ІНСТИТУТ РОЗВИТКУ ЦЕРКОВНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКЕ ПОРУБІЖЖЯ: ЕТНОКУЛЬТУРНІ ВЗАЄМИНИ ТА РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК

(до 30-річчя відродження Луцької дієцезії Римо-Католицької Церкви)

КАТЕДРАЛЬНІ ЗАПИСКИ

Випуск II

Колективна монографія

IZDEVNIECĪBA BALTIJA PUBLISHING

2026

UDK 2
Ca893

DOI: https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6

Рецензенти:

Останек Адам – доктор історичних наук, доктор габілітований, професор Військово-технічної Академії у Варшаві;

Смирнов Андрій – доктор історичних наук, професор, професор кафедри історії ім. проф. М. П. Ковальського Національного університету «Острозька академія»;

Юрій Михайло – доктор історичних наук, професор Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича

Рекомендовано до друку Інститутом розвитку Церковних досліджень (протокол № 7 від 15.10.2026) та Вченою радою Причорноморського науково-дослідного інституту економіки та інновацій (протокол № 12 від 22.10.2026 р.)

Редактор відповідальний за випуск: Павло Хом'як
Науковий редактор: Людмила Стрільчук
Упорядники: Анастасія Марків, Оксана Штанько
Дизайн обкладинки: Валентина Ткачук

Українсько-польське порубіжжя: етнокультурні взаємини та релігійний чинник (до 30-річчя відродження Луцької дієцезії Римо-Католицької Церкви). Колективна монографія. Катедральні записки. Вип. 2: кол. монографія / відп. за вип.: Павло Хом'як ; ред. кол.: Людмила Стрільчук, Анастасія Марків, Оксана Штанько. Рига, Латвія : Baltija Publishing, 2026. 220 с.

ISBN 978-9934-26-724-6

Книга «Українсько-польське порубіжжя: етнокультурні взаємини та релігійний чинник (до 30-ти річчя відродження Луцької дієцезії). Катедральні записки» – унікальне видання, присвячене історії етнокультурних відносин українсько-польського порубіжжя, які розглядаються крізь призму релігійного чинника.

Порубіжжя – це регіон, де впродовж століть спільно проживають народи творячи власні культурні традиції, тут переплітаються мови, релігії, культурні впливи, національні ментальності. У різні історичні періоди українсько-польське порубіжжя входило до складу різних держав: Першої та Другої Речі Посполитої, Російської імперії, випробувало на собі комуністичні експерименти, тощо. Плин історії наклав свій відбиток не лише на культуру та ментальність мешканців порубіжжя, але й віддзеркалився у етнічному та конфесійному розмаїтті, однією із особливостей якого є Римо-католицька Церква. Дослідження представлені у колективній монографії опираються на широку джерельну базу, частина документів вперше вводиться до наукового обігу, що дозволило по-новому поглянути на різні аспекти етнокультурних та релігійних взаємин на українсько-польському порубіжжі.

Книга буде цікавою для науковців, викладачів, учителів шкіл, студентів, учнів та усіх тих, хто цікавиться історію Волині, етнокультурними взаєминами та історією релігії.

UDK 2

ISBN 978-9934-26-724-6

© Колектив авторів, 2026
© Видавництво "Baltija Publishing", 2026

INSTITUTE OF THE DEVELOPMENT OF CHURCH RESEARCH

UKRAINIAN-POLISH BORDERLANDS: ETHNOCULTURAL RELATIONS AND RELIGIOUS FACTOR

(to the 30th anniversary of the revival Lutsk diocese Roman Catholic Church)

CATHEDRAL NOTES

Issue II

Collective monograph

IZDEVNIECĪBA BALTIJA PUBLISHING

2026

UDK 2
Ca893

DOI: https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6

Reviewers:
Ostanek Adam – Doctor of Historical Sciences, Doctor of Habilitation, Professor In military-technical Academy in Warsaw;
Andriy Smirnov – Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor at the Prof. M. P. Kovalskyi Department of History, National University of Ostroh Academy;
Yuriy Mykhailo – Doctor of Historical Sciences, Professor at Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University

Recommended for publication by the Institute for the Development of Church Studies (protocol No. 7 dated October 15, 2026) and the Academic Council of the Black Sea Research Institute of Economics and Innovation (protocol No. 12 dated October 22, 2026)

Editor responsible for the issue: Pavlo Khomiak
Scientific editor: Lyudmila Strilchuk
Compiled by: Anastasia Markiv, Oksana Shtanko
Cover design: Valentina Tkachuk

The Ukrainian-Polish Borderland: Ethnocultural Relations and the Religious Factor (to the 30th Anniversary of the revival of Lutsk Diocese Roman Catholic Church). Collective Monograph. Cathedral Notes, Vol. 2: Collective Monograph / Volume Editor: Pavlo Khomiak; Editorial Board: Lyudmyla Strilchuk, Anastasiia Markiv, Oksana Shtanko. Riga, Latvia: Baltija Publishing, 2026. 220 pp.

ISBN 978-9934-26-724-6

The book "The Ukrainian-Polish Borderland: Ethnocultural Relations and the Religious Factor (to the 30th Anniversary of the revival of the Lutsk Diocese) – Cathedral Notes" is a unique publication dedicated to the history of ethnocultural relations in the Ukrainian-Polish borderland, examined through the lens of the religious factor.

A borderland is a region where different peoples have lived together for centuries, developing their own cultural traditions; it is a place where languages, religions, cultural influences, and national mentalities intertwine. Throughout history, the Ukrainian-Polish borderland has been part of various states including the First and Second Polish Republics and the russian Empire and has endured experiences such as communist rule. The course of history has left its mark not only on the culture and mentality of the region's inhabitants but is also reflected in its ethnic and confessional diversity, a landscape in which the Roman Catholic Church plays a distinct role. The studies presented in this collective monograph draw upon an extensive body of sources, including documents introduced into scholarly discourse for the first time. This allows for a fresh perspective on various aspects of ethnocultural and religious relations within the Ukrainian-Polish borderland.

This book will be of interest to scholars, university lecturers, schoolteachers, students, and anyone with an interest in the history of Volyn, ethnocultural relations, or the history of religion.

UDK 2

ISBN 978-9934-26-724-6

© Group of authors, 2026
© Izdevniecība "Baltija Publishing", 2026

Зміст

Вступне слово *7*

Pavlo Khomiak (Lutsk), Yuliia Vaseiko (Lutsk)
Institutional revival of the Catholic church in Ukraine (1991–2026): historical retrospective and contemporary challenges 9

Володимир Марчук (Острог)
Сповідальні відомості як історико-демографічне джерело до вивчення римо-католицької громади Волині другої половини XIX–XX ст. 37

Світлана Шульга (Луцьк)
Між вірою та прагматизмом: роль релігійного фактору в житті волинських чехів (друга половина XIX – поч. XX ст.) 48

Олександр Доброжанський (Чернівці)
Українсько-польське та українсько-румунське порубіжжя в австрійській частині Австро-Угорщини (Цислейтанії) другої половини XIX – початку XX ст. Компаративний аналіз етно-політичних відносин 82

Ігор Шніцер (Ужгород)
Підкарпатська Русь у політиці Польщі в 1919–1938 рр. 98

Оксана Каліщук (Луцьк)
Римо-католицька церква на Волині 1944–1991 рр. у польській історіографії 116

Юрій Данилець (Ужгород)
Римо-католицька церква на Закарпатті в умовах радянської релігійної політики (1959–1964 рр.) 128

Barbara Czarnecka – Białystok (Polska)
Znaczenie praktyk religijnych dla przetrzymania sytuacji skrajnych (na przykładzie obozu koncentracyjnego w Ravensbrück) 146

Людмила Стрільчук (Луцьк), Василь Притулюк (Луцьк)
Культурна спадщина українсько-польського порубіжжя: проблеми збереження (на прикладі костельної архітектури) 162

Юля Пасічник (Луцьк), Сергій Нінічук (Луцьк)
Історична пам'ять українсько-польського порубіжжя,
як складова релігійної ідентичності його мешканців 184

Оксана Штанько (Луцьк)
Культурна спадщина луцьких отців-єзуїтів як інструмент
формування ціннісної самоідентифікації:
на прикладі діяльности музейного простору «окольний замок» 195

Anastasia Markiv (Lutsk)
Historical monuments as a space for social ministry:
the example of the cathedral of saints Peter and Paul in Lutsk 206

Вступне слово

Історія Волині та українсько-польського порубіжжя є невіддільною частиною історії народів, які впродовж століть жили поруч, розділяли спільний простір, творили культурні традиції та зберігали власну національну й релігійну ідентичність. На цій землі переплiталися історичні долі українців і поляків, а християнська віра, попри складні історичні обставини, залишалася важливим чинником духовного життя, культурного розвитку та суспільних взаємин.

Колективна монографія «Українсько-польське порубіжжя: етнокультурні взаємини та релігійний чинник», присвячена 30-річчю відродження Луцької дієцезії, пропонує ґрунтовне наукове осмислення цієї багатогранної історії.

Для Римсько-Католицької Церкви ця тема має особливе значення. Луцька дієцезія є свідком багатьох історичних змін, випробувань і відроджень, які переживали місцеві громади. Її історія тісно пов'язана з долями людей, які в різні часи жили на цій землі, зберігали віру, підтримували церковне життя та передавали духовні цінності наступним поколінням.

Вивчення українсько-польських взаємин потребує наукової виваженості, поваги до історичних фактів і розуміння складності минулого. Історія нашого регіону містить приклади плідної співпраці, культурного взаємозбагачення та спільного духовного досвіду, але водночас пам'ятає трагічні події, конфлікти й людські страждання. Відповідальне дослідження цих сторінок допомагає долати спрощені уявлення, зберігати пам'ять про пережите та будувати діалог на основі правди й взаємної поваги.

Висловлюю вдячність науковцям, дослідникам, упорядникам та всім, хто долучився до підготовки цього видання. Їхня праця сприяє збереженню історичної пам'яті, розвитку наукового діалогу та глибшому осмисленню ролі Церкви в історії нашого краю.

Сподіваюся, що ця монографія стане цінним внеском у дослідження українсько-польського порубіжжя, зацікавить наукову

спільноту, викладачів, студентів і всіх, кому небайдужі історія Волині, духовна спадщина та взаємини наших народів. Нехай знання про минуле допомагає нам відповідально творити сьогодення, плекати взаємну повагу й утверджувати мир.

† ***Віталій Скомаровський***
Єпископ Луцької дієцезії Римсько-Католицької Церкви
Голова Конференції Римсько-Католицьких Єпископів України

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-1

Pavlo Khomiak[1*] *– Lutsk*
Yuliia Vaseiko[2**] *– Lutsk*

Institutional revival of the Catholic church in Ukraine (1991–2026): historical retrospective and contemporary challenges

The study is a thorough and comprehensive analytical analysis of the thirty-five-year path of development, formation and transformation of Catholic structures in modern Ukraine. The author aims not simply to record the chronology of administrative decisions or religious events, but to deeply understand this process in the context of pan-European sociocultural changes, decolonization, the collapse of the Soviet totalitarian empire and the restoration of Ukraine's state independence. This thirty-five-year anniversary, which falls in 2026, becomes an important analytical milestone for reflection on a unique historical phenomenon, when religious communities, which for decades were under the brutal pressure of a totalitarian state, driven deep underground and doomed to complete destruction, were able to transform into powerful, extensive, self-sufficient institutions in a short historical period of time and become integral factors in the development of modern Ukrainian civil society.

To deeply understand the scale and phenomenality of this revival, the author makes a detailed excursion into the historical prerequisites of the Soviet period, analyzing the tragic experience of the functioning of religious communities in conditions of militant atheism. The communist regime throughout its existence pursued a consistent and ruthless policy aimed at the complete eradication of religious consciousness and

[1*] Pavlo Khomiak – Doctor of Philosophy, Director of the Institute of the Development of Church Research.
https://orcid.org/0000-0002-4825-9009, e-mail: paolo.chomiak@gmail.com

[2**] Yuliia Vaseiko – PhD in Philology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Polish Studies and Translation, Lesia Ukrainka Volyn National University
https://orcid.org/0000-0001-5227-1097, e-mail: jvaseyko@gmail.com

the physical liquidation of church structures. The consequences of this policy were devastating for both branches of Catholicism in Ukraine, although they had their own specific features for each of them. The Roman Catholic Church of the Latin rite suffered a total destruction of its institutional network. Almost all religious buildings, including magnificent temples and ancient monasteries, were either closed or turned into commercial buildings, warehouses, cinemas, or simply physically destroyed. Monastic orders and congregations were completely banned, and their activities were paralyzed. Mass repressions, exiles to Siberia, deportations, and physical attacks on the clergy led to a catastrophic personnel shortage. In the early 1980s, only a few dozen elderly Roman Catholic priests remained throughout Soviet Ukraine, working under strict KGB supervision and constant restrictions, which made any full-fledged pastoral care, catechizing of youth, or systematic transmission of religious tradition to subsequent generations impossible.

Even more tragic was the fate of the Ukrainian Greek Catholic Church of the Byzantine Rite, which suffered a brutal blow at the national level. The Soviet authorities completely liquidated the UGCC as an integral institution during the so-called Lviv Pseudo-Council of 1946. The authors rightly characterize this event as an act of brutal state violence, which was completely devoid of any canonical, ecclesiastical or legal grounds, since it took place in the complete absence of the Greek Catholic episcopate, which had been arrested the day before, and under the direct control and pressure of the Soviet special services. All property of the Church, including cathedrals, parish houses and monasteries, was either confiscated in favor of the state or forcibly transferred to the Russian Orthodox Church, which occupied a privileged and monopolistic position due to its loyalty to the communist regime. The UGCC found itself outside the law and was forced to transfer to the status of an illegal religious community, becoming the largest banned Church in the world.

However, despite the totalitarian machine's attempts to completely erase Catholic identity, religious life did not disappear, but was transformed into the phenomenon of the Church in the catacombs. It was in the conditions of the deep underground, thanks to the incredible resilience, courage and sacrifice of believers and clergy, that informal religious communities survived. People secretly gathered in apartments, private houses or in remote forest areas to hold divine services. Underground bishops performed secret ordinations of new priests, ensuring the con-

tinuity of apostolic succession and the canonical legitimacy of the structure. This unique experience of catacomb existence not only preserved the confessional identity of millions of people, but also tempered the inner spiritual strength of the Church, which became the solid foundation on which a rapid public revival later began in the late 1980s.

The process of the Catholic Church's emergence from the underground and its official legalization began in the context of profound internal and external political transformations in the Soviet Union, associated with the policy of perestroika, glasnost, and democratization initiated by the Soviet leadership. Society gradually began to get rid of the paralyzing fear of repression, and believers and clergy increasingly resolutely refused to put up with the discriminatory religious policy of the state. The authors reconstruct the chronology of this process in detail, emphasizing that the movement for the legalization of the UGCC had the character of broad civil resistance and mass mobilization. An important turning point was the open statement of a group of Greek Catholic clergy and laity led by Bishop Pavlo Vasylyk, who on August 4, 1987 signed and published an official statement on the emergence from the underground, declaring their intention to act openly and demand official recognition from Soviet state bodies. This bold act translated religious resistance into the realm of public policy and forced the authorities to reckon with the real existence of a multimillion-strong community of believers. The movement for legalization quickly acquired an avalanche-like and nationwide character, covering wide segments of the population, especially in the regions of Western Ukraine. The specially created Committee for the Protection of the Ukrainian Greek Catholic Church organized a large-scale campaign to collect signatures for official recognition, which was signed by more than one hundred and twenty thousand citizens. Mass open-air services began in the towns and villages of Galicia and Transcarpathia, which quickly evolved from small prayer meetings to religious demonstrations of many thousands. The celebrations of the millennium of the Baptism of Rus-Ukraine in the summer of 1988 in Zarvanytsia and Hrushev had a huge public resonance, demonstrating to the whole world the invincibility of Ukrainian Greek Catholicism. In the spring and summer of 1989, in Lviv, Sunday liturgies held in the open air near the former monastery of the Discalced Carmelites gathered tens of thousands of people, turning into powerful actions of national and spiritual revival. The culmination of this mass popular pressure was a grandiose peaceful march

through the streets of Lviv on September 17, 1989, in which about two hundred thousand people took part, which clearly demonstrated to the Soviet nomenclature the futility and impossibility of further maintaining the Church in an illegal status.

In parallel with the powerful grassroots pressure, complex processes were unfolding at the legal and international levels. The Soviet government, under the influence of the internal crisis and international pressure from the Western democracies and the Vatican, was forced to make concessions. On November 20, 1989, the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the Ukrainian SSR issued a statement that, although it was a purely administrative order and not a full-fledged law, officially opened the possibility of registering Greek Catholic communities under the general procedure, which meant de facto recognition of the Church by the state and the elimination of many years of legal discrimination. The final international legal consolidation of this process was the historic visit of Soviet leader Mikhail Gorbachev to the Vatican on December 1, 1989 and his meeting with Pope John Paul II, during which the right of Ukrainian Greek Catholics to officially register parishes, return selected religious buildings, and establish religious educational institutions was recorded. The key legal instrument that provided a lasting regulatory basis for the process of institutional revival of both Catholic structures was the USSR Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations, adopted on October 1, 1990. This progressive legislative act for that time radically changed the legal field, eliminating the former confessional inequality and the privileged monopoly position of the Russian Orthodox Church, which it held with the support of the totalitarian state. The law for the first time introduced clear, transparent legal procedures for registering religious organizations as legal entities, enshrined the principle of state non-interference in the internal life and canonical activities of church communities, and created the legal prerequisites for the gradual resolution of complex property disputes and the return of church property expropriated by the Soviet authorities. This allowed hundreds of Roman Catholic and Greek Catholic parishes throughout Ukraine to emerge from the legal vacuum, obtain official legal status, and begin the systematic expansion of their activities.

In this context, the author draws special attention to the important initiative shown by Bishop Pavlo Vasylyk during a meeting with the Chairman of the Council for Religious Affairs under the Council of

Ministers of the Ukrainian SSR, Mykola Kolesnikov. Pavlo Vasylyk proposed creating a special joint committee or commission to resolve property and inter-confessional disputes that inevitably arose in the process of mass return of churches to their historical owners, especially in regions where conflicts between Greek Catholics and Orthodox believers had intensified. This proposal demonstrated the foresight of the church leadership, which sought to translate the process of restitution and revival into a civilized, legal and peaceful direction, avoiding unnecessary social tension and violence, which was extremely important in the fragile socio-political situation of the late eighties.

At the same time, the process of restoring the legal rights of Catholic institutions caused serious opposition from the hierarchy of the Russian Orthodox Church, which tried by all available means to prevent the revival of the RCC and the UGCC in Ukraine, seeking to preserve its monopoly religious influence and control over the property complex. The author analyzes in detail the attempt of the leadership of the ROC to resolve the Greek-Catholic problem during the official meeting of its delegation with Pope John Paul II in August 1989 in the Vatican. The Moscow Patriarchate offered the Vatican a kind of compromise plan, which in fact aimed at the veiled liquidation of the UGCC: they proposed that those believers in Ukraine who necessarily seek to be in union with the Roman See should switch exclusively to the Latin rite, that is, become Roman Catholics, and those who adhere to the traditional Eastern, Byzantine rite should remain within the bosom of the ROC. Thus, it was planned to completely destroy the Greek Catholic identity as such, dissolving it between Latin Catholicism and Russian Orthodoxy. However, Holy Pope John Paul II resolutely rejected this discriminatory proposal, emphasizing the inalienable, sovereign right of the Ukrainian Greek Catholic Church to its own unique identity, public status, full canonical existence and comprehensive institutional development in its historical homeland.

An important milestone in the fixation of the internal canonical legal personality and self-awareness of the Church was the Resolution of the Extraordinary Council of the UGCC, adopted on January 23, 1990 in the Church of the Transfiguration of the Lord in Lviv. This historical document had enormous political, legal and ecclesiological significance for the further fate of the Greek Catholic community. The Council officially declared all decisions of the Lviv Pseudo-Council of 1946 legally null and void, invalid and completely devoid of any canonical or ecclesiasti-

cal grounds, thus recording the continuity and continuity of the existence of the UGCC from a canonical point of view throughout the entire period of underground activity. In contrast to the permits of state bodies for the registration of individual disparate religious communities, the Council's resolution clearly recorded the restoration of a coherent church structure with dioceses, a hierarchy of bishops and centralized administration, which allowed the Church to act as a single, consolidated entity in relations with the state and the international community.

The complete organizational completion, systematicity and international legitimacy of the process of revival of both Catholic structures in Ukraine were ensured by the decisive and far-sighted steps of the Holy See and personally of Pope John Paul II in early 1991. Administrative formalization took place through the restoration of the episcopal hierarchy, which returned the Churches to a canonically ordered model of existence and ensured the continuity of the apostolic succession. On January 16, 1991, the Pope made the first official episcopal appointments for the restored Roman Catholic dioceses, whose history dates back to the Middle Ages and which were brutally liquidated by the Soviet authorities. The Lviv Roman Catholic Archdiocese was headed by Archbishop Ordinary Marian Yavorsky, the Kamianets-Podilskyi diocese was taken under his leadership by Bishop Jan Olshanskyi, and the Kyiv-Zhytomyr diocese was headed by Bishop Jan Purvinskyi. This step allowed laying a solid foundation for the creation of a collegial governing body of the Conference of Bishops of the RCC in Ukraine, which took on the mission of coordinating pastoral ministry, rebuilding destroyed churches, and establishing religious education. In the Ukrainian Greek Catholic Church, the restoration of the full functioning of central institutions was marked by the long-awaited return from forced emigration of its Head, Cardinal Myroslav Ivan Lyubachivskyi, who arrived in Lviv on March 30, 1991. Up until this point, during the most difficult phase of the emergence from the underground, the duties of the apostolic administrator of the Church were courageously and effectively performed by Bishop Volodymyr Sterniuk. The return of the Supreme Archbishop Cardinal Lyubachivsky became the true culmination of the process of legalization of the UGCC, a visual symbol of the unity of the long-suffering mother Church in Ukraine with its powerful foreign structures in the countries of settlement of the Ukrainian diaspora, as well as an extremely important psychological and political factor in the consolidation of the entire Ukrainian society on the

eve of the fateful August proclamation of state independence. At the same time, all bishops who were ordained in strict underground conditions received official recognition and approval from the Vatican, which finally regulated their international and canonical status.

Starting from these historic decisions of 1991, over the next thirty-five years both Catholic Churches demonstrated an impressive dynamic of institutional development, turning into extensive, self-sufficient and influential religious institutions. An important step on the path of organizational formation of the RCC was the holding of the First Official Meeting of the Conference of Roman Catholic Bishops of Ukraine in Lviv on February 28, 1992. This historic meeting was attended by Archbishop Marian Yavorsky, Bishops Rafail Kernytsky, Markiyan Trofymyak, Jan Purvinsky, Jan Olshansky, as well as Father Marian Buczek, who became the Secretary of the Conference. The creation of specialized commissions within the Conference ensured high systematicity and efficiency of management in the field of catechization, liturgy, support of youth movements, protection of the institution of the family, development of monastic vocations and deployment of large-scale charitable activities. As of today, the Roman Catholic Church has a clear and balanced structure, which includes seven dioceses, united into a single Lviv Metropolis, where pastoral service is provided by hundreds of diocesan priests and monks, and future personnel are trained in three higher theological seminaries in Lviv-Bryukhovychy, Vorzel and Sharovechka.

The Ukrainian Greek Catholic Church has also made a colossal qualitative and quantitative leap over these decades. The author emphasizes the unique global and transnational nature of the UGCC as a Supreme-Archiepiscopal Church in its own right, which combines clear centralization of management with flexible regional autonomy. The modern multi-level structure of the UGCC includes numerous metropolia, archieparchy, eparchies and exarchates not only within Ukraine, but also throughout the world. The main body of collegial governance is the Synod of Bishops of the UGCC, which includes more than forty bishops who exercise spiritual leadership over structures in Europe, North and South America, and Australia. Pastoral ministry is provided by more than three and a half thousand priests, and monastic life is supported by thousands of monks and nuns who work in the fields of education, culture and social service.

In the 2020s, the Catholic Church in Ukraine faced new unprecedented, tragic and existential challenges caused by a full-scale

aggressive war against the Ukrainian state. In these extreme social conditions, religious institutions were forced to radically transform their daily activities, going far beyond the boundaries of purely liturgical, cult life. They have become the most important centers of socio-humanitarian protection, psychological stabilization and national consolidation. The author identifies several strategic directions of the modern service of the Church in the conditions of martial law. First of all, this is the deployment of large-scale humanitarian assistance through a network of charitable organizations, such as Caritas, which provide hundreds of thousands of forcibly displaced persons who lost their homes as a result of hostilities. The premises of parishes, monasteries and seminaries were quickly converted into shelters for refugees.

The second most important direction was the deployment of systematic pastoral and psychological care. The Institute of Military Chaplaincy has acquired special importance, providing spiritual support to defenders on the front lines, helping them to maintain humanity and moral guidelines in the hell of war. In parallel, the Church is actively developing psychological rehabilitation programs for veterans, families of fallen soldiers and civilians who have suffered deep war traumas, integrating professional psychological methods with spiritual care and prayer practice. The author calls the mass exodus of millions of Ukrainian citizens abroad in search of safety a separate long-term and complex challenge. This forces the Catholic Church, especially the UGCC with its unique global experience of working in the diaspora, to promptly expand the worldwide network of support for Ukrainian migrants in the countries of Europe and the world. The main objective of this activity is twofold: on the one hand, to help people adapt and integrate into new foreign socio-cultural contexts, to protect their rights, and on the other, to preserve their national, spiritual and religious identity, preventing assimilation and separation from their native roots, ensuring lasting ties with Ukraine.

Based on a deep retrospective analysis of the thirty-five-year period, the author formulates fundamental generalizing conclusions regarding the historical and social significance of the revival of the Catholic Church in Ukraine. First, this process marked the final and irreversible overcoming of the Soviet totalitarian legacy in the religious sphere. The decisive steps of Holy Pope John Paul II to restore the episcopal hierarchy of the RCC and the triumphant return of Cardinal Lyubachivsky to Lviv in 1991 recorded the complete historical and ideological defeat of the

Soviet inhuman policy of militant atheism, and the official cancellation of the consequences of the violent Lviv pseudo-council returned canonical and historical justice to the Greek Catholics. Secondly, the Churches have demonstrated a unique scale of institutional growth, having gone from catacomb communities to powerful internationally recognized religious structures with a developed management system and collegial bodies, such as the Conference of Bishops of the RCC and the Synod of the UGCC, which allows them to function effectively in the modern globalized world.

Thirdly, the Catholic Church has successfully overcome the limits of a purely temple-like, isolated existence, becoming an organic and influential element of Ukrainian civil society. Thanks to the development of a network of educational institutions, catechetical schools, monastic congregations and powerful charitable foundations, the Church actively influences the formation of moral guidelines, the protection of family values, the education of youth and the support of socially vulnerable segments of the population, where the laity play a conscious and proactive role. Finally, fourthly, in times of modern existential trials brought by a full-scale war, the Catholic Church has proven its irreplaceability as an effective factor of national solidarity, consolidation of society and practical embodiment of the Gospel commandments through daily sacrificial service to one's neighbor. Thus, the 35-year historical path convincingly proves that the institutional revival of the Catholic Church in Ukraine was not just a local religious process, but a deep, organic and historically conditioned return of Ukraine to a common European spiritual, cultural and geopolitical space, where the Church continues to confidently implement its mission, successfully integrating centuries-old tradition into the complex socio-political context of the XXI century.

Presentation of the material

Scientific understanding of the historical retrospective and the current state of religious institutions in Ukraine is one of the most urgent tasks of modern humanities, since the religious factor traditionally plays a fundamental role in the processes of nation-building, preservation of cultural identity and consolidation of civil society. The study covers the 35-year period of the institutional revival of the Catholic Church

in Ukraine from 1991 to the present and offers a comprehensive analytical view of the phenomenal process of transformation of religious communities. This time period is an entire historical era that included the collapse of one of the most brutal totalitarian systems in the world, the restoration of Ukrainian state independence, the painful process of building democratic institutions and, ultimately, the existential test of a full-scale war that continues today. The author of the study approaches the analysis of church life not as an isolated sacred phenomenon, but as an integral component of broader geopolitical, legal and socio-cultural processes that determined the vector of development of Eastern Europe at the turn of the twentieth and twenty-first centuries.

The anniversary milestone of the 35th anniversary of the restoration of official church structures becomes a unique analytical platform for tracing how religious institutions, which the Soviet regime doomed to complete oblivion and physical extermination, were able not only to be revived, but to become powerful subjects of public life, capable of taking responsibility for the fate of millions of people in times of global crises. In order to fully comprehend the depth and scale of this revival, it is necessary to reconstruct in detail the historical and ideological context in which the Catholic Church of both rites was forced to function during Soviet rule.

Communist doctrine viewed religion as a hostile element that must be permanently and permanently eradicated from the Soviet mentality. For decades, the state implemented a systematic policy of militant atheism, which combined brutal administrative violence, criminal prosecution of the clergy, confiscation of property, and a powerful propaganda campaign. The consequences of this pressure were catastrophic for the institutional potential of both the Roman Catholic Church of the Latin Rite and the Ukrainian Greek Catholic Church. The network of Roman Catholic parishes was practically paralyzed due to the successive closure and destruction of churches, the liquidation of monastic orders, and the deportation of priests, as a result of which only a few active pastors remained in the vast territory of Soviet Ukraine, deprived of the opportunity to carry out full-fledged ministry.

At the same time, the Ukrainian Greek Catholic Church suffered an even more total blow, since after the Soviet occupation of Western Ukraine it was officially liquidated by the communist regime with the help of a pseudo-council in 1946. The temples of the UGCC were forcibly transferred to the state church or converted into economic facilities, and

the Church itself became the largest banned religious community in the world, forced to go deep underground. It was this unique experience of catacomb existence that became the first and most important factor that determined the future nature of the institutional revival. Despite all the efforts of the Soviet special services, religious practice and confessional identity were not destroyed; they were preserved within underground communities, where liturgies were secretly celebrated, new priests and bishops were ordained, and the faith was transmitted from generation to generation. The Catacomb Church developed specific mechanisms of internal self-organization, solidarity, and resistance to the totalitarian system, which combined religious devotion with the desire for national freedom. When the political landscape of the Soviet Union began to change in the late 1980s under the influence of crisis phenomena and the policy of perestroika announced by Mikhail Gorbachev, this latent potential of the underground exploded into a powerful public movement.

The emergence of the Catholic Church from the underground was not just a religious event, but a significant factor in social transformation and democratization, since the demands for religious freedom turned out to be inextricably linked with the political demands for the sovereignty of Ukraine and the protection of human rights. Mass religious demonstrations, the collection of thousands of signatures for legalization, public open-air services, and bold statements by the underground clergy demonstrated the complete inability of the communist regime to maintain control over the spiritual life of society. The process of legalizing church structures required not only massive popular pressure, but also serious regulatory and legal support that would bring religious communities out of the legal vacuum. The adoption of the Soviet law on freedom of conscience and religious organizations in the fall of 1990 laid the first legitimate foundations for the elimination of confessional inequality and the termination of the state monopoly on the regulation of religious life. This allowed the official registration of parishes to begin and opened the way to a civilized resolution of property conflicts regarding the return of churches to their historical owners.

However, the final institutionalization took place thanks to the historic decisions of the Vatican and personally of Saint Pope John Paul II at the beginning of 1991, when the episcopal hierarchy for Roman Catholic dioceses was officially restored and the canonical status of the Greek Catholic episcopate was confirmed after the return to Lviv of the Head of the UGCC, Cardinal Myroslav Ivan Lyubachivsky. The appointment of

legitimate bishops and the creation of the Conference of Bishops of the RCC returned canonical completeness, legitimacy and systematic management to religious life, laying a solid foundation for the thirty-five-year development of the church infrastructure. Over these decades, both branches of Catholicism in Ukraine have gone through a colossal path of development, building an extensive network of parishes, seminaries, monasteries, and charitable institutions, which allowed them to become an organic part of modern civil society, integrated into the broader European context.

The current stage of the Catholic Church's activity in Ukraine in the 20s of the 21st century is marked by new, dramatic challenges that require a rethinking of traditional forms of pastoral ministry. Full-scale military aggression against Ukraine destroyed the usual social order and put society in the face of a huge humanitarian and humanistic catastrophe. Under these circumstances, the Catholic Church has shown high institutional flexibility and mobility, transforming its structures into centers of practical assistance, social protection and psychological rehabilitation for millions of affected citizens. The organization of assistance to internally displaced persons, the development of military chaplaincy, support for the families of fallen soldiers and the coordination of international solidarity through global church networks have become a practical manifestation of evangelical values in critical historical conditions. An analysis of 35 years of institutional development allows us to see how the experience of overcoming the Soviet totalitarian past and the internal resilience tempered in the catacombs help the Church effectively respond to the challenges of the present, confirming its strategic role as an important factor in national consolidation and solidarity.

In 2026, the Roman Catholic Church in Ukraine celebrates the 35th anniversary of the restoration of church structures in Ukraine by Saint John Paul II. This event is of exceptional importance both in religious and socio-historical dimensions. It became a symbol of the Catholic Church's emergence from a long period of persecution and underground existence, initiated a process of institutional renewal, and contributed to the formation of a new spiritual identity for Ukrainian society.

The act of restoring church structures in 1991 was not only an administrative decision, but also a profound gesture of solidarity and support from the Universal Church. It opened up opportunities for the development of dioceses, seminaries, monastic communities, and parishes, which became important centers of spiritual life and social service. At

the same time, this step was of strategic importance for the processes of democratization and cultural renewal of Ukraine, which was just gaining independence at that time.

The 35th anniversary of the restoration of church structures is an opportunity for a comprehensive understanding of the path taken, which runs from the underground preservation of faith to open service and from local initiatives to broad integration into public life. It also encourages reflection on the modern mission of the Church, which serves to support education, culture, charity and spiritual support in times of war and social crises. The tragic consequences of communism, which found their manifestation in the religious life of the Church and its believers, affected almost every aspect of human life and took millions of lives. Most churches, as places of worship, were deliberately destroyed or closed. In the 1980s, only about 30 Roman Catholic priests worked throughout Ukraine. Such enormous destruction, especially in the spiritual sphere, became a challenge for the Church, and it required external assistance for the potential revival of spiritual and religious life.[3]

The restoration of Catholic church structures in Ukraine in 1991, initiated by John Paul II, was the result of long-term historical processes and changes in the socio-political environment[4] uring the period of independence. This act contributed to the formation of a new spiritual paradigm, the integration of Catholic institutions into the social and cultural sphere, and also defined the long-term mission of the Church as a source of spiritual support and social solidarity in times of crisis and war.

During the Soviet period, the activities of the Catholic Church were significantly limited, which was primarily manifested in the consistent closure of churches, the liquidation of monastic orders and monastic communities, and the long-term persecution of the clergy led to the destruction of its institutional network. At the same time, religious practice did not disappear completely, but was preserved within underground communities that maintained confessional identity and ensured the transmission of religious tradition[5].

In the late 1980s, political transformations in the USSR opened up opportunities for changing the status of religious organizations.

---

3 R. Stolarczyk, *Początki karmelitańskiej misji w Kijowie* (Biały Dunajec–Ostróg, 2015), 19.

4 V. Bureha, *Istoriia ta bohoslovia Katolytskoi Tserkvy* (Kyiv, 2021), 418–421.

5 Acta Apostolicae Sedis (AAS), 1991, № 83, 405–406.

The emergence of the Ukrainian Greek Catholic Church from the underground in 1989 marked the beginning of a public revival of church life[6]. Further regulatory consolidation of these processes occurred after the adoption of the USSR Law "On Freedom of Conscience and Religious Organizations" on October 1, 1990[7], which allowed the official activities of religious institutions.

In this context, the decision of John Paul II[8] with the support of the Universal Church, to restore Catholic structures in Ukraine gave the process organizational completeness and international legitimacy. It was not only about administrative formalization, but also about the restoration of full-fledged church life in connection with the Universal Church[9].

A decisive stage on the path of institutional restoration of church structures was the restoration of the episcopal hierarchy. In particular, on January 16, 1991, the first appointments were made, which confirmed the revival of the Roman Catholic Church of the Latin rite in Ukraine. As a result of the new changes, the Lviv Archdiocese was headed by Marian Yavorsky as Archbishop and Ordinary[10]. He was assisted by auxiliary bishops[11] afal Kernytskyi and Markiyan Trofymyak[12]. he Kamianets-Podilskyi diocese was headed by Jan Olshanskyi, and the Kyiv-Zhytomyr diocese was headed by Jan Purvinskyi[13].

The appointment of bishops meant the actual restoration of historical dioceses,[14] ormed in the 14th century and liquidated during the Soviet period. The restored hierarchical structure created the condi-

---

6 V. Bureha, *Istoriia ta bohoslovia*..., 418–421.

7 Acta Apostolicae Sedis (AAS), 1991, № 83, 408-410.

8 Acta Apostolicae Sedis (AAS), 1991, № 83.

9 O. Bakovetska, *Derzhavno-tserkovni vidnosyny v Ukraini: relihiieznavchyi aspekt : navch. Posib* (Rivne, 2011), 158–161.

10 B. Modzelewska, W. Osadczy, *Lwowska archidiecezja katolicka, EK, t. 11* (Lublin, 2006), 272–273.

11 Arkhiv Lvivskoi Arkhidiietsezii RKTs. Spr. 1/1991 (Dekrety pro pryznachennia yepyskopiv). Ark. 1–3.

12 W. J. Kowalów, *Odrodzenie struktur archidiecezji lwowskiej pod koniec XX w*, nr 5, (Biały Dunajec–Ostróg 2012), 30–31.

13 DAZhO (Zhytomyr), Fond R-4993 (Upovnovazhenyi u spravakh relihii po Zhytomyrskii obl.); Jan Ślepowroński, Waldemar Witold Żurek ed, *Restaurare omnia in Christo «25-lecie reaktywowania administracji Kościoła Rzymskokatolickiego na Ukrainie Diecezja kijowsko-żytomierska* (Kijów–Żytomierz 2017), 16-17.

14 TsDAVO Ukrainy. F. R-4648. Op. 5. Spr. 312 (Materialy pro reiestratsiiu rymo-katolytskykh hromad). Ark. 45–48.

tions for the establishment of systemic church governance, in particular for the formation of the Conference of Bishops of the Roman Catholic Church in Ukraine. This became the basis for the Church's return to open activity and its inclusion in general church processes. The restoration of church structures was the result of a combination of the internal stability of religious communities, external political transformations and regulatory and legal decisions that ensured the institutional restoration of the Catholic Church in Ukraine[15].

Ukrainian Greek Catholic Church

In the context of the democratization policy initiated in the USSR by Mikhail Gorbachev in the second half of the 1980s, the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC) intensified its efforts to emerge from the underground. The faithful and clergy increasingly refused to put up with the state's discriminatory policy towards the Church.

An important stage in the process of legalization of the Ukrainian Greek Catholic Church was the public statement by a group of priests and laity about emerging from the underground. On August 4, 1987, 23 representatives of the clergy and faithful, led by Bishop Pavlo Vasylyk, officially declared their intention to act openly and seek recognition of the Church by state authorities. This act had a double meaning, because on the one hand, it testified to the readiness of the Greek Catholics to abandon the status of an "illegal" religious community, and at the same time became a symbol of social awakening in the conditions of the policy of "perestroika" and democratization initiated in the USSR. The 1987 statement is seen by researchers as the beginning of an organized movement for the legalization of the UGCC, which later led to a transition from religious resistance to political subjectivity and large-scale public actions in the late 1980s. Such actions, in turn, led to the loss of the monopoly on control over religious life in Halychyna[16]. Thus, the event of August 4, 1987 became the starting point for the process of institutional renewal of the UGCC, which combined the internal mobilization of religious communities with external political transformations. It is also worth

[15] O. Bakovetska, *Derzhavno-tserkovni vidnosyny v Ukraini: relihiieznavchyi aspekt : navch. Posib* (Rivne, 2011), 162.

[16] V. Yelenskyi, *Relihiia i suspilstvo v Ukraini* (Kyiv, 2007), 182–185.

mentioning other key documents and events that contributed to the revival of the Roman Catholic Church in Halychyna. In this context, we are talking about the statement of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the Ukrainian SSR (November 20, 1989).[17] The said document did not have the status of a law and was an administrative order in nature. At the same time, the decision of the Council for Religious Affairs provided for the possibility of registering Greek Catholic communities in accordance with the general procedures applied to other confessions. As a result, the legal inequality caused by the previous ban on the institutional activity of the Ukrainian Greek Catholic Church was eliminated. Granting communities the right to register and use religious buildings meant their de facto recognition by the state. This step ended a long period of underground existence of the Church, which lasted for more than four decades.

The Resolution of the Extraordinary Council of the Ukrainian Greek Catholic Church of January 23, 1990,[18] adopted in the Church of the Transfiguration of the Lord in Lviv, recorded the public resumption of church activity and confirmed the invalidity of the decisions made during the so-called Lviv "pseudo-council" of 1946[19]. In the said document, the previous decisions were declared null and void, which meant the denial of the legitimacy of the liquidation of the Church carried out in the post-war period. This position was formulated in the conditions of preservation of the Soviet state system, which gave it a distinct political meaning.

The key content of the resolution was the assertion of the continuity of the existence of the Church from a canonical point of view. The liquidation of 1946 was qualified as a violent action, devoid of church-legal grounds[20]. In this context, the declaration of the invalidity of the "pseudo-council" meant, in addition to the analysis of previous historically adopted decisions, also the restoration of the legitimacy of one's own institutional tradition[21].

---

[17] TsDAVO Ukrainy (Kyiv), fond R-4648 (Rada u spravakh relihii pry Radi Ministriv URSR), opys 5.

[18] Arkhiv Instytutu Istorii Tserkvy UKU (AIITs UKU) F. 1. Op. 1. Spr. 12 (Materialy Soboru 1990 r.). Ark. 1–5; TsDAVO Ukrainy, F. R-4648. Op. 5. Spr. 418. Ark. 22–24.

[19] The council had no canonical force, as it contradicted church law and the will of the faithful. B. Botsiurkiv, *Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva i radianska derzhava (1944–1950)* (Lviv, 2005), 180–210.

[20] M. Serhiichuk ed, *Likvidatsiia UHKTs (1939-1946): dokumenty radianskykh orhaniv derzhavnoi bezpeky,* T. 1. (Kyiv, 2006), 100–101.

[21] AIITs UKU. F. 1. Op. 1. Spr. 12. Ark. 2.

Unlike previous decisions of state bodies, which allowed the registration of individual groups of believers, the Council's resolution recorded the restoration of a holistic church structure. The existence of dioceses and a hierarchy represented by bishops who had come out of the underground was declared[22], which testified to the transition from informal existence to the open functioning of the church organism.

Among the laws that were crucial in the process of institutional restoration of the structure of the UGCC, the Law of the USSR "On Freedom of Conscience and Religious Organizations" of October 1, 1990, which created legal conditions[23] for the full-fledged activity of religious communities on the territory of the Union, is of particular importance. Its adoption meant a transition from the practice of administrative regulation based on permits from the authorities to the normative consolidation of the right to freedom of religion.

Within the Ukrainian context, this law acquired additional significance, as it contributed to the intensification of the processes of religious and national revival. For the Ukrainian Greek Catholic Church, it became an effective legal instrument in resolving conflicts regarding religious buildings: from now on, the argumentation was based on the current legislation, and not on informal agreements with representatives of local authorities.[24] Thus, the Law established the principle of non-interference of the state in the internal affairs of religious organizations, which limited the powers of the controlling bodies, in particular the Council for Religious Affairs, which previously regulated personnel and parish issues.

A separate consequence was the elimination of confessional inequality that existed in the previous period, in particular the dominance of the Russian Orthodox Church. As a result, Greek Catholic communities received equal legal opportunities with other denominations, which contributed to the expansion of a network of parishes, primarily in Halychyna and Transcarpathia, and facilitated their official registration. The Law effectively abolished the privileged position of the Russian Orthodox Church (ROC). This equalized the rights of the "underground"

---

[22] O. Bakovetska, *Derzhavno-tserkovni vidnosyny v Ukraini: relihiieznavchyi aspekt : navch. posib* (Rivne, 2011), 158; V. Bureha, (2021) *Istoriia ta bohoslovia Katolytskoi Tserkvy* (Kyiv, 2021), 411–412.

[23] Zakon SRSR «Pro svobodu sovisti ta relihiini orhanizatsii» vid 1 zhovtnia 1990 r., st. 10, 18, 23.

[24] M. Babii, *Svoboda sovisti v Ukraini* (Kyiv, 2004), 120–122.

UGCC with other churches, which significantly simplified the process of registering new parishes in Halychyna and Transcarpathia.[25]

In the context of the analysis of the regulatory and legal acts that had a decisive influence on the consistent restoration of the religious life of the above-mentioned church structures in Ukraine, it remains important to study the reaction of other religious forces that had a significant impact on church life in Ukraine during the specified period. Thus, it should be noted that there were attempts on the part of the Russian Orthodox Church to harm the processes that, in their legal force, provided an opportunity for the restoration of the activities of the RCC and the UGCC in Ukraine. That is why the restoration of the legal status of Greek Catholics in the late 1980s and early 1990s caused particular tension in the relations between the two traditions, which reflected deep historical and canonical contradictions.[26]

During the meeting of Pope John Paul II with a delegation from Patriarch Pimen, which took place on August 25, 1989 in the Vatican, a specific solution to the problem of the Ukrainian Greek Catholic Church was proposed.[27] According to the position of the Russian Orthodox Church, the faithful who sought to preserve unity with the Apostolic See should join the Roman Catholic Church, while those for whom the Eastern rite remained decisive should remain part of the Russian Orthodox Church. However, Pope John Paul II rejected this solution, emphasizing the need for the legal and public status of the UGCC as a separate church community, entitled to its own identity and canonical existence.[28]

The official meeting of Pope John Paul II with Mikhail Gorbachev on December 1, 1989 in the Vatican went down in the history of the Church as a significant event. The Declaration published on the day of the visit, consolidated the official registration of Greek Catholic religious communities. And all this invariably contributed to the further opening and return of religious buildings, and also opened up opportunities for the formation

---

[25] Zakon SRSR «Pro svobodu sovisti ta relihiini orhanizatsii» vid 1 zhovtnia 1990 r., st. 10, 18.

[26] R. Boiko, *Problemy vzaiemodii UHKTs iz pravoslaviam u kintsi 1980 kh – 1990 kh rr. Istoriia relihii v Ukraini: naukovyi shchorichnyk. Knyha I: Istoriia* (Lviv, 2013), 590 (588–599).

[27] A. Polishchuk, *Ukrainska hreko-katolytska Tserkva: vid pidpillia do lehalizatsii. Kulturolohichnyi almanakh. Vyp. 3*, (Kyiv, 2022), 18 (14–20).

[28] B. Bociurkiw, Ukrainski Kościół katolicki w ZSSR za Gorbaczowa, No11-12. (Więź, 1991), 163. (150–171).

of new theological seminaries. The achievements of "perestroika" should first of all include freedom of conscience, speech, worldview, the precursor for which was the urgent need for modernization and change.[29]

An important stage in the process of restoring the institutional life of the Ukrainian Greek Catholic Church was the return to Ukraine of its Head, Cardinal Myroslav Ivan Lyubachivskyi, which took place on March 30, 1991. This event confirmed the legal recognition of the Church and marked the end of a long period of underground existence, opening the opportunity for full-fledged public activity. The return of the Supreme Archbishop to Lviv meant the restoration of the full-fledged functioning of the central church institutions, and also became a sign of unity between the Church in Ukraine and its foreign structures, which for decades had supported the spiritual life in exile.[30] In the scientific literature, this event is considered as the culmination of the process of legalization of the UGCC, which combined the internal mobilization of the faithful, political transformations in the USSR and the support of the Holy See. Thus, the return of Cardinal Myroslav Ivan Lyubachivsky became a symbol of the complete restoration of church structures, as well as an important factor in the consolidation of Ukrainian society during the period of gaining independence.[31]

In 1988–1989, the Committee[32] organized a large-scale campaign to collect signatures for the official recognition of the UGCC, as a result of which about 120 thousand signatures were collected.[33] At the same time, open-air services began to be held in the cities and villages of Western Ukraine.[34] At first, they gathered a small number of participants, but

---

[29] A. Polishchuk, Ukrainska hreko-katolytska Tserkva..., 19.

[30] Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv vyshchykh orhaniv vlady ta upravlinnia Ukrainy (TsDAVO Ukrainy). F. R-4648. Op. 5. Spr. 214. Ark. 12–15.

[31] TsDAVO Ukrainy, F. R-4648. Op. 5. Spr. 214. Ark. 12–15.

[32] In order to come out of the underground and legalize the Church, the "Committee for the Protection of the Ukrainian Catholic Church" was created, which was headed by I. Gel in November 1987. The Committee's magazine "Christian Voice" played a significant role in activating the movement for the legalization of the UGCC, which covered the pages of the Church's struggle for the right to recognition. A. Polishchuk, *Ukrainska hreko-katolytska Tserkva*..., 18.

