмитриева.* М., 2008. С. 243–255.

Дронов М.Ю. Национально-языковая ориентация Ордена Святого Василия Великого в Подкарпатской Руси и Восточной Словакии в 1920–1930-х гг. // *Славянский мир в третьем тысячелетии. Россия и славянские народы во времени и пространстве.* М., 2009. С. 203–217.

Дронов М.Ю. Малорусская идентичность у южно-карпатских русинов // *Славянский мир. Диалог культур. Сб. научных статей.* Кемерово; Омск, 2011. Ч. 1. С. 130–143.

Дронов М.Ю. Особенности воздействия греко-католической церкви на этнонациональную идентичность русинов Пряшевской епархии в 1-й половине XX столетия // *Национальная идентичность в проблемном поле интеллектуальной*

истории. Материалы международной научной конференции (Пятигорск, 25–27 апреля 2008 г.). Ставрополь; Пятигорск; М., 2008. С. 428–430.

Дронов М.Ю. Прешовская газета «Русское Слово» (1924–1938) в контексте процессов формирования этнонациональной идентичности русинов Словакии. Постановка проблемы // Славянский альманах. 2011. М., 2012. С. 208–223.

Дронов М.Ю. [Рец. на:] *Národ – cirkev – štát*. Bratislava, 2007 // Славяноведение. 2010. № 2. С. 120–121.

Дронов М.Ю. Роль средних учебных заведений Греко-католической церкви в формировании этнонациональной идентичности русинской интеллигенции Словакии в 20–30-е годы XX века // Славяноведение. 2012. № 3. С. 73–82.

Дронов М.Ю. Традиция Дней русской культуры на Пряшевщине // *Слов'янські обрії*. Вип. 1. Київ, 2006. С. 309–315.

Дронов М.Ю. Ценный труд по истории русинского православия // Славянский альманах. 2010. М., 2011. С. 523–527.

Дронов М. [Рец. на:] Шевченко К.В. Русины и межвоенная Чехословакия. К истории этнокультурной инженерии. Москва, Модест Колеров 2006 // Украинський журнал. 2006. № 6–7. С. 49.

Дронов М. Штрихи до портрета Й. Зорвана // *Нове життя*. 2007. № 25–26. С. 8.

Дронов М. Народностны орієнтації між духовенством Пряшівської грекокатолицької єпархії в роках 1927–1938 // *Русин*. [Пряшів.] 2006. № 3–4. С. 30–31.

Дронов М. Русины очами Галичана О. Сірка в 1934 році // *Народны новинки*. 2007. № 17–20. С. 2.

Дронов М. Фашизм по-карпаторуськи. Штрихи до політичної кар'єри о. Степана Фенцика // Украинський журнал. 2006. № 9. С. 24–25.

Дуцар А. Декілька зауважень до заснування Пряшівської руської гімназії та її діяльності // 50 років Пряшівської української гімназії (1936–1986). Братіслава; Пряшів, 1988. С. 31–41.

Закарпатська Україна у складі Чехословаччини (1919–1939). Збірник матеріалів 6-ої наукової карпатознавчої конференції. Пряшів, 2–4 вересня 1998 / *Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Presoviensis. Slavistický zborník 3*. Пряшів, 2000.

Капишовский В. Школьное дело на Пряшевщине // *Пряшевщина*. Историко-литературный сборник. Прага, 1948.

Капраль М. Спередслово // *Русинський дайджест 1939–1944*. Научні і наукопопулярні тексти з новинок 1939–1944 гг. I. Наука / Матеріали ушорив і спередслово написав Капраль М. / *Studia Ukrainica et Rusinica Nyíregyháziensia 23*. Ніредьгаза, 2008. С. 5–10.

Карпатские русины в славянском мире: актуальные проблемы. Материалы международного научного круглого стола. М.; Братіслава, 2009.

Кічера В.В. Заснування і діяльність монастирів Чину Святого Василя Великого на Закарпатті (1733–1950 роки). Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. Ужгород, 2008.

Ковач Ф. Діалоги. Братіслава; Пряшів, 1988.

Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. № 4: Еклезіяльна і національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. Львів, 2003.

Коростелев А.Д. Парадоксы этнической идентичности // *Идентичность и толерантность*. М., 2002. С. 86–110.

Котенко А.Л., Мартынюк О.В., Миллер А.И. «Малоросс»: эволюция понятия до Первой мировой войны // *Новое литературное обозрение*. 2011. № 108. С. 9–27.

Крушко С. «Наш Русский Народный Дом» – ювілейний // *Голос Карпат*. 1993. № 3. С. 2.

Крючков И.В. Венгрия и славянский мир в интеллектуальном пространстве России в последней трети XIX – начале XX вв. // Славянские форумы и проблемы славяноведения: Сб. статей. М.; Ставрополь, 2008. С. 113–128.

Кундрат Ю. Книгодрукування в українців Східної Словаччини // Дукля. 2010. № 1. С. 30–44.

Куцов К. Александр Ильницкий (1889–1947) и теория угро-русинизма // Русин. [Кишинев.] 2007. № 3. С. 169–179.

Куцов К.О. Становлення і діяльність конфесійних об'єднань закарпатського студентства в міжвоєнній Чехословаччині та міжконфесійні взаємини в студентському середовищі 1920–1930-х рр. // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Історія. Вип. 26. Ужгород, 2011. С. 39–47.

Лескинен М.В. «Малороссийская народность» в российской науке второй половины XIX в. Проблемы этнографического описания // Русские об Украине и украинцах. Очерки. СПб., 2012. С. 244–283.

Лемківщина. Земля – люди – історія – культура / Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Історично-Філософічна Секція. Т. 206. Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто 1988. Т. I.

Магидова М. Традиции Дня русской культуры // Зарубежная Россия. Сб. статей. СПб., 2000. С. 289–295.

Марочі П.Р. Национальні і культурно-соціальні розвой Русиних-Українців Чехословацкей // Шветлосц. 1990. № 1. С. 77–96; № 2. С. 213–235.

Марочій П.Р. Четверта Русь: нова реальність в новій Європі // Русин [Пряшів]. 2006. № 5. С. 15–19.

Марочій П.Р. Языковой вопрос // Najnowsze dzieje języków słowiańskich. Русинський язык. Opole, 2004. С. 85–112.

Мазурок О. «...Історію угро-русів, якщо брати до уваги вимоги сучасної історіографії досі не написано...». До 155-річчя від дня народження Юрія Жатковича. Ужгород, 2009.

Малацко М. Преосвященний Владика д-р Діонісій Няраді – апостол і місіонер // Глас/голос Союзу. 2001. № 4. С. 37–51; № 5. С. 50–58.

Международная конференция «Русская, украинская и белорусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами. Результаты и перспективы исследований. Фонды Славянской библиотеки и пражских архивов». Прага, 14–15 августа 1995 г. Сборник докладов. Прага, 1995.

Мицюк О. Нариси з соціально-господарської історії Підкарпатської Русі. Т. II. Доба фєвдально-кріпацька (від другої чверти XVI в. до половини XIX). Прага, 1938. Факс. вид.: Ужгород, 2003.

Мурашко Г.П. Избранное. М., 2011.

Мушинка М. Найвизначніший розсадник виховання інтелігенції русинів-українців Словаччини. До 75-річчя Гімназії з українською мовою навчання в Пряшеві / Додаток до газети «Нове життя», № 49–52/2011 р. Б.м., б.г.

Мушинка М. Призабутий ювілей. До 100-ліття з дня народження Дениса Зубрицького // Дукля. 1995. № 6. С. 26–31.

Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. Вип. II. Ужгород, 1996.

Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. Вип. VIII. Ужгород, 2007.

Неменский О. Панрусизм // Вопросы национализма. 2011. № 7. С. 34–43.

Німчук В.В. Молитви наша не призри // Карпатський край. 1997. № 6–10. С. 37–51.

Носкова А.Ф. Греко-католическая церковь в Восточной Европе. К вопросу о взаимосвязи национального и конфессионального факторов в политике (40–50-е годы XX века) // Славянский альманах. 2006. М., 2007. С. 141–170.