[33] S. Hurkina, *Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva: vykhid iz pidpillia (1987–1989)* (Lviv, 2014), 184-187; I. Hel, *Vyklyk systemi: Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva v borotbi za samozberezhennia i lehalizatsiiu* (Lviv, 1996), 156.

[34] S. Hurkina, *Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva...,* 212–215.

gradually grew into demonstrations of many thousands.[35] Particularly publicized were the celebrations of the 1000th anniversary of the Baptism of Rus in July 1988 in Hrushev and Zarvanytsia, organized by Bishop Pavlo Vasylyk and a group of priests, as well as the celebrations on the occasion of the 175th anniversary of the birth of Taras Shevchenko in Lviv in 1989, where Orthodox and Greek Catholic priests served together.[36]

In May 1989, Greek Catholic priests began regular Sunday liturgies in the center of Lviv near the former monastery of the Discalced Carmelites. In the largest cities of the region, large-scale memorial services were held in city cemeteries dedicated to the memory of the fighters for Ukraine's independence. The culmination of these actions was a mass march through the streets of Lviv to St. George's Cathedral on September 17, 1989, which testified to the public demand for freedom of religion and the legalization of the UGCC.[37]

In the process of legalizing the Ukrainian Greek Catholic Church[38] in 1989–1991, the issue of church hierarchy was regulated through the appointment and confirmation of the episcopate. Volodymyr Sterniuk served as apostolic administrator during the period when the Church emerged from underground.[39] After returning from emigration in 1991, the Lviv Archdiocese was headed by Myroslav Ivan Lyubachivskyi[40] as the Supreme Archbishop. Bishops ordained in underground conditions, in particular Ivan Margitych[41], received official recognition from the Holy See[42], which consolidated their canonical status.

---

35 *Derzhava i tserkva v Ukraini. 1917–1990: Zbirnyk dokumentiv i materialiv* (Kyiv, 1993), 242-245.

36 N. Shlikhta, *Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva: vid «samolikvidatsii» do vidrodzhennia. Istoriia relihii v Ukraini. T. 4.* (Kyiv, 2001), 348–352; O. Bakovetska, *Derzhavno-tserkovni vidnosyny v Ukraini: relihiieznavchyi aspekt* (Rivne, 2011), 157.

37 N. Shlikhta, *Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva…,* 350-352.

38 Derzhavnyi arkhiv Lvivskoi oblasti (DALO). F. R-1339. Op. 2. Spr. 156. Ark. 5.

39 S. Hurkina ed, *Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva: vykhid iz pidpillia (1987–1991). Dokumenty i materialy* (Lviv, 2014), 322-325; Haluzevyi derzhavnyi arkhiv Sluzhby bezpeky Ukrainy. F. 16. Op. 7. Spr. 48. Ark. 102.

40 S. Hurkina ed, *Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva…,* 394-397.

41 M. Vehesh, N. Kontsur-Karabinovych, V. Marchuk, M. Palinchak, *Narysy istorii Ukrainskoi hreko-katolytskoi Tserkvy. Tom 2* (Uzhhorod, 2022), 138-172.

42 B. Botsiurkiv, *Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva i radianska derzhava (1944–1950)* (Львів, 2005), 254; S. Hurkina, *UHKTs: vykhid iz pidpillia (1987–1991): dokumenty i materialy Dokument № 142 (Lyst Derzhsekretariatu Vatykanu pro pryznachennia)* (Lviv, 2014), 358–362.

The restoration of the hierarchical structure in both branches of the Catholic Church, both Latin and Greek Catholic, created the organizational prerequisites for the development of the parish network, the functioning of theological seminaries, the activities of monastic communities, and the deployment of social initiatives[43].

The appointment of bishops of the Roman Catholic and Ukrainian Greek Catholic Churches in Ukraine in 1991 determined the further dynamics of the restoration of church life and can be analyzed in several interconnected planes.

In the institutional aspect, the restoration of the episcopate meant a return to a canonically ordered model of existence. The bishops acted as bearers of apostolic succession and ensured the legitimacy of church structures. Their appointments created the prerequisites for the formation of the Conference of Bishops of the Roman Catholic Church in Ukraine and contributed to the restoration of the hierarchical unity of the Greek Catholic community.[44]

In the socio-cultural dimension, the bishops took on the coordination of educational, cultural and charitable initiatives. Their activities included the restoration of theological seminaries, the development of monastic communities, and the implementation of catechetical programs, which influenced the religious life of society after a long period of restrictions.[45]

The appointment of bishops took place in the context of political transformation associated with the collapse of the USSR and the emergence of an independent Ukraine. John Paul II's decision demonstrated support from the Universal Church and contributed to the inclusion of the Ukrainian Catholic community in the broader European context. It also consolidated the possibility of an open presence of Catholic communities in the public space.[46]

Thus, the appointment of bishops in 1991 was not only an administrative act, but also a symbol of the spiritual revival and international recognition of Ukrainian Catholicism. It laid the foundation for the development of a parish network, educational institutions, and social service, which remain important components of the Church's mission today.[47]

---

[43] S. Hurkina, *UHKTs: vykhid iz pidpillia (1987–1991)...,* 412-415.

[44] V. Bureha, *Istoriia ta bohoslovia Katolytskoi Tserkvy* (Kyiv, 2021), 418-420.

[45] V. Yelenskyi, *Relihiia i suspilstvo v Ukraini* (Kyiv, 2007), 195–198.

[46] V. Yelenskyi, *Relihiia i suspilstvo...,* 202-204.

[47] *Istoriia relihii v Ukraini: u 10 t. T. 4: Katolytsyzm* (Kyiv, 2001), 580–582.

The hierarchical structure formed in 1991 required further organizational development at the level of coordination between individual dioceses and the episcopate. The solution to this problem involved the creation of a permanent body capable of ensuring the consistency of management decisions, developing a common pastoral strategy and representing the Church in interaction with state institutions and society. Thus, on February 28, 1992, the First Session of the Conference of Roman Catholic Bishops of Ukraine[48], was held in Lviv, which consisted of Archbishop M. Yavorsky, R. Kernetsky, M. Trofymyak, J. Purvinsky, J. Olshnasky and Fr. Marian Buchek – Secretary of the Conference.[49]

Over the course of three decades, the Church has restored its hierarchy, created new parishes and monastic orders. Today, the RCC in Ukraine has 7 dioceses that are part of the Lviv Metropolis,[50] 2 active bishops and 4 bishops emeritus. As of 2019, 707 diocesan priests served in Ukraine, and as of 2021, 684 monks and nuns serve in Ukraine. Today, the Roman Catholic Church in Ukraine has three higher theological seminaries in Lviv-Bryukhovychy, Vorzel and Sharovechka.

Within the structure of the Bishops' Conference of Ukraine, there are specialized commissions designed to coordinate the Church's activities in key areas of theology, pastoral care, and public service. Their activities ensure consistency in decision-making and the integration of church initiatives into the broader social context.[51]

---

[48] Acta Apostolicae Sedis (AAS), 1992, Vol. 84; Arkhiv Lvivskoi Arkhidiietsezii RKTs (ALA RKTs). Spr. 5/1992. Ark. 1–4.

[49] W. Żurek, Jan Ślepowroński, *Diecezja żytomierska, geneza, historia, przetrwanie w czasach totalitarnych i jej reaktywowanie. Restaurare omnia in Christo "25-lecie reaktywowania administracji Kościoła Rzymskokatolickiego na Ukrainie Diecezja kijowsko-żytomierska"* (Kijów–Żytomierz, 2017), 46.

[50] W. Osadczy, Kościoła łacińskiego na Ukrainie dole i niedole. Doświadczenia, dzień dzisiejszy, problemy i perspektywy. Kościół katolicki na Wschodzie w warunkach totalitaryzmu i posttotalitaryzmu (Siedlce–Lublin, 2017), 91–93.

[51] Komisiia u spravakh virovchennia – ocholiuie yepyskop Mykola Luchok OR (z 17 bereznia 2023 r.); Katekhytychna komisiia – yepyskop Eduard Kava OFMConv (z 29 lystopada 2025 r.).; Komisiia u spravakh kliru – yepyskop Pavlo Honcharuk (z 17 bereznia 2023 r.); Komisiia u spravakh liturhii ta sakralnoho mystetstva – yepyskopy Yatsek Pyl OMI ta Stanislav Shyrokoradiuk OFM (z 15 lystopada 2013 r.); Komisiia dushpastyrstva rodyn – yepyskop Radoslav Zmitrovych OMI (z 15 lystopada 2013 r.; z 1 hrudnia 2018 r. takozh asystent rukhu «Svitlo Zhyttia»); Komisiia zahalnoho dushpastyrstva – arkhiiepyskop Mechyslav Mokshytskyi (z 17 bereznia 2023 r.); Komisiia u spravakh cholovichykh ta zhinochykh ordeniv i zghromadzhen – yepyskop Radoslav Zmitrovych OMI (z 29 lystopada 2025 r.); Komisiia dushpastyrstva molodi ta poklykan – yepyskop Yan Sobilo

The functioning of these commissions testifies to the institutional maturity of the Catholic Church in Ukraine and its ability to integrate theological, pastoral and social tasks into a single management system. Each commission performs a specific role in ensuring the unity of church practice, the development of catechesis, support for families, youth and vocations, as well as in the field of interreligious dialogue, social communication and charity. An important role was played by the laity, who actively participated in the restoration of churches, catechesis and social initiatives. Catholic structures actively develop educational and charitable projects, support displaced persons and defenders of Ukraine. In the current conditions of war, the Church has become a source of spiritual support, prayer and practical assistance.[52]

The Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC) as the Supreme Archbishopric Church of the Byzantine Rite has a broad structure that includes metropolia, archieparchy, eparchies and exarchates both in Ukraine and abroad.[53] This organizational model ensures unity of management and at the same time takes into account regional peculiarities of pastoral care.

(z 1 hrudnia 2018 r.); Komisiia zovnishnikh zviazkiv – yepyskop Vitalii Kryvytskyi SDB (z 1 hrudnia 2017 r.); Relihiina misiia «Karitas Spes» – yepyskop Oleksandr Yazlovetskyi (z 16 hrudnia 2022 r.); Komisiia u spravakh ekumenizmu ta mizhrelihiinoho dialohu – yepyskop Vitalii Kryvytskyi SDB (z 1 hrudnia 2018 r.); Komisiia u spravakh intehralnoho rozvytku liudyny – yepyskop Leon Malyi (z 1 hrudnia 2018 r.); Komisiia u spravakh zasobiv suspilnoi komunikatsii – yepyskop Mykola Luchok OR (z 17 bereznia 2023 r.); Komisiia viiskovoho dushpastyrstva – yepyskop Pavlo Honcharuk (z 17 bereznia 2023 r.); Komisiia ekolohii ta turyzmu – yepyskop Stanislav Shyrokoradiuk OFM (z 17 bereznia 2023 r.); Komisiia tserkovnoho prava – yepyskop Oleksandr Yazlovetskyi (z 17 bereznia 2023 r.); Komisiia tserkovnykh rukhiv ta spilnot – yepyskop Radoslav Zmitrovych OMI (z 17 bereznia 2023 r.). Rechnyk Konferentsii Yepyskopiv Ukrainy – yepyskop Eduard Kava OFMConv (z 17 bereznia 2023 r.). https://rkc.org.ua/konferentsiya-yepyskopiv/komisiyi/ Date accessed: 21.03.2026

52 H. Coleman, C. Wanner, *War and religion in Ukraine: editors' introduction, VOL. 67* (Canadian Slavonic Papers, 2025), 1–2, 1–12.

53 Kyiv Galician Metropolis: the metropolis includes: Kyiv Archdiocese (headed by Supreme Archbishop Sviatoslav Shevchuk); Kharkiv Exarchate (Bishop Vasyl Tuchapets); Donetsk Exarchate (Bishop Maksym Ryabukha); Odessa Exarchate (Bishop Mykhailo Bubnii); Lutsk Exarchate (Bishop Josaphat Hovera); Crimean Exarchate (administrator Bishop Mykhailo Bubnii). Lviv Metropolis: includes: Lviv Archeparchy (Metropolitan Ihor Vozniak); Sokalsko-Zhovkiv Eparchy (Bishop Petro Loza); Sambirsko-Drohobych Eparchy (Bishop Yaroslav Pryriz); Stryi Eparchy (Bishop Taras Senkiv).

Ivano Frankivsk Metropolis: Ivano Frankivsk Archeparchy (Metropolitan Volodymyr Viityshyn); Kolomyia Eparchy (Bishop Vasyl Ivasiuk); Chernivtsi Eparchy (Bishop Josaphat Moshchych). Ternopil-Zboriv Metropolis: Ternopil-Zboriv Archeparchy (Metropolitan Teodor Martyniuk); Buchach Eparchy (Bishop Dmytro Hryhorak); Kamianets-Podilskyi Eparchy (Bishop Ivan Kulyk).

The multi-level structure of the UGCC testifies to its global nature and ability to integrate Ukrainian communities in different cultural and political contexts. It ensures unity of management while preserving regional autonomy, which is a characteristic feature of the Supreme Archbishopric Church.

According to the latest available reports of the Synod of Bishops and official statistics, the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC) is characterized by a branched hierarchical structure and significant personnel potential. As of the reporting period, 43 bishops serving in the UGCC Synod of Bishops, who head dioceses and exarchates both in Ukraine and abroad, serve. Pastoral ministry is carried out by over 3,500 priests, and monastic life is supported by about 1,000 monks and 1,500 nuns.[54] These indicators testify to the scale and institutional maturity of the UGCC, which maintains a balance between episcopal governance, parish ministry, and monastic communities. They also demonstrate the Church's ability to integrate spiritual life in different cultural and social contexts, ensuring the unity of tradition and openness to global challenges.

The Catholic Church in Ukraine in the 2020s faced an unprecedented challenge due to the trials of war and its consequences. It has become one of the main centers of assistance to displaced persons, military and civilians, combining spiritual care with a practical mission. Charitable structures, parishes and monastic communities organize humanitarian headquarters, provide psychological support and promote international

---

Structure outside Ukraine: Poland: Przemysl Warsaw Metropolis: Przemysl Warsaw Archeparchy (Metropolitan Yevhen Popowych); Wroclaw-Koshalina Eparchy (Bishop Volodymyr Yuszczak); Olsztyn-Gdańsk Eparchy (Bishop Arkady Trokhanowski). Western Europe: France: Paris Eparchy of Saint Volodymyr the Great (Administrator Hlib Lonchyna); Great Britain: London Eparchy of the Holy Family (Bishop Kenneth Nowakivsky); Germany and Scandinavia: Apostolic Exarchate (Bishop Bohdan Dzyurakh); Italy: Apostolic Exarchate (Bishop Hryhoriy Komar). North America: USA: Philadelphia Metropolis (Metropolitan Borys Gudziak) with dioceses in Stamford, Parma and Chicago; Canada: Winnipeg Metropolis (Metropolitan Lavrenty Hutsulyak) with dioceses in Edmonton, New Westminster, Saskatoon and Toronto.

Latin America and Australia: Brazil: Curitiba Metropolis (Metropolitan Volodymyr Kovbych) and Prudentopol Eparchy (Bishop Myron Mazur); Argentina: Buenos Aires Eparchy (Bishop Daniil Kozlynsky); Australia: Melbourne Eparchy (Bishop Mykola Bychok). Other communities: vicariate in Romania and communities in the Baltic countries, Moldova, Austria, Paraguay, Venezuela, Portugal, Spain, Greece, Switzerland, Belgium, Kazakhstan, United Arab Emirates, South Africa and Russia. https://ugcc.ua/church/structure/ Date accessed: 21.03.2026

[54] https://ugcc.ua/church/structure/ Date accessed: 21.03.2026

solidarity. This emphasizes the new role of the Church as a stabilizing factor in a crisis society. The mass exodus of Ukrainians abroad creates new communities that need pastoral care and integration into local societies. The Church must develop a global support network to preserve the spiritual identity of Ukrainians in the diaspora and at the same time facilitate their integration into new cultural contexts.

Thus, the celebration of the 35th anniversary of the revival of Catholic structures in Ukraine in 2026 allows not only to honor historical memory, but also to comprehend the phenomenal path of institutional and spiritual renewal. An analysis of the stage passed provides grounds for the following key conclusions. Overcoming the legacy of totalitarianism: the act of restoring the hierarchy by Saint John Paul II in 1991 and the return of Cardinal Myroslav Ivan Lyubachivsky to Lviv became the final victory over the Soviet policy of "militant atheism". The official recognition of the invalidity of the decisions of the Lviv pseudo-council of 1946 returned the UGCC and the RCC to the legal field, restoring historical and canonical justice. Over three and a half decades, both branches of the Catholic Church in Ukraine transformed from the "Church in the catacombs" into powerful, branched structures. The creation of the Conference of Roman Catholic Bishops and the development of the UGCC system ensured the effective management of thousands of parishes, dozens of eparchies and dioceses not only within the country, but also on a global scale.

The modern Catholic Church in Ukraine has gone far beyond the boundaries of purely liturgical life. The development of a network of educational institutions (from catechetical schools to universities), monastic communities and charitable institutions (in particular, Caritas) has transformed the Church into an integral part of civil society. The laity have become active subjects of this revival, demonstrating the viability of the religious community. In the conditions of a full-scale war, the Church has confirmed its strategic role as a source of national consolidation and solidarity. The organization of aid to displaced persons, support for the defenders of Ukraine and pastoral care for the victims have become a practical embodiment of evangelical values in critical social conditions.

Thus, the 35-year path of revival has shown that the restoration of Catholic structures was not only an administrative step of the Vatican, but an organic process of Ukraine's return to the common European spiritual space. Today, the Church continues its mission, integrating theological

traditions into the modern social context and strengthening international cooperation for the sustainable development of Ukrainian society.

An analytical analysis of the 35-year retrospective period of the institutional revival and functioning of the Catholic Church in Ukraine (1991–2026) allows us to formulate a number of generalizing conclusions that are essential for understanding religious, social, and sociopolitical processes in Eastern Europe. First of all, the results of the study convincingly demonstrate that the restoration of the official episcopal hierarchies of the Roman Catholic Church and the Ukrainian Greek Catholic Church in early 1991 marked not just a local administrative and canonical reformation, but a fundamental break with the Soviet paradigm of state regulation of the religious sphere. The triumphant return of the Head of the UGCC, Cardinal Myroslav Ivan Lyubachivskyi, to his historic see in Lviv, along with the Vatican's appointment of legitimate Roman Catholic ordinaries for the restored dioceses, became a clear confirmation of the final and irreversible capitulation of the Soviet totalitarian doctrine of militant atheism. The official disavowal and recognition as legally null and void of the decisions of the Lviv pseudo-council of 1946 at the Extraordinary Council of the UGCC in 1990 ensured the restoration of violated historical and canonical justice, returning the multimillion-strong community of believers to the legitimate legal field. This step demonstrated to the world that even the harshest forms of state violence, repression, and expropriation of property were unable to destroy the deep-seated confessional identity that had been successfully preserved and reproduced within the unique socio-cultural phenomenon of the Church in the Catacombs for four decades.

Summarizing the experience of institutional building, it is necessary to emphasize the impressive dynamics and scale of the evolution of Catholic structures, which in a historically short period of time transformed from disorganized, persecuted and driven deep underground communities into highly structured, self-sufficient and staffed religious institutions. The creation of the Conference of Roman Catholic Bishops of Ukraine in 1992 and the consistent deployment of the global system of the Synod of Bishops of the UGCC allowed both branches of Catholicism to build effective, multi-level and centralized management models capable of promptly responding to internal and external demands of society. As of 2026, the presence of an extensive network of dioceses, archdioceses and exarchates both within the state and on a global scale, the

functioning of higher theological seminaries, as well as a solid personnel potential, measured in thousands of priests and monks, testify to the full institutional maturity of Ukrainian Catholicism. The Church has successfully overcome the crisis consequences of the Soviet totalitarian destruction, having formed a new generation of educated clergy and laity, capable of carrying out the mission in the conditions of the modern secularized and globalized world.

An important theoretical conclusion of the study is the rethinking of the socio-cultural role of the Catholic Church, which over the years of Ukraine's independence has completely gone beyond the limits of purely liturgical, sacred isolation and integrated into the structure of modern civil society as its integral, proactive element. Through the development of a broad-based infrastructure, including research institutes, universities, catechetical schools, monastic communities and powerful charitable organizations, such as the Caritas World Network, the Church has become an influential subject of social modernization, humanitarian policy and human rights protection. The activities of specialized synodal and episcopal commissions have proven the ability of religious institutions to conduct an effective and equal dialogue with state institutions, other confessions and secular intellectual circles, contributing to the harmonization of interreligious relations and the establishment of the principles of religious pluralism in Ukraine.

A special place in the system of scientific results is occupied by the analysis of the Church's activities in wartime and full-scale aggression of the 2020s, which became the most difficult existential test for the Ukrainian nation and its institutions. The research materials clearly demonstrate that in extreme conditions of social catastrophe, the Catholic Church of both rites showed high adaptability, mobility and solidarity, transforming its parish, monastic and administrative centers into nodes of humanitarian resistance, refugee shelters and hubs of psychosocial rehabilitation. The effective deployment of the institution of military chaplaincy, continuous pastoral care for defenders on the front line, assistance to internally displaced persons and families of fallen heroes became a practical, effective embodiment of evangelical values in critical historical conditions, confirming the strategic role of the Church as an important factor in national consolidation, stability and stabilization of the crisis society.

The scientific analysis also actualizes the long-term and complex challenge associated with the recent mass migration of millions of Ukrainian

citizens abroad, which requires church structures (primarily the UGCC) to promptly reformat and expand their global pastoral network. In this context, the hierarchy faces a dual strategic task: to ensure the effective integration of newly arrived refugees into local foreign societies and at the same time to develop effective mechanisms for preserving their religious, national and cultural identity, preventing assimilation processes and maintaining a strong mental and spiritual connection with the mother state. This translates the mission of Ukrainian Catholicism into the plane of transnational diplomacy and global humanitarian management.

In conclusion, it can be argued that the 35-year path of institutional revival of the Catholic Church in Ukraine (1991–2026) is a vivid testimony to deep civilizational processes. The restoration and strengthening of Roman Catholic and Greek Catholic structures was not simply a consequence of intra-church decisions or diplomatic efforts of the Vatican, but a natural, organic manifestation of the general process of decolonization and the return of Ukraine to its historical origins in the common European spiritual, cultural and legal space. The experience accumulated over these decades of resisting totalitarian pressure, the inner resilience tempered in the catacombs, and the developed ability for sacrificial social service in times of war crises provide the Church with a solid foundation for the continuation of its mission, the successful integration of theological traditions into modern social discourse, and active participation in ensuring the sustainable, value-oriented development of the future Ukrainian state.

ABSTRACT

The article analyzes the 35-year process of revival and institutional development of the Catholic Church in Ukraine (1991–2026). The historical prerequisites for the emergence of the RCC and the UGCC from underground are considered. The legal factors of legalization are separately highlighted, in particular the 1990 USSR law on freedom of conscience and the decision of the Extraordinary Synod of the UGCC. The social, educational, charitable and humanitarian mission of the Church during the war as a spiritual and social institution of Ukrainian society of the present period is shown.

Keywords: Roman Catholic Church, UGCC, legalization, Soviet era, clergy.

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-2

Володимир Марчук[1*] *– Острог*

Сповідальні відомості як історико-демографічне джерело до вивчення римо-католицької громади Волині другої половини XIX–XX ст.

Тривалий час у Західній Європі активно розвивалися ті напрями історичної науки, які були орієнтовані на соціальну історію та історію окремої простої особи, родини та мікроспільноти. В останні роки все більшу увагу українських науковців привертають дослідження з соціальної історії, історичних демографії та антропології. До цієї ж сфери наукових пошуків належить й проблема вивчення еволюції структури сім'ї та шлюбно-сімейних відносин. Зазначимо, що основними показниками сімейного ладу є чисельний та структурно-поколінний склад сім'ї. Він характеризується такими показниками як: населеність, число шлюбних пар, кількість поколінь і дітей, ступінь та характер родинних зв'язків в середині домогосподарства. Саме ці параметри визначають вимоги до формування джерельної бази досліджень історико-демографічних процесів на мікрорівні.

Кожен документ, що використовується в ході вивчення даної проблеми повинен, у першу чергу, містити детальний опис складу сімей. Додамо, що основу джерельної бази подібних досліджень, насамперед, складають дані статистичних джерел. До них відносяться не лише зразки світського діловодства (цивільного походження): описи, ревізії тощо, а й церковного: приходські книги, метричні книги, сповідні розписи.

Залучення джерел такого роду надає можливість отримати досить детальні дані, що стосуються структури та складу як однієї конкретної родини (домогосподарства), так й усіх домових спільнот, розташованих в межах того чи іншого населеного пункту. Проаналізувавши

[1*] Володимир Марчук – кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри історії ім. проф. М.П. Ковальського Національний університет «Острозька академія»; e-mail: volodymyr.marchuk@oa.edu.ua, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0837-407X

подібну інформацію, наприклад, по кількох селах (містах), ми отримуємо змогу дослідити різні історико-демографічні процеси (характеристики, показники) на більш загальному рівні – в межах певної місцевості або регіону. Саме тому надзвичайно важливо закрити ті прогалини у дослідженнях, які зберігаються сьогодні.

З іншого боку, Волинська губернія (сучасні Волинська, Рівненська та частини Хмельницької, Тернопільської та Житомирської областей), як і вся Правобережна Україна, займала осібне становище у складі Російської імперії. Приєднання цієї території внаслідок другого та третього поділів Речі Посполитої поставило на перший план завдання з перебудови всіх сторін суспільного життя на загальноросійський лад. Проте складна внутрішньополітична ситуація в регіоні та політика царизму, який часто опирався на польське дворянство, ускладнило це завдання. Але якщо центральна влада згодна була йти на певні поступки полякам у політичній сфері, то в релігійній цього не було. Фактично робилося все можливе, щоб утвердити в регіоні православ'я, як єдиної релігії.

Серед величезної кількості документів, що стосуються релігійного життя на Правобережній Україні, особливе місце займають сповідальні відомості.

Сповідальні відомості – це масове джерело, у якому зберігається інформація про парафіян церкви. Формальною метою створення відомостей, як і випливає з їхньої назви, було виявлення осіб, які не брали причастя і не сповідалися. На практиці ці документи стали повними списками парафіян того чи іншого приходу. Сприяло цьому і те що серед населення Правобережної України XIX ст., майже не існувало такого явища, як релігійний абсентеїзм.

За даними Бориса Міронова, сповідний облік на території Росії вперше був запроваджений у 1690 р. новгородським митрополитом Корнилієм, який з власної ініціативи почав вимагати від приходських священиків подібної звітності[2]. Українська дослідниця Л. Гісцова датою введення сповідних книг вважає 1697 рік[3]. Водночас, біль-

---

[2] Миронов Б. Исповедные ведомости – источник о числености и социальной структуре православного населения России XVIII – первой половине XIX века. *Вспомогательные исторические дисциплины.* Ленинград, 1989. Т. XX. С. 102–103.

[3] Гісцова Л. Сповідна книга Старокодацької запорозької хрестової намісні 1766 року як джерело до вивчення історії поселень вольностей військових. Січеславський альманах. 2006. № 2. С. 20.

шість істориків дотримуються тієї точки зору, що головною метою цього обліку (принаймні на початковому етапі) було виявлення серед населення старообрядців, які не ходили сповідуватися до ніконіанських церков. На думку О. Романової, у XVIII ст. в умовах розколу російської православної церкви таїнство сповіді набуло першочергового значення як спосіб церковного та державного контролю за благочестивим життям населення[4]. На всій території Московської держави сповідний облік був введений указами 1716 та 1718 рр. Тепер уже цей захід переслідував не тільки політичну, а й фіскальну мету, оскільки ті парафіяни, які пропускали сповідь, сплачували штраф (штрафи були скасовані лише у 1800 р.). На територію Гетьманщини ця практика поширилася з 20-х років XVIII ст. Згідно з указом Синоду, від 7 березня 1722 р., усі парафіяни (особи, що досягли семирічного віку і старші) мали сповідуватися й причащатися у свого священика. Впродовж 1737–1742 рр. сповідні розписи набули сталої та уніфікованої форми (визначена указом 1737 р.), котра із незначними змінами проіснувала до 1917 р.[5]. Священики мали складати поіменні сповідні розписи (відомості, книги) єдиного зразка.

Часом їхнього складання був Великий піст. Тим, хто не встиг сповідатися у цей період, дозволялося зробити це у будь-який інший термін[6]. Також, була налагоджена чітка система збору цих документів. Сповідні розписи церков спочатку надходили до духовних правлінь. Там вони зводилися в єдину відомість у формі таблиці й надсилалися до духовної консисторії, де робились зведені екстракти по повітах, а звідти на початку наступного року до Синоду надсилався загальний звіт по єпархії про відсутніх на сповіді за рік[7].

Отже, кожен сповідний розпис мав три обов'язкові складові частини: преамбулу, безпосередньо сам розпис та підсумкову таблицю. Завершувався документ підтвердженням достовірності поданих даних, скріплених підписом священика, який його склав та церковною печаткою. У преамбулі подавалася інформація

---

[4] Романова О. Сповідальні книги Київської метрополії XVIII ст. як спосіб церковного контролю за мораллю парафія. *Український історичний журнал*. 2008. Вип. 4. С. 122.

[5] Миронов Б. Зазнач. праця. С. 103.

[6] Сакало О. Джерела історичної демографії: сповідний розпис. *Наукові записки Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України.* Т.19. Кн. 1. Київ,2012. С. 380.

[7] Романова О. Зазнач. праця. С. 125

про церкву, за якою була закріплена парафія, а також вказувався рік перепису. Запис був довільної форми, наприклад: «Списокъ Исповедующихся прихожанъ Птычской Римско-Католической Приходской Церкви Волынской Губернии Дубенского Уъезда за 1871 годъ»[8], або «Исповедная роспись Берестечского Прихода Состоящего Волынской Губернии въ Дубенскомъ Уъезде съ 1871 года»[9]; «Книга Исповедующихся прихожанъ Злочевецкой Римско-Католической Приходской Церкви Волынской Губернии Дубенского Уъезда за 1871 годъ; Роспись Исповедующихся прихожанъ Лысинской Римско-Католической Приходской Церкви Волынской Губернии Дубенского Уъезда за 1871 годъ[10]; «Выпись из Книги Исповедующихся прихожанъ Млыновской Римско Католической Приходской Церкви за 1871 годъ»[11].

Основна частина джерела являла собою велику таблицю, яка поділялася на кілька колонок і відображала розпис окремих господарських одиниць (дворів). Припускаємо, що при цьому існувала якась закономірність, що правда встановити її видається складно.

У першій колонці таблиці фіксувався порядковий номер домогосподарства. У другій – йшла нумерація у порядку зростання всіх мешканців населеного пункту чоловічої статі. Третя колонка була аналогічна другій з тією різницею, що відображала жіночу частину населення. Четверта, й найбільша графа, містила перелік усіх мешканців. Слід наголосити, що подвірний розпис домогосподарств проводився у суворо встановленому порядку, в залежності від того, до якого стану належав його власник. Таким чином, спочатку розписувалися двори духовних осіб (ксьондза, органіста), потім – дворян, а в кінці – посполитих (селян) та іноземців. В окремих випадках, парафіян костелу в місті могли фіксувати по вулично. Прикладом такого запису є сповідальна відомість парафіяльного костелу

---

[8] Державний архів Рівненської області (далі Держархів Рівненської області), ф. 171, оп. 1, спр. 144. Сповідальний розпис Птицького римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 96-115 зв.

[9] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп. 1, спр. 144. Сповідальний розпис Берестецького римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 129-143.

[10] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп. 1, спр. 144. Сповідальний розпис Лисинського римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 80-95 зв.

[11] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп. 1, спр. 144. Сповідальний розпис Млинівського римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 68–79 зв.

м. Дубно в 1871 р.[12] Трапляються, випадки, які є радше вийнятком, коли запис міг вестися у алфавітному порядку.

Розпис кожного домогосподарства мав свою структуру. Першим обов'язково записувався господар двору (його ім'я та прізвище). Для одружених відзначалося ім'я та дівоче прізвище дружини. Далі повідомлялися імена дітей, причому, згідно тогочасної традиції, спочатку за принципом старшинства подавалися імена хлопчиків, й лише потім – імена дівчаток. Після неодружених дітей записувалися одружені діти господаря, якщо вони проживали у даному домогосподарстві, також подавалися (аналогічно поданій вище формулі) імена їхніх дітей (онуків господаря). Насамкінець, за тим же самим принципом розписувалися сім'ї інших родичів господаря (це могли бути родини братів, сестер, племінників, зятів, невісток господаря тощо), а якщо у домогосподарстві проживали «дворові люди» – вони також переписувалися. Наступні дві колонки фіксували вік кожного мешканця домогосподарства (перша – чоловіків, друга – жінок). В останній графі окремо позначалися ті особи, які пройшли сповідь і причастя, ті, що сповідалися але не причастилися, й ті, що не сповідалися (діти молодші семи років). Останню частину розпису складала таблиця, у якій фіксувалися усі населені пункти парафії та показники загального числа осіб, які були на сповіді та причасті й осіб, які уникли цієї процедури. Завершувався розпис прикінцевим записом та підписом священика. Запис цей був наступним:

«1865 года Января 16 дня – что сия выпись изъ Книги исповедной Римско-Католиковъ прихожанъ Аннопольского прихода за 1864 годъ – верно списана, въ томъ подписомъ моимъ съ приложениемъ казенной печати удостоверяю.

Настоятель оного Аннопольского прихода
Ксендз Александръ Янушкевичъ»[13].

Або, в такому формулюванні:

«Что сия выпись изъ Книги исповедующихся прихожанъ Млыновской Римско-Католической приходской церкви за 1871 годъ

---

[12] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп.1, спр. 144. Сповідальний розпис Дубенського римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 33–67.

[13] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп.4а, спр. 13. Сповідальний розпис Аннопільського римо-католицького парафіяльного костелу за 1865 р. Арк. 14.

съ подлинною Книгою верна, въ томъ подписомъ съ приложениемъ печати удостоверяю.

Администратор Ксендз Цирилий Яголковский»[14] *[3, арк. 79 зв.]*

Проте, цілком зрозуміло, що й подібні документи мали певні недоліки, що їх досить детально охарактеризувала у своїй роботі вітчизняний історик О. Романова[15]. Втім, на наш погляд, вади, зокрема, сповідних розписів не є суттєвими з точки зору їхнього можливого використання в якості джерел історико-демографічних розробок. Хоча, безумовно, розглядаючи проблеми такого роду необхідно прагнути до комплексного вивчення джерел як церковного, так і світського походження.

У всіх без винятку відомостях міститься і різного роду додаткова інформація. Так, у сповідальних відомостях Аннопільського костелу за 1854 р. такої інформації мінімум. Зокрема, згадується князь Антон Яблоновський на першій позиції у списку сповідників: «Его сиятельство князь Антон Яблоновский 59 л., жена его Павлина 52 г.». Серед мешканців «двору» Франца Туровича зафіксована «служанка Марианна»[16].

Найпоширенішою відміткою в сповідальних відомостях є фіксація дворянського титулу. Серед дворянських родів згадуються прізвища Лєдуховських, Любомирських, Піотровських, Дмоховських, Стецьких, Малинських та ін. Серед парафіян Птицького костелу з с. Пелча було виявлено родину «Дворянина Івана Міклера (59 р.); дружина Текля з Тишкевичі (39 р.), і Аделія Міклер (18 р.)»[17]. Припускаємо, що це були нащадки відомого на Волині та за її межами, садівника, паркобудівничого ірландського походження Діонізія Міклера (1762 1853). Окремі з дворян, в обмін на лояльність, отримували від російського уряду і графські титули, зокрема в сповідальному розписі Млинівського костелу згадується «граф Владислав Ходкевич»[18].

---

[14] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп.1, спр. 144. Сповідальний розпис Млинівського римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 79 зв.

[15] Романова О. Зазнач. праця.

[16] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп.1, спр. 36. Сповідальний розпис Аннопільського римо-католицького парафіяльного костелу за 1865 р. Арк. 1.

[17] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп.1, спр. 144. Сповідальний розпис Птицького римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 194 зв.

[18] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп.1, спр. 144. Сповідальний розпис Млинівського римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 68.

Увагу привертають змішані шлюби римо-католиків, які фіксуються в сповідальних відомостях. Вони були дозволені лише за умови хрещення й виховання дітей від такого шлюбу за православними традиціями. Незважаючи на архаїчність такої традиції в російському законодавстві, яка сягало своїм корінням ще у XVIII ст., й ставило значні перепони у житті мирян різних конфесій, такі випадки для Волині були досить численними, що можна продемонструвати на прикладі м-ка Берестечка. В передмісті Красилівка з 15 дворів де проживали римо-католики 10 були представлені змішаними шлюбами, з яких 9 це «православні – римо-католик» і 1 «римо-католик – євангелік». Загалом, характерною особливістю римо-католицьких парафіян Берестецького костелу була висока частка змішаних шлюбів і порівняно невелика кількість дворян серед парафіян костелу. При фіксації в сповідальних відомостях, настоятель цього костелу фіксував імена тих з подружжя, хто не був римо-католиком, що трапляється вкрай рідко[19].

Представники інших соціальних груп, це, насамперед, особи пов'язані з армією, зокрема це «солдат», «офіцер», «штабс капітан», «рекрутка» «побілетний солдат», «відставний солдат», «капітанша», «майорша», «солдатка». Значна частина з них це вдови, лише в окремих випадках сповідальні відомості фіксують солдатські сім'ї. Серед парафіян Оликського костелу згадуються вдови військових «солдатка», «капітанша», «майорка»[20]. Сповідальні відомості парафіян Злочівського костелу серед мешканців м-ка Боремель згадується «штабс-капітан» Мечислав Казимирович Рудницький (41 р.) та «побілетний солдат» Констянтин Борнель (41 р.) Цілком зрозуміло, що після проходження рекрутської повинності протягом 25 р. було складно завести повноцінну сім'ю. Тому досить часто одружувалися на вдовах тощо. Так, наприклад, серед прихожан Злочівського костелу з с. Радомисль був солдат Микола Чижевський (54 р.), дружина Антоніна Томашевська (44 р.). Вони мали спільну дочку Розалію (9 р.) та виховували дітей від першого шлюбу дружини

---

[19] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп.1, спр. 144. Сповідальний розпис Берестецького римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 129–143.

[20] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп.1, спр. 144. Сповідальний розпис Олицького римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 1-32

з Фомою Кучинським: сина Андрія (16 р.) та двох дочок Анеля (19) та Маріанна (14)[21].

Особливо важливим для теми дослідження є те, що в окремих сповідальних розписах у вигляді поміток представлено інформацію про професії окремих з прихожан костелів, щоправда відомості такого змісту є поодинокими. Цікавий в даному контексті сповідальний розпис містечка Олика. Серед дворянських сімей, які проживали в містечку цікавою є родина поміщика Станіслава Вігури. Серед осіб, які проживали в його маєтку згадуються слуги – Антоніна Криницька (24 р.), Катерина Халецька (20 р.) і Микола Пржищевич (55 р.)[22]. Крім того, тут проживав дворянин Альбін Козловський (19 р.) та вчитель, дворянин Кирил Даргевич[23]. Мешканцем Олики і прихожанином костелу був і французький підданий, вчитель Габріель Таррад (32 р.)[24]. Ще один вчитель Генрік Вабіщевіч (23 р.) мешкав в родині дворянина, поміщика Казиміра Сливінського (54 р.) в с. Малин. В родині Сливінських було 9 дітей – 6 хлопців та 3 дівчат[25]. Ксьондз Оликського костелу згадує також «слуг» в дворянських родинах. Як правило, це були молоді дівчата, в окремих випадках старшого віку. Серед прихожан цього ж костелу згадується «Дворянин. Поміщик. Ігнатій Дубінський, вдівець, бувший суддя (57 р.)»[26]. Серед мешканців Олики згадується лікар Фердинанд Антонович Ейхлер (51 р.) був одружений на Агафії Гальбубер (35 р.), у яких було 3 синів – Альбрехт (9 р.), Фелікс (7 р.), Йосиф (4 р.)[27].

Окрему групу парафіян римо-католицьких костелів, інформація про яких міститься на сторінках сповідальних відомостей становлять іноземці. Зокрема серед усього загалу згадуються «австрійські піддані» – громадяни Австро Угорської імперії; «пруські піддані» – громадяни Прусії; «чех», «чешка», «німці» або просто «іноземець/

---

[21] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп. 1, спр. 144. Сповідальний розпис Злочівського римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 120.

[22] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп. 1, спр. 144. Сповідальний розпис Олицького римо-католицького парафіяльного костелу за 1871 р. Арк. 1.

[23] Там само. Арк. 1

[24] Там само. Арк. 1.

[25] Там само. Арк. 12.

[26] Там само. Арк. 18.

[27] Там само. Арк. 4.

іноземці». Настоятель Рівненського римо-католицького костелу, у сповідальних відомостях зафіксував дані про родини, які були вихідцями з інших губерній. Так, серед його прихожан, станом на 1903 р., налічувалося 211 осіб обох статей, які походили з Привіслинських губерній, що становило 15% від усіх рівненських парафіян костелу. З інших губерній європейської частини Росії були зафіксовані лише вихідці з Гродненської – 45 осіб обох статей, Віленської – 26 та Вітебської 1 ос.[28]

Не зважаючи на певні обмеження, сповідальні відомості дозволяють виявити статевовікову та сімейну структуру населення, особливості шлюбної поведінки. Поєднання даних метричних книг та сповідальних відомостей дозволить розрахувати демографічні коефіцієнти народжуваності, шлюбності та смертності. Антропонімічні можливості сповідальних книг полягають в тому, що вони надають відомості про особливість фіксації імен, популярність одного імені в рамках окремої родини, збереженість традиційних рис при іменуванні. При комплексному аналізі інформаційний потенціал масовоформулярних джерел значно підвищується і надає можливість реконструювати ряд демографічних, генеалогічних, соціальних, шлюбних та сімейних характеристик. Зокрема, наступні характеристики: демографічні – динаміка чисельності населення, статевовіковий склад жителів населених пунктів парафії, природний рух населення – народжуваність (загальний та сумарний коефіцієнти народжуваності, динаміка народжуваності за віком матерів, репродуктивна поведінка жінок, інтервал між весіллям та народжуваністю першої дитини), смертність (смертність за віком й статтю, дитяча смертність, сезонна смертність, причини смертності, вплив смертності на структуру домогосподарств), тенденції в природному й механічному (міграційному) прирості, вплив міграційних процесів на демографічну ситуацію; шлюбні – шлюбний ринок, сезонні шлюбні моделі, середній шлюбний вік, вікова різниця між чоловіком і жінкою, повторні шлюби, інтервал між смертю чоловіка / дружини та наступним шлюбом, розлучення, позашлюбні зв'язки, вдівство, усиновлення, сімейні – типологія, класифікація, склад та структура родин, населеність домогосподарств, розпо-

[28] Держархів Рівненської області, ф. 171, оп. 1, спр. 199. Сповідальні відомості римокатолицьких костелів Рівненського деканату за 1903 р. Арк. 1–18.

діл родин за чисельністю, поколінна структура родин, кореляція між життєвими подіями, моделями наслідування та чисельністю й структурою домогосподарств.

Антропонімічні данні надають цінні свідчення про іменну систему римо-католицького населення на даному етапі його історичного розвитку, про моделі, представлені в іменній системі (які імена використовувалися, кількість чоловічих та жіночих імен), про традиції іменування, про походження та формування прізвищ, про етимологічну картину антропонімів та їх семантику, про іноетнічний вплив та інкультурацію в антропонімічний простір інших систем регіону.

ABSTRACT

Confession Registers as a Historical and Demographic Source for Studying the Roman Catholic Community of Volhynia in the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries

The article is devoted to the analysis of Easter confession registers (spovidni vidomosti) as a historical-demographic source for studying the Roman Catholic population of Volhynia in the late 19th and early 20th centuries. Church statistics in general, and confession registers in particular, represent one of the few mass sources with high research potential. Despite this, a systematic evaluation of their reliability has not yet been conducted: existing specialized literature contains only isolated, fragmented, though occasionally insightful observations regarding the informational value of these materials. To date, scholars have largely overlooked broader questions concerning the general credibility of confession registers, as well as the factors affecting the quality of specific documentary collections—such as the circumstances of compilation, document structure, and the stability of the printed form.

Based on records preserved in the State Archives of Rivne Region, the author reveals the analytical possibilities of confession registers and highlights key limitations that must be taken into account when working with them. The article compares the legislative framework governing the creation of these records with the practical implementation of these norms in everyday parish life. Furthermore,

it presents the results of a study examining the social composition of Volhynian parishioners during the period under investigation. The study also outlines the specific features of document compilation, structural organization, level of informativeness, and the reasons for fluctuations in parish population metrics unrelated to natural demographic processes.

Keywords: historical demography, confession register, church statistics, Volhynia Governorate, Roman Catholics.

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-3

Світлана Шульга[1*] – Луцьк

Між вірою та прагматизмом: роль релігійного фактору в житті волинських чехів (друга половина XIX – поч. XX ст.)

Середина XIX ст. Волинська губернія Російської імперії стала межовою територією, через яку рухалися міграційні потоки з європейських країн, внаслідок чого на українських землях почав формуватися досить чисельна чеська/словацька імміграція, що в історії дістала назву волинські чехи. Оселення та життєдіяльність волинських чехів мала, проміж інших, важливий релігійний фактор.

В першій половині XIX ст. в чеських землях відбувалися значні соціально-економічні зрушення: населення зросло від 4,8 до 6,8 млн осіб, потреба у продуктах сільського господарства підійнялася в кілька разів. Це спричинило зміни у системі організації виробництва, техніці обробки землі (трипілля), появу нових видів агрокультур (конопля, картопля), тваринництві тощо. Поряд із згаданою сільськогосподарською перебудовою спостерігалося і значне зрушення в промисловості, розвиток галузей на основі сільськогосподарської сировини (пр., текстильна, броварство), традиційних галузей: скляної та порцелянової, металургійної тощо. Згадані явища свідчили про перебудову промислового виробництва – промисловий переворот, який в чеських землях завершився в 1830-х роках. Промисловий переворот призвів, разом з тим, до ускладнення соціальної ситуації, появи масового обезземелення і збідніння населення в сільських регіонах Моравії та Богемії[2]. Внаслідок, на початок 60-х років XIX ст. зросла кількість

[1*] Світлана Шульга – доктор історичних наук, професор кафедри всесвітньої історії Волинського національного університету ім. Лесі Українки
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2396-2507, e-mail: s.shulga@ukr.net

[2] Dějiny zemí Koruny České. T. 2. Od nástupu osvícenství po naši dobu. Praha: Paseka, 1993. S. 73–77.

безземельних селян. Економічна криза першої половини 50-х років XIX ст. також спричинила безробіття серед робітників, призвела до незадоволення та робітничих страйків. Одним із найзначніших був виступ ткачів у Празі в червні 1844 р., коли суперечності переросли в конфлікт, під час якого робітники потрощили на фабриці верстати і все обладнання [3].

Внутрішньополітичні обставини також ускладнювалися. Не зважаючи на прогресивні реформи кінця XVIII – початку XIX ст., в чеських та словацьких землях активізувалися суспільно-політичні рухи за відновлення державності, розвиток мови, культури та освіти. Консервативна внутрішньополітична система Габсбурзької монархії 1815–1848 рр., що дістала назву «меттерніхівського абсолютизму», встановила в чеських землях особливий поліційний стан, цензурувала пресу, контролювала поштові відправлення, приватне життя чехів тощо. Були піддані репресіям діячі культури. Політична опозиція Габсбургам охопила майже всі верстви чеського суспільства[4]. Селянство лише після 1848 р. отримало звільнення, проте безземелля та ціни на землю залишалися високими, що змушувало чехів та словаків до пошуків кращого життя. Від початку XIX ст. в європейських країнах наростали міграційні рухи «за океан», основними учасниками яких були саме селяни, зокрема Моравії та Богемії. Альтернативою переселенню до Америки стали найближчі прикордонні території Росії. Влада та частина політикуму імперії Габсбургів з обережністю слідкувала за розгорнутою агітацією щодо міграції до Росії, проте русофільська пропаганда все ж отримала свої результати. Уривок з архівного документу «Прошеніє чехів, які проживають в Америці» («Прошение чехов, проживающих в Америке») демонструє згадану позицію російської сторони і «пропонує» для переселення в протилежність Америці Росію – місце, де слід застосовувати свої таланти "для щастя і користі усього слов'янства, задля слави улюбленого царя і народу російського".

Важливим фактором європейської політики Росії середини XIX ст. було посилення впливів на суспільні рухи бездержавних слов'янських народів, які переживали період національного відродження. Слов'янофільство частини їхніх рухів підтримувалося

[3] Ibidem. S. 78–79.

[4] Ibidem. S. 70-73.

Росією, яка водночас не бажала загострювати відносини із Габсбургами.

Русофільство чеського національного руху виявилося під час Слов'янського з'їзду 1867 р. в Москві, куди прибула чисельна чеська делегація. До складу делегації увійшли 24 представники, серед них: Ф. Палацький, Ф. Ріегер, Франтішек А. Браунер, старочеський депутат земського парламенту та д-р Юліус Ґреґр, власник та видавець младочеської газети «Národní listy» («Народна газета»). Культурний фронт представляв празький міський архіваріус К. Й. Ербен, бібліотекар Національного музею Антонін Й. Вртятко, асистент Національного музею Адольф Патера, художник Йозеф Манес та ін.[5] Протягом перебування в Росії чеська делегація відвідала Петербург та Москву, відбулася аудієнція у імператора. 12-го червня на засіданні Географічного товариства в Петербурзі Ф.Ріеґер запропонував можливість орієнтувати чеське переселення замість до Америки до південної Росії. Ф. Ріеґер, очевидно, був ініціатором руху за те, щоб направити інтерес переселенців на Росію, про що він заявив у Петербурзі. Очевидно, його дії дали поштовх пропаганді переселення до Росії. Чеська преса також сприяла цьому[6]. Газета «Pokrok» у1869 р. писала: «якщо ми не купимо волинську землю, то її куплять німці, а ми залишимося біля розбитого корита. У нас за 1000 золотих ви купите п'ять корців землі і будете постійно надриватися з усіх сил, там за 500 золотих купите 60 корців чорної землі, кращої, ніж біля Хрудіма чи Жатця, решту 500 золотих залишите собі на дорогу, будівництво і харчування на цілий рік»[7].

Агітація виявилася результативною і в середині 60-х рр. XIX ст. міграція з Моравії та Богемії спрямувалася на землі України, спочатку – на Крим та Південь, пізніше – на Волинь. А вже у 80–90-х рр. XIX ст. активізувався міграційний рух в міста, адміністративні та промислові центри. Отож, спостерігається дві хвилі еміграції чеського та словацького населення з території Богемії, Моравії та Словаччини: перша – з 60-х рр., переважно селянська,

---

[5] Кржівка Я. Релігійна та національна історія волинських чехів в роки їх перебування в Росії, Польщі та Радянському союзі соціалістичних республік. 1988. Рукопис. С. 21.

[6] Там само. С. 22.

[7] *Pokrok.* 1869. № 234.

друга – від 80-х рр. в міста, учасники – головно техніки, інженери, високопрофесійні робітники.

Офіційні документи та звіти чиновників, спогади чеських поселенців свідчать як російська імперська влада реагувала на потік іммігрантів. Царський агент Губін, який проживав у Парижі в 1868–1869 рр., ратував за переселення чехів до Росії та пояснював перспективи для чеського селянства. У т. зв. «Записці Губіна» він стверджував, що чехи «характеризуються з найкращого боку як спеціалісти, які володіють сучасними способами ведення сільського господарства, знайомі з новітніми досягненнями в «петролейній» (нефтяній), бавовняно-паперовій справі та інших галузях виробництва». Однак акцент був зроблений на іншому факторі: головне, що чехи «байдужі до католицизму і різняться цим від поляків»[8]. Вочевидь, на нашу думку, визначається ще одна важлива складова подальшої протекціоністської політики царського уряду щодо чеського переселення: створення противаги польським католицьким впливам, «наповнення» територій Південно-Західного краю лояльним до влади етносоціальним елементом.

Можемо стверджувати, що на середину XIX ст. як в Імперії Габсбургів, так і в Росії склалися сприятливі умови для іммігрантського руху на Волинь: чеські селяни потребували дешевшої, ніж на батьківщині, землі; агітатори переконували, що умови нового життя для них будуть сприятливими і вигідними. Російська влада розглядала іммігрантів як додаткову робочу силу, здатну до розгортання прогресивного господарства; слов'янське походження чехів, на думку урядовців, могло позитивно вплинути на місцеве населення та створити умови для «злиття в один народ», а найважливіше – створити певну противагу польським та католицьким впливам в краї.

Зазначимо також, що з початку XIX ст. на Волинь масово емігрували німецькі колоністи[9], проте в більшості вони були протестантами та, не дивлячись на певні пільги для них, не формували у влади імперії подібних планів. Не дивлячись на чисельність переселенців з німецьких територій на волинських землях, самі пере-

---

[8] Шульга С. Релігійний чинник чеської імміграції на Волині (друга пол. XIX ст.). *Літопис Волині*. Спецвипуск. Луцьк, 2022. С. 73–79. С. 74.

[9] Костюк М. Німецькі колонії на Волині (XIX – початок XX ст.). Тернопіль: Підруч. і посіб., 2003.

селенці не розглядали губернію як місце для довгого осідку, а, скоріше, як транзитну територію тимчасового проживання.

Російськими правлячими колами розглядалися також різні проекти заселення земель Таврійської губернії, де іноземна колонізація, на відміну від Волині, була організована урядом та контролювалась Опікунським комітетом для іноземних поселенців Південного краю Росії. Третій напрям переселення австро-угорських підданих – північне чорноморське узбережжя та Кавказ. Про переселення туди чехів і словаків у 1866 р. підписано Олександром ІІ постанову «Положення про заселення Чорноморського округа та управління ним», однак цей напрям виявився нечисленним, а розселення – дисперсним. До початку нового століття чеських поселян у Криму нараховувалося 1419 осіб[10].

Розглядалися також і інші варіанти міграції в українські землі, як от Чернігівська губернія, Полтавська губернія.

На думку історикині Н. Венгер, Волинська губернія середини XIX ст. може розглядатися як фронтир, своєрідна зона прикордоння з особливими соціальними характеристиками, які домінують проміж інших аспектів розвитку регіону. Тому історикиня називає означену територію переселенським фронтиром, розуміючи під цим терміном особливу перехідну зону, де соціальний простір є динамічним, рухливим. Волинська губернія, таким чином, виконувала роль перехрестя, «де російська влада і російське суспільство в цілому придивлялося до нових етнічних і соціальних груп, наче приміряючи їх до реалій російського життя»[11].

Волинська губернія, прикордонна територія, виявилася дуже привабливою для переселення чехів-емігрантів з територій імперії Габсбургів, оскільки знаходилася поблизу кордону (не потрібно було витрачати кошти для дальніх переїздів), мала масиви дешевої землі різної якості і ціни, яку спродавали власники, зокрема поляки, побоюючись конфіскації її, особливо після польського повстання,

---

[10] Про заселення півдня України та Криму чеським населенням див.: Волкова С. А. Чехи на півдні України (друга половина XIX – перша третина XX століття)/за ред. А. А. Непомнящого. Сімферополь: АнтіквА, 2006. 160 с.; Češi na Kremu. Studie z historie a kultury. Simferopol. Nakladatelství «AntikvA», 2005. 180 s.

[11] Венгер Н. В. Особенности восприятия волынских немцев в системе «немецкого вопроса» в Российской империи. *Німці в історії Волині:* матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. Луцьк, 1–2 жовт. 2015 р./ за наук. ред. М. П. Костюка. Луцьк: ПВД «Твердиня», 2016. 512 с. + іл. С. 51–59.

природнє середовище було сприятливим, а місцеве населення – слов'янським. Перспектива отримати «господарство на Волині за халупу на батьківщині», за пропагандистським гаслом агітаторів переселення, обнадіювала чеського селянина. Отож економічний фактор еміграції чеських селян став основним аргументом, що відзначають як чеські, так і українські дослідники[12].

На теренах Волині перші чеські поселення з'явилися 1859 р. Їх заснували нащадки «чеських братів», які в XVII–XVIII ст. залишили батьківщину й оселилися в Польській Сілезії. Частина колоністів після третього поділу Польщі, коли Сілезія відійшла до Пруссії, близько 1802 р. переселилася в Пйотрковську губернію Російської імперії, заснувавши там поселення Зелев і Кучув. Вихідці із Зелева в 1859–1860 рр. іммігрували на Волинь, оселились у Дубенському повіті в українських селах Підгайці та Погорільці, залишаючись все ж підданими Габсбургів [13].

1870 року за спеціальною постановою російського уряду «Про прийняття у російське підданство австрійських вихідців чехів, що переселилися у Волинську губернію, з наданням їм прав і переваг, встановлених для іноземних робітників, які оселяються в Росії» (опубліковано як «Про оселення чехів на Волині», з рос. – «О вод-

---

[12] Бармак М. Німецьке, чеське та єврейське населення Волинської губернії (1796–1914 рр). Тернопіль,1999. 208 с.; Левтерова В. Пізній протестантизм у Волинській губернії у другій половині XIX – на початку XX ст.: географія поширення. С. 94–99. *Протестантизм і Україні.* 178 с.; Надольская В.В. Религиозная жизнь чешских колонистов Волынской губернии. *Україна – Чехія: історія та сьогодення/О. М. Березовський, Т. В. Брязкало, та ін. уклад. С. М. Коваленко, Н. В. Морозова, В. М. Фендик; Одес. обл. упр. культури і туризму, національностей та релігій. (та ін.). Одеса: ВМВ, 2013. 220 с.: іл.* С. 49–90; Шульга С. Чехи в Західній Волині: від оселення до реемігрції. Češi v Západní Volyní od osídlení do reemigraci [Текст]: монографія. Луцьк: Вежа Друк, 2018. 464 с.; її ж. Релігійний чинник чеської імміграції на Волині (друга пол. XIX ст.). *Літопис Волині*. Спецвипуск. Луцьк, 2022. С. 73–79.URL: http://litopys.volyn.ua/index.php/litopys/article/view/345; Auerhan, Jan. České osady na Volyni, na Krymu a na Kavkaze. Nakladatelské údaje Praha: A. Hajn, 1920. 65 s. URL: https://kramerius5.nkp.cz/view/uuid:0da59890-1c6e-11ed-af34-5ef3fc9bb22f?page=uuid:4af529b7-3251-4abf-a3b0-0db5ef3677a2 ; Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. *Léta* 1868–1914. Praha, 1997. 211 s. S. 35–54; Luděk Jirka. České vystěhovalectví na Volyň v kronikách volyňských obcí. URL:
https://www.researchgate.net/publication/326356987_Ceske_vystehovalectvi_na_Volyn_v_kronikach_a_popisech_volynskych_obci

[13] Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далі – ЦДІАК). Ф. 442. Оп. 317. Спр. 92, ч. 3. Відомості про чехів, які оселилися у Волинській губернії (1881 р.). Арк. 126; там само. Оп. 617. 1887. Спр. 128. Про чехів, які оселилися в Південно-Західному краї. 1887. Арк. 4.

ворении чехов на Волыни»), підписаною Олександром II 10 липня 1870 р., чехи отримали низку привілеїв та пільг[14]. Це призвело, з одного боку, до масової еміграції, а, з іншого, викликало «прискіпливу» увагу до колоністів з боку уряду, а надто – православної церкви.

Оскільки за згаданою постановою умовою отримання пільг було прийняття присяги на підданство російському імператору Олександру II, 24 вересня 1870 р. в Дубно та Луцьку, як центрах найчисельніших чеських поселень, відбулися урочисті церемонії. В Дубно в урочистостях взяли участь генерал-губернатор А. М. Дондуков-Корсаков, волинський губернатор генерал-майор фон Галлер, намісник Почаївської лаври архімандрит Михаїл. Урочистості та чисельна присутність на них чеських переселенців демонструвала лояльність колоністів, з іншого боку, засвідчила прихильність влади та готовність проводити протекціоністську політику щодо них.

Соціальний та майновий стан переселенців був різним: переважна більшість чехів мали середні статки, однак більші, аніж місцеві українці, переважно займалися сільським господарством, володіли ремеслами, серед них були і освічені люди, священники, вчителі. Головною метою еміграції було бажання колоністів придбати землю, забезпечивши заможне життя своїм дітям. У Чехії вона була дорожчою, аніж на Волині [15]. Одна десятина землі у волинському краї коштувала 80 крб., що було у 10 разів дешевше, аніж у Богемії чи Моравії. Тому чеські селяни переселялися з переконанням, що отримають за свою «халупу на батьківщині господарство на Волині». Так, на Волині сформувався компактний анклав чеського етнічного елементу, що складав більше половини (55%) усіх чехів, які проживали на час проведення перепису, Імперії[16].

За постановою уряду чехам також надавалося право самоврядування, отож було влаштовано 4 окремих чеських волості (ста-

---

[14] Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е (1825-1885). Т. XLV (1870). Отделение 2-е. Санкт-Петербург: Тип. 2-го Отд-ния Собств. ее императ. величества канцелярии, 1874. № 48551.

[15] Вацулік Я. Історія волинських чехів / пер. з чес. Ярослав Кубелка. Прага: Т-во чехів з Волині та їх друзів, 2013. 307 с. С.15.

[16] Общий свод по империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населення, произведенной 28 января 1897 года. /под ред. Н. А. Тройницкого. Т. II. Санкт-Петербург, 1905. С.XI.

ном на 1878 р.: Дубенська з населенням 4663 ос., Луцька – 1685 ос., Глинська – 3474 ос., Купичівська – 1126 ос.)[17].

Чисельність чехів-колоністів на Волині поступово зростала. Так, станом на 1855 р. зафіксовано 1 тис. осіб. Ян Ауерхан подає цифру 15 тис. станом на 1874 р.[18] Внаслідок прийняття постанови уряду щодо чехів переселення набуло масового характеру і чисельність іммігрантів зросло в рази. Станом на 1897 р. на території губернії зафіксовано 27670 осіб чеського походження[19]. Найбільша кількість чехів осіла в Дубенському, Луцькому, Рівненському, Житомирському і Овруцькому повітах губернії.

Масова імміграція чехів безпосередньо з Чехії на Волинь не була організована державними органами чи благодійними структурами, а розпочалася з приватної ініціативи та внаслідок діяльності чехів Франтішека Пршибіла та вчителя Йозефа Оліча. Франтішек Пршибіл, працюючи у варшавському бюро з найму прислугі, оголошень і рекомендацій В. Вільконського та Г. Бордаша, й ознайомившись з умовами купівлі землі та цінами на Волині, поміщав у чеській пресі повідомлення про це, а пізніше особисто виїхав до Чехії для агітації за переселення на Волинь. Практика Пршибіла викликала увагу з боку влади монархії Габсбургів й «агітатор» був виселений за її межі, а в травні 1868 р. Пршибіл разом із 14 чехами прибув до Рівного[20].

Така діяльність «агітаторів» не залишилася без уваги і російської влади. У 1869 р. волинський генерал-губернатор ознайомився з повідомленням австрійського посланця: «…багато осіб вмовляють селян в Богемії до переселення… Оліч, колишній шкільний вчитель, Гес із Баумбрюка, пивовар, переконують, що дуже добре оселятися у Волинській губернії, 40 родин [вже] оселилися в с. Глинськ». Далі згадуються природні умови, близькість комунікацій, що ведуть до

---

[17] ЦДІАК. Ф.442. Оп. 48. Спр. 80. Справа про переселення із Богемії чехів-колоністів. Село Глинське. 1869 р. 11 арк. Арк. 137 зв.

[18] Jan Auerhan: *Pokus o demografii zahraničních Čechů a Slováků.* In: Československá vlastivěda. Řada II. Národopis. Praha 1936, s. 102.

[19] Общий свод по Империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г./ под ред. А.Тройницкого. Т. II. С.- Петербург, 1905. С.VII-IX.

[20] Центральний державний історичний архів України, м. Київ (ЦДІАК). Фонд 442. Оп. 617. 1887. Спр. 128. Про чехів, які оселилися в Південно-Західному краї. 1887. 215 арк. Арк. 4,5.

Рівного, ціни на землю: до 1.01.1869 – морг по 10 руб., а пізніше – від 11 до 13 руб.; умови укладання угоди: дві третини коштів сплачується при підписанні контракту, а решта суми – при вступі у володіння тощо [21]. Австрійські чиновники уважно слідкували за міграцією, влада не виявляла протидію еміграції на Волинь, проте не була задоволена власне виїздом населення з території Імперії[22].

Чехи-уповноважені оглянули землі у Рівненському повіті та переконалися, що ґрунти тут справді родючі й відносно дешеві. Повертаючись у Чехію за родинами, вони залишили завдаток для купівлі частини Глинського маєтку у поміщика Веселовського. Згодом Пршибіл отримав із Чехії ще 20 тис. руб. і придбав другу частину цього маєтку, усього 1500 дес. землі. Дещо пізніше чехи купили маєтки Семидуби в поміщика Залеського, у поміщика Вронського – с. Будераж[23], у поміщиці Левицької – маєтки Ульбарів та Мирогощу. До весни 1869 р. оселилося вже 449 родин[24], чехи володіли вже 8093 дес. землі вартістю 270 тис. руб. й утворили на Волині 14 поселень[25]. За іншими даними (В. Воронін), у період 1868–1870 рр. чехи оселились у 15 колоніях, придбавши 17 577 дес. землі, на що витратили 300 тис. руб.[26]. Ярослав Вацулік наводить схожі дані: протягом 1868-1869 рр. чехи жили в 14 поселення, де закупили 8838 га землі, заплативши 270 тис рублів по 30 рублів за гектар[27].

У зв'язку із масовим переселенським рухом чехів уряд Росії вивчав питання про життя, побут і, особливо, релігію чехів, відрядивши сюди чиновників. У вересні 1869 р. тут побував Київський генерал-губернатор А. М. Дондуков-Корсаков (1869–1877 рр.),

---

[21] Там само. Оп. 48. Спр. 80. Справа про переселення із Богемії чехів-колоністів. Село Глинське. 1869. р. 11 арк. Арк. 3–4.

[22] Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. *Léta* 1868–1914… S. 18–19.

[23] ЦДІАК. Фонд 442. Оп. 318. 1879. Спр. 149. Про ходотайство чехів Будеразського поселення І. Шнора, Я. Корбела та ін. про звільнення від сплати казенних податків на придбаний маєток у поміщика Вронського (1880 р.). Арк. 2.

[24] Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. *Léta* 1868–1914… S. 19.

[25] ЦДІАК. Фонд 442. Оп. 318. 1879. Спр. 149. Про ходотайство чехів Будеразського поселення І. Шнора, Я. Корбела та і Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. *Léta* 1868–1914… S. 19.н. про звільнення від сплати казенних податків на придбаний маєток у поміщика Вронського (1880 р.). 11 арк. 1, 8.

[26] Там само. Оп. 48. Спр. 80. Справа про переселення із Богемії чехів-колоністів. Село Глинське. 1869 р. 11 арк. Арк. 1–11.

[27] Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. *Léta* 1868–1914… S. 19.

тоді ж на Волинь відряджено полковника П. Грессера [28], пізніше – чиновника з особливих доручень при Київському, Волинському й Подільському генерал-губернаторові, дійсного статського радника А. Вороніна[29] (1878, 1881 рр.) та дійсного статського радника, посланця Синоду Е. Крижановського (1886 р.) [30].

1869 року на Волині побував генерал-губернатор А. М. Дондуков-Корсаков, який окрім позитивної характеристики стану чеських поселень, також звернув увагу на влаштування поселенцями своєї церкви на основі догматів гуситства: здійснення святих таїнств під двома видами тіла і крові Христової; дозвіл на шлюби священників; богослужіння мовою батьків. За думкою чиновника, гуситська церква могла б «розколоти католицький табір», допомогти у боротьбі із католицизмом. «Оскільки чехи були слов'янами, – зазначає чеська дослідниця Ольга Нешпорова, – очікувалося, що вони невдовзі зіллються з російським населенням і перейдуть у православ'я. Справді, тогочасні російські праці слов'янофільського спрямування наголошували, що чехи є «нащадками гуситів» і як такі – на думку російських посадовців – «далекі від Папи». Їхній католицизм відрізнявся від польського»[31].

Отож, царат, користуючись засадничим принципом «лояльність влади в обмін на лояльність населення», надав свободу віросповідання чехам, при тому сподівався на гуситство як перехідний етап до православ'я. Зауважимо, що колоністи за віросповіданням належали до різних конфесій. Більшість припадала на віруючих католицької церкви, серед чехів-поселенців були і протестанти-євангелісти, і баптисти. При оселенні частина з них визнавали себе «чеськими братами», гуситами.

Особливу увагу, окрім іншого, уряд приділяв релігійному питанню. Релігійна орієнтація чехів (гуситство, «чеські брати»), за задумом урядовців, повинна була внести розкол у католицьке

---

[28] ЦДІАК. Фонд 442. Оп. 617. 1887. Спр. 128. Про чехів, які оселилися в Південно-Західному краї. 1887. 215 арк. Арк 11.

[29] Там само. Оп. 317. Спр. 92, ч. 3. Відомості про чехів, які оселилися у Волинській губернії (1881 р.). 321 арк. Арк. 126–169.

[30] Там само. Оп. 617. 1887. Спр. 128. Про чехів, які оселилися в Південно-Західному краї. 1887. 215 арк. Арк. 1–52.

[31] Olga Nešporova. Proměny religiozity volyňských Čechů. (2005). *Lidé města*, *7*(3/17), 93115. https://doi.org/10.14712/12128112.3872

середовище Волинської губернії, обмеживши його вплив на місцеве населення. Релігійне питання самими чехами бачилося в іншому, на нашу думку, ракурсі. Переважна більшість з них, за відомостями Їржі Гофмана, сповідувала католицьку віру (55%)[32], проте в чеських землях ще помітними були відголоски Реформації. Окрім того, на землях Габсбургів панували німці–католики, а отже католицька церква ототожнювалася із утисками та онімеченням. Політична сторона проблеми переселення, зокрема й релігійна, на нашу думку, мала для уряду Росії головне значення та стала поштовхом до прийняття особливої постанови (1870 р.) щодо чеського переселення.

24 лютого 1863 р. київський генерал-губернатор Дондуков-Корсаков уже повідомляв у Міністерство внутрішніх справ, що «…поселенці влаштовують свою церкву на основах гуситської церкви, а це приведе у Південно-Західному краї до розколу в римокатолицькому таборі й допоможе боротьбі російських властей з католицизмом. Симпатії чехів до Росії і православної віри вказують на те, що *незабаром* чеські поселенці зіллються з місцевим православним населенням, зміцнивши цим російські позиції у Південно-Західному краї»[33]. Дослідниця чеської імміграції в Україні Жанна Ковба справедливо зауважувала, що «з самого початку соціально-економічні мотиви чеського переселення на Правобережну Україну були відсунуті на другий план і зусилля царського уряду спрямовувалися на створення з чехів антипольського ударного загону, яким уряд збирався скористатись у боротьбі з католицько-польським впливом»[34].

Урядові постанови від 10 травня 1864 р. та 10 грудня 1865 р., що стосувалися дозволів іноземцям на купівлю землі, та внесені до них обмеження (католикам було заборонено купувати землі в південно – західних губерніях), надали економічним питанням політичного характеру та пов'язали право особи на придбання землі з етнічним походженням та віросповіданням.

А тому, враховуючи обмеження по землеволодінню, накладені російським урядом на власників-католиків, чехи-іммігранти намагалися в будь-який спосіб обійти закони 1864 р. і 1865 р. про забо-

---

[32] Jiří Hofman, Češi na Volyni, Základní informace. Praha, 2007. 38 s.

[33] Ковба Ж. Чеська еміграція на Україні в другій половині XIX – на початку XX ст.: Дис… канд. іст. наук. Львів, 1974. С. 77.

[34] Там само. С. 82.

рону купівлі земельної власності особам католицького віросповідання, називали себе послідовниками Яна Гуса (гуситами, «чеськими братами», старокатоликами, визнавали себе евагелістами, баптистами). Насправді ж, чехи-переселенці вже мало що пам'ятали про гуситство як віросповідання. Для чехів Ян Гус був постаттю, яка, перш за все, відстоювала право називатися чехом. Для лідерів чехів-переселенців Волині гуситство та самостійна гуситська церква була засобом збереження національної ідентичності і захистом в чужому середовищі. Визнання католицизму, зазначав Ярослав Вацулік, для них означало би ополячення, прийняття православ'я – обрусіння. Далі чеський дослідник вказує, що представники чеських переселенців розуміли невигідність того, що населення Волині і місцева влада вважають їх католиками, тобто елементом ненадійним, здатним «підривати» підвалини російської державності в Південно-Західному краї. Тому створення національної чеської гуситської церкви, яку слов'янофільські кола вважали перехідним етапом до православ'я, «було для волинських чехів дорогою для збереження чеської нації…» [35].

Однак питання влаштування гуситської церкви сприймалося у правлячих колах Росії неоднозначно. Царат покладав особливі надії на контроль та спрямування релігійного питання у необхідне та вигідне владі русло, що розглядалося правлячими колами як один із шляхів послаблення та розколу католицизму в Південно-Західному краї та подальшого навернення чехів у православ'я. Присутність священників серед переселенців надала справі влаштування релігійного питання чехів дещо іншого напрямку.

Міністр внутрішніх справ Л.С. Маков, до якого звертався губернатор, у своїй відповіді піддав сумніву питання щодо священників нової церкви, у якої не було єпископа. Волинський архієпископ Агатангел висловився проти створення чеської гуситської церкви та запрошення священників з Богемії, наголосив на контролі «за справою чехів» з боку православної церкви та губернатора [36]. Таким чином, спостерігаємо спроби встановити контроль за релігійним життям громади чехів не тільки держави, але і з боку православної

[35] Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. S. 75–76.
[36] Ibidem. S. 77.

церкви, яка брала на себе функції регулятора державної політики стосовно колоністів та їх релігійного визнання.

Російська преса регулярно друкувала замітки з приводу облаштування переселенців, зокрема і вирішення релігійної справи чеських колоністів. Так, в провладній газеті «Киевлянин» читаємо: «…з економічного погляду не можна не радіти від приходу чехів до Волинської губернії, з політичного – не можна мати байдужого відношення до того поселення. Необхідно вжити заходів, щоб переселення представляло користь. Якщо ми їм відмовимо у підтримці, то залишимо їх іноземцям, а, якщо ми їх так залишимо, то вони хоч-нехоч будуть вчити польську мову, щоб мати можливість молитися в місцевих католицьких храмах, і тим самим кинемо їх до польського середовища»[37].

Того ж року після прийняття постанови про оселення чехів утворено особливу комісію з представників духовного відомства та міністерства внутрішніх справ з питань переселення чехів та їх релігійного визначення, мету діяльності якої висловив чиновник А. Воронін: «…задоволення цих заяв [чехів – *авт.*] ні в чому не суперечить інтересам православної церкви, скоріше може слугувати зближенню чехів із православною церквою… Залучення чехів до православ'я через заборону молитися так, як вони хочуть, може призвести до наслідків абсолютно протилежних, т. т. до зближення їх з латинським духовенством». Далі він зазначав, що вчення Яна Гуса і богослужіння слов'янською мовою не суперечить основам державних законів та моральності, а тому не допускати гуситство немає жодних підстав, тож треба прийняти це як доконаний факт. Зазначено, що «сучасний стан чехів вповні відповідає поглядам влади і може у майбутньому забезпечити об'єднання чехів із місцевим російським обивателем краю»[38].

До складу міністерської комісії входили міністр внутрішніх справ Маков, керівник відділу духовних справ міністерства внутрішніх справ Сіверс, від міністерства закордонних справ Кумані, представник Синоду архієрей Васильєв.

---

[37] Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. S. 75–76.

[38] ЦДІАК. Ф.442. Оп. 317. Спр. 92, ч. 3. Відомості про чехів, які оселилися у Волинській губернії (1881 р.). 321 арк. Арк. 141–142; Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. S. 78–79.

Комісія прийняла рішення про відділення чехів від римо-католицької церкви та створення для них окремих парафій т. зв. «гуситської» церкви: Дубенського повіту (Підгайці) та Рівненського повіту (Глинської)[39]. Для парафій з-за кордону 1871 р. представниками чехів Ф. Пршибілом та Й. Олічем запрошено священників Я. Саску та В. Грдлічку[40]. Запрошені священники при зустрічі із губернатором пояснили, що основами їхньої віри є невизнання папи, причащання під двома видами, невизнання целібату і здійснення богослужіння національною мовою. Чеські священники відвідували колонії та на згаданих засадах здійснювали богослужіння та приймали причастя. Третя парафія, Острозька, була утворена 1875 р. в с. Урвена / Гульча під проводом Ф. Кашпара[41].

Вацлаву Грдлічці на той час виповнилося сорок років, народився 1829 р. в Соботці, богословську освіту отримав в Градец-Кралове, працював священником в Кутній Горі, пізніше – в Яромержі, Хоцені, звідки переселився до Росії. Ян Саска народився в 1843 р. в Подєбрадах, 1867 р. закінчив навчання в семінарії Градца Кралового, працював в Рихнові над Кнєжною, Градец-Кралові і Хоцені, звідки разом з Грдлічкою переїхав до Росії[42]. Гуситські священники прийняли присягу та об'їжджали чеські поселення, здійснювали урочисті богослужіння. Після створення третьої парафії 1875 р. в Гульчі до двох священників гуситської церкви приєднався Франтішек Кашпар.

Зацікавленість влади імперії у якнайшвидшому вирішення чеського питання виявлялася у постійному контролі за перебігом справ через священників православних парафій, які під керівництвом архієпископа Агатангела негативно характеризували процес становлення гуситської церкви та критикували місцеву владу, яка, на його думку, недостатньо послідовно впроваджувала принцип «православ'я, абсолютизм, націоналізм». На Волинь був

---

[39] ЦДІАК. Ф.442. Оп. 618. 1888–1890. Спр. 53. Про чехів, які оселилися в Південно-Західному краї. 120 арк. Арк. 13; Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. S. 78–79.

[40] ЦДІАК. Ф.442. Оп. 618. 1888–1890. Спр. 53. Про чехів, які оселилися в Південно-Західному краї. 120 арк. Арк. 15; Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. S. 79.

[41] ЦДІАК. Ф.442. Оп. 317. Спр. 92, ч. 3. Відомості про чехів, які оселилися у Волинській губернії (1881 р.). 321 арк. Арк. 4.

[42] Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. S. 79.

відряджений статський радник, член учбового комітету і училищної ради при Синоді Е. Крижановський для вивчення чеського релігійного питання і випрацювання заходів з метою посилення серед чехів руху до православ'я. Е. Крижановський перебував на Волині майже два місяці, як підсумок вивчення справи він виклав свій погляд на проблему релігійного самовизначення та облаштування церкви праці «Історичні записки з питання про прагнення чехів до православ'я»[43].

Наголошувалося, що чеські священники Саска і Грдлічка «гарячково пропагують національну чеську церкву», богослужіння здійснюються в протиріччя із православною, навіть християнською вірою. Саска обмежився лише зовнішніми змінами, усе інше залишав за католицьким обрядом. Грдлічка прославився оригінальністю ідей і «сміливістю»[44]. Царський чиновник Е. Крижановський говорив, що серед чехів немає єдності відносно релігійного визнання ні серед загальної спільноти колоністів, ні серед їх релігійних очільників[45], які трактували основи гуситської церкви однаково, але свою богослужбову діяльність проводили по-різному. Член волинського Губернського у селянських справах Присутствія І. Орлов також між стверджував, що між чеськими священниками не було єдності у питаннях віри.

Саска і Грдлічка були в Чехії католицькими ксьондзами. Саска, який за свідченнями Е. Крижановського, намагався перейти у православ'я, однак за рішенням Синоду, куди він звертався, йому було відмовлено з наступних причин: одружився, що не відповідало канонам, повінчав Грдлічку у великий піст, проводив богослужіння чеською мовою і називав своє вчення старокатолицьким. Згідно Я. Кржівки Саска «не мав тих же замислів з чеською конфесією як Грдлічка» «та прихилився до старокатоликів, яких деякі волинські чехи вважали німецькою церквою, і хотів з ними утворити місток до православ'я»[46].

---

[43] Крыжановский Е. Исторические записки по вопросу о стремлении чехов к православию. СПб., 1887. 70 с.

[44] Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. S. 80–81.

[45] Крыжановський Е.М. Чехи на Волыни. Спб., 1887. С. 54–55, 60.

[46] Ян Кржівка. Релігійна та національна історія волинських чехів в роки їх перебування в Росії, Польщі та Союзі радянських соціалістичних республік. 1988. Рукопис. С. 75.

Вацлав Грдлічка зразу ж на другий день після приїзду на Волинь одружився, хоча був великий піст перед Пасхою. Вінчав його Ян Саска. Це вінчання викликало велике обурення як у православного, так і римо-католицького духовенства та у віруючих обох церков. Польський католицький єпископ навіть надіслав протест до місцевих державних органів. Грдлічку призначили до реформованих євангелістів, поставивши священником у Мирогощі. За власною ініціативою переселився до Чеських Підгайців біля Дубна. Священник відкидає усі форми обрядовості, в чому «пішов далі, ніж сам Лютер…Богослужіння не здійснює… чехи не дивляться на Грдлічку як на духовну особу, а як на звичайного мирянина… чехи за виконанням духовних потреб звертаються не до Грдлічки, а до ксьондза, а іноді – до священника»[47].

Франц Кашпар, колишній католицький священик намагався виявити себе противником католицизму. Ф. Кашпар народився у Бороградку 12 березня 1844 року. За бажанням своєї матері та бабусі закінчив римо-католицьку семінарію у Градці Краловому і став помічником священника у Голіцях у Чехії. Через суперечки з римо-католицькою церквою переїхав до Росії, де пізніше познайомився з діяльністю чеських священників Грдлічки та Саски. Парафію у Гульчі отримав 1873 або 1874 р., уклавши угоду із громадою про роботу вчителем і священником[48]. У хроніці, уривок з якої наводить Ян Кржівка, читаємо: «Кашпар ще неодруженим приїхав до Гульчі, де на чеських колоністів справив добре враження. Запропонували йому місце священника та вчителя з оплатою 300 рублів за рік, поки не отримає платню від держави як вже направлені В. Грдлічка та Я. Саска. Повернувся до Чехії і незабаром приїхав у Гульчу вже одруженим з дочкою аптекаря з Голіц Терезією, дівоче прізвище Голчова. Обвінчав їх Ян Саска у Глинську» [49]. За характеристикою І. Орлова Ф. Кашпар проявляв індиферентність у стосунку

---

[47] Надольская В.В. Религиозная жизнь чешских колонистов Волынской губернии… С. 57.

[48] Їржі Бонек, Дануше Манова, Вацлав Старек. Гульча Чеська на Волині. Опис життя 1870–1947 роках.

Переклад з чеської В.Шляховий. Рівне: ПП Дятлик М., 2017. 216 с. С. 55.

[49] Ян Кржівка. Релігійна та національна історія волинських чехів в роки їх перебування в Росії, Польщі та Союзі радянських соціалістичних республік. 1988. Рукопис. С. 76–77.

релігійного облаштування чехів, проповідував т. зв. «просте протестанство», називаючи його «гусизмом»[50].

Такі характеристики трьох чеських священників, які прибули на Волинь і відносили себе до різних віровчень, давали переважно російські чиновники або священнослужителі. Самі колоністи, як свідчать джерела, по-іншому сприймали чеських священників, що жили поряд з ними. Для чеських колоністів вони були зразком, порадниками, вчителями для дітей. До прикладу, згадаємо постать Франтішека Кашпара, який окрім священицької діяльності був вчителем в чеській школі, що утримувалася громадою. Мовою навчання була чеська, а оскільки підручників або навчальних книг не було, отож вчитель сам виготовляв підручні навчальні матеріали. Разом із Кашпаром в школі працювала і його дружина, яка навчала дівчат ручної праці безкоштовно. Свою церковну чинність виконував добросовісно, за будь яких несприятливих обставин відвідував своїх парафіян, заснував і вів хор «Глагол» («Лумір»), ініціював відкриття також аматорського драматичного гуртка, а пізніше – дитячого театру, в яких сам брав участь та залучив своїх дітей і дружину [51].

З огляду на зазначені характеристики, можемо стверджувати, що згаданих священників православна церква та російська влада не сприймала, натомість самі чехи їхню діяльність відзначали позитивно. Російська ж влада, очевидно, розглядала процес створення гуситської церкви та діяльність її священників як тимчасове явище, перехідну форму віросповідання на шляху навернення чехів на православ'я.

Чеська дослідниця Ольга Нешпорова характеризує, разом з іншим, і позицію чеських священників: «Якщо Й. Саска схилявся до старокатолицизму як до поступового переходу до православ'я – віри, яку він особисто був готовий прийняти ще 1874 року, – то В. Грдлічка прагнув запровадити в Гуситській церкві принципи історичних Чеських братів, а Ф. Кашпар відчував найбільшу близькість до Реформатської церкви. Як наслідок, у 1870-х роках лише незначна частина чехів на Волині ідентифікувала себе з Гуситською церквою»[52].

---

[50] Надольская В.В. Религиозная жизнь чешских колонистов Волынской губернии… С. 58.

[51] Їржі Бонек, Дануше Манова, Вацлав Старек. Гульча Чеська на Волині. Опис життя 1870–1947 роках… С. 56–58.

[52] Olga Nešporova. Proměny religiozity volyňských Čechů… S. 98.

Частина чехів-колоністів звикло орієнтувалася на своїх провідників Оліча і Пршибіла, які були на боці гуситської церкви і на думку яких в такий спосіб чехи могли зберегти основи чеської ідентичності. Інші колоністи, будучи відірваними від основних локацій проживання і не обізнані з тогочасними церковними та громадськими справами, прагнули залишатися католиками як на батьківщині. Так, у березні 1878 р. купичівське сільське товариство (80 підписів) просило про запрошення чеського католицького священника, «як це зроблено у приходах Дубенському, Глинському і Гульчанському»[53]. Чехи м. Гориньграда тоді ж виявили бажання приписатися до Тучинського римо-католицького костелу, у прохальному зверненні писали: «…Бажаємо завжди залишатися при нашій римо-католицькій вірі»[54].

Серед колоністів були також і прихильники протестантських церков. Чеські баптистські громади, як повідомляє Г. Левтерова, з'явилися на Волині наприкінці 60-х років XIX ст. 1871 р. Київським генерал-губернатором О. Дондуков-Корсаковим було дозволено діяльність громади «євангелістів»[55] у с. Купичів Володимир-Волинського повіту. У 1875 р. з 1500 чеських родин на Волині 84 сім'ї сповідували євангельське християнство. Вони проживали переважно в Луцькому та Дубенському повітах (Губин, Будки Губинські, Погорільці, Підгайці, Людгардівка). Наприкінці XIX ст. існували невеликі громади баптистів в с. Копче, Боратин Луцького повіту, Михайлівка Рівненського повіту; с. Малин, Борохів, Звірів Луцького повіту; с. Лупанин (Глупанин), Миротин, Завидів Острозького повіту. Чехи-прихильники баптизму зафіксовані в с. Гульча, Урвени та Залісся Острозького повіту [56, 57].

---

[53] ЦДІАК. Ф.442. Оп. 317. Спр. 92, ч. 3. Відомості про чехів, які оселилися у Волинській губернії (1881 р.). 321 арк. Арк. 16.

[54] Там само. Арк. 10.

[55] В Російській імперії протестантизм мав офіційну назву «евангелическое вероисповедание» з відповідним поділом на окремі напрямки. Становище євангелістів регулювалося спеціальним положенням – «Уставом иностранных исповеданий».

[56] Левтерова В. Пізній протестантизм у Волинській губернії у другій половині XIX – на початку XX ст.: географія поширення. С.94-99. *Протестантизм і Україні.* 178 с. URL: https://ugi.edu.ua/wp-content/uploads/2020/07/%D0%97%D0%B1%D1%96%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%BA-R500_2017-%D1%80%D1%96%D0%BA_%D0%9D%D0%9F%D0%9F.pdf

[57] Olga Nešporova. Proměny religiozity volyňských Čechů… S. 100.

В Чеському Боратині чехи поселилися 1874 р. З розповіді Антоніна Балабана дізнаємося, що при переселенні «боратинські євангеліки не забули взяти з собою також релігійні книги. Хотіли і тут, на чужині, служити Господу за традиціями своїх батьків… Почали збиратися боратинці спочатку у Шадка, пізніше – у Франтішека Опоченського…». Автор спогадів зазначає, що на зібрання приходили і реформовані, і лютерани, і євангеліки[58]. У 1882–1886 рр. в Боратині ніс службу Йозеф Мотл, запрошений громадою баптистів. Спочатку, зазначає Ольга Нешпорова, його не сприймали місцеві мешканці, проте, коли він почав свою педагогічну діяльність в чеській школі, то до нього на службу ходили і католики, і євангелісти, і баптисти. Йозеф Мотл, окрім служіння в церкві, заснував в Боратині недільну школу, молодіжний хор, проводив бесіди з молоддю про історію Чехії[59]. В Миротині «перші поселенці-баптисти проживали життя в межах своєї комуни, отже інколи відсторонено і закрито від інших сусідів і релігійних громад»[60]. Принагідно зазначимо, що в Російський імперії другої половини XIX ст. статус офіційної мала лише протестантська лютеранська церква, серед її вірних були і чехи.

Отож, можемо стверджувати, що чехи були прихильниками християнського віровчення, проте належали до різних церков, іноді не могли визначитися до якої з них і називали себе просто «чехами», з іншого боку, не дивлячись на невизначеність у віровченні, все ж ідентифікували себе із чеським етносом.

За відомостями А. Вороніна станом на червень 1878 р. в гуситських приходах, Дубенському, Глинському та Гульчанському, нараховувалося 51 поселення, 1412 родин, 11713 осіб. Прихильників православ'я виявилося 17 ос., католицизму – 1043 ос., євангелістів і лютеран – 149 ос., гуситів – 66 ос., «чеського вчення» – 1082 ос. Нові поселення, засновані поза цими парафіями, повністю складалися з католиків, які приєднувалися до католицьких парафій та, таким чином посилювали католицькі впливи.

Далі царський чиновник в рапорті генерал-губернатору пояснює такі невтішні «після усіх проведених заходів» результати:

---

[58] Vlk Jaroslav, Vlková Anna, Vlk Vladislav. Historie Českého Boratína. Ústí nad Labem, 2000. 293 s. a přílohy. S. 37.

[59] Olga Nešporova. Proměny religiozity volyňských Čechů… S. 101–102.

[60] Lubomir Sazeček. Mirotin a Česky Haj. 2015. 94 s. S. 23.

«Відірвавшись від католицької віри, в якій вони [чехи – *авт.*] виховувалися, вони хотіли примкнути до православ'я, однак не зустрівши підтримки, вони змушені були шукати якоїсь точки опори в терпимих урядом сповіданнях»[61]. Наведені приклади «хитання» чеських священників привели автора рапорту до висновків, що головна проблема у питанні релігійного влаштування чехів полягає у невизначеності священників та оплаті їхньої діяльності[62], у нерівномірному розподілі поселень між приходами та їхній віддаленості[63]. Окрім того, місцева влада, пише А. Воронін, «ставиться до поселенців сухо, байдуже, а більшість – з бюрократичною пихою»[64]. Наприкінці свого рапорту царський чиновник підсумовує: «Думка кн. Дондукова-Корсакова про створення з гуситського вчення розколу в римо-католицькій вірі не виправдала себе. За моїм переконанням варто назавжди відмовитися від цієї задачі і звернутися до іншої – навернення їх у православ'я». Після перелічення заходів для вирішення цього питання А. Воронін завершує свій рапорт пунктом, який став вирішальним у подальшому просуванні ідеї навернення чехів на православну віру: «Задля попередження подальшого утворення чеських католицьких поселень… не видавати переселенцям-чехам свідоцтв на придбання пожиттєвої власності в західних губерніях інакше, як на умовах, окрім вступу у підданство, ще й прийняття православ'я»[65].

Спроба об'єднати чехів в лоні однієї церкви була здійснена 28 листопада 1878 р., коли усі три чеських священнослужителя звернулися з прошенієм про об'єднання, «щоб чехи, як католицької, так і євангелістської віри тісніше примкнули до російського народу ми вирішили об'єднати дві віри в одну національну гуситську церкву, яка послаблює контраст між вченням римо-католицьким і євангелістським, силою національної ідеї згуртовує чехів під ясним скіпетром великого всеросійського імператора … між собою і з братським народом руським в єдине ціле на слідуючий основі: найвища влада над церквою належить цареві, прийняти догмат

---

[61] ЦДІАК. Ф.442. Оп. 317. Спр. 92, ч. 3. Відомості про чехів, які оселилися у Волинській губернії (1881 р.). 321 арк. Арк. 146 зв., 147 зв., 149.

[62] Там само. Арк. 151 зв.

[63] Там само. Арк. 153 зв.

[64] Там само. Арк. 154 зв.

[65] Там само. Арк. 162 зв. – 163.

первісної християнської церкви до розколу та апостольський символ віри і як підручник з релігії використовувати православний катехізис; літургії здійснювати на чеській мові…; при будівництві храмів зберігати форму первісних християнських храмів, у внутрішньому обладнанні дотримуватися канонів, прийнятих у православній церкві»[66]. У зверненні чехів містилися засадничі положення їх майбутньої церкви та прохання про зрівняння її з іншими релігіями, про створення єдиної церковної Ради гуситсько-чеської церкви, про збільшення числа священників, про нагляд над чеськими народними училищами і вчителями, про побудову церкви[67].

В 1879 р. в Києві з ініціативи уряду відбулася нарада православних богословів за участі чеських священників. Протягом кількох днів відбувалися дискусії щодо створення чеської церкви. В результаті обговорень чехам було запропоновано таку програму дій: за основу нової віри прийняти догмати старохристиянської церкви, які існували до поділу її на православну і католицьку; запровадити старохристиянську літургію; церкви будувати за зразком старохристиянських, а внутрішнє оформлення створювати за православним зразком; в школах обов'язково проводити навчання з православного Катехізису, перекладеного чеською мовою[68].

В свою чергу чехи просили зрівняти у правах їхню церкву з іншими віросповіданнями Росії, надати матеріальну допомогу для утримання священників і будівництва церков. Також висловлено прохання обмежити новоприбулих чеських переселенців у купівлі земель умовою обов'язкового приєднання до однієї з чеських парафій.

Ян Кржівка так описує події київської зустрічі: «Всі три священники запропонували у Києві пропозиції до порядку «встановлення та висвітленню віри», але в цю критичну хвилину підвів той, кого вважали за найпонятливішого, – Грдлічка. Наводячи різні причини, від'їхав з Києва, не підписавши прохання, які також він пропонував. Цим поступком Грдлічки була підірвана довіра у чехів, бо один з їх керівників втратив важливий напрям, який сам і створив. Взагалі, це вина не широких чеських верств, адже ж були і особисті супер-

---

[66] Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. S. 84.

[67] Там само. S. 85.

[68] Крыжановский Е. М. Религиозные дела чехов. К., 1890. С. 83.

ечки священників, їх взаємна недовіра та чеська нестійкість, сварливість та заздрість»[69]. Як священник Ян Кржівка розумів складне становище чеських священників і говорить про неможливість узгодити догми одночасно католицькі, євангелістські, баптистські, православні[70]: «Складні релігійні, культурні та соціальні умови на чеській Волині вимагали від духовних особливо великі зусилля, щоб утримати своє нинішнє становище та певні пільги, які їм дісталися. За будь-яких обставин не хотіли втратити релігійну свободу, яку їм від самого початку надали. Це проявилося у різних формах під час їх духовної діяльності, але і пристосуванням до місцевих умов і часто полярними інтересами своїх парафіян»[71].

Оскільки частина церковнослужителів не погодилася із запропонованими рішеннями, то з метою остаточного владнання чеського релігійного питання в с. Квасилові (нині – с. Квасилів Рівненського р-ну.) 1880 р. проведено зібрання за участі 53 представників від 27 чеських колоній (з 61 існуючих), 3 священників, 4 (з 26) сільських вчителів Я. Боучека (Вовковиї), Ф. Срба (Мирогоща), Ф. Шебора (Квасилів), Й. Шлегра (Семидуби) та чиновника з особливих доручень при Київському, Подільському та Волинському генерал-губернаторові А. Вороніна [72]. На зборах обговорювали положення нової церкви та обрали комісію для складання її статуту.

Чеський історик Ярослав Вацулік вказує, що у згаданих зборах взяло участь менше половини усіх колоністів, інші або оголосили себе католиками або протестантами. Не задоволеним був і один із священників, Саска, який радив зборам «не заходити так далеко». Говорив, що старокатолицизм є найкращою формою віри волинських чехів, проте не знайшов підтримки зборів і залишив засідання. Таким чином серед чеських священників наростали розбіжності, що не було в інтересах царської адміністрації, яка налаштована була заснувати чеську гуситську церкву.

Царська адміністрація також піддавала сумнівам легітимність рішень зборів з огляду на відсутність більшості колоністів. Міністр

---

[69] Ян Кржівка. Релігійна та національна історія волинських чехів в роки їх перебування в Росії, Польщі та Союзі радянських соціалістичних республік… С. 80.

[70] Там само. С. 81.

[71] Там само. С. 81-82.

[72] ЦДІАК. Ф.442. Оп. 617. Спр.128. Арк. 66–67; *Волынские епархиальные ведомости*. 1894. №9. С.278; Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl… S. 85–86.