Олександр Андрійович Любимов. Пряшів, 1980.

Олександр Любимов. До сторіччя з дня народження. Пряшів, 1998.

Орос І. Діяльність о. Августина Волошина на посаді директора Ужгородської греко-католицької вчительської семінарії (За матеріалами річних звітів Ужгородської вчительської семінарії) // Науковий збірник Закарпатського краєзнавчого музею. Вип. VII. Ужгород, 2005. С. 89–100.

Павлишин О. З історії впровадження григоріанського календаря в церковне життя українців: календарна реформа єпископа Григорія Хомишина // Україна модерна. № 7. Київ; Львів, 2002. С. 7–68.

Пагіря В. Світочі карпатського краю. Історичні портрети греко-католицьких священників Мукачівської єпархії. Мукачево, 1996.

Палади-Ковач А. Украинское население северо-восточной части Венгрии в XVIII – XIX вв. // Карпатский сборник. М., 1976. С. 140–142.

Пальок В.В. Наукова і видавнича діяльність товариства «Просвіта» на Закарпатті в 20–30-х роках ХХ ст. // Карпатіка – Карпатика. Актуальні проблеми історії і культури Закарпаття. Вип. I. Ужгород, 1992. С. 155–161.

Панькевич І. Матеріали до історії мови південнокарпатських українців / Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. Т. 4. Кн. 2, Пряшів, 1970.

Пекар А., ЧСВВ. Василянська Провінція св. Миколая на Закарпатті // Нарис історії Василянського Чину Святого Йосафата. Рим, 1992. С. 383–416.

Пекар А., ЧСВВ. Митрополит А. Шептицький і закарпатські українці // Карпатський край. 1995. № 5–8. С. 106–108.

Плійкова А. Русинський язык на Словенську (Короткий нарис історії і сучасності). Пряшів, 2008.

Попович С. До 60-ліття од дня смерти Евменія Сабова – известного общественного діятеля нашого края та 100-ліття його хрестоматії. Мукачево, 1994.

Ричалка М. Захисник релігійних і національних прав русинів-українців // Нове життя. 2007. № 15–16. С. 5.

Ричалка М. Іван Кизак – педагог і борець за розвиток культури свого населення (14.12.1856–19.10.1929) // Голос Карпат. 1999. № 9–11. С. 1–4.

Роман М. Хто був професор Маріян Мацієйович? // Дукля. 1991. № 5–6. С. 56–59.

Рудловчак О. Анатолій Федорович Кралицький (12.02.1835–11.02.1894) // Календар «Просвіти» на 1994 рік. Ужгород, 1994. С. 46–49.

Рудловчак О. Біля джерел сучасності. Розвідки, статті, нариси. Братіслава; Пряшів, 1981.

Рудловчак О., Бабота Л. Матеріали до Словника культури українців Чехословаччини // Дукля. 1989. № 4. С. 75–78.

Русинський народний календар на рік 2002. Пряшів, 2001.

Русинський народний календар на рік 2001. Пряшів, 2000.

Русинський народний календар на 2003 рік. Пряшів, 2002.

Русинський народний календар на 2004 рік. Пряшів, 2003.

Русинський народний календар на 2005 рік. Пряшів, 2004.

Серапионова Е.П. Политическое и экономическое положение Чехословакии в начале 20-х годов ХХ в. // Чехия и Словакия в ХХ веке. Очерки истории. В двух книгах. Кн. 1. М., 2005. С. 114–134.

Скала П. Общество «Возрождение» // Альманах «Русская культура Закарпатья». Ужгород, 2006. С. 147–151.

Стефанко А. Сімдесят років Товариства ім. Духновича // Голос Карпат. 1993. № 3. С. 1–2.

Фединишинець В. Чи перспективна ідея панславізму на сучасному етапі? // Ідеї слов'янської єдності та суспільна думка на Закарпатті в ХІХ–ХХ ст. Доповіді наукового семінару, присвяченого 150-річчю Слов'янського з'їзду в Празі. Ужгород, 1999. С. 37–43.