внутрішніх справ Л. Маков повідомив губернатора, що така присутність на зборах може стати підставою для визнання їхніх рішень нелегітимними. Генерал-губернатор дав завдання чеським представникам об'їхати чеські поселення та закликати чехів, щоб обрали своїх представників на наступні збори. Генерал-губернатор доповідав міністру про чеські справи достатньо прозоро: «Чеська католицька колонізація в регіоні природньо зміцнює місцевих польських землевласників, і якщо не теперішні колоністи, які не підтримують католицький фанатизм, то наступне покоління, виховане польським духовенством без сумніву, в майбутньому саме примкне до польського, а не російського елементу в губернії»[73].

Перший з'їзд викликав неабияку гостру реакцію серед колоністів. В перших зборах 1880 р. не брали участі представники більшої половини чеських поселень, що внесло ще більші розбіжності вже в масу колоністів.

16 вересня 1881 р. в Квасилові зібралися другі збори, де взяли участь всього 48 депутатів від 26 чеських колоній, 43 окремі особи, 3 священники і представники чехів Київської губернії. Головою зборів обрано Грдлічку, який запропонував прочитати протокол попередніх зборів і схвалити його. Далі на зборах виявилися значні незлагоди між трьома чеськими священниками. Грдлічка виступав за обов'язкове продовження організаційного оформлення чеської гуситської церкви, наголошуючи про те, що це національна церква, а католики-чехи в її межах можуть здійснювати свої обряди. Категоричним супротивником виявився Саска, який агітував за старокатолицизм, пропонував створити єпископство і стати єпископом. Усі намагання учасників з'їзду зводилися до підтримки ідеї створення нової церкви, проте колоністи 35 колоній все ж залишилися вірними католицькій церкві і «старій добрій вірі», а прихильники Саски виступили проти рішень з'їзду і підписали протест проти них (глави 586 сімей). Однак делегати не підтримали Саску, оскільки, як вони думали, старокатолицизм – «німецьке вчення». Саска відмовився підписувати протокол зборів і після їх завершення зразу ж поїхав з Квасилова.

Такого роду незгоди між чехами та їхніми священниками несли загрозу знищення зусиль царської адміністрації і очільників

[73] Dějine Čehů na Ukrajině / Історія чехів в Україні. Київ : НАУ, 2013. 600 с. С. 274.

чехів (в особі Оліча, Пржибіла, ін.). з організації гуситської церкви. З іншого боку, посилила свою діяльність православна церква з метою навернення чехів. Так, в 1880 р. Волинська духовна консисторія дозволила православним священникам вінчати та погребати чехів-старокатоликів[74]. Православна церква в особі її очільників та влада з побоюванням слідкувала за діяльністю Грдлічки, який не полишав ідеї та діяв в напрямку створення чеської церкви. А Саска відвідував колонії з метою агітації проти гусизму і чеської церкви[75]. Відносини між чеськими священниками дедалі загострювалися.

В цей період в політичному житті імперії сталися події, що кардинально змінили вирішення чеського питання та ставлення влади до релігійного їх визначення. 13 березня 1881 р. в результаті терористичного акту було вбито імператора Олександра ІІ, який нібито прихильно ставився до іммігрантів-чехів, тоді ж головний поборник влаштування гуситської церкви для чехів міністр внутрішніх справ Л. Маков залишив посаду. Новий міністр граф Ігнатьєв поставив завдання А. Вороніну з вирішення чеського питання суто в інтересах держави, проте при повній толерантності, у травні 1882 р. його замінив на посаді граф Д. Толстой, який став ще активніше впроваджувати політику охорони «істинно російських основ православ'я». Обер-прокурор Синоду Побєдоносцев також змінив напрямок внутрішньої політики, зокрема і стосовно «інородцев», як антитези реформам 1860–1870-х рр. при посиленні позицій православної церкви в державі.

Комісія для складання статуту Чесько-братської церкви («Устав чешско-братской церкви в Российской империи»), утворена на першому з'їзді, ретельно працювала і 1883 р. подала текст статуту на затвердження Міністерству внутрішніх справ. Проте, за словами Є. Крижановського, «…читач не знає, що є більш дивним до наївності сміливі і національні зусилля [чехів – *авт.*], чи нешанобливе повчання Православної церкви, чи, нарешті, безпрецедентні вимоги фінансування від уряду для зміцнення і процвітання чеського братства на Волині»[76] викликали подивування правлячих кіл. Офіційна влада назвала спробу затвердити статут чеської церкви

---

[74] Держархів Житомирської області. Ф. 158. Оп. 1. Спр. 400. Арк. 41.

[75] Dějine Čehů na Ukrajině / Історія чехів в Україні. Київ : НАУ, 2013. 600 с. С. 273–274.

[76] Крыжановський Е.М. Чехи на Волыни. Спб., 1887. С. 79–80.

«претензією свободолюбивих чехів на церковну самостійність і процвітання чеської культури у Волинській губернії»[77]. Ідеї, закладені у Статуті, та намагання чехів його затвердити, що відкрило би шлях до існування нової, неросійської, церкви, вступали в протиріччя із політикою обрусіння Південно-Західного краю, проголошеною імперської владою.

Комісія не затвердила статут нової церкви, а на Волинь було відправлено чиновника Міністерства внутрішніх прав О. Добрянського, який володів чеською мовою та скептично ставився до тверджень про близькість чехів до православ'я. Він застерігав генерал-губернатора у небезпеці появи нової проблеми з чехами, окремо до вже існуючої польської та німецької, пов'язаних із, як він вважав, з тим, що «гуситство в даний час – це штучна книжкова реставрація, яка не має підгрунтя в поглядах і зусиллях народних мас… Чесько-братська церква давно злилася з протестантськими сектами, ворожості до православ'я в Чехії немає, тому що там немає православ'я…»[78]. У коментарях до повідомлення О. Добрянського генерал-губернатор Дрентельн стверджував: «це в інтересах російської держави надавати підтримку релігії, яка створена чеськими розкольниками … продовжувати політику моїх попередників, підтримуючи, з одного боку, урочисто виголошені чеські прагнення відмовитися від римського католицизму, а з іншого боку, створити в Росії незалежну Гуситську церкву на засадах, забутих навіть в самій Чехії, що не становить достатньої бази»[79]. Генерал-губернатор вважав, що чехи не зближуються з місцевим населенням ні звичаями, ні мораллю, а переселення в політичному відношенні не принесло жодної користі; чесько-братське вчення виявилося шкідливим, з огляду на те, що чеські представники використовували його «як політичну зброю, як прапор самостійної чеської нації»[80].

В додаток до думки генерал-губернатора Дрентельна свою оцінку сформулював і згаданий вже Є. Крижановський 1886 р., він наголошував на індеферентності чехів, наводив приклад, що

---

[77] *Волынские епархиальные ведомости*.1894. № 9. С. 287.

[78] Dějine Čehů na Ukrajině / Історія чехів в Україні… С. 276–277.

[79] Там само. С. 276.

[80] Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. 1868–1914. S. 93–95.

у Глинську, найбільшій колонії, є і клуб, і театр, але немає приміщення для богослужінь[81].

Прихід до влади реакційних сил на чолі із оберпрокурором Синоду православної церкви К. Побєдоносцевим кардинально перенаправив остаточне вирішення «чеської справи». Урядом було визнано, що «надання права чехам влаштувати свій релігійний побут за гуситськими засадами принесло лише шкоду, переконавши їх в думці про можливість збереження їхньої національної уособленості»[82]. Отож, після додаткового вивчення справи було зроблено висновок про необхідність спрямування усіх зусиль уряду на підтримку переходу чеських поселенців в православ'я. Російський уряд вважав за необхідне припинити надавати чехам будь-яку допомогу з боку уряду, а на католицьких чехів поширити ті ж обмеження, які стосуються поляків.

Наслідком такого «повороту» у чеській справі стала зміна у ставленні урядових кіл до чеських колоністів, а далі – прийняття обмежувальних законів[83], які забороняли купівлю землі особам католицького віросповідання (1884), ліквідували чеські парафії (1888), пізніше (1891) – чеські волості. У грудні 1884 р. прийнято закон «Про встановлення правил відносно купівлі у власність, застави й оренди у дев'яти Західних губерніях земельних наділів, розташованих поза містами і містечками» (1884 р.)[84], «Про зміну Височайше затверджених 14 березня 1892 року Тимчасових Правил…» (1895 р.)[85], а пізніше – «Про обмеження селянам католицького віросповідання права придбання земельної власності у дев'яти Західних губерніях» 402 (1901 р.)[86], за яким скасовувалися пільги, надані чехам при оселенні.

Оскільки головним осередком збереження чеської ідентичності, віри і традицій були школи, які засновувалися і утримувалися чехам в перші роки імміграції, то царат пішов на ліквідацію чеського

---

[81] Ibidem. S. 96–97.

[82] ЦДІАК. Ф.442. Оп. 618. Спр.53. Арк. 15.

[83] Шульга С. Чехи в Західній Волині: від оселення до реемігрaції. Češi v Západní Volyní od osídlení do reemigraci [Текст]: монографія. Луцьк: Вежа Друк, 2018. 464 с. С. 55–57.

[84] Полное собрание законов Российской Империи (ПСЗРИ). 2. Т. IV. № 2633.

[85] Там само. Т. XV. С. 142 – 143.

[86] Там само. Т. XXI. С. 45.

шкільництва. Попечитель Київського шкільного округу наполягав на підпорядкуванні усіх шкіл Міністерству народної освіти з російськомовним навчанням та підручниками: «Якщо в наших школах можуть вчитися за російськими підручниками малороси, поляки і навіть євреї, то цілком можливо тими ж підручниками вчити чеських дітей, тому що вони є слов'янами, а не іноземцями»[87]. У 1887 р. згідно із законом так звані «іновірні» школи підпорядковувалися Міністерству народної освіти. Школи повинні були зіграти свою роль і в релігійному питанні чехів, і виконувати русифікаторську місію. Волинські єпархіальні відомості писали: «При переселенні чехів очікувалося, що вони перейдуть до православ'я. Цього не відбулося… [чехи] не допомагали у зміцненні кордону проти полонізації і єврейства, російський селянин зіткнувся ніби з двійником самарських колоністів-німців. Чехи залишились чужорідним тілом серед російського населення через свою вищу громадську культуру і через свою римо-католицьку віру. Чехи хотіли здійснити щось на зразок унії, т.т. об'єднання з російською церквою догматично та ієрархічно із збереженням їхньої західно-церковної атрибутики»[88].

Генерал Дрентельн 3 липня 1887 р. подав міністру внутрішніх справ обширний документ про чеське питання на Волині, у якому стверджував, що чехи не виправдали надій уряду, описав агітацію польських ксьондзів і протестанських пасторів, і запропонував заходи, які б забезпечили інтереси держави. Документ було передано міністру Побєдоносцеву і став програмою діяльності уряду та Синоду у стосунку до чеських колоністів Волині. Генерал- губернатор запропонував повідомити чеських священників, що уряд переконався у їхній нездатності створити окреме релігійне об'єднання чеських переселенців, тому «нині припиняє із свого боку будь-яку опіку в тій справі, та, з огляду на неіснуючу релігійної спільноти, не вважає їх за її духовних представників, а тому надалі не буде з ними поводитися, як із священниками, а тільки як із рештою поселенців»[89].

Зміна урядовою позиції щодо чеського релігійного питання супроводжувалося активними діями православної церкви, її Синоду,

---

[87] Dějine Čehů na Ukrajině / Історія чехів в Україні… С. 279.

[88] *Волынские епархиальные ведомости*. 1886. № 4. С. 122–123; Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. 1868–1914. S. 100.

[89] Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. 1868–1914. S. 101–102.

за рішенням якого в чеські поселення призначалися досвідчені православні священники. Синод також повідомив про те, що сприятиме підготовці священників – вихідців з чехів. Усі подібні заходи вимагали великих витрат, проте Побєдоносцев зазначав, що вони не будуть більшими, аніж ті, що уряд витратив на пільги для чехів та спроби організувати гуситську церкву[90].

Так, 1885 р. у Волинській духовній семінарії навчалися перші чехи Іван Немець та Антон Прошек, які вже на той час закінчили навчання в Кременецькому духовному училищі. Чех Йосип Зумер також став слухачем в семінарії, він народився 1844 р. в с. Горняго Богусова неподалік Младо Болеслави. Емігрував з Чехії до Росії 1870 р. Після прийняття підданства у 1871 р. приєднався до православної церкви і служив спочатку вчителем в Рівненському народному фундушевому училищі, згодом – у Глинському народному 2-класному училищі. Вступив «милістю єпархіального начальства» до Волинської духовної семінарії, але вже у 5 клас. Такий дозвіл він отримав за добросовісну працю вчителем, проте як виключення. У 1885 р. Йосип Зуммер почав священицьку службу у Грушвиці Рівненського повіту, одній із найчисельніших чеських колоній, призначений як чех за етнічним походженням[91].

Православні священники неодноразово відвідували чеські поселення з агітаційною метою. Сергій Патлань, дослідник історії с. Теремно, наводить приклад випадку в селі Соколів Новоград-Волинського повіту, де більшість чехів належали до римо-католицької церкви. 1890 р. до Соколова приїздив архієпископ Модест (Стрельбицький), звертався до чехів з повчальними словами. 1891 р. він знову відвідав Соколів і, як згадує очевидець, «…серед прихожан помітив неправославних чехів, які стояли осторонь місцевих, прийняв від них хліб-сіль… В домі чеського старости… довго бесідував із чехами… висловив сподівання на те, що в недалекому майбутньому вони приймуть православ'я…». У жовтні 1890 р. архієпископ Модест отримав повідомлення, рапорт № 261, про те, що чехи-мешканці с. Соколова в кількості 41 особи 15.09.1890 прийняли православ'я і з ними о. Йосип Зуммер[92]. Водночас, Йосип

---

[90] Там само. S. 105.

[91] Патлань С. М. Священник села Теремно Йосип Зумер. ПрАТ «Волинська обласна друкарня», 2013. 526 с. С. 9–15.

[92] Там само. С. 17–18.

Зуммер працював вчителем Закону Божого в Очеретянській школі грамоти, за що отримав грошову нагороду. Через п'ять років служби священником в Соколові владика Модест запропонував Зуммеру посаду приставника в с. Теремно близько Луцька «для найшвидшого приєднання чехів, які там мешкали, до православ'я»[93].

Розлогий огляд долі чеха-священника православної церкви Йосипа Зуммера демонструє методи російської церкви, які були направлені на найшвидше вирішення питання чеського приєднання до православ'я.

1 квітня 1888 р. оберпрокурор Синоду Побєдоносцев та міністр внутрішніх справ граф Д. Толстой отримали згоду царя на скасування трьох чеських парафій, а в 1891 р. ліквідовані чеські волості. Діяльність Й. Саски отримала схвальну оцінку, 1 вересня 1887 р. він разом із родиною прийняв православну віру. В. Грдлічку та Ф. Кашпара було звільнено й зобов'язано залишити межі Волинської губернії. Невдовзі після цього колишні священники разом із частиною своїх парафіян перейшли у православ'я, що дозволило їм залишитися на Волині, де вони згодом працювали вчителями. Чеський священник Ф. Кашпар з Гульчі Чеської змушений був переїхати до Києва і за протекції чеха Петра влаштувався вчителем 5-ї гімназії, викладав латинську мову, креслення та каліграфію, пізніше повернувся до Гульчі та прийняв православ'я[94].

У 1888–1890 рр. посилилися агітація та контроль за процесом навернення чехів на православ'я. 7 квітня 1888 р. Святіший Синод затвердив відповідальним за приєднання чехів на Волині протоієрея с. Здовбиця Здолбунівського повіту Калліста Метельського[95], який мав цілий штат священників, що проживали в регіонах розселення чехів та діяли за спеціальною інструкцією, яка встановлювала правила дій і поводження з чеським населенням[96]. В с. Малі Дорогостаї Дубенського повіту 5 червня 1888 р. відбулася зустріч та агітація серед чеського населення острозького єпископа Олександра та Метельського, а у липні того ж року вони відвідали Великі Дорогостаї[97]. Протоієрей Метельський курував також і будів-

---

[93] Там само. С. 27–28.

[94] Їржі Бонек, Дануше Манова, Вацлав Старек. Гульча Чеська на Волині… С. 71.

[95] Державний архів Житомирської області. Ф. 158. Оп. 1. Спр. 739. Арк. 3.

[96] Там само. Арк. 4.

[97] *Волынские епархиальные ведомости.* 1888. № 32. С. 653–655.

ництво православних храмів, що розпочиналося в чеських колоніях. Так, у травні 1888 р. він побував в Квасилові, де оглянув місце для побудови храму та зустрівся із чехами. В с. Гульча колишня римокатолицька каплиця була перебудована в православну церкву та освячена 1891 р., в с. Крошня побудована нова церква (1889 р.). В Гульчі, Крошні, Глинську церкви були швидко побудовані та освячені, відповідно, 14 жовтня 1891 г., 22 грудня 1891 г. и 11 жовтня 1892 г.[98]

У складних економічних та внутріполітичних умова того часу для чехів найбільш прийнятним кроком було приєднання до православної церкви, що убезпечило би їхнє господарське та суспільне становище. Разом з тим, урядові обмеження та дії Синоду православної церкви змушували чехів подавати заяви про приєднання до офіційної російської церкви.

Масовий процес прийняття православ'я в чеських колоніях фіксується від 1888 р. Успіхі влади у вирішенні питання на користь православ'я демонстрували публікації у часописі «Волынские епархиальные ведомости» та доповідні записки генерал-губернатору. До прикладу, станом на квітень 1888 р. в приходах Волинської єпархії прийняли нову віру 569 осіб[99]. Архієпископ Палладій повідомляв, що 1–16 червня 1888 р. навернення пройшли 487 чехів, а 2 і 3 липня відбулося найчисельніше: в церкві с. Дорогостаї прийняли православну віру 800 осіб чеської національності разом із священником Грдлічкою, в с. Малі Дорогостаї – 225 осіб[100]. За підрахунками В. Надольської (на основі публікацій у часописі «Волынские епархиальные ведомости»), від 1888 і за п'ять наступних років газета опублікувала списки 10264 осіб чеського походження, які прийняли православ'я[101].

Водночас зауважуємо, що архівні матеріали фіксують й протидію наполегливим спробам навернення чехів у православ'я. У 1890 р. проти чеха Ф. Долежала з колонії Великі Дорогостаї Дубенського повіту розпочато справу за «осуд чехів, які прийняли православную

---

98 Там само. 1896. № 6 (ч. неоф.). С. 231.

99 Там само. 1896. № 6 (ч. неоф.). С. 231.

100 ЦДІАК. Ф.442. Оп. 618. 1888–1890. Спр. 53. Про чехів, які оселилися в Південно-Західному краї. Арк. 23.

101 Там само. Арк. 81.

віру»[102]. Чеху Й. Вайскеберу винесли таке ж звинувачення та заборонили проживати в с. Вільшанці (тоді – Ольшанка) Житомирського повіту[103]. Мешканці с. Яблунівки Дубенського повіту просили владу виселити з села чехів І. Маріша та Т. Достала, які «вороже ставляться до православ'я»[104]. У квітні 1888 р. пристав Кучеровський надіслав донесення генерал – губернатору про те, що в с. Грушвиці і с. Квасилові власник броварні Франц Земан «розповсюджує серед чехів-селян плітки несприятливі для православ'я і негативно впливає на чехів, підбурює їх не приймати православ'я»[105]. Селянам-чехам Цимбалу і Влаку та ін. було відмовлено в отримані свідоцтва на право купівлі землі в Луцькому повіті до того часу, доки вони не закріплять свій перехід у православ'я[106]. Таким чином, і насильницькі дії влади, і добровільний вибір впливали на рішення самих чехів. Дійсним важелем, що вплинув остаточно на прискорення процесу прийняття православ'я чехами, стала постанова уряду 1892 р., яка вже дозволяла чехам купувати землю на Волині. Не усі чехи приймали нову віру з бажанням, інші йшли на цей крок формально. Проте, на період проведення всеросійського перепису приналежність до православ'я вказали 66, 22 % чехів Волині[107].

Чеські поселенці-протестанти (переважно євангелісти) зберігали свої релігійні переконання, про що свідчить статистика, за якою серед чехів наприкінці XIX ст. їх нараховувалося 5,14 %, вони знаходилися в полі зору пасторської опіки представників євангельської церкви у Вільнюсі (Вільно) та Варшаві, про що генерал-губер-

102 Надольская В.В. Религиозная жизнь чешских колонистов Волынской губернии… С. 89.

103 ЦДІАК. Ф. 442. Оп. 840. Спр. 132. Переписка з Волинським губернатором про висилку міщанина Долежала Й., який проживає в с. Великі Дорогостаї Дубенського повіту, за межі Волинської губернії за висловлювання проти православної релігії (1890–1892 рр.). 24 арк.

104 Там само. Оп. 690. Спр. 268. Про заборону Волинського генерал-губернатора чеху поселення Ольшанка Житомирського повіту Йозефу Вайскеберу з родиною перебування у Волинській губернії за поріцаніє православної віри (1892–1895 рр.). 11 арк.

105 Там само. Оп. 842. 1892. Спр. 391. Переписка з Волинським губернатором про розгляд прохання селян с. Яблунівка Дубенського повіту Волинської губернії про виселення селян Маріша І. та Достала Т., які вороже ставляться до православної релігії, з села (1892–1893 рр.). 6 арк.

106 ЦДІАК. Ф.442. Оп. 618. 1888–1890. Спр. 53. Про чехів, які оселилися в Південно-Західному краї. 120 арк. Арк. 77.

107 Там само. Оп. 848. Срп. 351. Арк. 1-8.

натор Ігнатьєв отримував регулярні повідомлення [108]. Боратинська євангелістсько-реформаторська громада 1883 р. приєдналася до Реформатської консисторії у Вільнюсі. Принаймні раз на рік звідти приїжджав священнослужитель. Була навіть розпочата підготовка до будівництва молитовного залу, але у 1885 р. за розпорядженням уряду її довелося припинити[109]. У жовтні 1888 р. пастору Віленського реформаторського приходу М. Ястржембовському було заборонено відвідувати волинські чеські поселення, окрім с. Боратина і Купичева, де проживала переважна більшість чехів-євангелістів[110].

Чехи обходили переслідування та примус до прийняття православ'я також емігруючи з Волині за кордон та до інших регіонів Росії, до прикладу, у Самарську губернію (с. Степанівка), де оселилося кілька родин волинських чехів. За спогадами, чехи не хрестилися, на могилах хрестів не встановлювали і називали себе реформаторами[111]. Спостерігалася еміграція у Боснію, де 1893 р. емігрантами з Волині було засновано поселення Нова В'єс (Nova Ves). Міхал Кратохвіл, який емігрував з родиною до Боснії ще дитиною, оповідав про податок, що встановлювався владою Волинської губернії на три роки в разі не прийняття православ'я, а тому чехами було вирішено: «якщо – ні, то не маємо права там жити… Не будемо ні три роки чекати, поїдемо»[112].

До січня 1894 р. вже половина волинських чехів визнавала православну релігію. Для чехів створені православні парафії з православними священниками, чехи приймалися до православних семінарій задля підготовки згаданих кадрів з числа чеського населення. Перед та після літургій в храмах дозволено спів пісень чеською мовою. Проте, на початку XX ст. ситуація набула дещо іншого характеру. Після революційних подій 1905 р. та внаслідок тиску при наверненні, чехи скаржилися на богослужіння в деяких храмах,

---

108 Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. VIII. Волынская губерния. СПб., 1904. С. 90–111.

109 Там само. Арк. 106, 114.

110 Olga Nešporová. Proměny religiozity volyňských Čechů. *Lidé města.* N. 7. 2005.

111 ЦДІАК. Ф.442. Оп. 618. 1888–1890. Спр. 53. Про чехів, які оселилися в Південно-Західному краї. 120 арк. Арк. 106, 117.

112 Ерсак Людвиг. Дорога длинною в 11 лет: село Степановка Самарской области. Чапаевск, 2004. 144 с., ил. С. 8.

формальність їхнього освячення в православну віру, на чужу мову, яку вони не розуміють, не знайомі для них звичаї. Священники ж скаржилися на чехів за вільнодумство, не чемне відвідування храмів, не дотримання посту, сповідей і причастя тощо[113]. Чеська газета «Čechoslovan» у 1912 р. писала, що «хто спостерігає за нашим життям, особливо на Волині, не може не бачити апатію до всієї обрядовості і тугу за іншою релігією, переходом більшості чехів до православної церкви, ця церква не здобула нічого і повинна була би давно зрозуміти, що переконання не можна нав'язувати насильно»[114]. А в 1915 р. Ян Ауерхан констатував: чехи були «в більшості вільнодумцями, деякі православ'ю були щиро віддані, однак, деякі тільки для виду були православними»[115]. Православна церква, підтримувана авторитетом влади, втратила інтерес до чеського населення, священники мало уваги приділяли питанню утвердження впливів на чеську громаду, щоб нові прихожани дійсно повірили їм, не зважали на думку чеської громади та почуття чехів. Тому спостерігався відхід від православної церкви до католицької або до протестантської, яка після маніфесту 17 жовтня 1905 р. укріпилася, а значна частина чехів «частіше ходила до народного дому, ніж до церкви».

Отож, можемо з упевненістю констатувати, що релігійне визнання іммігрантів-чехів стало важливим фактором їх оселення на Волині. Чеська іммігрантська громада не була однорідною з точки зору конфесійної, тому царська влада намагалася маніпулювати даним фактором. З початку чеської імміграції уряд, підтримавши ідею створення Чесько-гуситської церкви, сприяв її реалізації, сподівався використати нову церкву та її вірних як фактор витіснення католицьких настроїв в регіоні. Пізніше, внаслідок неможливості вирішити релігійне питання самими переселенцями, влада відійшла від політики протекції і вдалася до агітації та прямого тиску через низку обмежувальних законів, що забороняли набуття права володіння землею, ліквідували окремі гуситські парафії та чеські волості, що призвело до масового прийняття чехами православ'я.

---

113 Olga Nešporová. Proměny religiozity volyňských Čechů. *Lidé města.* N. 7. 2005.

114 Vaculík Jaroslav. Dějiny volyňských Čechů. I. Díl. 1868–1914. S. 112–113.

115 Čechoslovan. 1912. № 29.

ABSTRACT

This study analyzes, based on historical sources, the ethno-social policy of the Russian state and the resolution of the religious issue concerning Czech colonists in Volyn during the second half of the 19th century. The topic is relevant due to the need to identify the tools and methods used by the authorities to implement policies regarding ethnic communities within a multi-confessional and multi-ethnic environment. The study aims to substantiate the thesis that the authorities utilized and manipulated the confessional affiliation of Volyn Czechs as a means to counter Polish and Catholic influences in the region. The research employs a systems analysis of sources regarding the history of Volyn Czechs including re-emigrant memoirs and ego-documents as well as existing scholarship by Ukrainian and Czech researchers. It is demonstrated that the religious factor played a decisive role in the Russian government's protectionist policy toward the Czechs. The study notes that the inability to establish a separate Czech Brethren church led to a radical shift in Tsarist policy, resulting in pressure to convert the Czechs to Orthodoxy. The author's analysis and conclusions refine and deepen the understanding of ethno-social processes in Volhynia during the second half of the 19th century.

Keywords: Volyn Czechs, Czech Brethren Church, protectionist policy, ethno-social policy.

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-4

Олександр Добржанський[1*] *– Чернівці*

Українсько-польське та українсько-румунське порубіжжя в австрійській частині Австро-Угорщини (Цислейтанії) другої половини XIX – початку XX ст. Компаративний аналіз етно-політичних відносин

В останній чверті XVIII ст. Австрія анексувала цілу низку територій, які раніше перебували в складі Речі Посполитої та Молдавського князівства. На цих землях корінним населенням були українці, поляки та румуни. Як наслідок, до складу Австрії увійшли нові регіони, які були типовим прикладом етнічного порубіжжя. Зокрема, українсько-польське порубіжжя в імперії Габсбургів утворилося з земель, які раніше входили до складу Речі Посполитої. Ці території було виділено в окрему адміністративну одиницю з назвою «Королівство Галичини і Володимирії». Територія Королівства декілька разів зазнавала змін, значною мірою під впливом зовнішньополітичних чинників. Але попри все, українці й поляки становили основну масу населення, з чітким розмежуванням на українські й польські етнічні землі. Щоправда, в середовищі польського політикуму було чимало діячів, які вважали українські етнічні землі польськими аж до Лівобережної України. Це накладало певний відбиток на українсько-польські відносини.

Українсько-румунське порубіжжя утворилося на колишніх землях Молдавського князівства. На нього поширено назву Буковина. Край спочатку перебував під військовим правлінням, потім був включений до Королівства Галичини і Володимирії як один з округів. У 1849 р. Буковину відділено від Галичини та надано права окремого коронного краю держави зі статусом герцогства. Подібно

[1*] Олександр Добржанський – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії України Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

до поляків у Галичині, румунські політики на Буковині поширювали історичні міфи про те, що єдиним автохтонним народом краю є румуни, а українці, нібито, прийшли пізніше з інших земель. Звідси вони робили висновок, що вся Буковина повинна бути румунською автономією.

Таким чином, на час перетворення Австрії в дуалістичну монархію в 1867 р. в австрійській частині держави, так званій Цислейтанії знаходилося два коронних краї, які представляли українсько-польське і українсько-румунське порубіжжя. Метою даного розділу є порівняння етно-демографічного, культурно-просвітнього, релігійного становища українців у цих двох порубіжних регіонах Цислейтанії, їхніх взаємин з поляками в Галичині та румунами на Буковині, а також з іншими етнічними групами. Це відкриває перспективи отримати цілу низку нових відомостей про національну політику Австро-Угорщини, спільне проживання та взаємодію окремих народів цієї держави в умовах декларованих прав і свобод конституційної монархії Габсбургів.

Королівство Галичини і Володимирії ще з кінця XVIII століття почали умовно поділяти на Східну Галичину з центром у Львові, де переважали українці, та Західну Галичину з центром у Кракові, в якій більшість становили поляки. Буковина досить добре розмежовувалася на північно-західну частину, де основну частину населення становили українці, та південно-східну з переважанням румунського населення.

Характерно, що обидві назви адміністративних одиниць мали українське коріння. Назва Королівство Галичини і Володимирії походила від колишнього Галицько-Волинського князівства, а Буковина від української назви букових лісів, яких було чимало в краї.

Тривалий час австрійська статистика не вела належного обліку етнічних груп у державі. Тільки в 1880 р. під час перепису населення вперше було введено рубрику «розмовна мова», тобто визначалася мова, якою користувалися передусім у родині, з односельцями, на побутовому рівні. Щодо релігійної приналежності, такий облік вівся ще з кінця XVIII ст. Все це мало велике значення для встановлення кількості українського, польського та румунського населення в цих порубіжних територіях. Але в кожному випадку були свої особливості.

У Галичині для визначення етнічної приналежності розмовна мова не мала вирішального значення, бо більшість українців і поляків вільно володіла обома мовами. Крім того, євреї краю досить часто називали розмовною мовою або польську, або мову ідиш, яку австрійська статистика вважала німецькою. Тому на першому місці тут був релігійний маркер. Поляки були католиками, українці – греко-католиками, євреї – іудеями. Дуже невелика частина українців, переважно вихідців з інших регіонів, була православними. Згідно з переписом 1880 р. в Королівстві Галичини і Володимирії проживало понад 2 млн. 706 тис. римо-католиків і 2 млн. 518 тис. греко-католиків[2]. За розмовною мовою поділ був таким: українську як розмовну відзначили понад 2 млн 551 тис. (тобто на 33 тис. більше, ніж греко-католиків), а польську – понад 3 млн 59 тис. (на 353 тис. більше, ніж католиків)[3]. Отже, якщо кількість греко-католиків приблизно співпадала з кількістю тих, хто вважав українську мову розмовною, то кількість тих, хто визнавав польську мову розмовною, була на понад 300 тис. більшою за кількість римо-католиків. Зрозуміло, це було пов'язано з тим, що частина людей інших конфесійних належностей також визнавала польську розмовною мовою. Переважно, як уже зазначалося, це були люди іудейського віросповідання. Вони були на третьому місці за загальною кількістю серед віросповідних груп. Їх налічувалося понад 686 тис. Важливо, що німецьку розмовну мову, згідно зі статистичними даними, визнали понад 323 тис. жителів Галичини, і це також були переважно люди юдейського віросповідання. Отже, неважко побачити, що в Галичині віросповідання було найточнішим етнічним маркером. Підсумовуючи, зауважимо ще раз, що на 1880 р. в краї проживало понад 2 млн. 700 тис. поляків (римо-католиків) (45,42%), понад 2 млн. 500 тис. українців (греко-католиків) (42,26%), понад 686 тис євреїв (іудейського віросповідання) (11,52%), з яких приблизно половина визнала розмовною мовою польську, а інша частина вважали своєю розмовною мовою ідиш (у статистичних довідниках німецька), і близько 50 тис[4]. (0,78%) інших віросповідних груп, куди входили й німці. Серед німців пере-

---

[2] Special Orts-Repertorien der im Österreichischen Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder. XII. Galizien. Wien, 1886. S. 515.

[3] Там само.

[4] Там само.

важали лютерани і кальвіністи, а кількість римо-католиків була невеликою. Як бачимо, українці, поляки і євреї разом становили понад 99% усього населення Королівства Галичини і Володимирії.

Діаметрально протилежною була ситуація з етнічною самоідентифікацією на українсько-румунському порубіжжі в Буковині. Тут найчисленнішими етнічними групами були українці і румуни, корінні жителі краю. Обидва народи були православними. Тільки незначна кількість українців і румунів була греко-католиками, вихідцями з Галичини та Трансільванії. Отже, релігійний чинник не впливав на етнічну самоідентифікацію. До того ж, його використовували румунські політики та релігійні діячі для румунізації українського населення або для створення хибного уявлення про кількість представників обох етнічних груп. Справа в тому, що на Буковині православну церкву називали «волоською». Але одночасно давньою самоназвою місцевих румунів були «волохи». До середини XIX ст. в краї переважала релігійна самоідентифікація населення. Тому, коли жителя Буковини питали: «Хто ти?», то першою була відповідь – волох, тобто малася на увазі, що людина є волоського (православного) віросповідання. Тільки в другій половині XIX ст. внаслідок розвитку національних рухів на Буковині та зростання національної свідомості населення краю етнічно-національна самоідентифікація виходить на перше місце. Тепер місцеві православні жителі називали себе окремо русинами (українцями) чи волохами (румунами) православної (волоської) віри.

Така ситуація спричиняла багато плутанини та інсинуацій щодо кількості українців і румунів. Тривалий час румунські політики поширювали думку, що на Буковині румуни значно переважають українців за чисельністю. Крапки над «і» були розставлені лише після перепису 1880 р., коли етнічну приналежність почали визначати за розмовною мовою. Згідно з цим переписом на Буковині проживало 239690 (42,16%) тих, хто визнав русинську (українську) мову своєю розмовною, і 190005 (33,43%) тих, хто визнав румунську мову своєю розмовною[5]. Це викликало справжній шок серед румунського політикуму. Щоб якось пояснити таку ситуацію, було висунуто історичний міф про українізацію румунського населення

[5] Special Orts-Repertorium der im Österreichischen Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder. XIII. Bukowina. Wien, 1885. S. 26.

на Буковині, що й призвело до подібних результатів перепису. Про ненауковість і надуманість таких тверджень на початку XX ст. писали навіть деякі румунські політики, зокрема один з найвідоміших їхніх представників Аврель Ончул[6].

На відміну від Галичини, розрив між двома корінними народами українсько-румунського порубіжжя та рештою етнічних груп був значно меншим. Наприклад, у 1890 р. на Буковині проживало 268367 (41,37%) українців, 208301 (32,42%) румунів, 82717 (12,8%) євреїв, 59784 (9,25%) німців, 23604 (3,67%) поляків[7]. Отже, понад чверть населення становили представники неавтохтонних народів. Етнічна структура населення Буковини була більш розмаїта, і жодна з етнічних груп не могла претендувати на повне домінування в суспільно-політичному житті, як це було з поляками в Галичині.

Австрійські статистичні довідники дають змогу добре простежити територіальне розташування етнічних груп на порубіжжі. На час проведення першого перепису, який визначав розмовні мови населення, Королівство Галичини і Володимирії поділялося на 74 повіти. З них 48 умовно належали до Східної Галичини, а 26 – до Західної. Кордони Східної і Західної Галичини були чітко визначені. Розмежування проходило між повітами Сянік, Березів, Перемишль, Ярослав – Східної Галичини і повітами Ланьцут, Ряшів, Коросно – Західної Галичини. Щоправда, після перетворення Королівства Галичини і Володимирії на польську автономію, поділ на Східну і Західну Галичину став чисто умовним як нагадування про етапи формування адміністративного устрою краю. Історичний кордон між Східною і Західною Галичиною, між українськими і польськими етнічними землями проходив по р. Сян.

Етнічний склад населення повітів Східної і Західної Галичини мав цілу низку особливостей. Найперше, повіти Західної Галичини мали більш однорідний склад населення із значним переважанням поляків. Наприклад, порубіжні повіти Західної Галичини мали такий етнічний склад. Ланьцут – римо-католиків (поляків) – 100643 (84,4%), греко-католиків (українців) 7678 (6,43%), іудеїв

---

[6] Onciul A. Chestiunea românească în Bucovina. *Privitorul* (Brno). 1902. 15. Mai.

[7] Special Orts-Repertorium der im Österreichischen Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder. XIII. Bukowina. Wien, 1894. S. 42.

(євреїв) 10003 (8,80%); Ряшів – 118218 римо-католиків (88,61%), 1857 греко-католиків (1,39%), 13245 іудеїв (9,9%), Кросно – 53787 римо-католиків (76,07%), 12295 греко-католиків (17,38%), 4617 іудеїв (6,53%)[8]. Характерно, що в усіх трьох повітах майже всі іудеї і певна частина греко-католиків записували розмовною польську мову. Щодо порубіжних повітів Східної Галичини етнічний розподіл був таким: Сянік 46900 греко-католиків (56,96%), 32604 римо-католиків (39,56%), 7392 іудеїв (8,97%), Березів (який умовно австрійськими можновладцями був віднесений до Східної Галичини 56627 римо-католиків (74,6%), 10202 греко-католиків (20,1%,), 4556 іудеїв (5,3%), Перемишль 24207 римо-католиків (27,53%), 54190 греко-католиків (60,38%), 11207 іудеїв (12,48%), Ярослав 47614 римо-католиків (46,10%), 44046 греко-католиків (42,64%), 11374 (11,01%) іудеїв[9]. Неважко побачити, що кордон між Східною і Західною Галичиною був досить умовним і обидва народи були представлені в прикордонних повітах.

На відміну від повітів Західної Галичини, де поляки, як уже зазначалося, повністю домінували, повіти Східної Галичини мали більш строкатий склад населення. Фактично у всіх повітах тут була значна частина поляків. Пояснюється це тим, що раніше, протягом понад п'яти століть, ці території входили до складу Польщі (Речі Посполитої), де спостерігалися значні процеси покатоличення та полонізації місцевого українського населення. Також мала місце внутрішня міграція – просування поляків на схід. Найбільша чисельна перевага українського населення над польським у Східній Галичині спостерігалася у Бібрському, Долинському, Дрогобичському, Городенківському, Гусятинському, Яворівському, Коломийському, Косівському, Надвірнянському, Рогатинському, Снятинському, Сокальському, Станіславському, Стрийському, Заліщицькому, Жидачівському, Золочівському повітах.

На Буковині у трьох північних повітах (Кіцманському, Чернівецькому, Вижницькому) українське населення повністю домінувало. У Кіцманському повіті з 81087 чоловік усього населення 72626 (89,56%) становили українці, у Чернівецькому

---

[8] Special Orts-Repertorien der im Österreichischen Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder. XII. Galizien. Wien, 1886. S. 514-515.

[9] Там само.

сільському повіті з 80997 – 51839 (64%), у Вижницькому – 44073 (77,98%). Румунів у цих повітах проживало відповідно 525 (0,64%), 16101 (19,87%), 168 (0,38%); євреїв – 6222 (7,67%), 9747 (12,03%), 10417 (18,43%); німців і поляків – незначна кількість[10].

Два повіти (Серетський і Сторожинецький) мали найстрокатіший етнічний склад населення. Жодна з етнічних груп не займала тут домінуючого становища. У Сторожинецькому повіті з 61344 чоловік усього населення 22919 (37,36%) становили українці, 29388 (47,9%) – румуни, 7238 (11,79%) євреї, 444 (0,72%) – німці, у Серетському – з 49804 чоловік усього населення 18827 (37,8%) нараховували українців, 14804 (29,72%) – румунів, 4592 (9,22%) – євреїв, 3704 (7,43%) – німців. Три південні повіти (Радівецький, Сучавський, Кимполунзький) відзначалися румунською більшістю населення. У Радівецькому повіті проживало 52288 (64,22%) румунів, 7003 (8,6%) – українців, 12144 (14,9%) – німців, 5222 (6,4%) – євреїв. У Сучавському – 48365 (63,46%) румунів, 8101 (10,62%) українців, 3704 (7,4%) – німців, 3424 (6,8%) – євреїв. У Кимполунзькому – 21944 (56,69%) румунів, 6070 (15,78%) українців, 7181 (18,5%) німців, 2694 (6,9%) євреїв[11]. Однак і у цих повітах були населені пункти, в яких проживали переважно українці, а в деяких – виключно українці.

Південні межі території суцільного українського заселення проходили через села Радівецького, Сторожинецького і Серетського повітів. Вони добре відстежуються за даними австрійської статистики.

Таким чином, огляд демографічної статистики населення Королівства Галичини і Володимирії та Герцогства Буковини дає підстави зробити такі висновки. У Галичині чисельно повністю домінували дві етнічні групи: українці та поляки. Євреї, хоча й були на третьому місці, суттєво відставали за чисельністю та переважно зосереджувалися в містах і містечках.

На Буковині суттєвий вплив на суспільні процеси мали щонайменше 5 етнічних груп. Українці були найбільш численною етнічною групою, але мали порівняно мало представників у елітних та заможних соціальних групах. Румуни були на другому місці.

---

[10] Special Orts-Repertorium der im Österreichischen Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder. XIII. Bukowina. Wien, 1885. S. 1–24.

[11] Там само.

Соціальна структура їхнього населення багато в чому повторювала українську, але вони мали хоча й нечисленну, однак досить впливову групу великих землевласників, які прагнули взяти управління краєм у свої руки. Євреї, хоча суттєво відставали за чисельністю від перших двох груп, мали значний вплив на промисловість і торгівлю. Німці були на четвертому місці, але вони зосереджували в своїх руках адміністративне управління. Усі президенти краю до 1918 р. були німцями. Поляки, хоча й були найменшою з усіх п'яти етнічних груп, мали соціальну верству великих землевласників, що забезпечувала непропорційно велике представництво в органах місцевого самоврядування. Вони також отримували значну підтримку з Галичини.

Отже, для вирішення політичних чи національно-культурних питань, на Буковині потрібно було шукати підтримки інших етнічних груп, домовлятися з ними, укладати угоди, шукати компромісу.

Незважаючи на те, що в Королівстві Галичини і Володимирії українці в 1880 р. становили понад 42% населення, в адміністративному плані край було віддано на відкуп полякам. Впродовж 1866–1873 рр. поступово, без якогось особливого афішування, краєві фактично надано внутрішню автономію з яскраво вираженими перевагами для поляків у мовному питанні, зайнятті адміністративних посад, місцевому самоврядуванні. Усі намісники Галичини в цей час були поляками. В адміністративному апараті вищої та середньої ланки понад 80% місць займали поляки. Українці в кращому разі могли претендувати на нижчі посади в адміністративних і судових установах Східної Галичини. Велике значення для отримання державних посад мала лояльність українських претендентів до польської влади в Галичині. Така ж ситуація спостерігалася й у Галицькому сеймі, де українці в найкращому випадку мали 49 депутатів[12] (32,6%) під час першої каденції сейму 1861–1866 рр., а в 1883–1889 рр. лише 12 представників[13] (8%). Зумовлювалося це несправедливою виборчою системою, де на перше місце ставилося соціальне представництво, а також масовими зловживаннями польської адміністрації під час виборів. У 1870 р. в уряді Цислайтанії

[12] Чорновол І. Українська фракція Галицького сейму 1861–1900 рр. Львів, 2002. С. 82–83.

[13] Там само. С. 56.

запроваджено посаду міністра для Галичини[14], яку також займали виключно поляки.

Приблизно подібна ж ситуація мала місце й на Буковині. Українці були недостатньо представлені в органах влади. Але, на відміну від Галичини в державних структурах краю були задіяні щонайменше представники 6 етнічних груп. На початку XX ст. з 1846 державних службовців 916 були німцями (тобто майже половина). Крім того, в органах влади працювали 244 поляки (13,2%), 218 румунів (11,8%), 169 українців (9,15%), 141 єврей (7,6%), 120 чехів (6,5%) і 38 представників інших народностей (угорці, італійці тощо) (2,05%)[15]. Відразу впадає у вічі надмірно високе, порівняно зі складом населення, представництво поляків і чехів у органах державної влади Буковини. Це пояснюється особливостями забезпечення кадрами державних службовців Буковини. Сюди прибували представники освічених верств Галичини, Моравії, Чехії, які сподівалися зробити тут вдалу державну кар'єру. Що ж до українців, проблема полягала в недостатній кількості (особливо на початках) належно підготовлених кадрів, які мали б достатню освіту і вільно володіли необхідними мовами. Значна частина українських селян і в Галичині, й на Буковині в кінці XIX ст. залишалася неписьменною.

У Буковинському сеймі українці також тривалий час залишалися на другорядному становищі. У 60–80-х роках XIX ст. були каденції, коли українці не мали жодного депутата. Тільки з 90-х років XIX ст., у зв'язку з розвитком національного руху, ситуація починає змінюватися на краще. Однак за існуючої виборчої системи українці могли вибороти не більше 6 місць (19,31%) з 31. Значним у сеймі було представництво румунів (за рахунок курії великих землевласників), а також німців, євреїв (курії міст і торгово-промислової палати) і поляків (курії великих землевласників).

Таким чином, характерними рисами українсько-польського і українсько-румунського порубіжжя в Цислейтанії були слабке представництво українців у органах політичної влади та місцевого самоврядування, економічна відсталість та бідність українського

---

[14] Уська У. Автономізація Галичини (1861–1873): процес законодавчого оформлення польської національно-територіальної автономії. *Наукові зошити історичного факультету Львівського університету.* 2017. Вип. 18. С. 119.

[15] Державний архів Чернівецької області (ДАЧО). Ф. 3. Крайове правління. Оп. 1. Спр. 8148. Арк. 30.

населення, високий рівень неписьменності серед широких мас населення, недостатнє забезпечення освітніх потреб українською мовою, особливо середньої та вищої школи, відсутність належних умов для розвитку культури.

Водночас австрійські конституційні закони 1867 року гарантували широкі можливості для народів держави. Виникало протиріччя, яке українці могли розв'язати лише наполегливою працею та боротьбою за свої права. До того ж австрійське законодавство давало змогу вирішувати ці проблеми конституційними методами.

Зрозуміло, що така ситуація підштовхувала українців до боротьби за свої національні права. Не випадково, у другій половині XIX ст. спочатку Галичина, а пізніше й Буковина стають важливими центрами українського національного руху. Але й тут, українсько-польське та українсько-румунське порубіжжя мали свої особливості.

В Галичині українці заявили про себе в повний голос уже під час революції 1848–1849 рр. Саме в цей час було створено першу українську легальну політичну організацію «Головна Руська Рада», яка висунула цілу низку вимог, що й надалі активно відстоювалися українцями. Серед них ідея поділу Королівства Галичини і Володимирії на східну і західну частину (українську і польську) з наданням їм широкої адміністративної та національно-культурної автономії. Характерно, що австрійська влада в той час ще не мала чіткого уявлення, як поставитися до розв'язання цього питання, і навіть була готова піти на поступки українцям. Однак шалений опір поляків призвів до того, що вже в 50-х роках XIX ст. це питання було знято з порядку денного австрійської влади. Проте впродовж існування Австро-Угорщини українці Галичини і Буковини продовжували відстоювати цю вимогу, розглядаючи її як важливий крок на шляху до відродження незалежної Української держави.

Серед інших вимог, які були притаманні українцям Галичини і Буковини, варто назвати потребу в забезпеченні належних можливостей для розвитку української освіти і культури, розширення представництва в органах місцевого самоврядування за рахунок запровадження загального, рівного, безпосереднього виборчого права при таємному голосуванні, поліпшення економічного становища широких верств населення шляхом розвитку різних форм кооперації та кредитних спілок тощо.

У польському політикумі по-різному ставилися до прагнень українців. Було б невірним вважати, що поводження було лише негативним. Декілька разів робили спроби досягти порозуміння. Найбільш яскравим прикладом цього була так звана «нова ера», коли в 1890 р. українські й польські політики домовилися про цілу низку компромісів у суспільно-політичних, освітньо-культурних та економічних галузях, щоб знизити напругу в українсько-польських відносинах. Зокрема, мали бути відкриті кафедра історії України у Львівському університеті, три українські гімназії, розширені права української мови в діловодстві тощо. Угода мала яскраво виражене антиросійське спрямування і передбачала ізоляцію галицьких москвофілів на політичній арені. Однак через взаємну недовіру обох сторін, вже в 1894 р. частина українських політиків на чолі з Ю. Романчуком звинуватила поляків у недотриманні домовленостей і заявила про крах «нової ери». Інша частина українських політиків на чолі з О. Барвінським продовжувала шукати компромісів з поляками. Загалом це був цікавий досвід щодо спроби порозуміння між обома таборами.

На Буковині українсько-румунські відносини також мали досить гострий характер. Так само, як поляки в Галичині, румуни Буковини відстоювали історичний міф про те, що весь край є румунською етнічною територією, і не хотіли визнавати права українців. Але тут українці не були залишені самі на сам з румунами. Суттєвий вплив на відносини справляли німці, євреї та інші етнічні групи. На початку ХХ ст. в самому середовищі румунських політиків відбуваються важливі зміни. Виділилася демократична течія на чолі з А. Ончулом, яка на перше місце ставить не національні, а соціальні вимоги. Це призвело до цікавої спроби українсько-румунського порозуміння через призму боротьби за соціально-економічні права українських і румунських селян. В результаті утворилося міжнаціональне депутатське об'єднання, яке отримало назву «Вільнодумний союз». Його засновниками стали відомі в краї політики: від румунів А. Ончул, від українців М. Василько і від євреїв Б. Штраухер. Об'єднання висунуло цілу низку вимог соціально-економічного і політичного характеру, а також декларувало рівність усіх етнічних груп у національно-культурній сфері. Незабаром до нього приєдналися усі українські депутати, частина німецьких і єврейських послів. У результаті, в 1905 р. представники «віль-

нодумних» виграли вибори до Буковинського сейму і отримали переконливу більшість у ньому. Однак, це об'єднання також проіснувало недовго. У цьому ж таки 1905 р. воно розпалося через внутрішні суперечки та особисті амбіції його лідерів. Проте, проєкти реформ розроблені «Вільнодумним союзом» стали стержнем політичного життя Буковини передвоєнного десятиліття і поступово, хоча й з деякими змінами, впроваджувалися в життя, що загалом було на користь українцям.

Важливе значення для суспільного життя в Галичині й на Буковині мало реформування виборчого закону до австрійського парламенту, ухвалене в 1907 р. Було запроваджено загальне, пряме виборче право для чоловіків старших за 24 роки при таємному голосуванні. Безперечно, це відкривало значні перспективи для українців щодо збільшення кількості своїх представників у парламенті. Однак у Галичині через різноманітні маніпуляції зі створенням виборчих округів, тиск польської адміністрації на виборців, українці під час виборів у травні цього року отримали 27 депутатських мандатів з можливих 28, у той час поляки вибороли 79 місць. Газета «Буковина» проаналізувала кількість поданих голосів за польських і українських депутатів. Вона зазначала, що за різні політичні партії поляків віддано 617 тис. 778 голосів, і це за справедливого пропорційного розподілу мало б дати лише 56 місць, а не 79. В той же час за українських депутатів віддано 546 тис. 775 голосів, і це мало б забезпечити 50 місць, а вийшло лише 27[16]. Газета з обуренням писала: «Се є галицко-польська справедливість! Се є отся «любов і правда», о якій так солодко балакав і Сенкевич, і Падеровскі… Радуйся Польще правдою твоєю!»[17].

На Буковині вибори до парламенту 1907 р. пройшли більш спокійно. Обрано 5 українських, 5 румунських, 3 німецьких і 1 єврейського депутатів. Звичайно, тут диспропорції були менш разючими, однак українці могли б мати щонайменше 6 мандатів за пропорційного створення виборчих округів.

На початку XX ст. було реформовано виборчі закони до Буковинського і Галицького сейму на засадах створення національно-соціальних курій. Для Буковини такий закон був

[16] Політичні гльоси. *Буковина* (Чернівці). 1907. 30 травня (12 червня).

[17] Там само.

санкціонований імператором у травні 1910 р. Він дав змогу збільшити представництво українців у Буковинському сеймі. Тепер вони мали гарантованих 17 місць із 63, що становило 26,98%. Румунам забезпечувалося 23 місця, німцям разом з євреями 17 місць і полякам 6 мандатів[18]. Безперечно, компромісу було досягнуто перш за все за рахунок українського представництва, бо найчисленніша етнічна група на 6 мандатів поступалася румунам, які були на другому місці за чисельністю.

Вибори за новим виборчим законом відбулися в 1911 р. і не спричинили значних ексцесів. Це дало підстави австрійській владі вважати буковинський експеримент вдалим і спробувати поширити його й на Галичину.

Новий виборчий закон до Галицького сейму був затверджений імператором у липні 1914 р. Згідно з цим документом українцям гарантувалося 27,2% місць[19], що було більше, ніж за старої ординації, але все одно менше, ніж на це сподівалися українці. Однак, за цим законом вибори не проводилися через початок Першої світової війни.

Загалом, порівняння суспільно-політичних процесів на українсько-польському і українсько-румунському порубіжжі дає підстави стверджувати, що в Галичині боротьба між двома народами, незважаючи на всі зусилля центральної влади, розвивалася шляхом посилення конфронтації і в ряді випадків набувала дуже гострих форм, особливо під час передвиборчих кампаній та під час самих виборів. Яскравим прикладом цього стало вбивство студентом Мирославом Січинським намісника Анджея Потоцького на знак протесту проти утисків українців, фальшування виборів, засилля поляків у органах влади, обмежень української мови в діловодстві тощо.

На Буковині до подібного не доходило. Політики намагалися розв'язувати нагальні питання конституційними методами, і українці тут здобули чималий прогрес.

---

[18] Добржанський О. Система органів влади Буковини у складі Австрійської (Австро-Угорської) монархії. *Історія розвитку органів влади на території Чернівецької області*. Чернівці, 2014. С. 230.

[19] Плекан Ю. Боротьба за реформу виборчого законодавства до Австрійського парламенту та Галицького сейму (кінець XIX – початок XX ст.). Івано-Франківськ, 2008. С. 144.

На початку ХХ ст. було чимало питань, які українці Галичини і Буковини намагалися розв'язувати спільними зусиллями. Серед них, можна назвати боротьбу за український університет у Галичині, яка також періодично загострювалася і не обійшлася без жертв. Український студент Адам Коцко був вбитий поляками під час студентських демонстрацій на підтримку вирішення цього питання[20]. Врешті-решт, після жорстких переговорів, у яких брали участь представники українців, поляків і центральної влади, імператор підписав рескрипт про відкриття університету з 1 вересня 1916 р. Однак через початок Першої світової війни це рішення так і не було реалізовано.

На Буковині одним із центральних питань суспільного життя стала боротьба за рівність українців і румунів у православній церкві краю. Тут також було чимало гострих суперечок, навіть була створена спільна українсько-румунська комісія з цього питання. Хоча проблему не було розв'язано повністю, напередодні Першої світової війни українці фактично здобули рівність у управлінні православною церквою краю.

Можна навести іще чимало подібного роду порівнянь. Але очевидним є те, що українсько-польське і українсько-румунське порубіжжя мали чимало спільних і відмінних рис. До тотожних явищ варто віднести упосліджене становище українців, обмеженість їхніх можливостей бути представленими в крайовій адміністрації, нерівноправність у забезпеченні прав на розвиток культури, освіти. В умовах конституційної Австрії в обох краях швидкими темпами розвивається український національний рух, який був добре організованим, структурованим на окремі політичні партії, орієнтувався на потреби широких верств населення.

До відмінностей варто віднести те, що українці Галичини з кінця 60-х років XIX ст. опинилися в межах польської адміністративної та національно-культурної автономії. Це значно погіршувало можливості добиватися позитивних результатів у боротьбі із засиллям польського представництва в усіх органах влади. Сподіватися на допомогу з боку інших етнічних груп було марно. Фактично

---

[20] Гурак І. Студентство у боротьбі за відкриття українського університету у Львові та події 1 липня 1910 р. *Українознавчі студії.* 2007-2008. № 8-9. С. 308.

українці краю були один на один з поляками і змушені були вдаватися до більш радикальних методів боротьби.

На Буковині, навпаки, українці в політичній боротьбі значною мірою покладалися на пошук союзників серед інших народів краю, що відкривало можливості добиватися поставлених цілей шляхом компромісів і угод. Завдяки цьому напередодні Першої світової війни українці краю відзначалися в кращий бік за чисельністю народних шкіл з українською мовою навчання, кількістю українських гімназій, чисельністю українських товариств (співвідносно до загальної кількості українського населення). Разом з тим, головні культурно-освітні організації українців, як-от «Просвіта», Наукове товариство ім. Шевченка та ін. перебували в Галичині. Український рух в Галичині був набагато масштабнішим і справляв значний ідейний вплив на Буковину.

Проте за всіх відмінностей та регіональних особливостей українці українсько-польського й українсько-румунського порубіжжя в цей час почувалися вже частиною єдиного українського народу незалежно від кордонів і державної приналежності. Це був закономірний результат зростання національної свідомості, організованості українського руху на обох порубіжних територіях, що відкривало хороші перспективи боротьби за українську державу з урахуванням етнічних меж українства.

ABSTRACT

This chapter analyzes the situation of Ukrainians and their interactions with other peoples in the Ukrainian-Polish and Ukrainian-Romanian ethnic borderlands in Cisleithania during the last third of the 19th century and the early 20th century. Considerable attention is devoted to comparing the ethno-demographic, cultural-educational, and religious situations of Ukrainians in these two border regions, as well as their relations with Poles in Galicia and Romanians in Bukovina, and with other ethnic groups. It is noted that the Ukrainian-Polish and Ukrainian-Romanian border regions were characterized by weak representation of Ukrainians in political authorities and local self-government bodies, high levels of illiteracy among the general population, and insufficient provision for educational needs in the Ukrainian language. At the same time, it is noted that the Austrian constitutional laws of 1867 guaran-

teed broad opportunities for the peoples of the state. Under such conditions, Ukrainians could resolve their problems only through a persistent struggle for their rights. It is emphasized that it was precisely from the last third of the 19th century that Galicia, and later Bukovina, became important centers of the Ukrainian movement. The difference lay in the fact that in Galicia, Ukrainian-Polish relations developed in the direction of increased confrontation and radicalization. At the same time, in Bukovina, there were more opportunities to resolve existing conflicts through negotiations and compromises.

Overall, both the Ukrainian-Polish and Ukrainian-Romanian borderlands in Cisleithania became important territories for the growth of Ukrainian political forces, gaining experience in the struggle for national rights, and consolidating the Ukrainian people around the slogans of the struggle for separate Ukrainian national and cultural autonomy—and, in the long term, an independent Ukrainian state.

Keywords: Galicia, Bukovina, Ukrainian-Polish border region, Ukrainian-Romanian border region, interethnic relations, historical myths, identity, culture, historical memory.

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-5

Ігор Шніцер[1*] *– Ужгород*

Підкарпатська Русь у політиці Польщі в 1919–1938 рр.

Перша світова війна та розпад Австро-Угорської імперії у 1918 р. докорінно змінили політичну карту й систему міжнародних відносин Центрально-Східної Європи. На теренах колишньої монархії постала низка відновлених і нових держав, зокрема Польща та Чехословацька Республіка (ЧСР). В умовах формування нового геополітичного порядку обидві держави були зацікавлені у зміцненні власного суверенітету, міжнародному визнанні кордонів та збереженні післявоєнного устрою. Їхнє сусідство, спільні економічні інтереси та наявність потенційних зовнішніх загроз, насамперед з боку радянської Росії та Німеччини, створювали об'єктивні передумови для політичного зближення та співпраці у забезпеченні стабільності Центрально-Східної Європи. За таких обставин польсько-чехословацьке партнерство могло стати важливим елементом формування регіональної системи безпеки. Однак територіальні суперечності, відмінності у зовнішньополітичній орієнтації, взаємні претензії та брак довіри між державами суттєво ускладнили його становлення.

Ключовою перешкодою на шляху до польсько-чехословацького партнерства стали територіальні суперечності, які виникли невдовзі після завершення Першої світової війни. Найбільш гострим серед них виявився конфлікт навколо Тешинської Сілезії. Для Польщі цей край був важливим не лише через наявність там етнічних поляків, а й з огляду на його промисловий потенціал та стратегічне розташування. Чехословацьке керівництво, зі свого боку, надавало цьому регіону особливого значення через його еко-

[1*] Ігор Шніцер – кандидат історичних наук, доцент, завідувач кафедри модерної історії України та зарубіжних країн, Ужгородський національний університет; ORCID: http://orcid.org/0000-0003-4681-0263, e-mail: ihor.shnitser@uzhnu.edu.ua

номічну інфраструктуру, транспортне сполучення та важливість для безпеки держави. Суперечка у січні 1919 р. переросла у збройне зіткнення, що стало одним із перших проявів відкритого польсько-чехословацького протистояння після розпаду Австро-Угорщини. Остаточне рішення по даному питанню Рада Послів ухвалила 28 липня 1920 р., поділивши Тешинську Сілезію приблизно навпіл: ЧСР отримала 1 270 км², Польща – 1 012 км².[2] Згідно висловлювань відомого польського політика І. Падеревського рішення Конференції послів сформувало «бездонну прірву між двома народами, яку неможливо буде подолати».[3]

Територіальний конфлікт між Польщею та ЧСР навколо Тешинської Сілезії мав наслідки, які виходили далеко за межі питання про конкретну ділянку кордону. Він сформував атмосферу взаємної недовіри, яка ускладнювала вироблення спільної позиції щодо ширших проблем центральноєвропейської політики. Польське політичне керівництво дедалі більше сприймало Чехословаччину як державу, яка готова відстоювати власні територіальні та економічні інтереси навіть шляхом протистояння з Польщею. У Празі, своєю чергою, польська політика розглядалася як потенційно ревізіоністська, особливо в контексті польських претензій на спірні прикордонні території.

Суперечності посилювалися й різним баченням загроз. Для Польщі головною небезпекою після 1918 р. залишалася більшовицька Росія, тоді як для ЧСР першочергового значення набувала проблема угорського ревізіонізму та потенційна загроза з боку Німеччини. Додатковим джерелом напруги у відносинах двох держав стало українське питання. Відновлення польської держави супроводжувалося включенням до її складу територій із українським населенням, насамперед Східної Галичини. Українські національно-визвольні змагання 1917–1921 рр. та подальша боротьба за політичний статус українських земель сформували

---

[2] Алексієвець Л. Зовнішньополітичні чинники становлення Польської держави та визначення її кордонів у 1918 –1923 рр. [Електронний ресурс]. *Україна – Європа – Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини.* Вип. 1. Тернопіль: Видавництво ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2008. Режим доступу: https://shron.org/server/api/core/bitstreams/d4ec6fb4-964c-4861-85f0-23a6ab898c11/content (дата звернення: 27.08.2026).

[3] Konferencja w Spa. Instytut Pamięci Narodowej. Режим доступу: https://walkaogranice.ipn.gov.pl/konferencja-w-spa.html?utm_source=chatgpt.com (дата звернення: 02.09.2026).

для Варшави надзвичайно чутливе питання внутрішньої безпеки. Включення Закарпаття до складу ЧСР як Підкарпатської Русі зумовило безпосередній контакт із українським політичним простором. Унаслідок цього політика Праги щодо українського руху на Підкарпатській Русі могла опосередковано впливати на польські інтереси в Східній Галичині.

Тому закономірно, що Підкарпатська Русь стала одним із регіонів, де польські та чехословацькі інтереси особливо виразно перетиналися у міжвоєнний час. Для Праги приєднання краю до ЧСР мало політичний і стратегічний інтерес. Його розташування в Карпатському регіоні забезпечувало безпосередній кордон із Польщею та Угорщиною, а також створювало сприятливі передумови для розвитку відносин із Румунією. Для Варшави ж чехословацький контроль над Підкарпатською Руссю означав формування нового сусідства та зміну геополітичної конфігурації Карпат. Водночас етнокультурна близькість населення Підкарпатської Русі з українським населенням Галичини надавала цій території додаткового політичного значення.

Включення Закарпаття під назвою Підкарпатська Русь до складу Чехословацької Республіки було результатом поєднанням місцевих політичних процесів та міжнародно-дипломатичних рішень. Важливу роль у цьому процесі відіграла також діяльність русинської еміграції у Сполучених Штатах. Міжнародно-правові засади нового статусу краю були закріплені Сен-Жерменським мирним договором, підписаним 10 вересня 1919 р. Стаття 10 договору передбачала створення у складі Чехословаччини автономної території південнокарпатських русинів із широкими правами самоврядування, що мали узгоджуватися з державною єдністю ЧСР.[4] Окремими статтями договору було передбачено створення для Підкарпатської Русі автономного сейму та посади губернатора, формування місцевої адміністрації переважно з числа мешканців краю, а також забезпечення його представництва в законодавчому органі ЧСР.[5]

Таким чином, міжнародно-правове врегулювання статусу Підкарпатської русі у складі ЧСР поєднало два взаємопов'язані,

---

[4] Smlouva mezi čelnými mocnostmi spojenými i sdruženými a Československem, podepsaná v Saint-Germain-en-Laye dne 10. září 1919. Sbírka zákonů a nařízení státu československého. Ročník 1921. Vydána dne 31. prosince 1921. S. 2307.

[5] Там само. S. 2308.

але потенційно суперечливі принципи – збереження територіальної цілісності чехословацької держави та гарантування автономного статусу Підкарпатської Русі. У сучасній чеській історіографії домінують думки, що саме ця суперечність у наступні роки стала одним із головних джерел недовіри частини політичної еліти Підкарпатської Русі до празької влади.[6]

Міжнародно-правовий статус Підкарпатської Русі остаточно було визначено Тріанонським мирним договором від 4 червня 1920 р. Саме він визначив повоєнні кордони Угорщини після розпаду Австро-Угорської монархії та формально закріпив її відмову від територіальних претензій на Підкарпатську Русь. Зокрема Стаття 48 договору передбачала, що Угорщина визнає незалежність чехословацької держави, до складу якої входить «автономна територія русинів на південь від Карпат».[7] У такий спосіб було остаточно підтверджено приналежність Підкарпатської Русі до Чехословацької Республіки.

Для Угорщини Тріанонський мирний договір 1920 р. став символом національної трагедії та приниження. Відчуття перенесеної образи об'єднало угорців під спільним гаслом: «nem, nem soha!» (ні, ніколи!). У школах держави було введено обов'язкову молитву перед початком і закінченням навчання, де фігурували слова: «Вірю в чудесне воскресіння давньої Угорщини».[8]

Угорський ревізіонізм об'єктивно створював ґрунт для зближення з Польщею, яка також мала власні стратегічні інтереси в Карпатському регіоні. Одним із таких інтересів була перспектива створення спільного польсько-угорського кордону, що мав для Варшави важливе значення. У разі переходу Підкарпатської Русі під угорський контроль Польща отримувала б прямий кордон з Угорщиною, усуваючи територіальний бар'єр, який створювала Чехословацька Республіка. Спільний кордон розширював би можливості політичного, економічного та військового співробітництва між Варшавою і Будапештом та водночас послаблював

---

[6] Holubec S. New state borders and (dis)loyalties to Czechoslovakia in Subcarpathian Rus, 1919 – 25. *European Review of History.* 2020. Vol. 27, № 6. S. 732 – 762.

[7] Treaty of Peace between the Allied and Associated Powers and Hungary and Protocol and Declaration. Signed at Trianon, June 4, 1920. London: His Majesty's Stationery Office, 1920. P. 216.

[8] Домбровський Д. Польща і Закарпаття: 1938 – 1939. Київ: Темпора, 2012. С. 65.

стратегічне значення ЧСР у Карпатському регіоні. Водночас польські політичні кола не виключали можливості перегляду статусу Підкарпатської Русі у перспективі, що частково відповідало поширеним на початку 1920-х років серед частини представників чеського політичного та інтелектуального середовища уявленням про тимчасовість чехословацького управління краєм. У межах таких поглядів допускалася можливість його подальшої передачі Росії після відновлення там стабільного державного ладу.[9] Зазначені уявлення відображалися у тогочасній чеській публіцистиці та формувалися під впливом русофільських настроїв. Як згадував відомий чеський журналіст, публіцист та письменник Ф. Пероутка «у парламенті, зрештою, були люди, які вважали новий стан речей лише тимчасовим і думали, що Чехословацька Республіка утримує Підкарпатську Русь доти, доки відроджена Росія не зможе заявити на неї свої права».[10] Однак такі погляди все ж таки варто розглядати як позицію окремих представників політичних та інтелектуальних кіл, а не як офіційну позицію ЧСР.

Для Варшави такий сценарій становив потенційну загрозу, оскільки поява російського впливу безпосередньо на карпатському напрямі могла докорінно змінити стратегічне становище Польщі та створити додатковий чинник тиску на її південні й східні кордони. Таким чином, питання майбутнього Підкарпатської Русі розглядалося у Варшаві не лише крізь призму польсько-угорського зближення, а й у ширшому контексті можливого посилення російського впливу в Центрально-Східній Європі.

Окремого значення для Варшави набувала політична орієнтація населення Підкарпатської Русі. На початку XX ст. національна ідентичність населення краю не була однорідною. Поряд із українською орієнтацією існували русофільська та локально-русинська течії, а співвідношення між ними змінювалося залежно від політичного, культурного, мовного та конфесійного середовища.[11] Для Польщі особливо чутливим було можливе посилення українського

---

[9] Holubec S. Mezi slovanskou vzájemností a orientalismem. České zobrazování Podkarpatské Rusi a jejích obyvatel v publicistice dvacátých let minulého století. *Soudobé dějiny*. 2016. Vol. 23, № 4. S. 541.

[10] Peroutka F. Budování státu. Sv. III. Praha: Fr. Borový, 1936. S. 1028.

[11] Holubec S. New state borders and (dis)loyalties to Czechoslovakia in Subcarpathian Rus, 1919 – 25. S. 734.

руху в безпосередній близькості до Східної Галичини. Варшава мала підстави розглядати політичні процеси в Підкарпатській Русі крізь призму власної української політики, оскільки успішний розвиток українських організацій у сусідньому краї потенційно міг сприяти транскордонним політичним і культурним контактам. У перспективі це могло посилювати українську політичну мобілізацію й у польській державі.

Водночас польські побоювання стосувалися не лише розвитку українського національного руху. Не менш важливим для Варшави залишалося питання політичної орієнтації частини русинського населення Підкарпатської Русі, оскільки в місцевому суспільно-політичному середовищі продовжували зберігати вплив русофільські настрої та пов'язана з ними культурна традиція. Політичне життя краю у міжвоєнний період не було однорідним й поряд із прихильниками української національної орієнтації діяли сили, які розглядали русинську ідентичність у ширшому східнослов'янському контексті та прагнули підтримувати культурні й політичні зв'язки з Росією.

Для польської дипломатії ця обставина набувала особливого значення з огляду на загальну геополітичну ситуацію Центрально-Східної Європи. Після польсько-більшовицької війни та встановлення східного кордону Речі Посполитої Росія залишалася одним із головних чинників, що визначали зовнішньополітичні пріоритети Польщі. Тому можливе посилення російського впливу в Підкарпатській Русі сприймалося не лише як внутрішньополітична проблема Чехословаччини, але й як потенційний елемент ширшої зміни балансу сил у Карпатському регіоні та пряма загроза польській державі.

Отже, погляди польського політичного керівництва на Підкарпатську Русь формувалися під впливом одразу кількох взаємопов'язаних чинників. З одного боку, Варшава прагнула не допустити перетворення краю на осередок українського політичного руху, здатного впливати на українське питання в межах самої Польщі. З іншого, її непокоїла можливість посилення тут російського політичного та культурного впливу. У цьому сенсі для польської дипломатії важливим було не стільки саме існування русофільської течії, скільки потенційна можливість використання її зовнішніми силами для поширення власного впливу

в Карпатському регіоні. Водночас дедалі більшого значення набувала стратегічна перспектива встановлення спільного польсько-угорського кордону. Перехід Підкарпатської Русі під угорський контроль усував би чехословацький територіальний бар'єр між Польщею та Угорщиною й відкривав ширші можливості для їхнього політичного, економічного й військового співробітництва. У геополітичному вимірі це відповідало польському прагненню послабити позиції ЧСР в Центрально-Східній Європі та переглянути несприятливий для Варшави територіально-політичний статус-кво.

Реалізація цих прагнень відбувалася на тлі поступового формування офіційних польсько-чехословацьких відносин. 28 травня 1919 р. між Польщею та Чехословацькою Республікою відбувся обмін дипломатичними нотами, пов'язаний із взаємним визнанням держав та встановленням офіційних дипломатичних відносин. Спробою нормалізації відносин двох держав стало підписання 6 листопада 1921 р. у Празі політичної угоди між Польщею та ЧСР міністрами закордонних справ К. Скірмунтом та Е. Бенешем.[12] Вона була спрямована на послаблення наслідків попередніх конфліктів і створення підґрунтя для політичного зближення двох держав. Сторони погоджувалися дотримуватися доброзичливого нейтралітету у випадку зовнішньої агресії, вирішувати спірні питання шляхом переговорів та арбітражу й утримуватися від дій, здатних погіршити двосторонні відносини.[13] Також в угоді йшлося про взаємне зобов'язання сторін не втручатися у питання, які вони розглядали як внутрішні справи одна одної. Чехословацька сторона зобов'язувалася не втручатися у справи Східної Галичини, тоді як Польща брала аналогічні зобов'язання щодо Словаччини та Підкарпатської Русі.[14]

Проте політичній угоді 1921 р. не судилося стати основою довготривалого польсько-чехословацького партнерства.[15] Її значення

---

[12] "Rząd czechosłowacki i Rząd polski porozumiały się w celu zawarcia układu politycznego". [Umowa polityczna między Rzecząpospolitą Polską a Republiką Czechosłowacką, 6 listopada 1921, Praga]. Z dziejów odbudowy Rzeczypospolitej w latach 1918–1921. cz. II: Zmagania o granicę zachodnią Polski. S. 59 – 60.

[13] Там само. С. 59.

[14] Gawron K. Stosunki polsko-czechosłowackie w latach 1918-1939 jako przyczynek do badań nad konfederacją polsko-czechosłowacką 1939 – 1943. *Historia i Polityka* [online]. 22 październik 2015, nr 1. S. 59 – 60.

[15] Wiśniewski J. Piłsudski, Wielka Wojna i stosunki polsko-czechosłowackie do 1935 roku. *Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie.* 2014, 1. S. 25.

полягає радше в тому, що вона засвідчила спробу обох держав перейти від конфронтації до договірного врегулювання двосторонніх відносин. Відсутність ратифікації угоди обмежила можливості її практичної реалізації, тоді як збереження взаємної недовіри засвідчувало, що головні розбіжності між Варшавою та Прагою залишалися неврегульованими.

Одним із чинників цієї недовіри залишалося питання Підкарпатської Русі, яке посідало помітне місце у польсько-чехословацьких та польсько-угорських відносинах 1920-х років. 1 липня 1928 р. в Ужгороді було створено Віце-консульство Республіки Польща.[16] Його відкриття стало важливим етапом інституціоналізації польської присутності на Підкарпатській Русі та свідчило про зростання практичного інтересу Варшави до суспільно-політичних процесів у краї. До цього Підкарпатська Русь входила до території компетенції польської консульської установи в Кошицях, однак створення окремої установи в Ужгороді дало польській дипломатії можливість безпосередньо збирати інформацію про ситуацію в регіоні, підтримувати контакти з місцевими політичними силами та оперативніше реагувати на події, які могли впливати на польські інтереси.

Керівником створеної в Ужгороді польської консульської установи став консульський аташе, титулярний віце-консул II класу З.С. Завадовський.[17] Він мав докторський ступінь у галузі права та добре орієнтувався у чехословацьких політичних реаліях, особливо в ситуації на Підкарпатській Русі. Його спеціальна підготовка та знання місцевих умов відповідали характеру завдань, які поступово покладалися на польську дипломатичну установу в краї. Вона займалася паспортно-візовими й правовими питаннями, сприяла розвитку торговельних зв'язків краю з Польщею, підтримувала контакти з місцевим польським населенням та водночас систематично спостерігала за політичною ситуацією на Підкарпатській Русі. Особливу увагу співробітники віце-консульства приділяли діяльності українських та угорських організацій, взаємовідносинам між представниками українського та русинського рухів тощо.

---

[16] Mozgawa K. Organizacja i obsada personalna placówki konsularnej Rzeczypospolitej Polskiej w Użhorodzie w latach 1928 – 1938. *Scripta Historica*. 2017. № 23. S. 182.

[17] Там само. С. 183.

Характер підготовлених віце-консульством матеріалів свідчить про чималий польський інтерес до регіону наприкінці 1920-х – на початку 1930-х років. Керівник установи регулярно готував тематичні звіти про суспільно-політичні події в краї. Важливим напрямом була також робота з місцевою пресою. У чеських, українських, російських та угорських виданнях розміщувалися матеріали, присвячені Польщі, польсько-чехословацьким торговельним відносинам тощо. Консульська присутність давала Польщі можливість не лише спостерігати за розвитком подій у Підкарпатській Русі, а й формувати власну інформаційну присутність у місцевому суспільно-політичному просторі.

Про розширення практичних інструментів польської політики на Підкарпатській Русі свідчило створення в 1933 р. при ужгородському віце-консульстві розвідувальної структури з кодовою назвою «Ralf».[18] Її діяльність була пов'язана зі збором інформації про Підкарпатську Русь, зокрема про українські організації та російський фактор. Поява цієї структури свідчила, що польська присутність у краї вже не обмежувалася дипломатичним спостереженням. Поряд із консульськими та політико-інформаційними заходами польська сторона поступово розбудовувала спеціальні механізми збору інформації та впливу на політичні процеси у Підкарпатській Русі. Наприклад, перший керівник консульства З.С. Завадовський прагнув об'єднати сили, які протистояли посиленню українського руху на Підкарпатській Русі. Його наступник, М. Свєрбінський, зосередився на співпраці з особами та групами з русофільських кіл, опозиційними до празького уряду. Визнаний persona non grata, він був змушений залишити ужгородське консульство в січні 1934 р. Тому пошук контактів і налагодження співпраці з опозиційно налаштованими щодо Праги автономістами продовжив М. Халупчинський. На думку польських істориків М. Ярнецького та П. Колаковського, робив він це навіть більш результативно, ніж його попередник.[19] Доказом тому було поступове зближення польської дипломатії з одним із лідерів русофільського середовища Підкарпатської Русі С. Фенциком. Він мав хорошу освіту та був людиною «амбітною та

[18] Kołakowski P. Między Warszawą a Pragą. Polsko-czechosłowackie stosunki wojskowo-polityczne 1918 – 1939. Warszawa: Bellona, 2007. S. 490–491.

[19] Jarnecki M., Kołakowski P. Ruś Zakarpacka w polityce międzynarodowej w okresie międzywojennym. *Przegląd Wschodni*. 2018. T. XIV, z. 4 (56). S. 773.

самовпевненою»[20], активно виступав проти українізації краю та відстоював концепцію окремої карпаторуської ідентичності, орієнтованої на російський культурно-національний простір. Перші контакти С. Фенцика з польськими дипломатичними колами припали на рубіж 1930–1931 рр.[21] У польських документах він фігурував під агентурним псевдонімом «Доктор Русинський».[22]

За підтримки Варшави політичний рух С. Фенцика поступово набув організаційного оформлення та перетворився на структуровану політичну силу. У березні 1935 р. була заснована Руська національно-автономна партія (РНАП), програма якої ґрунтувалася на вимозі автономії Підкарпатської Русі у складі ЧСР, захисті русофільської концепції національної ідентичності та протидії поширенню українського національного руху. Цікаво, що РНАП не ризикнула самостійно йти на парламентські вибори в Чехословаччині 1935 р. самостійно, а увійшла до виборчого блоку «Руське народне об'єднання». За підсумком виборів автономісти отримали 28 тисяч 954 голоси виборців, а лідер РНАП С. Фенцик був обраний послом (депутатом) парламенту.[23]

Відзначимо, що створення РНАП не варто розглядати лише як результат польського впливу. Партія виникла на ґрунті тривалої внутрішньої консолідації русофільського середовища, а С. Фенцик мав власну політичну програму та амбіції. Польська підтримка радше сприяла зміцненню вже сформованої політичної орієнтації С. Фенцика й перетворенню його на інструмент зовнішнього впливу. Саме таку інтерпретацію дозволяють поєднати польські та українські дослідження. Внутрішня еволюція русофільського руху на Підкарпатській Русі створила політичну основу РНАП, тоді як польська дипломатія використовувала можливості для посилення

---

[20] Славік Ю.В., Крупчинський А.І. Політична діяльність Степана Фенцика в 1930-х роках. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Історичні науки*. 2024. Т. 35 (74), № 4. С. 128.

[21] Jarnecki M. Irredenta ante portas. Polaryzacja stosunków na Rusi Karpackiej i wzmożone zainteresowanie krajem przez Polskę i Węgry. *Sborník prací Pedagogické fakulty Masarykovy univerzity*. 2019. Roč. 33, č. 1. S. 32.

[22] Славік Ю.В., Крупчинський А.І. Політична діяльність Степана Фенцика в 1930-х роках. С. 132.

[23] Закарпаття 1919 – 2009 років: історія, політика, культура / україномовний варіант українсько-угорського видання / Під ред. М. Вегеша, Ч. Фединець. Ужгород: Видавництво «Ліра», 2010. С. 87.

власних позицій у цьому середовищі. Недарма навесні 1936 р. Варшава підтримала позицію С. Фенцика щодо необхідності перегляду правових засад автономії Підкарпатської Русі. [24]

Одним із інструментів реалізації польської політики у Підкарпатській Русі стала фінансова підтримка політичної діяльності С. Фенцика. Про це свідчили його зустрічі з главою дипломатичної місії Польщі в Празі В. Гжибовським, а в Ужгороді з польським дипломатом М. Свєрбінським.[25] Від першого ще в 1931 р. С. Фенцик отримав 40 тисяч чехословацьких крон на фінансування газети «Карпаторусскій Голосъ» і заручився подальшою фінансовою підтримкою. Про це громадськості краю стало відомо за підсумком процесу в Краєвому Суді в Ужгороді у березні 1935 р. Саме тоді була було підтверджено достовірність інформації, опублікованої у часописі «Українське слово» (ч. 21 з 1933 р.) про те, що орган С. Фенцика «Карпаторусскій Голосъ» дістав від польського посла в Празі 40 тисяч чехословацьких крон.[26] Як доказ на суді був представлений лист колишнього губернатора Підкарпатської Русі А. Бескида до С. Фенцика, в якому він писав, що «пан Б. (Бенеш), тоді ще міністр закордонних справ, жадної субвенції на «Карпаторусскій Голосъ» дати не хоче, але пан Г. (польський посол у Празі Гжибовський) дав 40 тисяч крон і буде давати й далі».[27] Фінансова підтримка політичної діяльності С. Фенцика сприяла організаційному зміцненню РНАП. Згідно даних, наведених у монографії українського історика М. Токаря, «від Польщі на діяльність РНАП щорічно виділялося 976 тисяч чехословацьких крон».[28]

Упродовж 1930-х років, на тлі активізації угорської ревізіоністської політики, простежувалося подальше зближення між Будапештом і Варшавою. Угорщина, яка прагнула перегляду положень Тріанонського договору 1920 р., розглядала Польщу як потен-

---

[24] Schvarc M. Okupácia západného Slovenska Wehrmachtom a konflikt s Maďarskom na východnom Slovensku v marci 1939. *Slovensko proti fašizmu. Slovensko na strane demokracie*. Bratislava: Vojenský historický ústav, 2000. S. 75.

[25] Токар М. Політичні партії Закарпаття в умовах багатопартійності (1919–1939). Ужгород, 2006. С. 149.

[26] Стерчо П. Карпато-Українська держава. До історії визвольної боротьби карпатських українців у 1919–1939 роках. Львів: «За вільну Україну», 1994. С. 33.

[27] Там само.

[28] Токар М. Політичні партії Закарпаття в умовах багатопартійності (1919–1939). С. 149.

ційного партнера у протидії ЧСР та намагалася заручитися її підтримкою у питанні перегляду повоєнного територіального устрою Центрально-Східної Європи. Польсько-угорське зближення мало не лише безпосередньо політичний, а й виразний історико-пропагандистський вимір. Показовими в цьому контексті стали масштабні польсько-угорські заходи 1933 р., пов'язані з 400-річчям від дня народження Стефана Баторія та 250-річчям Віденської битви під проводом Яна III Собеського. У Польщі та Угорщині ці ювілеї використовувалися для актуалізації спільних історичних сюжетів та демонстрації історичного польсько-угорського братерства.

У жовтні 1934 р. під час візиту прем'єр-міністра Угорщини Д. Гембеша до Варшави були обговорені перспективи співпраці двох держав у випадку подальшого загострення чехословацького питання, а також польські й угорські інтереси у Словаччині та Підкарпатській Русі. За оцінкою польського історика Д. Домбровського, результати переговорів Д. Гембеша з польськими високопосадовцями сформували в угорського прем'єр-міністра переконання про можливість «реалізації спільних польсько-угорських намірів».[29]

Проте польська політика щодо Підкарпатської Русі в наступні роки зберігала відносну самостійність і в окремих питаннях навіть дистанціювалася від ініціатив Будапешта.[30] Лише посилення впливу нацистської Німеччини на угорський ревізіоністський рух та активізація вимог щодо перегляду територіального устрою Чехословаччини на рубежі 1937 – 1938 рр. зумовили коригування Варшавою власної політики щодо Підкарпатської Русі. Саме в цей період польсько-угорські контакти щодо майбутнього ЧСР набули більш конкретного характеру. Важливе місце у цих процесах посідав С. Фенцик. Його політична орієнтація та діяльність РНАП поступово ставали предметом зацікавлення не лише польської, а й угорської дипломатії. При цьому взаємини С. Фенцика з проугорськими силами краю не були однозначними. У 1937 р. він намагався досягти порозуміння з Автономним землеробським союзом (АЗС) А. Бродія, але суперництво між русофільськими політичними угрупованнями перешкодили об'єднанню їхніх зусиль. У 1938 р., на

[29] Домбровський Д. Польща і Закарпаття: 1938–1939. С. 71.

[30] Там само. С. 72.

тлі загострення кризи в Чехословацькій Республіці, угорські політичні кола активізували спроби зближення С. Фенцика з А. Бродієм.

Важливим для подальшої активізації польсько-угорських відносин був візит регента Угорщини М. Горті до Варшави в лютому 1938 р. Саме тоді було досягнуто домовленостей щодо координації дій стосовно ЧСР та пошуку шляхів примирення конкуруючих русофільських угруповань у Підкарпатській Русі, а саме РНАП С. Фенцика та АЗС А. Бродія.[31] Йшлося не стільки про їхнє формальне об'єднання, скільки про пошук можливостей для їхньої політичної координації в умовах загострення чехословацької кризи. У червні 1938 р. було створено так званий «Руський блок», ядро якого становив АЗС. І хоча С. Фенцик на початковому етапі до цього об'єднання не приєднався, упродовж літа – осені 1938 р. відбувалося його поступове зближення з автономістськими силами. Доказом цьому було приєднання С. Фенцика до спільної політичної декларації «Руського блоку» у вересні 1938 р.[32]

Розвитком окресленої під час візиту М. Горті до Варшави лінії стала розмова міністра закордонних справ Польщі Ю. Бека з угорським посланником А. Горі 5 березня 1938 р. Під час зустрічі Ю. Бек фактично передав угорській стороні ініціативу у справі Підкарпатської Русі, давши зрозуміти, що Польща не висуває територіальних претензій на цей край.[33] Тим самим Варшава продемонструвала готовність пов'язати перспективу реалізації ідеї спільного польсько-угорського кордону шляхом переходу Підкарпатської Русі під угорський контроль. За словами польського посла в Будапешті Л. Орловського, Ю. Бек «з часу, коли став міністром закордонних справ, невпинно прагнув реалізувати ідею» кордону з Угорщиною, про яку «люди з оточення маршала Пілсудського говорили ще до того, як це питання стало частиною політичного порядку денного».[34]

---

[31] Jarnecki M., Kołakowski P. Ruś Zakarpacka w polityce międzynarodowej w okresie międzywojennym. S. 780.

[32] Кондратюк С. Сойм Карпатської України – виразник парламентської традиції українців. *Вчені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського. Серія: Юридичні науки*. 2009. Т. 22 (61), № 1. С. С. 54.

[33] Pilarski S. Granica polsko-węgierska. Spory i porozumienie. *Przystanek Historia*. 17.12.2019. URL: https://przystanekhistoria.pl/pa2/tematy/jozef-beck/78857%2CGranica-polsko-wegierska-Spory-i-porozumienie.html (дата звернення: 02.09.2026).

[34] Там само.

У квітні 1938 р. посол ЧСР у Будапешті М. Кобр повідомляв Прагу про свою розмову з Л. Орловським. За його інформацією, Л. польський посол прогнозував істотне скорочення території Чехословаччини внаслідок німецького тиску та припускав можливість створення на території Словаччини й Підкарпатської Русі спільного польсько-угорського кондомініуму.[35] Зміст розмови дипломатів свідчив про те, що Польща розглядала різні варіанти територіального переустрою ЧСР, хоча практичним орієнтиром Варшави дедалі виразніше ставало встановлення польсько-угорського кордону через передачу Підкарпатської Русі Угорщині.

Водночас спроби празької влади налагодити політичне співробітництво з Польщею на весні 1938 р. не дали результату. Не в останню чергу це було зумовлено прагненням Варшави використати німецький чинник для реалізації власних територіальних та геополітичних інтересів у Центрально-Східній Європі. У середині червня 1938 р. польський посол у Берліні Ю. Ліпський під час переговорів із представниками німецького керівництва порушував і питання Підкарпатської Русі. Він наголошував, що ця територія є місцем міжнародного суперництва та інтриг, зазначивши, що край забрали в Угорщини з метою відкрити доступ ЧСР до Росії.[36]

Цікаво, що польське керівництво у цей час доволі обережно оцінювало перспективи активних дій Угорщини щодо Підкарпатської Русі. Ю. Бек звертав увагу на стриману позицію міністра закордонних справ Угорщини К. Каньї, водночас відзначаючи наявність в угорських військових колах прихильників силового розв'язання питання.[37]

Восени 1938 р. чехословацька криза вступила у вирішальну фазу, що сприяло подальшому польсько-угорському зближенню. 8 вересня 1938 р. заступник міністра закордонних справ Польщі Я. Шембек уклав з угорським посланником у Варшаві А. Горі так звану «джентльменську домовленість» про польсько-угорську співпрацю, обґрунтовану «спільністю [...] інтересів у Центральній

---

[35] Домбровський Д. Польща і Закарпаття: 1938–1939. С. 78.

[36] Домбровський Д. Польща і Закарпаття: 1938–1939. С. 80.

[37] Pilarski S. Granica polsko-węgierska. Spory i porozumienie. *Przystanek Historia*. 17.12.2019. URL: https://przystanekhistoria.pl/pa2/tematy/jozef-beck/78857%2CGranica-polsko-wegierska-Spory-i-porozumienie.html (дата звернення: 02.09.2026).

Європі».[38] Вона засвідчила координацію дій обох держав в чехословацькому питанні, що згодом вилилося у дипломатичний тиск та засилання диверсійних груп на Підкарпатську Русь.

20 вересня 1938 р. у німецькій резиденції Берхтесгаден відбулася зустріч польського посла в Берліні Ю. Ліпського з рейхсканцлером А. Гітлером. Напередодні Ю. Бек рекомендував Ю. Ліпському наголосити, що безпосередні польські територіальні претензії до ЧСР обмежуються Тєшинською Сілезією, водночас повідомивши про прихильне ставлення Варшави до перспективи встановлення спільного польсько-угорського кордону, оскільки «пам'ятає, що територію чехословацької держави можна розглядати як платформу для реалізації Росією своїх задумів».[39] На думку Ю. Бека, бажання Угорщини мати спільний кордон з Польщею мало найбільші шанси бути втіленим саме на території Підкарпатської Русі.

Під час самої зустрічі з А. Гітлером Ю. Ліпський обґрунтовував польську прихильність до передачі Підкарпатської Русі Угорщині стратегічними міркуваннями, передусім необхідністю обмеження радянського впливу та поширення комуністичної пропаганди.[40] Водночас він заявив про готовність Польщі використати військову силу для реалізації власних інтересів у чехословацькому питанні. Позиція Німеччини щодо перспектив польсько-угорського кордону при цьому залишалася неоднозначною. Офіційний Берлін прагнув використати кризу в ЧСР відповідно до власних інтересів і не був зацікавлений у безумовному узгодженні всіх польських та угорських вимог. На той час Німеччина підтримувала українців на Підкарпатській Русі.[41]

У вересні 1938 р. польська дипломатія намагалася безпосередньо стимулювати угорську активність на Підкарпатській Русі. Заступник директора політичного департаменту МЗС Польщі та керівник Східного відділу Т. Кобилянський запропонував угорському послу А. де Горі активізувати діяльність Угорщини в краї, розраховуючи, зокрема, на загострення внутрішніх політичних суперечностей. Таким чином, польська дипломатія розглядала

---

[38] Там само.

[39] Домбровський Д. Польща і Закарпаття: 1938–1939. С. 83.

[40] Там само.

[41] Там само. С. 88.

угорський фактор не лише як засіб реалізації ідеї спільного кордону, а й як інструмент послаблення чехословацького контролю над Підкарпатською Руссю.[42] Більше того, польська сторона пропонувала посередництво у забезпеченні Угорщини максимальною безпекою з боку сусідніх держав, будь яку політичну та технічну допомогу і навіть співучасть у організації диверсійних акцій на території Підкарпатської Русі.[43] Наприклад, саме з ініціативи Польщі С. Фенцик зірвав зустріч провідних діячів Підкарпатської Русі, метою якої було прийняття ухвали про солідарність з Прагою і Чехословацькою Республікою під час вересневої кризи 1938 р. Також він очолив групу, яка закликала до проведення плебісциду з питань майбутнього Підкарпатської Русі.[44]

У наступні місяці 1938 р. польсько-угорська співпраця щодо Підкарпатської Русі поступово вийшла за межі дипломатичної координації та поширилася на розвідувальну і диверсійну діяльність. Важливе значення в цьому контексті мав візит до Варшави 5–6 жовтня графа І. Чакі. Угорська сторона намагалася переконати Ю. Бека в необхідності активніших дій Польщі щодо Підкарпатської Русі, зокрема вступу польських військ до краю для сприяння його передачі Угорщині.[45] Польська сторона, однак, не погодилася на безпосереднє військове втручання, проте узгодила проведення спільної диверсійної операції на території Підкарпатської Русі. Вже 7 жовтня 1938 р. польське військове керівництво видало розпорядження щодо підготовки такої операції, а безпосередній наказ про її початок було віддано 19 жовтня 1938 р.

Отже, проведене дослідження дає підстави розглядати політику Польщі щодо Підкарпатської Русі в 1919–1938 р. як послідовний, хоча й не лінійний процес пристосування польських інтересів до змін внутрішньополітичної ситуації в краї та міжнародного становища Центрально-Східної Європи. Її основними чинниками були прагнення Варшави обмежити поширення українського національ-

---

[42] Там само. С. 86.

[43] Домбровський Д. Польща і Закарпаття: 1938–1939. С. 86.

[44] Там само. С. 87.

[45] Pilarski S. Granica polsko-węgierska. Spory i porozumienie. *Przystanek Historia*. 17.12.2019. URL: https://przystanekhistoria.pl/pa2/tematy/jozef-beck/78857%2CGranica-polsko-wegierska-Spory-i-porozumienie.html (дата звернення: 02.09.2026).

ного руху та здобути вплив у місцевому русинському політичному житті. Важливе місце посідала протидія посиленню Чехословацької Республіки в Центрально-Східній Європі та потенційному російському впливу в регіоні. Із другої половини 1930-х років дедалі більшого значення набувала перспектива встановлення спільного польсько-угорського кордону. На початковому етапі польська політика щодо Підкарпатської Русі реалізовувалася переважно за допомогою дипломатичних і консульських механізмів. Із початку 1930-х років відбувся поступовий перехід до активніших політичних форм впливу. Одним із проявів цієї зміни стала підтримка Варшавою політичної діяльності С. Фенцика.

У другій половині 1930-х років Підкарпатська Русь набула важливішого значення у зовнішньополітичній стратегії Польщі внаслідок загострення чехословацької кризи та польсько-угорського зближення. Поступово польська політика зміщувалася від самостійного використання місцевих політичних сил до їх включення у ширший польсько-угорський сценарій, пов'язаний із перспективою встановлення спільного кордону між державами. Восени 1938 р. дипломатичні та політичні заходи були доповнені підготовкою до диверсійно-саботажних дій, що засвідчило якісну зміну характеру польського втручання.