Фенич В. Еклезіальне становище греко-католиків до встановлення комуністичних режимів у країнах Центрально-Східної Європи // Науковий збірник Музею української

культури у Свиднику. Т. 24. Словацько-українські взаємини в області історії, культури, мови та літератури. Свидник, 2007. С. 95–117.

Фирис Г. Презвиска мадярського походження при бачванско-сримських Руснацох – шліди їх прешлосци (I) // Шветлосц. 2008. № 3. С. 342–350.

Філін Л. Евменій Сабов. Автор славної хрестоматії. Пожизненный председатель Общества им. А. Духновича // Русинський альманах 2009. Будапешт, б.г. С. 53–59.

Хаванова О.В. Венгерский Миллениум 1896 года: между «Потемкинской деревней» и «Градом Китежем» // Национализм в мировой истории. М., 2007. С. 375–407.

Чучка П. Етнімі русин та руснак і їх деривати в південнокарпатських говорах // Наукові записки. 18. Пряшів, 1993. С. 121–128.

Шевченко К.В. Русинский вопрос и политика Чехословакии в межвоенный период // Русский сборник. Исследования по истории России XIX–XX вв. Т. I. М., 2004. С. 276–302.

Шеленець Й. Книжка О. Яницького 1831 року // Дукля. 1991. № 1. С. 66.

Шкаровский М.В. Монастырь Преподобного Иова Почаевского // Диаспора. Новые материалы. Т. IX. Париж; СПб., 2007. С. 296–324.

Шлепецкий И.С. Александр Дмитриевич Григорьев (1874–1945) // Карпаторусский календарь Лемко-Союза на год 1965. Юнкерс, Н.Й., б.г. С. С. 87–96.

Яворский Ю.А. Национальное самосознание карпаторуссов на рубеже XVIII–XIX веков / Приложение к «Карпатскому Свету». Вып. 62. Ужгород, 1929.

Adam J. Národnostná problematika v gréckokatolicizme na území dnešného Slovenska v 18. storočí // Zborník Muzeálnej slovenskej spoločnosti 2000–2001. Martin, 2001. S. 70–76.

Aleš P. Pravoslávna cirkev u nás: Prehľad dejinnej cesty. Prešov, 1998.

Babjak J., SJ. Zostali verní. Osudy gréckokatolíckych kňazov. I. zväzok (1.–4. diel). Prešov, 2009; II. zväzok (5.–8. diel). Prešov, 2011.

Barnovský M. Gréckokatolícka cirkev a slovensko-rusínske/ukrajinské vzťahy v 20. storočí // Národ – cirkev – štát. Bratislava, 2007. 200–216.

Boháč V. Životopis ThDr. Mikuláša Rusnáka // Theologos. 1999. № 1. S. 47–63.

Borza P. Vasil Hopko a jeho pastorácia v Prahe // Theologos. 2003. № 1. S. 12–21.

Cirilské a latinské pamiatky v byzantsko-slovanskom obradovom prostredí na Slovensku. Bratislava, 2007.

Cirkvi a národy strednej Európy (1800–1950). Die Kirchen und Völker Mitteleuropas (1800–1950). Prešov; Wien, 2008.

Coranič J. Národno-emancipačné hnutie gréckokatolíckych Slovákov // Teologický časopis. 2004. № 2. S. 13–23.

Coranič J. Pravoslávne hnutie na území Prešovského gréckokatolíckeho biskupstva v prvej pol. 20. storočia // Theologos. 2004. № 2. S. 30–34.

Coranič J. Pražská gréckokatolícka farnosť a podiel o. Vasil Hopka na jej systematizovaní // Zborník príspevkov z vedeckej konferencie Blahoslavený Vasil Hopko. Prešov, 2004. S. 29–39.

Coranič J. Vzťah Katolíckej cirkvi a štátu na Slovensku v rokoch 1918–1938 // Theologos. 2008. № 2. S. 182–205.

Dejiny cirkevného gréckokatolíckeho školstva na Slovensku. Prešov, 2009.

Dronov M. Etnické povedomie a národnostná politika Pavla Petra Gojdiča. Diplomová práca. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove. Filozofická fakulta. Inštitút histórie, 2007.

Dronov M. Rusofilstvo ako etnonacionálna ideológia Rusínov na Slovensku // *Ivantyšinová T., Kodajová D. a kol.* Východná dilema strednej Európy. Bratislava, 2010. S. 193–203.

Z minulosti a súčasnosti knižnej kultúry Prešova. Prešov, 2007.

Gajdoš M. Pavol Spišák – muž veľkého rozhľadu // Národný kalendár 2000. Martin, 1999. S. 188.

- Ganaj S.* Kanonici Prešovskej gréckokatolíckej eparchie // *Theologos*. 2007. № 1. S. 176–179.
- Gavala M.* Reflexie nad slovanskou duchovnosťou. Košice, 2008.
- Glevaňák M.* Prešovská eparchiálna synoda, jej liturgické ustanovenia a ich implikácia do liturgického života // *Theologos*. 2006. № 1. S. 106–125.
- Glevaňák M.* Recenzia. Dronov, Michail: Emigranti – kňazi Prešovskej gréckokatolíckej eparchie. Prešov: FF PU, 2008. ISBN 978-80-85734-74-4 // Zborník teologických štúdií. № 7. Prešov, 2010. S. 156–158.
- [*Halaga O.R.*]. Slovník – prameň histórie // *Východoslovenský slovník*. Historicky dokumentovaný (921–1918); paralely české, slovenské ekvivalenty / Zredigoval Halaga O.R. I. diel. A–O. Košice; Prešov, 2002. S. 27–110.
- Haraksim L.* Etnodiferenciačný proces v gréckokatolíckej cirkvi na východnom Slovensku // *Historický zborník* 11. 2001. № 1. S. 33–41.
- Haraksim L.* Národnostná identita Rusínov na východnom Slovensku // *Národnosti na Slovensku*. Bratislava, 1993. S. 71–80.
- Haraksim L.* Užhorodská únia a východné Slovensko // *Historický časopis*. 1997. № 2. S. 194–206.
- Hromník M.* Náš mučedník Metoděj Dominik Trčka. Kostelní Vydří, 2007.
- Jahnuba F.* Unionistické sjezdy na Velehradě // *Theologos*. 2002. № 3. S. 5–15.
- Kovaľ P.* Multietnický charakter gréckokatolíckej cirkvi a jeho odraz vo vybranej slovenskej prešovskej regionálnej tláči (Šariš a Slovenská sloboda) v 30. rokoch 20. storočia // *Kresťanská kultúra a jej miesto v dejinách východného Slovenska*. Prešov, 2011. S. 111–122.
- Kovaľ P.* Stanovy a činnosť Spolku Alexandra V. Duchnoviča v Prešove // *Z dejín knižnej kultúry východného Slovenska II*. Prešov, 2011. S. 116–126.
- Kónya P.* K pôvodu maďarských Gréckokatolíkov na Zemplíne // *Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí*. Prešov, 2009. S. 44–57.
- Lacko M., S.J.* Gréckokatolíkom. Výber z diela. Košice, 1992.
- Makó J.* Duchovný velikán Katolíckej cirkvi v Karpatskej kotline na začiatku 20. storočia prof. ThDr. Mikuláš Rusnák // *Východná katolícka teológia v premenách časov*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie 26.–27. novembra 2004. Košice, 2004. S. 199–203.
- Mandzák A O.* Metod Dominik Trčka, CSsR, mučeník pre Krista. Michalovce, 2001.
- Migrácia obyvateľov východnej Európy na územie Slovenska a Čiech (prvá polovica 20. storočia) / *Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Presoviensis* 268/350. Slavistický zborník 10. Presov, 2009.
- Murcko M.* Postavenie Rusínov-Ukrajincov a osudy Židov v okrese Stará Ľubovňa v rokoch 1938–1945 // *Spiš v kontinuite času*. Zips in der Kontinuität der Zeit. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Prešov; Bratislava; Wien, 1995. S. 197–205.
- Mušinka M.* Od Ruského gymnázia k spojenej škole Tarasa Ševčenka // *Українська (Руська) гімназія. 70 років*. Ukrajinské (Ruské) gymnázium Prešov. 70 rokov. Пряшів-Prešov, 2006. S. 5–41.
- Nagy M.* Творчество Илоны Тарталли и венгерская греко-католическая литература // *Unia brzeska*. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich. Kraków, 1994. C. 174–179.
- Osobnosti ruskej a ukrajinskej emigrácie na východnom Slovensku. Prešov, 2008.
- OV.* Univ. prof. Dr. Nikolaj Rusnák. Pápežský prelát, kanonik 1878–1955 // *Gréckokatolícky kalendár* 1991. Bratislava, 1990. S. 59–63.
- Poprik J.* V Metodovej brázde. Košice, 2002.
- Potemra L.A.* Ruthenians in Slovakia and the Greek Catholic Diocese of Prešov / *Outprint from Slovak studies I*. Rome, 1961.
- Reychman J.* Pogranicze etniczne słowacko-ruskie // *Sprawy narodowościowe*. 1938. № 6. S. 589–607.
- Studia Philologica. Rossica Slovaca V. Annus IV.* Prešov, 1996.