Таким чином, польська політика щодо Підкарпатської Русі у міжвоєнний час пройшла шлях від опосередкованого політичного впливу до безпосереднього втручання у справи краю. При цьому вона поєднувала сталі зовнішньополітичні інтереси Польщі з урахуванням змін у Чехословацькій Республіці, Угорщині та Німеччині.

ABSTRACT

The article examines Polish policy toward Subcarpathian Rus within Poland's broader foreign policy in 1919–1938. It analyzes the principal factors that shaped Polish approaches to the region, including the desire to contain the spread of the Ukrainian national movement, strengthen Poland's influence in Ruthenian political life, counter the consolidation of the Czechoslovak Republic, and prevent potential Russian influence in Central and Eastern Europe. The study identifies the main stages and forms of Polish policy implementation. It demonstrates that, during the initial stage, diplomatic and consular mechanisms of influence prevailed,

whereas from the early 1930s onward, Poland increasingly employed political instruments, including support for the activities of Stepan Fencik.

Particular attention is paid to changes in Polish policy during the second half of the 1930s, driven by the intensification of the Czechoslovak crisis and the rapprochement between Poland and Hungary. The study traces the gradual incorporation of Subcarpathian Rus into the Polish-Hungarian political strategy, which envisaged the establishment of a common border between the two countries.

The article demonstrates that, in the autumn of 1938, Polish policy toward Subcarpathian Rus evolved into direct intervention and included preparations for sabotage and subversive activities. At the same time, Polish policy combined Warsaw's enduring foreign-policy interests with an adaptation to changing international circumstances and domestic political developments within the Czechoslovak Republic.

Keywords: Poland, Subcarpathian Rus, Czechoslovak Republic, Hungary, Ukrainian national movement, Ruthenian political movement, Stepan Fencik, Ruthenian National Autonomist Party.

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-6

Оксана Каліщук[1] – Луцьк*

Римо-католицька церква на Волині 1944–1991 рр. у польській історіографії

Наукове осмислення історії релігій в цілому і римо-католицької церкви у 20 ст., зокрема, є актуальним завданням історичної науки. Церква є важливим елементом суспільного життя та національної ідентифікації впродовж століть. І 20 ст. не стало винятком, попри спроби совєтського тоталітарного режиму це підважити. Тож відтворення цілісної історії Римо-католицької церкви в Україні, з'ясування основних тенденцій її розвитку і надалі є одним із пріоритетних завдань гуманітаристики. Реалізація ж цього завдання неможлива без вивчення уже наявного доробку. Задля справедливости вкажемо, що проблеми церковного життя в Україні другої половини 20 ст. не є новими для історичної науки. Їх аналіз уже здійснювали Оксана Каліщук[2], Інна Поїздник[3], Тарас Пшеничний[4], Павло Хом'як і Оксана Костенко[5] та ін.

[1*] Оксана Каліщук – доктор історичних наук, професор, Волинський національний університет імені Лесі Українки
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1272-7920, e-mail: Kalishchuk.Oxana@vnu.edu.ua

[2] Каліщук О. Римо-католицька церква в Україні у другій половині ХХ ст. у сучасному ісьоріорафічному дискурсі: реґіональний зріз. *Літопис Волині*. 2026. Ч. 29. С. 58–63.

[3] Поїздник І. І. Історіографія розвитку відносин греко-католицької та римо-католицької церков у роки Другої світової війни. *Український історичний журнал*. 2009. № 4. С. 184–198.

[4] Пшеничний Т. Ю. Українська греко-католицька церква (1939–1991 рр.): історіографія: дис.... доктора іст. наук: 07. 00. 06 – історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни / Київський націоанльний університет імені Тараса Шевченка. Київ, 2019. 436 с.; Пшеничний Т. Ю. Українська греко-католицька церква (1939–1991 рр.): історіографія. Київ: ФОП Блохін О. А., 2017. 428 с.; Пшеничний Т. Історична думка про ліквідацію Українсько-греко-католицької церкви в контексті вирішення національного питання в західних областях УРСР. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences*. 2015. Vol. III (7). Issue 42.

Католицька церква відіграла і відіграє "культуротворчу роль"[6] та стала невід'ємною складовою самоусвідомлення поляків, поняття "polskości"[7], адже, переважно, її вірними на Правобережжі було польське населення і тривалий час вона асоціювалася саме з ним. Тож не дивно, що історія РКЦ, її взаємин з державою, роль духовенства традиційно займала помітне місце у польській історіографії. Якщо додати, що церковна історія є частиною національної мартирології (трагедії "на нелюдській землі") це пояснює таку увагу до вивчення досвіду Римо-католицької церкви у тому числі й на теренах, які нині не перебувають у складі Польської держави. Без вивчення доробку польських вчених історію Римо-католицької церкви в Україні загалом та у другій половині 20 ст. зокрема розкрити неможливо.

Для розуміння історії римо-католицького костелу на українських землях важливим є аналіз релігійної політики совєтської влади в СРСР. Не секрет, що усі рішення приймалися у Москві, а отже ситуація у Києві чи Львові залежала саме від них. Цим питанням присвячені дослідження соціолога, багаторічного професора Люблінського католицького університету Романа Дзвонковського[8], які окрім іншого зачіпають і Волинь. Його багатий доробок опертий на широкому спектрі джерел, які зберігаються у польських, українських, російських, французьких, англійських, італійських установах. Палітру втрат католицького духовенства у перше повоєнне

Р. 23–26; Пшеничний Т. Українська греко-католицька церква у другій половині XX століття: історіографічний аналіз. Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. 2018. Вип. 137. С. 34–38 та ін.

5 Хом'як П., Костенко О. Деякі аспекти історіографії Римо-католицької церкви в Україні (1939–1991 роки). *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Історія.* 2025. № 62. С. 106–115.

6 Koryсka M. Kulturotwórcza rola Kościoła katolickiego na Wołyniu na przykładzie Parafii św. Antoniego w Korcu. *Przegląd Środkowo-Wschodni*. 2020. Nr 5. S. 319–343.

7 Kabzińska I. Polskość odrzucona, ocalona, ujawniona, przypomniana... Polacy na Litwie, Ukrainie i Białorusi. *Polacy poza granicami kraju w progu XXI w. Różne oblicza polskiej tożsamości* / V. Michalska (red.) Wrocław, 2011. S. 82–90.

8 Dzwonkowski R. Religia i Kościół katolicki w ZSRS 1917–1991: pogadanki w Radiu Watykańskim. Ząbki: Apostolicum, 2005; Dzwonkowski R. Represje wobec duchowieństwa polskiego w ZSRR (1939–1987). *Studia Polonune*. 2003. T. 24. S. 151–190; Dzwonkowski R. Stań badań nad historią Kościoła i życiem religijnym katolików obrządku łacińskiego w ZSRS (1917–1990). *Mniejszości polskie i Polonia w ZSRR* / red. H. Kubiak. Wrocław – Warszawa – Kraków, 1992; Dzwonkowski R. Z historii Kościoła katolickiego w ZSRS 1917–1991. Pogadanki w Radiu Watykańskim. Ząbki, 2005.

десятиліття, ґрунтуючись на широкій літературі предмету, з урахуванням змін кордонів й політичного режиму та на широкому порівняльному тлі представив Яцек Журек[9]. Історію Римо-католицької церкви з долею польської громади у СРСР пов'язав у своїх дослідженнях Юліан Седлецький[10].

Опису становища костела в совєтській Україні присвячені дослідження представників Люблинського католицького університету Адама Глєбовича[11], Романа Дзвонковського[12], Володимира Осадчого[13], Владислава Рожкова[14] і Мєчислава Риби[15], Віталія Росовського[16]. Західноукраїнські контексти історії римо-католицької церкви студіювали декан житомирського деканату Людвік Камілевський[17], контроверсійний автор Іренеуш Лісяк[18], Ярослав

---

[9] Żurek J. Straty osobowe duchowieństwa katolickiego na ziemiach polskich pod okupacją radziecką 1944 – 1955. *Studia i Materiały Centralnej Biblioteki*. 2022. Vol. 1. Nr 17. S. 119 –163.

[10] Siedlecki J. Losy Polaków w ZSSR w latach 1939–1956. Gdańsk: Graf, 1990. 278 s.: Siedlecki J. Losy Polaków w ZSRR w latach 1939–1986 / z przedmową Jego Ekscelencji Pana Prezydenta RP Edwarda Raczyńskiego. T. 1–2. Warszawa: „Baza", 1989.

[11] Hlebowicz A. Kościół w niewoli: Kościół rzymskokatolicki na Białorusi i Ukrainie po II wojnie światowej. Warszawa: Głos, 1991. 148, [4] s.; Hlebowicz A. Kościół odrodzony. Katolicyzm w państwie sowieckim 1944–1992. Gdańsk: Stella Maris, 1993.

[12] Dzwonkowski R. Odrodzenie Kościoła katolickiego na Ukrainie środkowej, południowej i wschodniej w czasie II wojny światowej i bezpośrednio po jej zakończeniu (1941–1948). *Pasterz i twierdza. Księga jubileuszowa dedukowana księdzu biskupowi Janowi Olszańskiemu ordynariuszowi w Kamieniu Podolskim* / pod red. J. Wołczańskiego. Kraków – Kamieniec Podolski, 2001. S. 23–31.

[13] Osadczy W. Wierzyli wbrew nadziei. Z dziejów przetrwania Kościoła łacińskiego na Ukrainie radzieckiej w okresie powojennym. *Ethos*. 2001. Nr 53–54. S. 151–164.

[14] Rożkow W. Polityka władz sowieckich wobec Kościoła rzymskokatolickiego w okresie kampanii antyreligijnej 1958–1964. *Remembrance and justice.* 2001. No 1 937). S. 209–226.

[15] Rożkow W., Ryba M. Życie religijne katolików obrządku łacińskiego na Ukrainie sowieckiej w latach 1944–1953. *Archiwa, biblioteki i muzea kościelne*. 2024. Nr 1223. S. 289 –317; Rożkow W., Ryba M. Życie religijne katolików obrządku łacińskiego na Ukrainie sowieckiej w latach 1953–1964. *Res Historica*. 2023. Nr 56. S. 895–937; Ryba M., Rożkow W. Życie religijne katolików obrządku łacińskiego na Ukrainie sowieckiej w latach 1964–1991. *Studia Polonijne*. 2022. T. 43. S. 143–181.

[16] Rosowski W. Kościół katolicki na terenie Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej po 1945 r. *Kościoły chrześcijańskie w systemach totalitarnych* / red. J. Kłaczkow, W. Rozynkowski. Toruń, 2012. S. 662–684.

[17] Kamilewski L. Kościół katolicki na Zachodniej Ukrainie po II wojnie światowej. *Polacy w kościele katolickim w ZSSR* / red. E. Walewandra. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1991. 323, [4] s.

[18] Lisiak I. Holocaust Kościoła katolickiego na Kresach Wschodnich 1941–1945. Warszawa: Wydawnictwo Kapital, 2018. 379 s.

Стоцький[19] (на прикладі Тернопільщини), Маріян Сковура (на прикладі Станіславівщини)[20], Здіслав Гогола[21], Адам Глебович[22], Вінценти Урбан[23] та ін. (на прикладі Львівщини).

Важливим є вивчення історії окремих римо-католицьких дієцезій. Наскільки приклад львівської архідієцезії ще за часів ПНР привертав увагу польських дослідників (зокрема через доступність джерел), то Луцьк був тривалий час, банально говорячи *terra incognita*, себто не вивченим. На кінець 20 ст. маємо згадку про невеликий стосторінковий машинопис працівника ЛКУ кс. Станіслава Кобилецького[24]. Пізніше узагальнену історію луцької дієцезії у другій половині 20 ст. описують у своїй розвідці польський історик, журналіст і публіцист Адам Глебович[25], Марія Дембовська[26], Леон Попек[27]. Дочекалися опису й окремі парафії, як до прикладу в Острозі[28]. Політику щодо Церкви і Католицького костелу як

---

[19] Stocki J. Kościół rzymskokatolicki na Ukrainie Zachodniej na przykładzie Tarnopolszczyzny w latach 1946–1989. *Pamięć i Sprawiedliwość*. 2005. Nr 1 (7). S. 203–226.

[20] Skowyra M. Kościół rzymskokatolicki na terenie obwodu stanisławowskiego w latach 1945–1991. *Kurier Galicyjski.* 2021. 18–31 maja. Nr 9 (373). 16–29 lipca. S. 14–15; Nr 13 (377). S. 14–15.

[21] Gogola Z. Z życia Kościoła rzymskokatolickiego we Lwowie w latach 1939–1946 według źródeł radzieckich. *W nurcie Franciszkańskim*. 2001. Nr 10. S. 167–182.

[22] Hlebowicz A. Rola i znaczenie wiernych świeckich w działalności Kościoła rzymskokatolickiego we Lwowie w latach 1945–1991. *Kościół katolicki w Europie Środkowo-Wschodniej w obliczu dwóch totalitaryzmów (1917–1990).* T. 1 / red. M. Krzysztofiński, ks. J. Wołczański. Rzeszów – Stalowa Wola – Lwów, 2015.

[23] Urban W. Droga krzyżowa archidiecezji lwowskiej w latach II wojny światowej 1939 – 1945. Wrocław: Fundacja „Semper Fidelis", 1983. 147 s.

[24] Walewander E. [Recenzja]: Maria Dębowska, Wołyń 1943. Dezorganizacja i zagłada parafii katolickich. W 80. rocznicę męczeństwa Polaków, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjionarzy, Kraków 2023. *Archiwa, biblioteki i Muzea kościelne.* 2023. Nr 120. S. 591.

[25] Hlebowicz A. Diecezja łucka – od zniewolenia do zmartwychwstanie (1944–1989). *Polacy i Kościół rzymsko-katolicki na Wołyniu w latach 1918–1997*: materiały z międzynarodowej sesji naukowej zorganizowanej w Lublinie w dniach 9–10 grudnia 1997 r. / oprac., przypisy oraz wybór tekstów i fot. Leon Popek. Lublin: TPKiZW-P, 1999.

[26] Dębowska M. Łucka diecezjalna „na wygnaniu". *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*. 2000. T. 73. S. 23–32.

[27] Popek L. Diecezja łucka. *Życie religiane w Polsce pod okupacją 1939–1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony:* praca zbiorowa / pod red. Zygmunta Zielińskiego. Katowice: Wydawnictwo „Unia", 1992.

[28] Kwiczala A. M. Dzieje parafii rzymskokatolickiej w Ostrogu na Wołyniu (1939–2000). Biały Dunajec: „Wołanie z Wołynia", 2001. 108 s.

частину процесу радянизації у 1944–1956 рр. Волині представив Адам Рафал Качинський[29].

В історіографії щодо діяльності римо-католицького костелу на "Кресах", зокрема Волині, домінує позиція "кривавої жертви", "католицьких мучеників"[30] внаслідок совєтських, гітлерівських репресій, українських, білоруських, литовських збройних формувань. Добре ілюструє це як представлена картина втрат католицького духовенства у згадуваній уже роботі Яцека Журека (на прикладі львівської метрополії)[31].

Дієцезія	Загалом духовних на 1937	Німецька окупація		Радянська окупація		Загалом	% німецька окупація	% радянська окупація	% загалом
		З німецьких рук	З українських рук	1939–1944	1944–1955				
Архідієцезія львівська	1139	31	48	39	4	122	6,9	3,8	10,7
Діцезія луцька	216	16	21	14	1	52	17,1	6,9	24,0
Дієцезія перемишльська	1074	19	5	10	2	36	2,2	1,1	3,3
загалом	2429	66	74	63	2	210	5,8	2,9	8,7

[29] Kaczyński A. R. Sowietyzacja Wołynia 1944–1956. Warszawa: IPN – KŚZpNP, 2022. S. 233–271.

[30] Wyszkowski P. Tywrowski memoriał męczenników katolickich na Ukrainie w XX wieku / przekład Dorota Lewsza. Warszawa: IPN – KŚZpNP, 2021. 181 s.

[31] Żurek J. Straty osobowe duchowieństwa katolickiego na ziemiach polskich pod okupacją radziecką 1944–1955. *Studia i Materiały Centralnej Biblioteki*. 2022. Vol. 1. Nr 17. S. 147.

Долю римо-католицької церкви на Волині у роки Другої світової війни вивчали Марія Дембовська[32], Домбровський[33], Роман Дзвонковський[34], Леон Попек[35] та Роланд Прейс[36].

Варто виокремити питання становища костелу та духовенства у контексті українсько-польського протистояння, що окреслює релігійний аспект. І тут варто назвати студії Марії

---

[32] Dębowska M. Posługa duszpasterska duchowieństwa diecezji łuckiej na Kresach Wschodnich I RP w czasie II wojny światowej. *Historia et ius: księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Henryka Karbownika* / redaktorzy Antoni Debiński, Grzegorz Górski. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1998. S. 31–41; Materiały do dziejów diecezji łuckiej. Relacje o stanie parafii i dekanatów 1941–1944 / oprac. M. Debowska. Biały Dunajec – Lublin – Łuck – Ostróg: Ośrodek „Wołanie z Wołynia", 2005. 221 s.; Dębowska M. Kościół katolicki na Wołyniu w warunkach okupacji 1939–1945 / Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu Oddział. Rzeszów, 2008. 479, [1] s.; Dębowska M. Il clero della diocesi di Luck: vittime dei crimini e delle repressioni tedesche negli anni 1939–1947 / traduzione dal polacco di Paweł Wojcik. *Perseguitati per la fede: le vittime dei Nazionalsocialismo in Europa centro-orientale* / a cura di Jan Mikrut; prefazione del cardinale Angelo Amato. San Pietro in Cariano: Gabrielli Editpri i Prima edizione, 2019. S. 847–856; Dębowska M. La Chiesa cattolica in Ucraina durante l'occupazione tedesca 1941–1944 / traduzione dal polacco di Wojciech Kucko. *La Chiesa cattolica in Unione Sovietica: dalla Rivoluzione del 1917 alla Perestrojka* / a cura di Jan Mikrut; prefazione di Tadeusz Kondrusiewicz. San Pietro in Cariano (Verona): Il Segno dei Gabrielli editori, 2017. S. 307–330.

[33] Dąbrowski H. Losy duchowieństwa diecezji łuckiej (1939–1945). *Biuletyn Informacyjny 27 Dywizji Wołyńskiej AK*. 1990. Nr 2. S. 26–39.

[34] Dzwonkowski R. Odrodzenie życia religijnego w diecezji łucko-żytomierskiej i kamienieckiej 1941–1991. *„Restaurare omnia in Christo". 25-lecie reaktywowania administracji Kośioła Rzymskokatolickiego na Ukrainie* / red. J. Ślepowroński, W. W. Żurek. Kijów – Żytomierz: Archidiecezja Kijowsko-Żytomierska: Radzyńskie Stowarzyszenie Inicjatyw Lokalnych, 2017. S. 86–117.

[35] Popek L. Martyrologia duchowieństwa katolickiego na Kresach południowo-wschodnich II Rzeczypospolitej w latach 1939–1945. *Ojczyzna i wolność: pracę ofiarowane Profesorowi Janowi Ziółkowi w siedemdziesiątą rocznice urodzin* / red. Anna Barańska, Witold Matwiejczyk, Ewa M. Ziółek. Lublin: TNKUL, 2000. S. 253–259; Popek L. Martyrologia duchowieństwa diecezji łuckiej w okresie II wojny światowej 1939–1945. *Historia, ludzie i miejsca: księga pamiątkowa Profesora Henryka Gapskiego* / redakcja Robert Kozyrski: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019. S. 613–623; Polacy i Kościół rzymskokatolicki na Wołyniu w latach 1918–1997: materiały z międzynarodowej sesji naukowej zorganizowanej w Lublinie w dniach 9–10 grudnia 1997 r. Lublin: Towarzystwo Przyjaciół Krzemieńca i Ziemi Wołyńsko-Podolskiej, 1999. 211, [1] s.: Popek L. Straty Kościoła rzymskokatolickiego na Wołyniu w latach 1939–1945. *Polskie Państwo Podziemne na Wołyniu w latach 1939–1944.* Sandomierz, 2006. S. 98–122; Popek L. Gehenna łuckiego Kościoła: rzeź wołyńska. Nasz Dziennik. 2018. Nr 158, dod. Historyczny IPN „Moja Niepodległa". S. IV.

[36] Prejs R. Wołyński Kościół czasu wojny. *Kościół w Polsce: dzieje i kultura.* 2011. Nr 10. S. 255–258.

Дембовської[37] і Леона Попека[38]. Окрім того Анджей Вавринюк[39], Юзеф Волчанський[40], Юзеф Марецький[41], Вероніка Павлович[42] зверталися до цього питання. Усі вони представляють згадану криваву мартирологію та односторонню провину на українську сторону без пошуку причин. Дещо відхилившись від теми тут хочеться послатися на слова Адольфа Пьотра Шельонжка з 1926 р., які підтверджують небезпричинність конфлікту: "Духовна депресія, спровокована воєнною бурею, яка більше ніж будь де шаліла на Волині, не вдасться заоікувати без втручання небес. Зростаючі національні антагонізми провокують для невеликої Хритосової пастви на цих рубежах Речіпосполитої Польської очевидні небезпеки важких випробовувань"[43].

Окрему групу становлять студії, які присвячені окремим особистостям – яскравим представникам свого часу і, водночас, провідним релігійним діячам, що відповідає тенденціх розвитку біоісторіографії, яка останім часом стає дедалі популярнішою. Серед іншого зга-

---

[37] Debowska M. Postawy duchownych diecezji łuckiej wobec zagrożenia nacjonalistów ukraińskich w latach 1943 – 1944. *W cieniu tragedii wołyńskiej 1943 roku: 70. rocznica mordów na Kresach Południowo-Wschodnich Rzeczypospolitej* / pod redakcją Ewy Żurawskiej, Jerzego Sperki. Katowice, 2015. S. 89–109; Dębowska M. Wołyń 1943: dezorganizacja i zagłada parafii katolickich: w 80. rocznice męczeństwa Polaków. Kraków: WITKM, 2023; Dębowska M. The annihilation of the Roman Catholic diocese of Lutsk during the Anti-Polish Actions of the Ukrainian Insurgent Army in Volhynia in 1943 = Zagłada rzymskokatolickiej diecezji łuckiej w czasie antypolskich działań Ukraińskiej Powstańczej Armii na Wołyniu w 1943 roku. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*. 2026. Nr 126. S. 131–150.

[38] Niedokończone msze wołyńskie: martyrologiem duchowieństwa wołyńskiego ofiar zbrodni nacjonalistów ukraińskich w czasie II wojny światowej / teksty biogramów Maria Dębowska, Leon Popek. Warszawa: „Civitas Christiana" Lublin: IPN – Centrum badan Wschodnioeuropejskich Ucrainicum, 2016. 39, [1] s.

[39] Wawryniuk A. Służyli Bogu, ludziom i Ojczyźnie. Rzecz o duchowieństwie katolickim na Wołyniu w godzinie próby. *Wołyń`43: walka o pamięć – walka o Polskę*. Lublin: Instytut Pamięci i Dziedzictwa Kresowego, 2019. S. 183–205.

[40] Wołczański J. Eksterminacja narodu polskiego i Kościoła Rzymskokatolickiego przez ukraińskich nacjonalistów w Małopolsce Wschodniej w latach 1939–1945. Materiały źródłowe. Cz. 1–2. Kraków, 2005–6.

[41] Marecki J. Misterium iniquitatis. Osoby duchowne i zakonne obrządku łacińskiego zamordowane przez ukraińskich nacjonalistów w latach 1939–1945 / Instytut Pamięci Narodowej. Kraków: Wydawnictwo UNUM, 2020. 988 s.

[42] Pawłowicz W. Wierni do końca. *Zbrodnia wołyńska 1943–2013*: dodatek specjalny do „Gościa Niedzielnego" przygotowany przez IPN i zespół GN. 2013. S. 6–7.

[43] Szelążek A. P. Czcigodnemu Duchowieństwu Diecezji Łuckiej, Pozdrowienia w Panu. *Miesięcznik Diecezjalny Łucki*. 1926. Nr 3. S. 132.

даємо біограми луцьких капланів, які представлені у "Біографічному словнику духовенства львівської метрополії латинського обряду – жертв Другої світової війни"[44] чи "Матеріалах до волинського біографічного словника"[45]. Особливу увагу у польській історіографії отримала постать волинського ординарія єпископа Адольфа Пьотра Шельонжека, який навіть в умовах совєтського режиму намагався забезпечити функціонування дієцезії. Їй присвячені розвідки та опрацювання Гіацинта Аугустиновича[46], Марії Дембовської[47], Генрика Домбковського[48], Даріуша Загурського[49], Лешека Зиґнера[50], Марека Копровського[51], Анджея Єжи Папєровського[52],

---

[44] Słownik biograficzny duchowieństwa metropolii lwowskiej obrządku łacińskiego ofiar II wojny światowej / red. Józef Krętosz, Maria Pwłowiczowa; aut. Haseł Henryk Borcz et al. Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Swiatego Krzyża, 2007. 427, [1] s.

[45] Materiały do wołyńskiego słownika biograficznego / pod red. ks. Witolda Józefa Kowalowa. Biały Dunajec – Ostróg: „Wołanie a Wołynia", 2012. 98 s.

[46] Droga krzyżowa ze Sługą Bożym biskupem Adolfem Piotrem Szelążkiem / opracowanie s. Hiacynta Augustynowicz, dk. Waldemar Rozynkowski. Toruń: Machina Druku, 2023. 108 s.: fot., portr.; Różaniec ze Sługą Bożym biskupem Adolfem Piotrem Szelążkiem / opracowanie s. Hiacynta Augystynowicz. dr. Waldemar Rozynkowski. Poznań: Flos Carneli, 2021. 97, [2] s.: fot., portr.

[47] Debowska M. Biskup Adolf Piotr Szelążek wobec totalitaryzmów XX wieku. *Kościół katolicki w Europie Srokowo-Wschodniej w obliczu dwóch totalitaryzmów (1917 – 1990)* / red. M. Krzysztofiński, J. Wołczański. Rzeszów – Stalowa Wola – Lwów, 2015. S. 153–169.

[48] Dąbkowski H. Najstarszy więzień Kijowa. Biskup dr Adolf Piotr Szrlązek. *Wołanie Wołynia = Волання з Волин*i. 2018. Nr 1 (140). Styczeń – luty. S. 8–9.

[49] Zagórski Dariusz (ks.). Biskup Adolf Szelążek: niezatarty ślad. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum; Toruń: Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne Tuba Dei, 2021. 118, [2] s.; Zagórski Dariusz (ks.). Stopień heroiczności cnót w życiu Sługi Bożego biskupa Adolfa Piotra Szelążka. *W przestrzeni słowa i czasu: księga jubileuszowa dla księdza profesora Jana Walkusza* / redakcja ks. Tomasz Moskal, ks. Marcin Nabożny. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020. S. 911–923.

[50] Zygner Leszek. Więzień i wygnaniec: ostatni okres działalności ordynariusza łuckiego biskupa Adolfa Piotra Szelążka (1945–1950). *Biskupi w rzeczywistości politycznej Polski „Ludowej"*. T. 2 / pod redakcją Rafała Łatki; Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Warszawa, 2022. S. 127–149; Sługa Boży biskup Adolf Piotr Szelążek: życie, działalność i duchowość / pod redakcją Leszka Zygnera, Rafała Dmowskiego; Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Ciechanowie, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlicach. Ciechanów: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, 2017. 224 s.: fot., portr.

[51] Koprowski Marek A. „Ja tych ludzi nie zostawię". *Najwyższy Czas!: pismo konserwatywno-liberalne.* 2018. 28 V – 10 VI. Nr 23/24. S. XLVIII – L.

[52] Papierowski Andrzej Jerzy. Ksiądz Adolf Piotr Szelążek – działacz społeczny, sufragan płocki, biskup łucki (1865 – 1950). *Notatki płockie: kwartalnik Towarzystwa naukowego płockiego*. 2013. Nr 3 (236). S. 9–17.

Леона Попека[53], Кшиштофа Рафала Прокопа[54], Вальдемара Розинковського[55], Войцеха Свьонткєвича[56]. Окрім того особу останнього повоєнного пароха Яна Рутковського представив Вальдемар П'ясецький[57], а кс. Станіслава Шиха[58] та Гієроніма Щербицького [59] – Марія Дембовська. Не оминули увагою польські автори тих священиків, які пройшли совєтські в'язниці і стали у майбутньому місіонерами – Владислава Буковинського[60], Кароля Галензовського,

---

[53] Popek L. Bp Adolf Piotr Szelążek. Pasterz diecezji łuckiej. *Ład: katolicki tygodnik społeczny*. 1990. 4 marca. Nr 9.

[54] Prokop Krzysztof Rafał. Adolf Piotr Szelążek. *Wołanie z Wołynia = Волання з Волині*. 2016. Nr 1 9128). Styczeń – luty. S. 42–48

[55] Rozynkowski W. Sługa Boży Adolf Piotr Szelążek (1865 – 1950: życie, posługa, pamięć. Toruń: Jagielloński Instytut Wydawniczy, 2025. 275, [1] s.; Rozynkowski W. Ksiądz biskup Adolf Piotr Szelążek – wierny Bogu, Kościołowi i Ojczyźnie. *Wielkie postacie tysiąclecia Chrztu Polski* / pod redakcją księdza Pawła Nowogórskiego, Wojciecha Polaka, Waldemara Rozynkowskiego. Toruń; Górsk: Fundacja Centrum Edukacji Młodzieży im. ks. Jerzego Popiełuszki, 2016. S. 47–76; Rozynkowski W. Sługa Boży biskup Adolf Piotr Szelążek. *Dioecesis nostrae patroni: wydawnictwo jubileuszowe z okazji trzydziestej rocznicy erygowania Diecezji Toruńskiej* / pod redakcją Juliusza Raczkowskiego. Toruń: TNOiK Toruń Dom Organizatora, 2022. S. 191–207.

[56] Свьонткєвич В. Арешт єпископа Шельонжека / з пол. переклала Владислава Криницька. *Wołanie z Wołynia = Волання з Волині*. 2010. Ч. 1 (92). Січень – лютий. С. 14–15.

[57] Piasecki W. Działalność ks. J. Rutkowskiego – ostatniego administratora diecezji łuckiej w latach 1945–1954 w świetle dokumentów Wołyńskiego Archiwum Obwodowego w Łucku. *Polacy i Kościół rzymsko-katolicki na Wołyniu w latach 1918–1997:* materiały z międzynarodowej sesji naukowej zorganizowanej w Lublinie w dniach 9–10 grudnia 1997 r. / oprac., przypisy oraz wybór tekstów i fot. Leon Popek. Lublin: TPKiZW-P, 1999. S. 75–88.

[58] Diecezja Łucka w latach 1939 – 1945: sprawozdanie ks. Jana Szycha / opracowanie Maria Debowska. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, 2018. 67, [1] s.

[59] Dębowska M. Ksiądz Hieronim Szczerbicki (1910–1943). W 79. rocznicę męczeńskiej śmierci na Wołyniu. Kraków: WITKM, 2022. 52, [1] s.; Dębowska M. Ksiądz Hieronim Szczerbicki 1910–1943: męczennik wołyński / Instytut Badań Kościelnych w Łucku. Biały Dunajec – Ostróg: „Wołanie z Wołynia". 63 s.

[60] Bł. Ks. Władysław Bukowiński / wybór Maria Kalas. Biały Dunajec – Ostróg: Ośrodek „Wołania\e z Wołynia", 2018; Sługa Boży ks. Władysław Bukowiński (1904–1974); materiały z sympozjum zorganizowanego w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie – Legiewnikach 23 czerwca 2007 roku w pierwszą rocznicę rozpoczęcia procesu kanonizacji / pod red. Jana Nowaka; Polskie Towarzystwo Teologiczne. Sekcja Wydawnicza. Kraków: Wydawnictwo Unum, 2007. 52, [2] s.: Kalas M. Wołanie o świętość. O publicystyce bł. ks. Władysława Bukowińskiego. *Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie*. 2017. Nr 6. S. 47 – 60; Dziedzic S. „Vianney" na bezkresach imperium. Ksiądz Władysław Bukowiński. *Rocznik Kresowy*. 2015. Nr 1. S. 55 – 78; Kowalów W. J. Być prorokiem. Ks. Władysław Bukowiński, proboszcz w Łucku. Wołanie z Wołynia = Волання з Волині. 2009. Nr 1 (86). Styczeń – luty. S. 31–38.

Б. Дженецького, Серафима Кашуби[61], Антоні Хоміцького, Станіслава Щипта[62]. Історики Марія Дембовська й Леон Попек[63] уклали численні короткі біограми священиків луцької дієцезії, які загинули у 1943–1944 рр., у тому числі під час українсько-польського протистояння. Постаті однієї з жертв – кс. Людвіка Вродарчика – присвячена розвідка Броніслава Яніка[64]. Оскільки частина священослужителів, діяльність яких до Другої світової війни була пов'язана з волинською землею, після її завершення опинилися у інших регіонах Польщі, то їх доля теж викликала цілком закономірний інтерес у польських дослідників[65].

Висновковуючи, вкажемо, що специфікою історіографії діяльності Римо-католицької церкви в Україні загалом та на Волині зокрема слід уважати значну увагу до її історії не лише вітчизняних, а й зарубіжних дослідників. Аналіз польської історіографії засвідчує значну дослідницьку роботу істориків з окремих питань суспільно-політичної, громадської діяльності представників римо-католицького духовенства на Волині у другій половині 20 ст. Науковий дискурс Польщі пов'язує історію римокатолицької церкви на західноукраїнських землях з польським національно-визвольним рухом та його придушенням комуністичим режимом. Вона представляється як частина національної мартирології у 20 ст. Значна увагу до персоналістики сприяє процесу "олюднення" історії та наданню загальним процесам індивідуальних рис.

Аналіз стану сучасної історіографії дозволяєвиокремити стратегічні напрямки подальших студій. Невикористаним є потенціял порівняння становища католицького костелу в УРСР та інших

---

[61] Warachim H. (OFMCap). Włóczęga Boży. O. Serafin Kaszuba – Kapucyn. Apostoł Wołynia, Kazachstanu i Syberii. Kraków, 1991.

[62] Koprowski Marek A. Nie chciał porzucić Wołynia: ks. Stanisław Szczypta. *Najwyższy Czas!: pismo konserwatywno-liberalne.* 2022. 5–18. XII. Nr 49/50. S. XLII–XLV.

[63] Dębowska M., Popek L. Duchowieństwo diecezji łuckiej. Ofiary wojny i represji okupantów. 1939–1945. Lublin, 2010.

[64] Janik B. Niezwykły świadek wiary na Wołyniu 1939–1943. Ks. Ludwik Wrodarczyk OMI. Poznań: Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, 1993. 240 s.

[65] Karlov G. W służbie Bogu i ludziom: mija 15 lat od śmierci ks. kan. Dr. Henryka Ćwiklińskiego, kapłana diecezji łuckiej, który od drugiej połowy lat 50 XX w. związany był z Kościołem siedleckim. Echo Katolickie. 2013. Nr 40. S. 22; Zawadzki W. Kaplani diecezji łuckiej w Elblągu. *Studia Elbląskie.* 2013. T. 14. S. 7–19.

республіках (до прикладу у Литовській РСР[66]), хоча спроби досліджень у цьому напрямку уже були[67]. Як, рівно ж, важливим видається порівняння політики совєтської влади на Волині щодо римо-католицького костелу та інших конфесій (до прикладу, Православної церкви). Перспективним видається звернення до локальної історії через дослідження історії окремих парафій. Усі ці питання чекають своїх вітчизняних та зарубіжних дослідників.

ADNOTACJA

Badania nad historią Kościoła rzymskokatolickiego stanowią jedną z dziedzin, które aktywnie rozwijają się w naukach historycznych po upadku systemu komunistycznego na Ukrainie i za granicą. W artykule przeanalizowano prace polskich historyków dotyczące historii Kościoła rzymskokatolickiego na Wołyniu w drugiej połowie XX wieku oraz uzasadniono, dlaczego temat ten ma duże znaczenie właśnie dla polskiej historiografii. Stwierdzono, że kwestia kościelna okazała się ściśle powiązana z kwestią narodową. Podkreślono, że koniec lat 80. stał się punktem zwrotnym w pisaniu historii. Na podstawie usystematyzowania i klasyfikacji licznych prac naukowych autorka zidentyfikowała dwa kierunki badań nad historią Kościoła rzymskokatolickiego – świecki i kościelny. Wskazano, że dla kompleksowego zrozumienia problemu duże znaczenie mają prace dotyczące polityki kościelnej w ZSRR i Ukraińskiej SRR, a także dotyczące skali i globalnego charakteru kampanii międzywyznaniowej. W polskiej historiografii dotyczącej działalności Kościoła rzymskokatolickiego na „Kresach", a w szczególności na Wołyniu, dominuje perspektywa „krwawej ofiary" spowodowanej represjami sowieckimi i hitlerowskimi oraz działaniami ukraińskich, białoruskich i litewskich

---

[66] Gabor L. Kościół katolicki na Litwie w czasach sowieckich. *Annales Instituti Slavici Universitatis Debreceniensis*. 2010. Slavica XXXIX. S. 1; Kardis K. Prześladowanie Kościoła na Litwie w latach 1945–1949*. Represje wobec Kościoła w krajach bloku wschodniego: komuniści przeciw religii po 1944 roku* / pod red. Józefa mareckiego. Kraków: IPN – KŚĆpNP, 2011. S. 75–82; Miklaševič I. Niektóre aspekty współpracy KGB Litewskiej SRR i Służby Bezpieczeństwa MSW PRL skierowane przeciwko Kościołowi katolickiemu w latach 60. *Soter*. 2009. Nr 30 (58). S. 157–168; Mikłaszewski I. Polityka sowiecka wobec Kośioła katolickiego na Litwie 1944–1965. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych, 2001. 272, [1] s.; Streikus A. Antykościelna polityka władzy sowieckiej na Litwie (1944–1990) / tłum. K. Korzeniewska. Kraków: Dom Wydawniczy Rafael", 2010. 259 s.

[67] Życie religijne pod okupacją 1939 – 1945: metropolie wileńska i lwowska, zakony: praca zbiorowa / pod red. Zygmunta Zielińskiego. Katowice: Wydawnictwo „Unia", 1992. 541, [1] s.

formacji zbrojnych. Wyróżniono nurt biohistoriografii, w którym szczególne miejsce zajmuje Adolf Piotr Szelożek – biskup rzymskokatolicki w Łucku w latach 1925–1950. Ustalono, że na podstawie obszernej bazy źródłowej działalność diecezji łuckiej w latach 1944–1991 była szczególnie intensywnie badana przez przedstawicieli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Na podstawie analizy historiografii Kościoła rzymskokatolickiego w latach 1944–1991 ustalono, że szereg kwestii pozostał otwartych dla dalszych badań. W szczególności dodatkowej analizy wymagają relacje duchowieństwa i zakonników z radzieckimi służbami specjalnymi. W historiografii niemal nie odzwierciedlono losów księży i ich rodzin oraz wiernych; nie rozwinięto również nurtu historii życia codziennego. Dogłębnej analizy wymaga również regionalny wymiar badań nad historią Kościoła rzymskokatolickiego w drugiej połowie XX wieku.

Słowa kluczowe: Kościół rzymskokatolicki, Wołyń, Polska, historiografia, biohistoriografia, Adolf Piotr Szelożek.

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-7

Юрій Данилець[1*] *– Ужгород*

Римо-католицька церква на Закарпатті в умовах радянської релігійної політики (1959–1964 рр.)

Постановка проблеми. Закарпаття, включене до складу Української РСР у 1945 р., увійшло в радянську дійсність з надзвичайно строкатою й густою конфесійною мережею, яка не мала аналогів у жодному іншому регіоні республіки. Станом на початок 1960 рр. в порівняно невеликій за населенням області (близько мільйона осіб) діяло понад п'ятсот п'ятдесят зареєстрованих релігійних об'єднань шести конфесій – православної, реформатської (кальвіністської), римо-католицької церков, юдейського культу, євангельських християн-баптистів та адвентистів сьомого дня[2]. Римо-католицька церква (РКЦ) посідала в цій мережі особливе місце: за кількістю громад і духовенства вона перевищувала аналогічні показники всіх інших областей УРСР разом узятих[3], а її вірники – переважно угорці, словаки та німці – становили специфічну, етнічно й мовно відокремлену від решти населення групу, що додатково ускладнювало завдання радянської антирелігійної політики.

Період 1959–1964 рр. є особливо показовим для вивчення взаємин влади й РКЦ Закарпаття: саме на ці роки припадає хрущовська кампанія посилення антирелігійного тиску, кульмінацією якої стала постанова Ради Міністрів СРСР від 16 березня 1961 р. «Про посилення контролю за виконанням законодавства про культи»[4],

---

1* Юрій Данилець – кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри археології, етнології та культурології, ДВНЗ «Ужгородський національний університет» (Ужгород); e-mail: jurij.danilec@uzhnu.edu.ua, https://orcid.org/0000-0003-0592-3907

2 Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України), ф. 4648, оп. 4, спр. 338, арк. 118–119.

3 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 291, арк. 124.

4 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 308, арк. 78.

а завершується період – рішеннями ІІ Ватиканського собору (1962–1965 рр.), перші наслідки яких (перехід богослужіння з латини на національні мови) вже фіксувалися закарпатським уповноваженим у звіті за 1964 р.[5]. Порівняльний регіональний контекст дає змогу точніше оцінити масштаб описаних процесів. Якщо в сусідніх областях Західної України та на Правобережжі (Львівській, Тернопільській, Хмельницькій, Вінницькій) РКЦ становила відносно нечисленну й компактну меншість, то в Закарпатті вона була однією з трьох провідних конфесій регіону поряд із православною та реформатською церквами, а її вірники – здебільшого угорці й словаки – мали додаткову, порівняно з іншими областями, культурно-мовну автономію, що ускладнювало як пряму атеїстичну пропаганду (яка велася переважно українською чи російською мовами), так і встановлення довірчих стосунків між радянським активом і церковною громадою.

Метою статті є комплексна реконструкція становища РКЦ Закарпаття в означений період на основі широкого корпусу неопублікованих архівних джерел – як інституційної статистики та адміністративних практик тиску влади, так і повсякденних релігійних практик духовенства й вірників, стратегій пристосування церкви до радянської дійсності та форм опору «знизу».

Історіографія та джерельна база. Найбільш ґрунтовно проблему становища РКЦ Закарпаття в умовах радянської антирелігійної політики розробила Л. Капітан, яка на основі широкого масиву документів ЦДАВО України та ЦДАГО України дослідила як стратегії пристосування закарпатського римо-католицького кліру й вірників до умов тоталітарного режиму, так і, докладніше, специфіку становища РКЦ краю в період «десталінізації» та нового загострення гонінь на Церкву кінця 1950-х – початку 1960-х рр. у своїй докторській дисертації[6]. Саме праці Л. Капітан на сьогодні становлять найповніше та найбільш джерельно

---

[5] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 354, арк. 172.

[6] Капітан Л. Закарпаття повоєнного періоду: проблеми етнокультурного розвитку у контексті радянізації краю, 1945–1964 рр.: дис. … д-ра іст. наук : 07.00.01. Київ, 2013. С. 248–281.

обґрунтоване дослідження закарпатського виміру проблеми[7]. Загальноукраїнський контекст державної політики щодо РКЦ у 1959–1964 рр., у який органічно вписується й закарпатський матеріал, висвітлив В. Войналович. Він простежив на республіканському рівні тенденції згортання мережі парафій, посилення контролю за духовенством та антикатолицьку спрямованість релігійної політики зазначеного періоду[8]. Комплексний нарис історії РКЦ Закарпаття 1944–1964 рр. запропонувала також К.-Ш. Ферков, яка, спираючись на архівні джерела та широкий огляд наявної історіографії, водночас сама констатує, що, попри посилену увагу дослідників до репресивної політики радянської влади щодо історичних церков краю, становище власне римо-католицької церкви Закарпаття досі висвітлене поверхово, а значний масив архівних документів залишається невведеним до наукового обігу[9].

Джерельну базу пропонованого дослідження становлять документи двох архівів. Фонд Уповноваженого Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів УРСР по Закарпатській області (Державний архів Закарпатської області (далі – ДАЗО, ф. р – 1490, оп. 2) та фонд Закарпатського облвиконкому (ф. р – 195, оп. 13) містять звіти обласного уповноваженого М. Саламатіна та рішення облвиконкому про виконання законодавства про культи. Значно ширший і різноманітніший корпус джерел зберігається у фонді Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по Українській РСР (ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4). Це циркуляри й директиви республіканських уповноважених (П. Вільхового, К. Полонника, К. Литвина), поточне листування з обласним уповноваженим, річні та піврічні інформаційні звіти, статистичні відомості, спеціальні

---

[7] Капітан Л. Антирелігійний курс влади щодо римо-католицької церкви у Закарпатті (1945–1955 рр.). *Український історичний журнал*. 2013. № 5. С. 157–168; Капітан Л. Внутрішні трансформації Римо-католицької церкви в повоєнному Закарпатті. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2013. № 3. С. 8–15; Капітан Л. Пристосування: спроби Римо-католицької церкви Закарпаття вижити. *Чорноморський літопис*. 2014. № 10. С. 87–94; Капітан Л. Етноконфесійні процеси на Закарпатті у 1944–1964 рр. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 95. С. 79–85.

[8] Войналович В. А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс. Київ, 2005. С. 633–647.

[9] Ферков К.-Ш. Римо-католицька церква Закарпаття в умовах радянізації краю (1944–1964 рр.). *Наукові Записки Богословсько-історичного науково-дослідного центру імені архімандрита Василія (Проніна).* 2021. Вип. 8. С. 140–163.

доповідні записки про релігійні свята, скарги вірників і духовенства. Загалом опрацьовано понад сорок архівних одиниць за 1959–1965 рр., що дає змогу простежити становище РКЦ Закарпаття в динаміці практично щорічно.

Мережа громад РКЦ Закарпаття: кількісна динаміка 1959–1964 рр.

На початок досліджуваного періоду РКЦ Закарпаття налічувала 58 зареєстрованих громад і 30 священників[10]. Уже протягом 1959 р. мережа зазнала помітного скорочення: за підсумками року з реєстрації було знято 8 громад: в м. Ужгороді (дві громади), с. Чинадієво, с. Драчино, с. Хомці, с. Боржава, с. Гута та с. Глибоке. Причиною пояснювалося малочисельність вірників, відсутність кворуму виконавчого органу («двадцятки») або близькість іншого діючого костелу[11]. Підставою для цієї кампанії стало доручення республіканського уповноваженого П. Вільхового обласному уповноваженому М. Распутьку опрацювати можливості скорочення мережі РКЦ і реформатської церкви з урахуванням місцевих умов[12]. Підготовлений у відповідь список із десяти громад-кандидатів на зняття з реєстрації (у т. ч. вперше в джерелах згадується громада с. Великі Геївці – 80 вірників) був схвалений П. Вільховим 20 липня 1959 р.[13]. До кінця 1959 р. в області залишалося 54 зареєстровані громади РКЦ[14].

Показовим прикладом того, як приймалися конкретні рішення про закриття, є справа громади с. Драчино. У відповідь на запит голови Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР О. Пузіна обласний уповноважений М. Распутько повідомляв, що з 45 вірників-католиків громади (частина яких раніше належала до греко-католицької унії) лише близько п'ятнадцяти, переважно людей похилого віку, заперечували проти закриття молитовного будинку. Саму будівлю, розташовану за 300 метрів від житлових

---

[10] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 264, арк. 184.

[11] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 271, арк. 33–34.

[12] Там само, арк. 11.

[13] Там само, арк. 12–13; 15.

[14] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 264, арк. 184; 195–197.

будинків поруч зі свинофермою, планувалося переобладнати під силосну башту[15]. Цей приклад засвідчує типову логіку ухвалення подібних рішень: перевага надавалася громадам, де опір закриттю чинила явна меншість вірників, а сама культова споруда мала очевидне альтернативне господарське застосування.

Подальша динаміка мережі за офіційною статистикою уповноваженого виглядала так: на 1 січня 1960 р. – 50 громад і 14 083 вірники, на 1 січня 1961 р. – 47 громад і 14 032 вірники[16], на 1 січня 1962 р. – 43 громади і формально 10 295 вірників[17], на 1 січня 1963 р. – 41 громада і 26 священників[18], а протягом 1963–1964 рр. мережа стабілізувалася на позначці 41 громада і не зазнавала подальшого офіційного скорочення[19]. Різке падіння кількості вірників між 1961 і 1962 рр. (з 14 до 10,3 тис.) пояснюється не реальним відпливом вірників, а зміною самої методики обліку Раніше до числа вірників включали всіх, чиї родини до встановлення радянської влади формально належали до католицького віросповідання. З 1962 р. статистично враховувалася лише та кількість осіб, яка фактично відвідує богослужіння у дні великих свят[20]. Показово, що порівняльна статистика за лютий 1963 р. фіксує цю розбіжність методик безпосередньо: «на день реєстрації» громад РКЦ у містах налічувалося 10 370 вірників, тоді як «на 1.1.1963 р.» – лише 6 480, тоді як у сільській місцевості показник, навпаки, дещо зріс – з 3 670 до 3 850, що уповноважений пояснював поповненням РКЦ за рахунок колишніх греко-католиків ще у 1950-х рр.[21].