- Ruská a ukrajinská emigrácia na východnom Slovensku v rokoch 1919–1945. Prešov, 2006.
- Ruský jazyk a literature na Slovensku po roku 1918. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie rusistov. Prešov, 1997.
- Rusínske školstvo, kultúra a osveta na Slovensku v rokoch 1919–1950 (Stav, problémy a význam pre súčasný rozvoj kultúry v SR). Zborník recenzovaných vedecko-odborných prác z vedeckého seminára / Edícia Ruthenica Slovaca (2). Prešov, 2010.
- Slovensko-rusínsko-ukrajinské vzťahy od obrodzenia po súčasnosť. Bratislava, 2000.
- Studium Carpato-Ruthenorum 2009. Штудії з карпаторусиністики. Пряшів, 2009.
- Šelepec J. Štyri etapy vývoja gréckokatolíckeho školstva na Slovensku // Theologos. 2000. № 4. S. 25–30.
- Škoviara A. Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu // Slavica Slovaca. 1999. № 2. S. 137–148.
- Šmejkalová M. Jazyk československý na českých a slovenských stredných školách medzi učebnými osnovami z let 1919 a 1927 // Slovo a slovesnosť. 2005. № 1. S. 32–48.
- Šoltés P. Historické a konfesijné súvislosti asimilácie rusínskeho/ukrajinského etnika na Slovensku // Národ a národnosti na Slovensku. Stav výskumu po roku 1989 a jeho perspektívy. Prešov, 2004. S. 181–189.
- Šoltés P. Štyri konfesie, tri jazyky: Etnická a konfesijná pluralita na Zemplíne v 17. a 18. storočí // Historické rozhľady. IV. Bratislava, 2008. S. 15–35.
- Šturák P. Biskup Peter Pavol Gojdič, OSBM a jeho obeta // Theologos. 1999. № 1. S. 37–45.
- Šturák P. Blahoslavený prešovský biskup Pavol Peter Gojdič, OSBM a jeho prínos pre rozvoj gréckokatolíckeho cirkevného školstva // Gréckokatolícka cirkev na Slovensku vo svetle výročí. Prešov, 2009. S. 99–111.
- Šturák P. Spoločensko-náboženská situácia v Československu v rokoch 1918–1927 // Blahoslavený biskup Pavol Peter Gojdič (1888–1960) v súradniciach času a doby. Prešov, 2006. S. 30–45.
- Tajtak L. Naša zastava – nástroj politiky maďarských vládnúcich tried // Nové obzory. Zv. 8. Košice, 1966. S. 43–58.
- Turčan V. Cyril a Metod – trvalé dedičstvo? // Mýty naše slovenské. Bratislava, 2005. S. 36–41.
- Veber V. Dny ruské kultury // Ruská a ukrajinská emigrace v ČSR v letech 1918–1945. 2. Praha, 1994. S. 90–93.
- Vrana V. Vzájomné vzťahy a postavenie rímskokatolíckej cirkvi grécko-byzantského obradu a pravoslávnej cirkvi po vzniku ČSR (so zameraním sa na Podkarpatskú Rus) // Державно-правовий статус Закарпаття у складі Чехословаччини у 1919–1945 роках. Матеріали наукової конференції 3–4 жовтня 1996 року. Ужгород, Україна – Кошице, Словаччина. Ужгород, 1997. S. 127–140.
- Ženuch P. Cirkevná slovančina vo východoslovenskom kultúrno-historickom a jazykovom priestore // Historický časopis. 1998. № 4. S. 649–662.