Окрему увагу заслуговує занепад традиційного для закарпатських католиків місця паломництва – «Кальварії» в м. Ужгород. Якщо до 1944 р. це паломництво щороку збирало від сорока до вісімдесяти тисяч вірників, то вже у 1958 р. відвідуваність впала до приблизно трьохсот осіб, а 3 травня 1959 р., за свідченням уповноваженого, на традиційному святі не було жодної людини. Невдовзі

---

15 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 271, арк. 4–5.
16 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 285, арк. 128.
17 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 304, арк. 149.
18 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 320, арк. 50–50 зв.
19 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 336, арк. 88; спр. 338, арк. 118–119.
20 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 304, арк. 150.
21 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 321, арк. 171.

каплицю Кальварії передали Ужгородському університету[22]. Ця деталь красномовно ілюструє швидкість і глибину інституційного занепаду традиційних форм масової католицької побожності протягом лише одного десятиліття радянської влади.

Окрім зареєстрованих громад, в області продовжували фактично діяти незареєстровані католицькі об'єднання. Наприклад, у с. Богдан, с. Ділове та смт Великий Бичків Тячівського району, вірники збиралися на цвинтарях і біля каплиць у дні великих свят, не маючи власного молитовного будинку[23]. Станом на 1964 р. таких груп налічувалося три, а крім того одна громада, знята з реєстрації, вірники якої продовжували таємно збиратися для молитви без священника[24]. Найпоказовішим прикладом такого фактичного, «підпільного» виживання громади після формального зняття з реєстрації є історія костелу с. Великі Геївці: попри рішення про закриття, ухвалене наприкінці 1960 р., молитовний будинок фактично не був закритий ще принаймні до 1962 р.[25].

Доходи церкви та духовенства: економічний вимір.

Динаміка церковних доходів дає змогу оцінити реальну життєздатність громад РКЦ незалежно від офіційних статистичних маніпуляцій із кількістю «вірників». За підсумками 1959–1962 рр. доходи церкви (каси громад) становили відповідно 33 258, 30 630, 28 087 і 29 540 крб., доходи самих священників – 24 861, 26 070, 25 218 і 23 644 крб., а доходи канторів – 2 480, 2 720, 4 007 і 3 803 крб.[26]. Для порівняння, аналогічні показники реформатської церкви за ті самі роки були помітно вищими (57 050, 46 311, 62 127, 63 976 крб. доходів громад), що пояснюється як більшою кількістю громад реформатської церкви (81–84 проти 41–47 у РКЦ), так і специфікою організації католицького церковного господарства[27]. Із січня 1963 р. духовенство обох найбільших конфесій області –

[22] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 271, арк. 1; спр. 264, арк. 191.
[23] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 338, арк. 119.
[24] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 354, арк. 164–165.
[25] ДАЗО, ф. р – 1490, оп. 2, спр. 40, арк. 21.
[26] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 321, арк. 149.
[27] Там само, арк. 148.

РКЦ і реформатської церкви, було переведено на тверді оклади з церковної каси, що остаточно унормувало раніше вкрай нерівномірну систему прямих виплат священникам за виконання треб[28].

Ще виразніше економічний вимір проступає в динаміці виконання обрядів. Кількість хрещень у РКЦ послідовно знижувалася – з 1 507 у 1958 р. до 1 466 (1959), 1 416 (1960), 1 284 (1961) і приблизно 1 220–1 245 (1962–1963)[29]. Вінчань – з 470 (1958) до 335 (1959), 326 (1960), 281 (1961), 261 (1962) і 200 (1963)[30]. Кількість похоронів, навпаки, залишалася відносно стабільною й навіть дещо зростала (509 у 1959 р. – 550 у 1962 р.), що уповноважений пояснював як демографічними чинниками, так і стійкістю саме поховального обряду порівняно з іншими формами релігійної практики[31]. Загалом, якщо звести доходи всіх зареєстрованих культів області (церков, релігійних груп та духовенства) за 1959–1962 рр., то сума коливалася в межах 160–182 тис. крб. щороку. Уповноважений вважав цю цифру свідомо заниженою церковниками, що приховували реальні доходи[32].

Механізми та практики тиску влади на РКЦ.

Основним інструментом обмеження впливу РКЦ залишалося адміністративне зняття громад з реєстрації. Однак на практиці цей процес наштовхувався на суттєвий опір і невдоволення вірників, через що місцева влада нерідко відкладала фактичне закриття вже формально знятих з обліку молитовних будинків. Так, у 1960 р. в с. Чинадієво та в с. Глибоке костели продовжували діяти без офіційно зареєстрованого священника, оскільки місцева влада побоювалася «збуджувати почуття віруючих» різким закриттям[33]. Аналогічна ситуація мала місце в с. Малі Ратівці й с. Гута, де конфлікт довкола закриття молитовних будинків набув особливої гостроти[34].

---

[28] Там само, арк. 150.

[29] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 285, арк. 132; спр. 321, арк. 149; спр. 338, арк. 165.

[30] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 321, арк. 149; спр. 338, арк. 165.

[31] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 321, арк. 149.

[32] Там само, арк. 150.

[33] ДАЗО, ф. р – 195, оп. 13, спр. 94, арк. 17.

[34] Там само, арк. 5.

Найгучнішим конфліктом досліджуваного періоду стала спроба перевести костел у центрі Ужгорода в інше приміщення (запропоновано колишню православну церкву). Ініціатором виступив сам обласний уповноважений М. Саламатін, який у квітні 1960 р. обґрунтовував це розташуванням костелу в центрі міста, поруч із музичною школою, кінотеатром і будинком культури, звідки після служби виходило 400–600 вірників одночасно[35]. Спроба перенесення викликала організований опір громади: вірники зібрали підписи й надіслали щонайменше п'ять скарг до ЦК КПРС, Верховної Ради СРСР, Ради Міністрів СРСР та Ради у справах релігійних культів, а відвідуваність костелу в ці дні навіть зросла на 25–30%[36].

Окремою формою прихованого жіночого релігійного активізму, яка привернула особливу увагу уповноваженого, стала діяльність організації «ружанець» – неформального жіночого молитовного об'єднання при костелах, учасниці якого регулярно збиралися для спільної молитви поза офіційним богослужінням. За спробу організувати подібні збори адміністратора католицької церкви Я. Месароша було офіційно попереджено уповноваженим у 1959 р.[37].

Систематичний контроль за дотриманням законодавства про культи здійснювався через комісії сприяння місцевим Радам, створені в усіх районах області згідно з постановою Ради Міністрів СРСР від 16 березня 1961 р.[38]. Серія рішень Закарпатського облвиконкому 1962–1963 рр. (№353 від 25 травня 1962 р. по Ужгородському району, №623 від 26 жовтня 1962 р. по Берегівському району, №643 від 29 грудня 1963 р. – зведене по всій області) фіксує майже ідентичний перелік типових недоліків: духовенство фактично продовжує керувати громадами замість виборних церковних органів, богослужіння відбуваються під відкритим небом і на приватних квартирах, комісії сприяння працюють незадовільно, а виконкоми на місцях не поспішають ставити питання про офіційне зняття з реєстрації тих громад, які фактично розпалися[39]. Показово, що в Закарпатті, на відміну від інших областей, республіканське керівництво спеціально застерігало проти створення

---

35 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 291, арк. 139–140.

36 ДАЗО, ф. р – 195, оп. 13, спр. 94, арк. 18.

37 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 271, арк. 36.

38 ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 308, арк. 79–80.

39 ДАЗО, ф. р – 1490, оп. 2, спр. 40, арк. 18–19, 26–27; спр. 46, арк. 35–38.

в комісіях сприяння окремих секцій у справах реформатської й католицької церков – очевидно, через особливу делікатність і вибуховість цієї теми в регіоні[40].

Духовенство РКЦ: склад, конфлікти, механізми контролю

Станом на 1960 р. духовенство РКЦ Закарпаття налічувало 28 священників, усі старші сорока років, четверо з них мали науковий ступінь доктора (Я. Месарош, Б. Буяло, Т. Завадник, М. Кізман). За національним складом переважали угорці (19 осіб), значну частку становили словаки (6), був один українець, один німець і один австрієць. Вісім священників раніше притягувалися до суду[41]. До 1963 р. чисельність духовенства скоротилася до 26 осіб (18 угорців, 6 словаків, 1 українець, 1 німець)[42]. Таким чином, духовенство «не змінювалося, не поповнювалося», оскільки нового рукоположення на території області фактично не відбувалося.

Управління РКЦ Закарпаття мало складну й нестабільну інституційну історію, докладно реконструйовану в доповідній записці обласного уповноваженого від 31 липня 1964 р. У 1946 р. в області діяло чотири архідияконати: Ужгородський, Виноградівський, Берегівський і Хустський, які очолювали архідиякони. На чолі єпархіального управління стояв єпископальний вікарій, архідиякон Ф. Пастор, рукоположений ще до 1944 р. одним з єпископів сусідньої Румунії (власного єпископа РКЦ Закарпаття ніколи не мала)[43]. Подальша історія управління церквою – це фактично хроніка послідовних арештів і вимушених передач повноважень. В 1949 р. заарештований і засуджений Ф. Пастор передав повноваження вікарія Б. Буяло[44]. В 1952 р. заарештований і Б. Буяло, який передав управління Є. Сегеді. Проте останній не був зареєстрований уповноваженим на цій посаді й передав функції управління Я. Месарошу, зареєстрованому лише як адміністратор (а не вікарій) церкви області[45].

---

[40] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 289, арк. 8–9.

[41] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 285, арк. 136.

[42] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 338, арк. 123.

[43] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 361, арк. 201.

[44] Там само.

[45] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 361, арк. 201–202.

У 1962 р., через хворобу, Я. Месарош передав посаду адміністратора Т. Заводнику, переведеному спеціально для цього з Мукачева до Ужгорода. Це призначення схвалили і духовенство, і радянські органи[46]. За словами уповноваженого, до 1964 р. архідияконати фактично розпалися й не функціонували, хоча адміністратор час від часу продовжував звертатися за порадою до колишніх архідияконів у спірних питаннях[47].

Механізми зняття священників з реєстрації ілюструють кілька показових конфліктних кейсів. Найбільш детально задокументована історія настоятеля костелу смт Усть-Чорна П. Плакінгера, знятого з реєстрації у 1961 р. за хрещення дітей вдома у вірників віддалених сіл[48]. Раніше справа П. Плакінгера розглядалася товариським судом за скаргою на його нібито «аморальну поведінку» – інтимні зв'язки з кількома жінками селища. Свідчення на суді, задокументовані уповноваженим дослівно («священнику руки цілують, а руки в нього брудні», – заявив один із учасників), засвідчують глибоке особисте, а не лише інституційне протистояння частини вірників зі своїм священником[49]. Показово, що сам уповноважений визнавав рішення товариського суду «наївним і смішним» і формально зняв П. Плакінгера з реєстрації не за «аморальність», а вже пізніше – за конкретне порушення законодавства (домашнє хрещення дітей)[50]. Після зняття з реєстрації П. Плакінгер написав щонайменше п'ять скарг до союзних і республіканських органів, а частина вірників наполегливо клопотала про його поновлення[51]. П. Плакінгер у відповідь на попередження голови селищної Ради публічно оголосив у костелі, щоб діти туди не приходили й не прикрашали квітами церковний хрест. Після чого відвідуваність дітей, навпаки, зросла, а сам хрест виявився «потопаючим у зелені та квітах»[52].

Аналогічний, хоч і менш драматичний конфлікт мав місце довкола настоятеля костелу м. Берегово І. Моцейка, якого виконавчий орган громади звинуватив у втручанні в церковні

---

[46] Там само, арк. 202.

[47] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 361, арк. 203.

[48] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 308, арк. 81.

[49] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 326, арк. 140–142.

[50] Там само, арк. 142.

[51] Там само, арк. 142–143.

[52] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 343, арк. 165.

фінансові справи (тримав при собі ключ від сейфа з коштами громади) За результатами перевірки І. Моцейка було тимчасово знято з реєстрації спершу на шість місяців (1963 р.), а згодом ще на один місяць (1964 р., уже за «привласнення» коштів громади)[53]. Подібні, хоча й менш серйозні, попередження отримали й інші священники: А. Гевелі (смт Солотвино) – за спроби втручання у фінансово-господарські справи громади, С. Левренці (с. Холмок) – за самовільне улагодження сімейних і шлюборозлучних справ вірників. Він, зокрема, на прохання парафіян, відвідував їхні квартири й намагався примирити подружжя, що спричинило звернення одного з чоловіків до уповноваженого зі скаргою на невиправдане втручання священника в цивільні справи[54]. Окремий сюжет, що виразно демонструє включеність органів державної безпеки в контроль за духовенством РКЦ, це спроба священника з Литви Б. Урбонаса перевестися на службу до однієї з громад Закарпаття. Республіканський уповноважений відмовив у переведенні, водночас доручивши обласному уповноваженому «повідомити про домагання Урбонаса сусідів» (тобто органи КДБ)[55]. Аналогічно, отримання Радою у справах релігійних культів листа від закарпатського ксьондза угорською мовою викликало прямий наказ «прощупати настрої католицького духовенства» через КДБ[56].

Порівняно високий рівень освіченості закарпатського католицького духовенства (наявність кількох осіб із науковим ступенем доктора) контрастував із загальною тенденцією старіння кліру: оскільки нового рукоположення радянська влада фактично не допускала, середній вік священників невпинно зростав, а перспектива природного, демографічного «вимирання» духовенства розглядалася уповноваженим як довгостроковий, хоч і повільний, інструмент розв'язання «католицького питання» в області.

---

[53] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 338, арк. 140; 151–152.

[54] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 354, арк. 162.

[55] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 308, арк. 103–105.

[56] Там само, арк. 114.

Стратегії пристосування церкви й духовенства

Пристосуванство духовенства РКЦ Закарпаття до радянської дійсності виявлялося в кількох виразних формах. По-перше, у риториці лояльності: священник костелу м. Свалява П. Гомоля в одній із проповідей заявляв, що «Хрущов обстоює справу миру, і папа римський обстоює справу миру», і що він «завжди молиться в церкві за папу римського і за товариша Хрущова»[57]. Священник с. Довге І. Голомбош наголошував у проповіді на дружбі народів через спільну церковну громаду угорців, словаків та українців. Характерно, що на полях цього документа уповноважений власноруч дописав коротку позитивну ремарку «логічно»[58]. По-друге, у частковій відмові від канонічних традицій – насамперед переході богослужіння з латинської на національні мови вірників (угорську, словацьку, німецьку), що прискорилося після рішень ІІ Ватиканського собору. До 1964 р. в костелах не лише проповідь, а й читання Євангелія та апостольських послань відбувалося угорською, словацькою чи німецькою мовами, а в громадах змішаного національного складу – почергово двома мовами Наприклад, у с-щі Перечин священник А. Горват промовляв угорською і словацькою, а в с. Усть-Чорна І. Моцейко – угорською і німецькою[59]. Той же священник І. Моцейко пояснював це прямо: «Латина не доходить до віруючих. І я дуже часто застосовую угорську мову, щоб віруючі розуміли релігійну службу» [60].

По-третє, духовенство активно вдавалося до «театралізації» богослужінь, особливо у дні великих свят, аби компенсувати незрозумілість латинської літургії видовищністю. Детальний опис різдвяної служби в костелі м. Ужгород фіксує послідовне включення декоративного електричного освітлення статуй Марії та немовляти Ісуса, створене «точно як у театрі»: спершу освітлювалася ніша зі статуєю Марії, оточена хвойним лісом, над якою в хмарах «ширяла» дитина-Ісус, потім поступово підсвічувався вівтар, і лише під кінець запалювалося освітлення всього залу[61]. Аналогічний, хоч і дещо інакший за послідовністю ефект застосовувався і в костелі

[57] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 338, арк. 142.
[58] Там само, арк. 142–143.
[59] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 354, арк. 171.
[60] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 338, арк. 143.
[61] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 321, арк. 161.

м. Мукачева, і на Великдень[62]. Особливу роль у цій стратегії відігравав культ Марії: щороку проводилося понад десять свят на її честь, а травневі вечірні «літанії» тривали цілий місяць, супроводжувані діалогічним співом священника й вірників («Марія, мати Божа… – Моли Бога за нас», «Марія пречиста… – Моли Бога за нас»)[63]. Духовенство нагороджувало Марію «найулесливішими епітетами» – «пречиста», «непорочна», «милостива», «світліша за сонце», «цариця неба і землі», а «пристосовуючись до обстановки», навіть іменувало її «Марія Юхимівна»[64].

По-четверте, у проповідях систематично експлуатувалися сюжети про непорушність родинної віри. Зокрема характерна легенда про угорського лікаря Батяні Ласло, який на власні кошти збудував лікарню, безкоштовно лікував багатих і бідних, а на смертному одрі, скликавши дванадцятьох дітей, заповідав їм берегти віру «як зіницю ока» і передавати її своїм нащадкам; усі дванадцятеро, за словами проповіді, дотримали цього заповіту до кінця свого життя[65]. Цей сюжет із незначними варіаціями фіксується у проповідях різних священників на початку 1960-х рр.[66]. По-п'яте, окремі священники вдавалися до прямої полеміки з науковим світоглядом, не називаючи опонента прямо: «Все від бога… дехто твердолобий читає багато книг, навчається в різних школах, а про найголовніше, про пізнання бога, забуває», – проповідував священник Г. Тевкеш у жовтні 1963 р.[67]. Подібні мотиви розвивав і священник П. Гомоля, стверджуючи, що «є якась надприродна сила, яка керує природою… не ми, люди, а всемогутній бог»[68].

По-шосте, духовенство намагалося зберегти й навіть відновити традиційні форми безпосереднього контакту зі своєю паствою, насамперед практику освячення осель. Окремі священники розсилали вірникам стандартні письмові запрошення, у яких потрібно було лише вказати адресу, аби ксьондз прийшов освятити дім[69].

---

[62] Там само, арк. 161.

[63] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 325, арк. 46.

[64] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 321, арк. 160.

[65] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 325, арк. 44–45.

[66] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 321, арк. 158; спр. 343, арк. 160–161.

[67] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 338, арк. 143.

[68] Там само, арк. 143–144.

[69] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 321, арк. 162; спр. 343, арк. 164–165.

Подібні прохання щороку надходили до уповноваженого й у пізніші роки. Зокрема 1964 р. з такою ініціативою зверталися вірники костелу м. Свалява[70]. Ефективність цієї стратегії роботи з дітьми частково підтверджує статистика перших причасть: у 1962 р. перше причастя в католицькій церкві прийняло приблизно 135 дітей (порівняно зі 110 у реформатській церкві), а у великі свята (Різдво, Великдень) у великих міських костелах бувало по 40–60 дітей, переважно дошкільного віку[71].

Релігійна практика вірників і форми опору «знизу»

Попри послідовний адміністративний тиск, рівень релігійної обрядовості серед вірників РКЦ (і населення краю загалом) залишався надзвичайно високим упродовж усього досліджуваного періоду. За даними довідки по Ужгородському району за 1961 р., у церквах усіх конфесій було охрещено 77,1% усіх народжених дітей, вінчалося 46,2% усіх шлюбів, а релігійні похорони становили 93,4% усіх померлих[72]. У масштабах усієї області сумарна обрядовість трьох головних церков (православної, реформатської, католицької) становила в 1960 р. 66,4% хрещень, 41,7% вінчань і 71,8% похоронів від загальної кількості відповідних актів, зареєстрованих РАЦС[73]. До 1963 р. ці показники знизилися незначно й нерівномірно – по хрещеннях навіть зросли на 1%, а по похоронах – на 6,6%. Уповноважений пояснював ці цифри зміною методики обліку релігійних обрядів (з 1963 р. облік вели самі церковні органи, тоді як раніше духовенство свідомо занижувало цифри, приховуючи реальні доходи)[74].

Особливо показовою була обрядовість під час великих свят. Різдвяне богослужіння 1958 р. зібрало у 55 молитовних будинках РКЦ близько 12 тисяч вірників[75]. У великодні дні костел м. Ужгород щороку приймав для освячення 650–750 кошиків із їжею (динаміка 1960–1964 рр. незмінно висока), костел м. Свалява – 340–350,

---

[70] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 354, арк. 172.
[71] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 321, арк. 156–157; спр. 343, арк. 159–160.
[72] ДАЗО, ф. р – 1490, оп. 2, спр. 40, арк. 21.
[73] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 285, арк. 134.
[74] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 338, арк. 123-124.
[75] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 271, арк. 2–3.

костел м. Чоп – понад 80[76]. У сам день свята костел м. Ужгород відвідувало 1 200–1 400 осіб[77]. Показово, що деякі вірники практикували подвійне святкування – спершу святили паску в католиків, потім у православних (або навпаки), про що уповноваженому прямо розповідав священник костелу м. Берегово[78]. Дітей, особливо дошкільного віку, у великі свята приводили масово: у Великдень 1962 р. у костелі м. Ужгород нараховувалося близько 60 дітей, з них 50 дошкільнят[79]. Духовенство свідомо орієнтувало найбільшу увагу саме на цю вікову групу, оскільки прямий вплив на школярів був заблокований радянською школою[80]. Особливого поширення набула передвеликодня практика колективної «клятви вірності», запозичена, за поясненням адміністратора Я. Месароша, з угорського журналу «Уй Ембер»: священник ставив вірникам питання, що традиційно ставляться при хрещенні («Чи віриш у Бога Отця, всемогутнього творця неба і землі?»), а ті хором відповідали «Вірю» та «Відрікаюся» (від сатани й усіх його справ). Уповноважений, посилаючись на декрет про скасування присяги 1918 р., вимагав від адміністратора негайно припинити цю практику[81].

Найяскравішою формою організованого опору «знизу» стала колективна петиція громади с. Великі Геївці. Після усного оголошення уповноваженого М. Саламатіна від 1 грудня 1960 р. про припинення діяльності громади з 1 січня 1961 р. (обґрунтоване твердженням, що церква нібито була «поміщицькою власністю»), двадцять представників громади від імені восьмисот колгоспників-католиків звернулися особисто до М. Хрущова, документально доводячи, що костел збудований власними коштами й працею вірників у 1908–1910 рр., і апелюючи до конституційних гарантій свободи віросповідання[82]. Відповідь союзного апарату РСРК від 5 січня 1961 р. була однозначно негативною: громаду знято з реєстрації, скаргу відхилено, а місцевій владі наказано терміново «освоїти культове приміщення для інших

---

[76] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 325, арк. 43; спр. 342, арк. 27; спр. 360, арк. 22–23.
[77] Там само, арк. 43.
[78] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 314, арк. 39.
[79] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 321, арк. 156.
[80] Там само, арк. 156–157.
[81] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 308, арк. 74–76.
[82] ДАЗО, ф. р – 195, оп. 13, спр. 117, арк. 2–3.

цілей»[83]. Попри це, як зазначалося вище, фактичне закриття костелу розтягнулося щонайменше на рік-два.

Показово, що серед вірників, які підтримували костел матеріально, майже не відвідуючи його, траплялися й авторитетні представники радянської інтелігенції – зокрема Народний художник УРСР Й. Бокшай, колишній викладач Ужгородського університету В. Сулінчак та колишній фінробітник І. Бачинський. Усі троє були колишніми греко-католиками[84]. Ще один приклад тиску «знизу» пов'язаний із реєстрацією священника в с. Оросієво, де делегація вірників погрожувала звернутися особисто до М. Хрущова, якщо їхню вимогу не задовольнять[85]. Дещо іншу форму такого тиску – спробу говорити від імені всієї конфесії – засвідчує лист керівництва громади смт Вилок: голова та секретар її виконавчого органу, наводячи порівняльну статистику кількості священників в області в минулому й тепер, намагалися виступати від імені всіх католиків Закарпаття. У відповідь республіканський уповноважений наказав обласному уповноваженому перевірити, чи не стоїть за цим зверненням сам місцевий ксьондз, і надалі не допускати, щоб керівники окремих громад претендували на представництво всієї конфесії[86]. Упродовж 1962–1963 рр. до уповноваженого регулярно надходили й менш політизовані, проте систематичні скарги вірників. Наприклад, неодноразово зверталися члени колишньої «двадцятки» громад с. Туря-Ремета та с. Кучава з проханням дозволити богослужіння в аварійних молитовних будинках, вірники с. Богдан клопотали щодо дозволу проводити служби на цвинтарі за відсутності зареєстрованої громади, а громада смт Вилок просила призначити їм постійного, а не приїжджого священника[87]. Усі ці звернення станом на 1962–1963 рр. залишалися без задоволення.

Ці випадки засвідчують, що опір вірників РКЦ радянській релігійній політиці мав різні регістри – від офіційних колективних петицій із апеляцією до конституційних норм до індивідуальних, часто напівлегальних форм підтримки церкви авторитетними членами радянського суспільства, а також повсякденних,

---

[83] Там само, арк. 1.

[84] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 304, арк. 164.

[85] Там само, арк. 165–166.

[86] ЦДАВО України, ф. 4648, оп. 4, спр. 326, арк. 176.

[87] ЦДАВО України, Ф. 4648, Оп. 4, Спр. 321, арк. 168.

малопомітних форм збереження релігійної ідентичності в умовах постійного адміністративного тиску.

Висновки. Проведений на основі широкого корпусу неопублікованих архівних джерел аналіз дає підстави стверджувати, що римо-католицька церква Закарпаття в 1959–1964 рр. пройшла шлях послідовного, але нерівномірного інституційного стиснення: від 58 громад і 30 священників на початок періоду до стабілізованих 41 громади і 26–27 священників до його завершення. Це скорочення відбувалося переважно адміністративними методами (зняття з реєстрації малочисельних або «фіктивно» діючих громад, обмеження реєстрації духовенства), проте супроводжувалося виразним розривом між формальними рішеннями та реальною релігійною практикою. Закриті громади продовжували фактично функціонувати роками, а рівень обрядовості серед населення області залишався одним із найвищих у республіці. Економічний аналіз (динаміка доходів громад і духовенства, поступовий перехід священників на тверді оклади з 1963 р.) підтверджує, що, попри статистичне скорочення мережі, церква зберігала достатню фінансову базу для підтримання своєї діяльності протягом усього досліджуваного періоду.

Духовенство РКЦ виробило кілька стратегій виживання. Воно демонструвало лояльність до влади. Воно перевело богослужіння на національні мови – цьому сприяли рішення ІІ Ватиканського собору. Воно зберігало видовищну, емоційну літургійну практику, орієнтовану передусім на жінок і дітей. Іноді духовенство йшло на пряму провокацію у відповідь на тиск влади, як у випадку П. Плакінгера. Вірники теж чинили опір радянській політиці. Він мав різні форми. Колективні, юридично оформлені форми – це петиції з апеляцією до конституційних норм. Найяскравіший приклад це справа с. Великі Геївці. Подібною була спроба громади смт Вилок звернутися від імені всіх католиків краю. Були й індивідуальні, напівлегальні форми підтримки церкви. Храми фінансували шановані представники інтелігенції. Прості вірники зберігали традиційну передвеликодню обрядовість, навіть усупереч прямим заборонам уповноваженого.

Перспективним напрямом подальшого дослідження видається порівняльний аналіз стратегій пристосування РКЦ і реформатської церкви Закарпаття. Також варто докладніше реконструювати рецепцію рішень ІІ Ватиканського собору духовенством і вірниками краю в другій половині 1960-х рр.

ABSTRACT

The article examines the situation of the Roman Catholic Church (RCC) in Zakarpattia under Soviet religious policy in 1959–1964. The chronological boundaries of the study are defined, on the one hand, by the beginning of the Khrushchev-era campaign to intensify anti-religious pressure, which culminated in the Resolution of the USSR Council of Ministers of 16 March 1961 «On Strengthening Control over Compliance with Legislation on Religious Cults», and, on the other, by the decisions of the Second Vatican Council, whose first effects on Zakarpattia's parishes are already recorded in the 1964 reporting.

Drawing on a broad corpus of unpublished sources from the State Archive of Zakarpattia Oblast and the Central State Archive of Supreme Bodies of Power and Government of Ukraine, the study reconstructs the quantitative dynamics of the RCC parish network (a reduction from 58 to 41 communities), the economic condition of the church and clergy, the mechanisms of administrative pressure exerted by the authorities (deregistration of religious communities, restrictions on the registration of clergy, oversight by assistance commissions), and the institutional history of diocesan administration (archdeaconries, the vicariate, the administratorship).

Separately analysed are the strategies of accommodation adopted by the church and clergy to Soviet reality: rhetoric of loyalty, the theatricalisation of worship services, the cult of Mary, the shift of liturgy into the believers' national languages following the Second Vatican Council, as well as conflict cases connected with the deregistration of priests (the cases of P. Plakinher and I. Motseiko). The article also considers forms of resistance «from below» among believers – from the collective petition of the Velyki Heivtsi community to N. Khrushchev and an attempt at a consolidated appeal on behalf of all Catholics of the region, to individual practices of supporting the church by respected members of the intelligentsia. It is established that, despite the consistent institutional contraction of the network, the level of religious ritual practice among the region's population remained among the highest in the republic, and the clergy retained a sufficient financial base to sustain church life throughout the period under study.

Keywords: Roman Catholic Church, Zakarpattia, Soviet religious policy, plenipotentiary for religious cults affairs, anti-religious propaganda.

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-8

Barbara Czarnecka[1*] *– Białystok (Polska)*

Znaczenie praktyk religijnych dla przetrzymania sytuacji skrajnych (na przykładzie obozu koncentracyjnego w Ravensbrück)

W styczniu 1942 roku rodzina mojego jedenastoletniego wówczas Taty – rodzice, siedmioro dzieci oraz siedemdziesięcioletni senior – za niepodpisanie niemieckiej listy narodowościowej została wysiedlona do niemieckiego lagru. Najpierw był to obóz przesiedleńczy w Toruniu – Szmalcówka, później rodzinę rozdzielono i osadzono w różnych miejscach. Jak przekazywali nieżyjący już dzisiaj członkowie rodziny, przed opuszczeniem domu modlili się wspólnie przed obrazem Matki Boskiej. Oprócz dziadka, który nie przetrzymał wysiedlenia, wszyscy wrócili do domu rodzinnego po zakończeniu wojny. Obraz do dzisiaj otaczany jest w rodzinie czcią.

Od ponad dekady badam kobiece doświadczenie obozów koncentracyjnych i obozów zagłady. Szczególnie interesuje mnie fenomen przetrwania, samostanowienie oraz sprawczość uruchamiane w sytuacjach skrajnych.

W swojej książce sprzed czterech lat *Słabe ciała wojny* skupiłam się na dramatycznych doświadczeniach kobiet więzionych w niemieckich obozach koncentracyjnych, a przede wszystkim w kobiecym obozie Ravensbrück. Opierając się na analizie różnorodnych świadectw, wspomnień i tekstów źródłowych, badałam relacje między biologicznym wymiarem ciała a ludzką biografią i zdolnością do jej utrzymania, czyli przetrwania. Starałam się pokazać, jak w warunkach skrajnego zagrożenia i deficytu więźniarki podejmowały próby zachowania własnej integralności. Za najważniejszy element tej obozowej walki uznałam odwołanie się do praktyk wolnościowych, przede wszystkim nawyków

[1*] Barbara Czarnecka – Doktor habilitowany, profesor, Uniwersytet w Bialymstoku, katedra filologiczna badań interdyscyplinarnych
ORCID https://orcid.org/0000-0003-1813-4720, e-mail b.czarnecka@uwb.edu.pl

Obraz, o którym mowa

świadomego zarządzania własnym ciałem: higieny, intymności czy sfery opiekuńczej. Kobiece samostanowienie polegało na skromnych gestach podtrzymujących egzystencję, jednak chroniących przed osunięciem się w samą wegetację. Była to jednocześnie forma cichego, ale zarazem skutecznego oporu. Kobiety odzyskiwały siłę i poczucie tzw. normalności poprzez praktykowanie podstawowych rytuałów z wolności.

W obozie koncentracyjnym okazywało się, że tradycyjny, ukształtowany w czasach pokoju kobiecy habitus i kulturowe nawyki są zdolne pełnić funkcję ratowniczą. Ciało zaś nie jest jedynie biologicznym obiektem czy ciałem bezwolnej ofiary, ale nośnikiem głęboko zakorzenionych struktur społecznych, którymi człowiek może zarządzać jako narzędziem samoobrony nawet w sytuacjach skrajnych.

W mojej charakterystyce kobiecej sprawczości wiązałam zatem biografię z fizycznym i zarazem społecznym habitusem (Pierre Bourdieu), nie odwołując się przy tym do osobno potraktowanej sfery duchowości czy metafizyki. Jednak jeden z rozdziałów książki poświęciłam kobietom Świadkom Jehowy w Ravensbrück. Zainteresowały mnie stosowane przez nie formy samostanowienia, które opierały się na odmowie współpracy z nazistowskim systemem i zachowaniu nieugiętej postawy moralnej niezależnie od okoliczności. Zanim przejdę do rozwinięcia tematu, pozwolę sobie zrekapitulować tutaj najważniejsze fakty, ponieważ ten wątek wciąż pozostaje słabo znany.

Rdzeń religii Badaczy Pisma Świętego (od 1931 roku Świadków Jehowy[2]) stanowi koncepcja eschatologiczna; w ich przekonaniu apokalipsa (Armagedon) urzeczywistni się w „czasach końca", które przypadają na współczesność. To przeświadczenie kształtuje praktykę ich życia i, co nas tutaj szczególnie interesuje, determinowało ono postawę świadków Jehowy wobec drugiej wojny światowej[3]. Wszystkie instytucje (poza własną organizacją), każdy rodzaj zwierzchności uznawali za szatański i przyjmowali wobec niego postawę neutralną. W przypadku polityki nazizmu oznaczało to brak zaangażowania w formy działania państwa i odmowę oddawania honorów władzy (uczestniczenia w wyborach, śpiewania hymnu, czczenia flagi, używania pozdrowienia hitlerowskiego, służby wojskowej i paramilitarnej, pracy na rzecz wojny). Wrzesień 1939 roku Świadkowie Jehowy zinterpretowali jako

---

[2] W 1931 r. nazwa Świadkowie Jehowy zaczęła dotyczyć wyznawców i wyznawczyń Jehowy skupionych wokół Towarzystwa Strażnica. Jednak potocznie, a także w języku urzędowym Trzeciej Rzeszy Świadków Jehowy nadal określano jako Badaczy. Dlatego w archiwach obozowych natrafiamy na terminy Bibelforscher – „Badacz Pisma Świętego" / Bibelforscherka – „Badaczka Pisma Świętego", albo skrót IBV, czyli Internationale Bibelforschervereinigung – Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma Świętego (używano skrótów: BiFo, Bifo lub IBV). Zob. T. Wontor-Cichy: Wstęp. W: Taż: *Więzieni za wiarę. Świadkowie Jehowy w KL Auschwitz*, Oświęcim 2003, s. 7. Często stosowane jest również określenie „fioletowe trójkąty" z racji takiego właśnie koloru obozowego „winkla".

[3] „Podstawową koncepcją pozwalającą ustalić porządek wydarzeń czasów końca było uporządkowanie przez Ch.T. Russela periodyzacji dziejów zbawienia. Dokonał on, jak sam to określał, »odcyfrowania« Boskiego Planu Wieków, czyli przedstawienia sposobu, w jaki Bóg zamierzał zbawić ludzkość. […] Russel podkreślał, że pewne proroctwa biblijne mogą być zrozumiane dopiero w czasie im właściwym, który właśnie teraz nadszedł" (W. Włoch: *Stosunek Świadków Jehowy do wojen pierwszej połowy XX wieku. Doktryna i praktyka,* W: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica" 2003, Vol. 36: Religie a wojna i terroryzm, s. 133).

początek rozpadu dotychczasowego porządku i sygnał nadejścia Jezusa. Silna niezależność duchowa wyznawczyń i wyznawców Jehowy oraz ich odcięcie się od regulacji, które narzucała Trzecia Rzesza, sprawiły, że stali się oni przedmiotem hitlerowskich represji, ofiarami ataków bojówek, brutalnych rewizji, aresztowań. Tropiono wszelką religijną literaturę, a jej kolportaż i posiadanie stały się jednym z cięższych przestępstw. Nie tylko rekwirowano i niszczono osobiste księgozbiory, ale też zajmowano biura oraz redakcje. Organizację Świadków Jehowy rozwiązano na krótko po przejęciu władzy przez narodowych socjalistów, w kwietniu 1933 roku przejęto główną agencję prasową w Magdeburgu i zakazano wszelkich działań w ramach tej wspólnoty, a jej aktywność zakwalifikowano jako wrogą państwu.

Do wybuchu drugiej wojny światowej prześladowania obejmujące różne grupy społeczne i oporu dotykały kobiety w stopniu dużo mniejszym niż mężczyzn[4]. Wyjątek stanowiły właśnie kobiety Świadkowie Jehowy, które w stosunku do pozostałych najwcześniej i najliczniej trafiły do obozów koncentracyjnych.

Pierwsza więźniarka IBV została zatrzymana w Moringen (zakład penitencjarny dla kobiet poprzedzający KL Ravensbrück) w styczniu 1935 roku, mężczyźni Świadkowie Jehowy zaś trafili do Dachau w maju 1935 roku. Później kierowano ich również do Sachsenhausen, Buchenwaldu, Bergen-Belsen, Niederhagen-Wewelsburg, Dora-Mittelbau. Historycy szacują, że w obozach koncentracyjnych osadzonych zostało w sumie ponad 3000 kobiet i mężczyzn z kategorii „Świadkowie Jehowy" (ponad 2000 osób pochodziło z Niemiec, około 200–250 osób z Holandii, około 200 osób z Austrii i około 100 osób z Polski)[5].

Od 1937 do 1939 roku kobiety Świadkowie Jehowy były największą społecznością więźniarek (po wrześniu 1939 roku rozpoczął się napływ do więzień i lagrów kobiet z krajów okupowanych). Wynikało to z faktu, że we wspólnocie Świadków Jehowy udział kobiet aktywnie uczestniczących w oporze był wyższy niż w innych protestujących grupach. Jeszcze przed wojną potrafiły one zbiorowo i manifestacyjnie występować przeciwko reżimowi Hitlera.

---

[4] Zob. np. N. Wachsmann: *Historia nazistowskich obozów koncentracyjnych*. Przeł. M. Antosiewicz. Warszawa 2016, s. 155

[5] Zob. D. Garbe: *Zwischen Widerstand und Martyrium. Die Zeugen Jehovas im „Dritten Reich"*, München 1999 (wyd. I – 1993), s. 484.

W 1936 roku pięćset niemieckich gospodyń domowych wzięło Biblie, założyło na głowy schludne białe chustki i przyjechało do Moringen. Kobiety, Badaczki Pisma Świętego, protestowały, kiedy ich mężowie dostali powołanie do wojska. Hitler to antychryst, mówiły; Bóg rządzi ziemią, nie Führer. Ich mężowie i inni badacze Pisma Świętego zostali wywiezieni do najnowszego obozu Hitlera, Buchenwaldu, gdzie dostali po dwadzieścia pięć batów skórzanym pejczem. Jednak Himmler wiedział, że jego esesmani nie są dość twardzi, żeby poturbować niemieckie gospodynie, więc w Moringen badaczkom Pisma Świętego biblie odebrał naczelnik więzienia – miły emerytowany żołnierz utykający na jedną nogę[6].

Sara Helm podaje również: „W dużym stopniu z powodu ich buntu w Lichtenburgu Koegel [komendant obozu Ravensbrück – B.C.] zażądał stworzenia bloku karnego w Ravensbrück. Kilka tygodni przed otwarciem obozu powiedział swojemu przełożonemu z SS Theodorowi Eickemu: »Nie uda się utrzymać porządku, dopóki te rozhisteryzowane wiedźmy nie zostaną spacyfikowane. Zwykłe pozbawienie jedzenia nie złamie ich bez dodatkowej formy rygorystycznego uwięzienia«”[7]. Autorka monografii o Ravensbrück ma tu na myśli zbiorowy bunt kobiet Świadków Jehowy, które w październiku 1938 roku odmówiły wysłuchania zwycięskiej mowy Hitlera po zajęciu przez niego Kraju Sudeckiego. Zostały wówczas zmasakrowane wodą puszczaną pod dużym ciśnieniem z węży przeciwpożarowych oraz pogryzione przez napuszczane na nie psy. Niektóre, przewracane i szarpane przez zwierzęta, głośno się modliły[8]. W Ravensbrück także masowo występowały przeciwko nakazowi prac na rzecz wojska – Helm nazywa je „pierwszymi wewnętrznymi wrogami obozu”[9]. Obserwatorki i obserwatorzy obozowych zachowań Świadków Jehowy najczęściej porażeni byli ich aprobatą własnego cierpienia i poczuciem jego wyjątkowości. Nie tylko współwięźniowie oraz współwięźniarki, ale i lagrowe władze pozostawały pod wrażeniem uduchowionych, nieugiętych postaw. W znanej autobiograficznej relacji komendanta Auschwitz można wyśledzić wręcz fascynację ekstatycznością, z jaką Świadkowie Jehowy poddawali się karom,

---

6 S. Helm: *Kobiety z Ravensbrück. Życie i śmierć w hitlerowskim obozie koncentracyjnym dla kobiet*. Przeł. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki. Warszawa 2017 s. 40.

7 Tamże, s. 58.

8 Por. tamże, s. 46.

9 Tamże, s. 85.

łącznie z najwyższą – karą śmierci[10]. Związek takich zachowań z doktryną Świadków Jehowy był bezpośredni – doznawane represje oraz wynikające z nich cierpienia były wolą Boga i miały stanowić dowód jej prawdziwości. Taką autoafirmację własnych prześladowań, jak podaje religioznawca, całkiem pragmatycznie wyzyskiwano przed wojną: „Towarzystwo nagłaśniało przypadki ataków na głosicieli, a czasami wprost zachęcało do prowokowania takich wypadków. Tak więc to oczekiwanie na ciągłe pogarszanie się sytuacji oraz na nieuchronne cierpienie wynikające z prześladowań przygotowywało postawę nieugiętego trwania w przeciwnościach traktowanych jako próba"[11]. Ale badacz podaje też przykład więźnia obozu Stutthof, który rozważał powód, „dla którego jego »Bóg przysłał go do tego piekła«. Odpowiedział na to, iż »dzięki temu ma okazję głosić innym, a jego wiara może zostać wypróbowana«"[12]. Niezależność duchowa od nazizmu, przyjęcie religijnego aspektu cierpienia i wzajemne skuteczne pobudzanie się Świadków Jehowy do zachowania normy etycznej musiało oddziaływać na obserwatorów.

W relacjach polskich więźniów obozów koncentracyjnych podejmujących temat świadków Jehowy przeważają wypowiedzi pełne podziwu, szacunku oraz głębokiego zaskoczenia ich bezkompromisową postawą moralną. Podkreśla się w nich, że Świadkowie Jehowy wyróżniali się na tle obozowej społeczności całkowitym religijnym rygoryzmem.

---

[10] „Eicke wielokrotnie skazywał ich na karę chłosty za ich niezdyscyplinowanie. Karę tę przyjmowali z takim entuzjazmem, że można było ich posądzać niemal o perwersyjne skłonności. Prosili oni komendanta o dalsze kary, aby tym lepiej służyć swojej idei i Jehowie. Po przejściu przez komisję poborową, którą – jak można było przypuszczać – całkowicie zbojkotowali, odmówili nawet podpisania wojskowych dokumentów, zostali przez Reichsführera SS również skazani na śmierć. Kiedy ich o tym w areszcie zawiadomiono, ogarnęła ich nieopisana radość i zachwyt. Nie mogli się doczekać egzekucji. Wciąż składali ręce, patrzyli z zachwytem w górę i wołali bez przerwy: »Wkrótce będziemy u Jehowy, jakie to szczęście, że zostaliśmy do tego wybrani«. Parę dni przedtem byli obecni przy egzekucji swoich współwyznawców i nie można ich było wtedy utrzymać. Chcieli, aby ich również rozstrzelano. Nie można było patrzeć na to opętanie. Przemocą musiano ich zaprowadzić do aresztu. Na swoją egzekucję biegli niemal kłusem. Nie chcieli w żaden sposób dać się wiązać, aby móc podnieść ręce do Jehowy. W olśnieniu i zachwycie, które nie miały w sobie nic ludzkiego, stali przed drewnianą ścianą. Tak wyobrażałem sobie pierwszych chrześcijańskich męczenników oczekujących na arenie na rozszarpanie ich przez dzikie zwierzęta. Szli oni na śmierć z jasnym obliczem, skierowanymi ku górze oczyma, złożonymi do modlitwy i podniesionymi rękoma" (Autobiografia Rudolfa Hössa komendanta obozu oświęcimskiego. Przeł. W. Grzymski. Warszawa 1989, s. 86).

[11] W. Włoch: Stosunek Świadków..., s. 136.

[12] Tamże.

Anna Pawełczyńska ich konsekwentny opór określiła jako „zwartą siłę ideologiczną, która wygrała swą walkę z hitleryzmem”[13].

Polscy więźniowie polityczni z podziwem i pewnym niedowierzaniem przyjmowali, że Świadkowie Jehowy mogli w każdej chwili wyjść na wolność. Warunkiem było podpisanie deklaracji o wyrzeczeniu się wiary i zaprzestaniu religijnych praktyk[14]. Dla większości Polaków, którzy nie mieli żadnego wyboru, fakt, że ktoś dobrowolnie wybierał cierpienie lub śmierć w imię lojalności wobec Boga, był wręcz niepojęty. Wspominano ich jako ludzi „z żelaza”, którzy woleli zginąć, niż złamać swoje sumienie czy osłabić moralnie współwyznawców.

Jedna z takich właśnie Badaczek Pisma Świętego, Polka z Poznańskiego, mówiła mi, że gdyby tylko złożyła podpis, że wyrzeka się swoich przekonań, to zaraz byłaby zwolniona z obozu. Ale nie słyszałam, aby którakolwiek z tych dzielnych kobiet załamała się w obozie…[15]

Dla polskich więźniarek i więźniów (często zaangażowanych w podziemie zbrojne lub marzących o odwecie na oprawcach) uderzający był całkowity pacyfizm Świadków Jehowy. Członkowie tej grupy odmawiali wykonywania jakichkolwiek prac bezpośrednio związanych z przemysłem zbrojeniowym czy wojskiem, a nawet dotykania broni. Co więcej, odmawiali nienawidzenia esesmanów. Choć potępiali ich zbrodnie, samych strażników i obozowe władze traktowali jak ludzi, którym należy współczuć z powodu ich moralnego upadku.

W polskich badaniach nad doświadczeniem obozów koncentracyjnych oraz jego zapisami literatura podmiotu i przedmiotu związana z „fioletowymi trójkątami” znajduje się na marginesie zainteresowania – obydwie istnieją, rzec można, incydentalnie i… chyba nieco kłopotliwie, w przestrzeni, powiedziałabym, konsternacji[16]. W części jest to

---

[13] A. Pawełczyńska: *Wartości a przemoc. Zarys socjologicznej problematyki Oświęcimia*. Warszawa 1995, s. 108–109.

[14] Por. T. Wontor-Cichy: *Więzieni za wiarę…*, s. 32–34

[15] J. Niedźwiadek: *A jednak ocalałam*, W:„Wieści” 1985, nr 16, s. 8.

[16] Przynajmniej do pierwszej połowy lat 90. Świadkowie Jehowy niknęli wśród wszystkich nazistowskich ofiar, a naukowa literatura przedmiotu nie uwzględniała ich jako osobnej grupy. Dzisiaj, kiedy w muzeach istniejących na terenie dawnych obozów koncentracyjnych upamiętniane są kolejne, pomijane dotąd społeczności więźniarskie (słabiej reprezentowane narodowości, mniejszości etniczne, seksualne i religijne), pojawiają się też symbole komemoracji Świadków Jehowy. W Ravensbrück tablicę im poświęconą odsłonięto w kwietniu 2012 roku (była to piąta taka tablica, wcześniej podobne inskrypcje pojawiły się w Neuengamme, Sachsenhausen, Dachau i Buchnewaldzie, w 2014 roku odsłonięto tablicę w Mauthausen-Gusen).

konsternacja na podłożu religijnym. Znane autorki lagrowe (Zofia Kossak, Urszula Wińska, Maria Rutkowska- -Kurcyuszowa) niemal nie odnotowują obecności kobiet Świadków Jehowy, a wziąwszy pod uwagę nacechowanie religijne ich relacji (zadeklarowane katoliczki), można uznać ten deficyt za znaczący.