2.4. Справочные издания, словари

- Бернштейн С.Б. Болгарско-русский словарь / Изд. 3-е, стер. М., 1986.
- Енциклопедія Закарпаття: визначні особи ХХ століття. Ужгород, 2007.
- Енциклопедія історії та культури карпатських русинів / Укладачі Марочій П.Р., Поп І. Переклад з англійської мови Кушко Н. Ужгород, 2010.
- Закарпаття в Енциклопедії українознавства / Редактор-упорядник Маркусь В. Ужгород, 2003.

- Календар краєзнавчих пам'ятних дат на 2004 рік: Рекомендаційний бібліографічний посібник. Ужгород, 2003.
- Календар краєзнавчих пам'ятних дат на 2006 рік. Рекомендаційний бібліографічний посібник. Ужгород, 2005.
- Календар краєзнавчих пам'ятних дат на 2007 рік. Рекомендаційний бібліографічний посібник. Ужгород, 2006.
- Календар краєзнавчих пам'ятних дат на 2010 рік. Рекомендаційний бібліографічний посібник. Ужгород, 2009.
- Календар краєзнавчих пам'ятних дат на 2012 рік. Рекомендаційний бібліографічний посібник. Ужгород, 2011.
- Календар краєзнавчих пам'ятних дат на 2013 рік. Рекомендаційний бібліографічний посібник. Ужгород, 2012.
- Католическая энциклопедия. Т. I–III. М., 2002–2007.
- Краєзнавчий словник русинів-українців. Пряшівщина / Головний редактор Ковач Ф. Пряшів, 1999.
- Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1999.
- Поп И. Энциклопедия Подкарпатской Руси. Ужгород, 2001; 2006.
- Робертсон Р. Восточные христианские церкви. Церковно-исторический справочник. СПб., 1999.
- Садохин А.П. Этнология: Учебный словарь. М., 2002.
- Українська журналістика в іменах. Матеріали до енциклопедичного словника. Вип. III. Львів, 1996.
- Философский словарь / Изд. 7-е, пер. и доп. М., 2001.
- Encyclopedia of Rusyn History and Culture / Edited by Magocsi P.R. and Pop I. Toronto; Buffalo; London, 2002; 2005.
- Osobnosti prešovského školstva. Persönlichkeiten des Prešover Schulwesens. Slovník/Wörterbuch. III/1. Prešov, 2006.
- Osobnosti prešovského školstva v historickom kontexte 17. – prvej polovice 20. storočia. Spríevodca multimedialným slovníkom / Ed. Vasil'ová D. Prešov, 2006.
- Pašteka J. a kol. Lexikón katolíckych kňazských osobností Slovenska. Bratislava, 2000.
- Slovenský biografický slovník (od roku 833 do roku 1990). Zv. II. E–J; Zv. IV. M–Q; Zv. V. R–Š. Martin, 1987–1992.

2.5. Карты

Magocsi P.R. Carpatho-Rusyn settlement at the Outset of the 20th century with additional data from 1881 and 1806. Мапа розселення Карпатських Русинів на зачатку ХХ століття з далшыма данными з 1881-го і 1806-го року. [Orwell, Verm.,] 1996, 1998.

Приложение 1.

Карта расселения русинов в 1919–1939 гг.



Источник:

Маточій П.Р. Народ нивыдкы. Ілюстрована історія карпаторусинів / По русинськы текст потовмачив Падык В. Ужгород, 2007. С. 70.