Nie wszystko pozostaje łatwe do zrozumienia po różnych stronach religijnego napięcia, z odmiennych religijnych pozycji. Dla ludzi, dla których jedyną instancją był Jehowa, a absolutne posłuszeństwo jego woli wyznaczało normy postępowania, jednocześnie kwestią wyboru pozostawało, jaka rzecz w tej dążności się mieści. Granica sprzeciwu i uznanie, co jeszcze nie, a co już kwalifikuje się jako sprzeczne z zamierzeniem Bożym, były w praktyce indywidualne i elastyczne, konsekwencje jej przebiegu zaś zwykle dojmujące, czasem ostateczne. (Na przykład jesienią 1942 roku grupę kobiet Świadków Jehowy o poglądach zdecydowanie przeciwnych polityce Hitlera wysłano z meklemburskiego lagru do Auschwitz i ostatecznie, po ponownym przywiezieniu do Ravensbrück, je stracono[17]). To z kolei, co znalazło się poza cezurą odmowy, wykonywane było bardzo solidnie. Prace oprotestowane przez niektóre więźniarki, przez inne były wykonywane z oddaniem. Stąd musimy zrozumieć, że część kobiet Świadków Jehowy bez sprzeciwu obsługiwała bunkier, w którym osadzano przede wszystkim więźniarki polityczne, i należycie sprawowała obowiązki funkcyjnych, część zaś nie godziła się na to jako sprzeczne z wolą Jahwe[18]. Historyczne przykłady mogą cokolwiek powiedzieć o praktyce takiego podejścia. Wanda Kiedrzyńska, była więźniarka Ravensbrück i monografistka tego obozu, pisze:

Bardzo surowo rozprawiano się z badaczkami Pisma Świętego, gdy w grudniu 1939 roku odmówiły robienia paczek świątecznych dla żołnierzy. W ogóle nie chciały one bezpośrednio pracować dla wojska. 19 grudnia zabrano je do bunkra na 4 tygodnie. Zdjęto im jak i chustki i kazano stać w samych sukniach na podwórku więziennym od 3 do 5 godzin. A mrozy dochodziły wówczas do 40 stopni! Co czwarty dzień dostawały po 1/2 porcji kawy rano i wieczorem, co ósmy dzień 1/4 porcji obiadu.

Jeszcze fragment relacji Elżbiety Abt, więzionej „za Jehowę" w KL Auschwitz:

---

[17] Zob. S. Helm: Kobiety z Ravensbrück..., s. 323.

[18] Por. W. Kiedrzyńska: *Ravensbrück. Kobiecy obóz koncentracyjny*, Warszawa 1961, s. 46.

Nadszedł czas przydzielania nam pracy. Zapytano nas: „Gdzie która chce pracować?" nie odpowiedziałyśmy ani słowa. „No co, takie jesteście dumne?" – zareagowała na to strażniczka. „Nie jesteśmy dumne" – odpowiedziała moja przyjaciółka – „ale gdziekolwiek nas dacie, tam będziemy pracowały". I tej zasady trzymałyśmy się zawsze. Nie chciałyśmy wybierać sobie miejsca pracy, skoro prosiłyśmy Jehowę o kierownictwo. Gdyby warunki okazały się zbyt ciężkie, wówczas mogłyśmy spokojnie zwrócić się do Niego i prosić: „Jehowo, teraz racz nam pomóc"[19].

Tutaj kończy się rekapitulacja, czas rozwinąć wątek podjęty w tytule.

Analizując lagrowe praktyki przetrwania koncentrowałam się na ciele i pamięci mięśniowej oraz praktycznej stronie egzystencji, wyłączając jej metafizyczny wymiar. Tymczasem prowadzone w obozie koncentracyjnym praktyki religijne, choć zorientowane na duchowość, wydają się angażować ciało, jeśli nie w analogiczny, to bardzo podobny sposób.

Chrześcijanki stanowiły najliczniejszą grupę wyznaniową w Ravensbrück. Kobiety i mężczyźni Świadkowie Jehowy stanowili w obozach koncentracyjnych jedyną grupę chrześcijan, która została wydzielona przez władze obozowe jako osobna kategoria religijna (osobno oznakowana fioletowym trójkątem). Przynależność religijna pozostałych chrześcijan nie znajdowała bezpośredniego odzwierciedlenia w obozowych oznaczeniach. Katoliczki, protestantki i prawosławne były zazwyczaj klasyfikowane zgodnie z powodem aresztowania; wiele z nich, zwłaszcza osoby związane z działalnością konspiracyjną, ruchem oporu lub uznane przez nazistowskie władze za przeciwniczki polityczne, nosiło czerwony trójkąt. Znana jest też szeroko stosowana przez Niemców praktyka automatycznego kwalifikowania Polek i Polaków jako więźniów politycznych i przydzielania im „winkla" czerwonego koloru.

Chrześcijankami w Ravensbrück były przede wszystkim katoliczki i protestantki, więźniarki prawosławne oraz kobiety związane z innymi wspólnotami religijnymi. Zróżnicowanie to wynikało z ponadnarodowego charakteru obozu: więźniarki pochodziły z około 30 państw i środowisk

[19] Cyt. za: T. Wontor-Cichy: *Więzieni za wiarę*..., s. 148. Pierwotnie relacja byłej więźniarki publikowana była w „Strażnicy" (1981, nr 1), znajduje się ona też w Archiwum Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau (Zespół Wspomnienia, t. 218, k. 219–225).

o odmiennych kulturach religijnych. Nie sposób jednak odtworzyć dokładnych proporcji wyznaniowych na podstawie zachowanej obozowej ewidencji, ponieważ administracja SS klasyfikowała osadzone przede wszystkim według przyczyn uwięzienia i przypisywanych im przez Niemców kategorii, a nie według deklarowanej religii. Dodatkowo sprawę komplikuje fakt, że Żydówki starały się ukrywać swoją religijną przynależność i często występowały jako katoliczki.

Szczególnie widoczna była obecność tych ostatnich, co pozostawało w związku z dużym udziałem Polek w społeczności więźniarskiej[20]. Katolicyzm był ważnym punktem odniesienia także dla części Francuzek, Włoszek, Czeszek i kobiet z innych krajów. Wśród więźniarek z Niemiec, Austrii, krajów skandynawskich czy Holandii silniej zaznaczały się natomiast tradycje protestanckie. Podział ten nie był jednak ścisły: narodowość nie przesądzała o wyznaniu, a indywidualne postawy obejmowały zarówno głęboką religijność, jak i obojętność. Wojenne doświadczenia prowadziły również do religijnego zwątpienia lub odrzucenia wiary.

Znaczącą część więźniarek deportowanych ze Związku Radzieckiego stanowiły kobiety wychowane w tradycji prawosławnej, między innymi Rosjanki, Ukrainki i Białorusinki. Ich obecności nie należy jednak utożsamiać bezrefleksyjnie z aktywną praktyką religijną. Wieloletnia polityka antyreligijna państwa radzieckiego, zróżnicowanie pochodzenia społecznego oraz indywidualne biografie sprawiały, że stosunek tych kobiet do wiary był niejednorodny. W warunkach obozowych religijna identyfikacja mogła pozostawać ukryta, odżywać pod wpływem zagrożenia albo splatać się z obyczajem, pamięcią rodzinną i narodową.

Według danych przywoływanych przez United States Holocaust Memorial Museum kobiety z Polski stanowiły około 36 procent więźniarek Ravensbrück, inne źródła mówią o około 30 procentach, tak czy inaczej Polki stanowiły największą grupę narodowościową. Bezsporne znaczenie ma fakt, iż do obozu Ravensbrück najczęściej i we wcześniejszym, formującym obóz okresie, kierowano Polki więzione na

[20] W przedwojennej Polsce katolicy stanowili łącznie ok. 75,2%, z czego obrządek łaciński rzymskokatolicki deklarowało 64,8% mieszkańców – dominowali głównie w centralnej, zachodniej i południowej Polsce, zaś obrządek greckokatolicki (unici): 10,4% mieszkańców – byli to w zdecydowanej większości Ukraińcy zamieszkujący Galicję Wschodnią, zob. T. Stegner: *Wyznania – państwo – naród w II Rzeczypospolitej*, W: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego", Prace Historyczne 147, z. 4 (2020), s. 781–796.

działalność skierowaną przeciwko okupantowi. Były to społeczniczki, kobiety z pewnym wykształceniem, często z praktyką działalności konspiracyjnej. Potrafiły one istnieć w większej grupie osób, wpływać na nią, a nawet nią zarządzać. W 1941 Helena Korewa (Korewina) objęła funkcje tłumaczki oraz głównego gońca obozowego przy głównej dozorczyni Johannie Langefeld, co miało wielkie znaczenie dla sytuacji Polek w obozie. W późniejszym okresie pełniła także funkcję blokowej. Dzięki zaufaniu, jakim darzyła ją Langefeld, Korewina przez prawie trzy lata rekomendowała Polki na funkcje blokowych, sztubowych czy drużynowych (kolonek) w komandach roboczych. Wykorzystując swoją pozycję wspierała wewnętrzny opór i tajne harcerstwo, a także pomagała w organizacji tajnego życia kulturalnego i religijnego.

Wśród więźniarek odrębną, rozpoznawalną i zapamiętaną grupę tworzyły siostry zakonne, między innymi przedstawicielki polskich zgromadzeń franciszkańskich, Rodziny Maryi oraz magdalenki. Formalnie nie stanowiły one osobnej kategorii w systemie oznaczeń więźniarskich i najczęściej trafiały do obozu jako więźniarki polityczne. Ich obecność miała jednak znaczenie wykraczające poza liczebność tej grupy. Dzięki znajomości modlitw, liturgii i tradycji religijnej zakonnice mogły organizować dyskretne formy życia duchowego, wspierać duchowo osoby chore i umierające oraz pomagać innym więźniarkom zachować rytm świąt i religijnych obrzędów.

Pomimo zakazów i grożących kar chrześcijanki różnych wyznań podejmowały potajemne praktyki: modliły się indywidualnie i wspólnie, nieraz o stałych porach i według przyjętego „scenariusza", kultywowały również święta kościelne, obozowe wigilie i śniadania wielkanocne, odtwarzały z pamięci teksty religijne oraz wykonywały z dostępnych materiałów dewocjonalia.

Data stanowi klucz do zrozumienia powyższego rysunku wykonanego w obozie Ravensbrück przez uwięzioną tam artystkę Jadwigę Simon-Pietkiewicz. Choć większość swoich prac plastycznych wykonanych w obozie malarka opisywała, dosyć wyjątkowo ten właśnie rysunek nie zawiera dodatkowego informacyjnego podpisu. Widzimy tutaj grupę stojących postaci. Twarze kobiet są poważne, skupienie widoczne jest w całych postaciach więźniarek – wyprostowanych i jakby na chwilę zastygłych. Kobiety stoją przed blatem, stołem, na którym położono przedmioty przypominające kromki chleba oraz leżące na nich prawdopodobnie porcje marmolady. Pracę artystka oznaczyła

datą 9.IV.44. Wówczas, w roku 1944, na dzień 9 kwietnia przypadała Niedziela Wielkanocna. Przedstawiona scena najpewniej odsłania uroczysty moment tuż przed skromnym świątecznym śniadaniem, być może moment wspólnej medytacji lub modlitwy.

W kobiecym obozie koncentracyjnym Ravensbrück, zresztą podobnie jak w innych lagrach, jawne praktyki religijne były przez władze obozowe zakazane lub represjonowane, dlatego życie duchowe więźniarek rozwijało się przede wszystkim w ukryciu. Dla wielu katoliczek, w tym licznej grupy Polek, wiara religijna nie ograniczała się do prywatnego przeżycia, lecz stawała się praktyką o charakterze wspólnotowym. O takim też społecznym charakterze praktyk religijnych świadczą materialne pamiątki z Ravensbrück. Brak ksiąg, różańców i przedmiotów liturgicznych kompensowano pamięcią oraz pomysłowością: więźniarki zapisywały modlitwy i fragmenty Pisma Świętego na skrawkach papieru, a prowizoryczne dewocjonalia sporządzały z dostępnych materiałów. Przedmioty te nie tylko materializowały praktyki religijne, ale i miały znaczenie w sieci relacji społecznych – stanowiły podarunki, pamiątki, którymi wzajemnie się obdarowywano. Zachował się między innymi obozowy modlitewnik, wykonany przez więźniarki i ofiarowany Marii Liberak na Boże Narodzenie 1942 roku. Zawiera ręcznie zapisane modlitwy oraz ilustracje wykonane przez uwięzione w obozie artystki[21]. Stanowił on formę podziękowania za jej opiekę i wsparcie, Maria Liberak nazywana była przez więźniarki „obozową mamą". Przedmiot ten stanowi dobry przykład tego, jak splatały się w obozie różne praktyki społeczne: religijność łączyła się z twórczością, serdeczną pamięcią i wzajemną opieką. Zaś wszystkie te elementy współistniały jako praktyki normalizacji warunków skrajnych.

Podziemne życie religijne przybierało formy dostosowane do warunków obozowych. Kobiety modliły się pojedynczo i wspólnie na pryczach, najczęściej nocą albo w chwilach mniejszego nadzoru; odmawiały różaniec, śpiewały pieśni religijne i przygotowywały konspiracyjne spotkania związane z Bożym Narodzeniem oraz Wielkanocą. Pod przewodnictwem charyzmatycznych więźniarek (np. Józefy „Ziuty" Kantor, nazywanej „obozowym proboszczem") organizowano potajemne spotkania, które imitowały liturgię mszalną poprzez głośne odczytywanie zapamiętanych lub zdobytych tekstów mszalnych.

Praktyki te miały wyraźny wymiar wspólnotowy. Wspólna modlitwa i śpiew odtwarzały choćby na krótko rytm życia sprzed uwięzienia,

[21] Został wydany jako reprint, zob. „Drogi Pielgrzymie" MODLITEWNIK Z KL RAVENSBRÜCK w opracowaniu Barbary Oratowskiej i Aleksandra Wójtowicza, Lublin 2024.

wzmacniały zaufanie oraz przeciwdziałały izolacji narzucanej przez system obozowy. Więźniarki udzielały sobie duchowego wsparcia podczas choroby, przed egzekucjami i w obliczu śmierci, wspólnie odmawiając modlitwy i akty żalu. W relacjach pojawiają się również świadectwa sporadycznego, potajemnego przekazywania konsekrowanych hostii. Ze względu na konspiracyjny charakter tych działań ich skala jest trudna do ustalenia, jednak sam fakt podejmowania podobnego ryzyka wskazuje, jak wielkie znaczenie dla więźniarek miały religijne gesty i przebywanie w stworzonej przez nie wspólnocie.

Religijność katolickich więźniarek nie była zatem wyłącznie strategią indywidualnego pocieszenia. Tworzyła zasób symboliczny i praktyczny, dzięki któremu kobiety mogły podtrzymywać normy etyczne, troskę o inne osoby oraz poczucie przynależności do świata wartości istniejącego poza obozem. Podobnie jak zabiegi higieniczne, ochrona intymności czy gesty opieki, praktyki duchowe przywracały więźniarkom elementarną sprawczość: umożliwiały im decydowanie o sposobie przeżywania lęku, cierpienia i śmierci. Nie oznacza to, że wiara wszystkim zapewniała jednakową odporność ani że usuwała zwątpienie. Jej znaczenie polegało raczej na dostarczaniu języka, rytuałów i umożliwianiu wzajemnych relacji, które pozwalały nie poddać całego życia logice przemocy narzuconej przez obóz. W ujęciu socjologicznym religia stanowi fundamentalny system nadawania znaczeń, który pozwala jednostkom zrozumieć i oswoić kryzysy egzystencjalne w momentach ostatecznego zagrożenia. Rytuały religijne porządkują chaos rzeczywistości traumatycznej, przywracając jednostkom poczucie przewidywalności i kontroli nad własnym losem poprzez ustrukturyzowane działanie.

Zgodnie z teorią Émile'a Durkheima wspólne praktyki religijne w sytuacjach skrajnych generują religijną efuzję (wzmocnienie), która spaja grupę i chroni jednostkę przed anomią oraz poczuciem izolacji. Improwizowane obozowe instytucje religijne działały w tamtych warunkach jak odpowiednik wolnościowej infrastruktury społecznej, dostarczając realnego wsparcia i tworząc sieć samopomocy. Wspólnoty wyznaniowe w obliczu katastrof aktywują silny kapitał społeczny, transformując indywidualny strach w zbiorową solidarność i skoordynowane działanie obronne.

Dla rozumienia całokształtu prowadzonych praktyk poręczna może się okazać refleksja z dziedziny antropologii kulturowej. Mam tu na myśli koncepcję wspólnot emocjonalnych opracowaną przez Barbarę

H. Rosenwein, co prawda w odniesieniu do wczesnego średniowiecza, niemniej adaptowalną w ogólnym wymiarze do każdego „organizmu" społecznego.

Wspólnota emocjonalna to grupa, w której ludzie mają wspólne interesy, wartości i cele. Jest to więc często wspólnota społeczna. […] Wspólnoty emocjonalne są więc poniekąd tym, co Foucault określał mianem wspólnego „dyskursu": wspólnym słownictwem i sposobami myślenia, które pełnią funkcję kontrolną, dyscyplinującą. Mają też wiele wspólnego z pojęciem „habitusu" wypracowanym przez Bourdieu: uwewnętrznionych norm determinujących to, jak działamy i myślimy, które zmieniają się w zależności od grupy[22].

Nie przypadkiem Rosenwein mówi też o reżimie emocjonalnym, który w pewnym sensie bliski jest spopularyzowanemu znaczeniu słowa „fanatyzm". Według badaczki wspólnota emocjonalna za wszelką cenę stara się zachować swój system uczuć i normy etyczne. Mają być one niezależne od okoliczności i utrzymane nawet w stanie wyjątkowym. Choć zmieniał się tryb egzystencji a zwykłe otoczenie zastąpione zostało obozem koncentracyjnym, to jednak zachowania i postawy pozostały nienaruszone. Nawet w rozproszeniu i szczególnych okolicznościach wyznawczynie religii, czy też po prostu kobiety „wyposażone" w swój kulturowy habitus utrzymywały więzi oraz naczelne imperatywy właściwe wyjściowemu systemowi.

Nie jest istotne, czy ta, czy inna religia dostarczała bardziej kompletnych czy przekonujących dogmatów. Kluczowe jest to, że oferowała specyficzny kapitał kulturowy, teodyceę, a narracje o męczeństwie, nadziei i odkupieniu pomagały zracjonalizować doświadczenie graniczne. Zaś praktyki religijne służyły jako narzędzia zarządzania afektem – angażowały całościowo, wciągały w działanie, redukując zbiorową panikę i indywidualny lęk przed śmiercią.

Mój Tata powrócił z obozu jako ostatni z rodziny, przybył do domu w Wielkanoc 1945 roku.

---

[22] Barbara H. Rosenwein, *Wspólnoty emocjonalne we wczesnym średniowieczu*, Warszawa 2016, s. 49.

ABSTRACT

This article analyses the significance of religious practices as a survival strategy in extreme conditions, using the example of female prisoners at the German concentration camp Ravensbrück. The starting point is the assumption that religiosity was not confined to the sphere of private beliefs, but engaged the body, memory, ritual and social relations, becoming a form of agency and resistance against the camp's system of violence. Drawing on testimonies, memoirs, historical studies and material artefacts, the article discusses the practices of Catholic, Protestant, Orthodox and Jehovah's Witness women. Particular attention was paid to the latter group, whose doctrinal refusal to submit to the Nazi state led to a refusal to perform military service, to work for the war effort and to renounce their faith, whilst at the same time strengthening solidarity and moral consistency. In Ravensbrück, religious life, though forbidden, flourished clandestinely: female prisoners prayed, sang hymns, recited liturgical texts from memory, observed religious festivals, made devotional objects and organised mutual support. These practices restored the rhythm of life from before imprisonment, alleviated isolation and fear, upheld ethical standards and a sense of belonging to a system of values existing outside the camp. This interpretation draws on Pierre Bourdieu's concept of habitus, Émile Durkheim's concept of religious reinforcement, and Barbara H. Rosenwein's theory of emotional communities. Religion is presented as cultural and social capital: it provides a language of meaning, gives structure to extreme experiences, enables the management of emotion, and transforms individual fear into solidarity and coordinated defensive action. It neither guarantees resilience nor dispels doubt, but creates a practical infrastructure for survival, enabling the preservation of agency, bonds and integrity in conditions of radical dehumanisation.

Key words: Ravensbrück, Religion, prisoners, Third Reich, concentration camp, World War II.

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-9

Людмила Стрільчук[1*] *– Луцьк,*
Василь Притулюк[2**] *– Луцьк*

Культурна спадщина українсько-польського порубіжжя: проблеми збереження (на прикладі костельної архітектури)

За, фактично, столітню історію сусідських відносин українці та поляки, проживаючи на порубіжних територіях, творили не просто, багато у чому, спільну історію, але й доклалися до творення архітектурних об'єктів, що нині складають спільну історико-культурну спадщину, яка нині є не просто пам'ятками архітектури, але й об'єднує цілі покоління українців та поляків. Серед численних об'єктів акрхітектурної культурної спадщини: палацово-паркових комплексів, міських будівель чи фортифікаційних споруд особливе місце посідають об'єкти культової архітектури, зокрема костели. Саме про костельну архітектуру пропонуємо вести розмову у представленій статті, адже вона є яскравим увиразненням культурної багатогранності українсько-польського порубіжжя.

Волинь обрана для дослідження не випадково, адже це регіон, де тісно переплетені українські та польські традиції, культурні впливи, національні ментальності українців та поляків. Проживаючи на порубіжжі обидва народи, впродовж століть, надбали чималий історичний спадок, що зітканий із добросусідських відносин та міжнаціональних конфліктів, близькості мов і культур та намагнь українців і поляків на одних і тих же теренах утвердити

[1*] Людмила Стрільчук – Доктор історичних наук, професор, завідувач кафедрою всесвітньої історії Волинського національного університету імені Лесі Українки, ORCID: 0000-0002-0700-6080, e-mail: strilchuk.lyudmila@vnu.edu.ua

[2**] Василь Притулюк – Доктор PhD зі спеціальності «Історія та археологія», лаборант кафедри національної безпеки Волинського національного університету імені Лесі Українки,
ORCID: 0009-0006-7462-5136, e-mail: Prytuliuk.Vasyl@vnu.edu.ua

власну національну державність[3]. Склалося так, що впродовж тривалих історичних періодів досліджуваний регіон входив до складу різних держав: Першої та Другої Речі Посполитої, Російської імперії, тощо. Плин історії наклав свій відбиток не лише на культуру та ментальність мешканців Волині, але й віддзеркалився у етнічному та конфесійному розмаїтті, одним із аспектів якого є культова, зокрема, костельна архітектура.

Сакральна архітектура українсько-польського порубіжжя є своєрідним маркером національної ідентичності для обох народів, увиразненням національно-культурних відмінностей і у той же час, свідченням глибокого взаємопроникнення культур. Архітектурні пам'ятки культової архітектури увібрали у себе історію, виступаючи, власне, історичним джерелом. Саме тому і з українського, і з польського боків, з моменту здобуття державної незалежності, існувало чітке усвідомлення важливості двосторонньої співпраці у справі охорони, відбудови та реставрації церковної архітектури. Більше того, усвідомлення факту, що церковна архітектура порубіжжя є елементом спільної культурної спадщини спонукало українську та польську сторони до співпраці на державному рівні у справі відбудови та реставрації культових споруд. До відбудови та відновлення храмів активно долучалися і релігійні громади.

Як уже йшлося, автори статті обрали для дослідження та аналізу південно-західну Волинь, включаючи до цього поняття Луцький та Володимирський райони. Саме на прикладі запропонованих терен спробуємо простежити особливості збереження костельної архітектури, як елементу культурної спадщини українсько-польського порубіжжя.

Отож, розпочнімо. Першим у нашому огляді буде бароковий костел у місті Берестечку – костел Святої Трійці, збудований між 1711 та 1726 роками. Ініціаторами і засновниками будівництва костелу були брати Томаш та Ян Карчевські, що володіли маєтком у Берестечку[4]. Відомо, що у 70-х роках XVIII століття костел

---

[3] Стрільчук Л. Історія з присмаком гіркоти: стереотипи та міфи в українсько-польських відносинах. *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Історя.* Черннівці: Чернівец.нац.ун-т ім. Ю. Федьковича, 2026. № 1. С. 81.

[4] Rąkowski G. Kresowe rezydencje: zamki, pałace i dwory na dawnych ziemiach wschodnich II RP. Tom IV. Województwo Wołyńskie. Warszawa, 2025. S. 62.

Вигляд костелу Святої Трійці у XIX столітті

перебудовувався Яном Якубом Замоським і з того часу, до середини XX століття, костел Святої Трійці у Берестечку залишався однією із найбільших культових споруд.

Друга світова війна, що накрила своїм вогняним крилом Україну, спопелила і костел Святої Трійці. У 1944 році через пожежу було знищено конструкцію даху, внутрішнє оздоблення та частину меблів костелу. Як відомо, храм мав вісім вівтарів, був оздоблений картинами з епізодами битви під Берестечком, дерев'яними скульптурами та унікальними іконами. Також тут були орган і хрещальня з білого мармуру[5]. Сам костел, як і його внутрішнє оздоблення, зазнало значних ушкоджень у роки Другої світової.

У повоєнний, радянський період, фактично по усіх теренах Західної України, відбувалося нищення храмів, конфіскація церковного майна, переслідування священників та мирян за їхній

[5] Зі стіни «дивиться» снаряд, а на вівтарі смажать голубів: чим живе костел Святої Трійці у Берестечку. *Район Горохів.* URL: https://gorohiv.rayon.in.ua/topics/384249-zi-stini-divitsia-snariad-a-na-vivtari-smazhat-golubiv-chim-zhive-kostel-sviatoyi-triit-si-u-berestechku-foto Дата звернення: 29.07. 2026 р.

релігійний світогляд, навішування ідеологічних ярликів у період розквіту «войовничого атеїзму»[6]. Не оминула трагічна доля і костел у Берестечку. Радянська влада, відома своїм відношенням до культових споруд, пристосовує, вигоріле приміщення костелу, під склад сільськогосподарської продукції уже з 1945 року. Фактично, до рубежу 80–90-х років XX століття костел перебуває у занедбаному стані та поступово руйнується.

Нищення культових споруд та релігійні заборони, у радянський період, призвели до формування культурної пам'яттєвої травми на українсько-польському порубіжжі, і, як наслідок, формування специфічних особливостей світогляду та психології його мешканців. Релігійна ситуація на українсько-польському порубіжжі 40-80-х років XX століття спричинила і до формування специфічних особливостей релігійної ідентичності[7].

Особливісною рисою усіх досліджуваних у статті пам'яток костельної архітектури стало те, що лише з моменту здобуття Україною незалежності, відбуваються зрушення у справі

Вигляд костелу Святої Трійці у у 60-х роках XX століття

---

[6] Хом'як П. Римо-католицьке духовенство Львівської та Луцької дієцезій у 1939–1991 роках: особливості діяльності: монографія. Рига, Латвія: Baltija Publishing, 2025. С. 147.

[7] Стрільчук Л., Хом'як П. Релігійна ідентичність українсько-польського порубіжжя: особливості та кнтраверсії. *Healing Memory: the culture of memory as a technology of recovery : Scientific monograph*. Riga, Latvia : "Baltija Publishing", 2026. P. 235.

відбудови та реставрації культових архітектурних об'єктів[8]. Частково, такі зміни, торкнулися і костелу Святої Трійці у Берестечку. Поверхневий ремонт храму було здійснено на початку 90-х років XX століття, а у 1996 році костел було передано у користування греко-католицькій громаді. Однак, невелика кількісно, громада греко-католиків не змогла забезпечити реставрацію та підтримку храму у задовільному стані.

Оскільки основна частина храму була непридатна для використання, греко-католики облаштували місце для молитви при вході – оббили стелю і частину стіни вагонкою, де й здійснювалися богослужіння[9]. Більшість декору та оздоблення храму, що були знищені у роки Другої світової війни, не вдалося відновити, а частина вівтарних скульптур та дві великі картини з бічних вівтарів, що вціліли після пожежі та радянського періоду, були передані для Львівської національної галереї мистецтв, де зберігаються до нині (сховища в Олеську).

У 2001 році Берестечко відвідує тогочасний Президент України Леонід Кучма, візит якого було приурочено до річниці Берестечківської битви. Очевидно, що саме із візитом Президента були пов'язані ремонтні роботи у костелі Святої Трійці, зокрема, було перекрито дах. Однак, виявилося, що ремонт було виконано не якісно, оскільки за десятиліття по тому, він знов став протікати.

На початку 2000-х років з Республіки Польща надійшла пропозиція до міської влади Берестечка щодо реставрації костелу Святої Трійці, зокрема, про це писали ЗМІ Горохівщини (районного центру). Однак, через неузгодженість фінансових питань реставрацію так і не розпочали (неузгодженості полягали у різниці фінансових підходів та юридично-правової бази щодо кошторисної документації). А між тим, досліджуваний костел внесений до реєстру пам'яток, про що свідчить і табличка на стінах костелу із надписом:

---

[8] Притулюк В. Українсько-польське порубіжжя – порубіжжя релігій: становище Греко-католицької, Римо-католицької та Праволавної церков у 90-х роках XX – на початку XXI століття. *Катедральні записки. Вип. 1: Міжконфесійні відносини в Україні: історія та сучасність (до 650-річчя заснування Луцької дієцезії) : кол. Монографія/ відп. ред П. Хомяк.* Суми: Університетська книга, 2025. С. 142–143.

[9] Зі стіни «дивиться» снаряд, а на вівтарі смажать голубів: чим живе костел Святої Трійці у Берестечку. *Район Горохів.* URL: https://gorohiv.rayon.in.ua/topics/384249-zi-stini-divitsia-snariad-a-na-vivtari-smazhat-golubiv-chim-zhive-kostel-sviatoyi-triitsi-u-berestechku-foto Дата звернення: 29.07. 2026 р.

«Пам'ятка архітектури та містобудування. Охороняється державою. Пошкодження карається законом».

На сьогодні у костелі Святої Трійці збереглася частина пошкодженого ліпного оздоблення, фрагмент розбитої епітафійної дошки, що належала місцевому власнику маєтку графу Віктору Вітославському, та невеликі фрагменти поліхромії створеної у другій половині ХУІІІ століття священником Юзефом Прехтлем (фрески із біблійними сюжетами)[10].

Поруч із храмом збереглася двоповерхова барокова дзвіниця, на другому поверсі якої розташовані три відкриті аркади, де розміщувалися дзвони. Дзвони, до сьогодні, не збереглися. Поряд, також, знаходиться одноповерхова парафіяльна будівля, що нині обладнана під ресторан.

До архітектурного комплексу костелу входить і крипта – підземне приміщення, яке слугувало для поховання або зберігання мощей святих. У радянський період із неї розікрали усе цінне. Скоріш за все, всередині залишились лише фрагменти кісток

Сучасний вигляд костелу Святої Трійці у Брестечку (ззовні)

[10] Rąkowski G. Kresowe rezydencje: zamki, pałace i dwory na dawnych ziemiach wschodnich II RP. Tom IV. Województwo Wołyńskie. Warszawa, 2025. S. 63.

Сучаний вигляд костелу Святої Трійці у Брестечку (у середині)

похованих людей. Час від часу тут копають «чорні археологи», сподіваючись на легкий заробіток.

Стан костелу Святої Трійці, що у Берестечку (нині Луцького району), увиразнюють, неведені вище, світлини, як і той факт, що сакральний архітектурний об'єкт потребує відновлення та реставрації. Зважаючи на нині триваючу війну не складно припустити, що кошти на порятунок будівлі, ближчим часом, виділені не будуть.

І ще одна важлива ремарка, що стосується руйнувань костелу Святої Трійці. У грунтовному виданні Польського інституту національної пам'яті «Кресові резиденції. Том IV. Воєводство Волинське», що вийшов друком у 2025 році за авторством Грегора Раковського, у інформації про досліджуваний храм зустрічаємо такі рядки: «… у 1944 році костел підпалили прихильники Бандери…» (ст. 62)[11]. А між тим відомо, що підчас наступу радянських військ храм втрапив під вогонь радянської артилерії, через що був сильно пошкоджений та сталася пожежа. Даний факт підтверджується і наявністю на сьогоднішній день у стіні костелу радянського снаряду, який пробив стіну, але так і не вибухнув. Про що, також, неодно-

[11] Rąkowski G. Kresowe rezydencje: zamki, pałace i dwory na dawnych ziemiach wschodnich II RP. Tom IV. Województwo Wołyńskie. Warszawa, 2025. S. 62.

разово писала місцева преса[12]. Нажаль, навіть поруйновані архітектурні споруди не перестають бути предметом маніпуляцій з польського боку.

Дещо по-іншому склалася ситуація навколо августинського костелу Святої Трійці, що у Затурцях (нині Володимир-Волинського району).

Костел було збудовано власником місцевого маєтку Валеріаном Підгородинським у період 1642–1646 років на місцці попередньої дерев'яної церкви. Належав він до монастирського комплексу отців Августинів. З часом втратив свій оригінальний вигляд, а у 1832 році, після польського повстання, монастир було закрито російською імперською владою, а сам храм перейшов у підпорядкування до єпархіального духовенства[13].

У роки Першої світової війни (у 1915 році) сакральна споруда зазнала значних руйнувань. Як відомо, за підсумками Першої

Троїцький костел у Затурцях

[12] Зі стіни «дивиться» снаряд, а на вівтарі смажать голубів: чим живе костел Святої Трійці у Берестечку. *Район Горохів.* URL: https://gorohiv.rayon.in.ua/topics/384249-zi-stini-divitsia-snariad-a-na-vivtari-smazhat-golubiv-chim-zhive-kostel-sviatoyi-triit-si-u-berestechku-foto Дата звернення: 29.07. 2026 р.

[13] Rąkowski G. Kresowe rezydencje: zamki, pałace i dwory na dawnych ziemiach wschodnich II RP. Tom IV. Województwo Wołyńskie. Warszawa, 2025. S. 73.

світової війни Польська держава відносила контроль над Волинню і доклалася до відбудови храму у 1932–1933 роках. Особливістю костелу Святої Трійці у Затурцях стало те, що він став однією із небагатьох сакральних споруд на Волині, де було відновлено богослужіння.

Другий прихід більшовицьких рад означав складні часи для католиків, так, у 1946 році костел було закрито, а брак великих капітальних споруд, ймовірно, врятував храм від повного руйнування. Уже з прикінця 40-х років XX століття у сакральній споруді організовують сільський клуб (до 1960-го року), а згодом його перетворено на будівельний склад та базу хімічних добрив.

Вигляд костелу Святої Трійці наприкінці 80-х років XX століття

Як відомо від початку 90-х років XX століття, із моменту здобуття Україною незалежності, активізувався громадсько-релігійний рух, зокрема, і католицької громади, щодо повернення, відбудови та реставрації храмів[14]. У 1992 році Затурцівський костел Святої Трійці повертають католицькій громаді. Уже на 1994 рік костел було повністю реставровано і, фактично, з того часу і до сьогодні він є діючим.

Храм збудовано у стилі раннього бароко, він являє собою тринефну базиліку прямокутної форми із видовженим напівкруглим вівтарем та єдиною келією. У минулому костел виконував функції оборонної споруди, про що свідчать товсті стіни та стрільні прорізи, що збереглися у вівтарній частині. Висока чотирьохповерхова чотирикутна вежа із червоної цегли, що примикає до костелу, добудована у міжвоєнний період. Фасад скромно оздоблений пілястрами, горизонтальними ліпними напівкруглими вікнами.

Щодо внутрішнього оздоблення храму, то інтер'єр його розділений на нефи чотирма колонами. Головний неф перекритий циліндричним склепінням. Сучасний дизайн інтер'єру костелу дуже

Сучасний вигляд Троїцького костелу у Затурцях

[14] Притулюк В. До питання охорони пам'яток церковної архітектури на українсько-польському прикордонні у 90-х роках XX століття. *Старий Луцьк: науково-інформаційний збірник. Випуск XVIII.* Луцьк: Вежа-Друк, 2023, С. 326–327.

Внутрішнє оздоблення Троїцького костелу

скромний. Повторно ремонтно-реставраційні роботи у Троїцькому костелі Затурців здійснювалися у 2013 році[15]. Що примітно, що кошти на реставрацію було виділено приватною особою – народним депутатом України С. Мартиняком.

Відомо, що до Другої світової війни у Троїцькому костелі зберігалася ікона Діви Марії у срібному вбранні (ікона XVII століття). Під час війни цінну ікону було перевезено до церкви Тератині, що поблизу Грубешова, де вона знаходиться до сьогодні. А у 1994 році, після відкриття храму після реставрації, костел освячував львівський єпископ Маркіян Трофім'як, він же подарував та встановив у Троїцькому костелі Затурців, копію вивезеної у роки війни ікони Діви Марії[16].

Одібрані для дослідження католицькі храми: костел Святої Трійці у Берестечку та Троцький костел у Затурцях мають багато в чому схожу історію, що стосується їхнього спорудження (в одну історичну епоху) і пов'язану із місцевими родинами магнатів меценатів. В обох випадках, дві світові війни наклали важкий відбиток на долю костелів, адже храми зазнали нищення та руйнування. Не менш складною була доля костелів у радянський період, коли будівлі використовувалися не за призначенням, перебували у зане-

[15] AAN w Warszawie. Zesp. Stowarzyszenie «Wspólnota Polska» Ośrodek ds. Polskiego Dziedzictwa Kulturowego poza Granicami Kraju. Sygn. 114. S. 14–17.

[16] Rąkowski G. Kresowe rezydencje: zamki, pałace i dwory na dawnych ziemiach wschodnich II RP. Tom IV. Województwo Wołyńskie. Warszawa, 2025. S. 73.

дбаному стані і руйнувалися. Однак, уже із доби незалежності України, історія костелів діаметрально різниться. Якщо Троїцький костел у Затурцях було, неодноразово, відреставровано і нині він є діючим храмом, то костел Святої Трійці у Берестечку спіткала більш трагічна доля: він повільно руйнується, а коштів на його порятунок так і не було віднайдено.

Іще одна історія порятунку пам'ятки сакральної архітектури пов'язана із бароковим колегіальним костелом Святої Трійці, що у Олиці. Точна дата заснування католицької парафії в Олиці невідома, але появу її пов'язують із іменем Павла Яновича Монтигердовича, що наприкінці XV століття управляв навколишніми землями і збудував в Олиці першу дерев'яну церкву. Відомо, що за часів князя Миколи Радзивіла «Чорного» храм був захоплений кальвіністами. Князь Микола Радзивіл будує в Олиці у середині XVI століття мурована церкву, яка збереглася до нині і відома, як церква Святих Петра та Павла.

Син Миколи Радзивіла, перший олицький ординат та маршалок литовський, князь Станіслав Радзивілл «Благочестивий» відмовився від кальвінізму у 1574 чи 1575 роках, вигнавши кальвіністів із Олики став побожним католиком та збудував новий дерев'яний храм у 1588 році, поблизу кам'яної церкви, очевидно вважаючи її замалою[17].

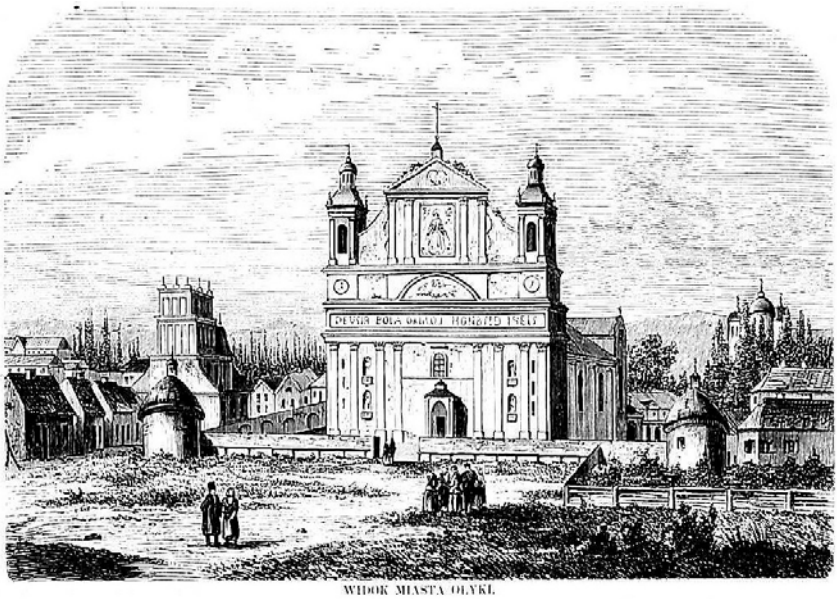
За часів сина князя Миколи Радзивілла – третього олицького ордината Альбрехта Станіслава Радзивілла, за наполегливих клопотань останнього, церкву було підвищено до рангу колегіальної, після чого третім олицьким ординатом розпочинається будівництво великого цегляного костелу. Новий мурований костел збудовано у період 1635–1640 років, головним чином на кошт пожертвувань Альбрехта Станіслава Радзивілла[18]. Костел будувався на взірець римського храму Іль-Джезу (відомо, також, що чимало коштів на будівництво храму пожертвував князь Микола-Юрій Чорторийський[19]). Новозбудований олицький костел вважався

---

[17] Rąkowski G. Kresowe rezydencje: zamki, pałace i dwory na dawnych ziemiach wschodnich II RP. Tom IV. Województwo Wołyńskie. Warszawa, 2025. S. 229.

[18] Русина О. Радзивілли та Україна: культурні конотації. *Український історичний журнал*, 2015, № 2 (521). С. 113–130.

[19] Latacz E. Czartoryski Mikołaj Jerzy, na Klewaniu i Żukowie (†1662). *Polski Słownik Biograficzny*. Kraków, 1937. T. IV/1, zeszyt 16. S. 295.



Малюнок костелу, XIX століття, автор не відомий

на той час найгарнішим храмом Волині. Проект храму належить італійцям Бенедетто Моллі та Джованні Маліверна. Свій внесок у будівництво внесли також скульптори Мельхіор Ерленберг і Міхал Германус. Костел було освячено у 1640 році луцьким єпископом Анджеєм Гембицьким.

Костел служив родинним мавзолеєм, у його підвалах були поховані члени родини Радзивіллів, капітульні каноніки та парафіяльні священники. У 1638 році при колегіальному костелі князем Альбрехтом Станіславом Радзивіллом було засновано світський коледж, академічну школу підпорядковану Замойській академії та теологічну семінарію[20].

У роки Першої світової війни колегіальний костел Святої Трійці зазнав незначних руйнувань і був повністю відновлений у 1920 році, а капітула католицької колегії проіснувала до 1945 року. Радянська

[20] Русина О. Радзивілли та Україна: культурні конотації. *Український історичний журнал*, 2015, № 2 (521). С. 113–130.

Вигляд колегіального костелу Святої Трійці, що в Олиці,
світлина початку XX століття

Вигляд колегіального костелу Святої Трійці на початку 90-х років
XX століття

влада зачинила її, після чого чудова пам'ятка архітектури поступового почала руйнуватися. Після Другої світової війни у приміщенні костелу розміщувалися склади, а за деякими даними колгоспні стайні[21]. З 60-х років XX століття будівля повністю занедбана, інтер'єр зруйновано, а могили, що знаходилися у підвалах осквенено.

Колегіальний костел Святої Трійці, що в Олиці було передано вірним Римо-католицької церкви у 1997 році, хоча католицька громада в Олиці відновилася ще у 1991 році, на той час, центом громади став, відносно неушкоджений храм Святих Петра та Павла. Одразу тоді ж, у 1997 році, костел було частково реставровано, а з 2013 року розпочато комплексну реставрацію храму.

Власне, розпочаті у 2013 році реставраційні роботи у колегіальному костелі Святої Трійці в Олиці стали найбільшим проектом відновлювальних робіт, що здійснюється за польський кошт за кордоном. Реставрація костелу здійснювалася в межах програми «Охорона культурної спадщини за кордоном»[22]. Над відновленням повністю втрачених елементів в оздоблені костелу працювали польські фахівці, що мали великий досвід схожих робіт (вони після Другої світової війни повністю відбудовували польські міста). Реставрація велася на основі графічно збережених знахідок, малюнків та світлин[23]. Уже на 2019 рік було повністю завершено реставраційні роботи фасаду костелу, а з початку 20-х років XXI століття розпочалися активні відновлювальні роботи інтер'єру споруди.

З 2018 року було розпочато консервацію та часткову реконструкцію головного вівтаря. Настінні розписи та полотна, що прикрашали костел, головним чином, втрачено, відомо лише, що шість великих полотен із оздоблення храму, що зображали сцени із життя Діви Марії, у 1961 році, були перевезені до Львова і, наразі, є частиною колекції Львівської картинної галереї.

Культурна спадщина українсько-польського порубіжжя, зокрема архітектурна, є надзвичайно багатою та багатогранною. Нажаль, далеко не усі архітектурні об'єкти, на сьогодні, пере-

---

[21] Rąkowski G. Kresowe rezydencje: zamki, pałace i dwory na dawnych ziemiach wschodnich II RP. Tom IV. Województwo Wołyńskie. Warszawa, 2025. S. 229.

[22] Польща продовжує реставрацію унікальної спадщини на Волині. URL: https://www.golos.com.ua/article/382233 Дата звернення: 18.08. 2026 р.

[23] В Олиці поляки відновлюють костел. URL: https://kivertsi.rayon.in.ua/news/36159-v-olitsi-poliaki-vidnovliuiut-kostel Дата звернення: 18.08. 2026 р.

Вигляд з костелу на початку 90-х років XX століття

бувають у задовільному стані, що, найчастіше пов'язано із браком коштів на їх консервацію та реставрацію. По-різному, склалася ситуація щодо проаналізованих у статті об'єктів костельної архітектури, і, саме вони, не випадково обрані авторами для розмови, адже це три різних сценарії, три різних приклади, того у якому стані, нині, перебувають пам'ятки костельної архітектурної спадщини: 1) зруйновані

Внутрішній вигляд колегіального костелу Святої Трійці
на початку 2000-х років

Результат реставраційних робіт зовнішнього оздоблення костелу

Результат реставраційних робіт зовнішнього оздоблення костелу

Сучасний вигляд костелу (ззовні)

Сучасний вигляд костелу (ззовні)

Сучасний вигляд колегіального костелу Святої Трійці(з середини)

та не відреставровані; 2) відновлені коштом місцевих громад та на кошти меценатів; 3) відновлені у межах державних програм, коштом РП.

А між тим, збереження архітектурної спадщини – це більше, ніж просто відновлення старовинних будівель. Це збереження не тільки архітектури, а й культурної ідентичності українсько-польського порубіжжя. Повага до минулого – це шлях до майбутнього. Як бачимо, попередній історичний період, пов'язаний із радянською добою, вніс чимало негативних тенденцій щодо функціонування архітектурних пам'яток за їх прямим призначенням та суттєво вплинув на їхнє збереження. І важливо, що на початку 90-х років XX століття і для України, і Республіки Польща із однаковою актуальністю постала проблема відбудови та реставрації культових об'єктів, які були занедбані, або ж частково зруйновані

у роки радянського «войовничого атеїзму». Проте, лише розуміння важливості та критичності ситуації щодо збереження архітектурної культурної спадщини не достатньо. Новопосталі молоді незалежні держави на початку 90-х років XX століття зіткнулися із дефіцитом бюджетних коштів, тому стан багатьох пам'яток архітектури (у даному випадку маються на увазі не лише культові споруди) погіршувався і після 1991 року[24].

Процес консервації та реставрації архітектурних пам'яток є тривалим та дороговартісним. Нині, в умовах триваючої війни і Російською Федерацією, з українського боку суттєво скорочено фінансування на реставрацію об'єктів культурної спадщини. Залишається сподіватися, що після завершення війни кошти на відновлення історичних архітектурних пам'яток буде віднайдено.

І, на сам кінець, хотілося б звернути увагу і на той факт, що Церква на порубіжжі, відіграє особливо важливу роль у збереженні традицій та ідентичності його мешканців. Окрім того, впродовж 90-х років XX – на поч. XXI століття, Римо-католицька церква, як і інші Церкви порубіжжя, шукали компромісних рішень у трактуванні історичних подій минувшини та проводили політику сприяння толерантності у суспільствах, що є надзвичайно важливим для еволюційної трансформації історичної пам'яті[25]. Адже, як відомо, XX століття загалом, і події Другої світової війни, що позначилися українсько-польським міжнаціональним конфліктом, зокрема, є надзвичайно важливою складовою історичної пам'яті, особливо, для мешканців порубіжжя, а порозуміння українців та поляків значною мірою залежить і від позиції Церкви.

ABSTRACT

This article examines issues related to the preservation of cultural heritage in the Ukrainian-Polish border region, using Catholic church

---

[24] Стрільчук Л. Історична пам'ять українсько-польського порубіжжя: особливості та специфіка (на прикладі відбудови та реставрації культових споруд). *Літопис Волині. Всеукраїнський науковий часопис*. Число 34. Видавничий дім «Гельветика», 2026. С. 103–104.

[25] Голак-Горбачевська Т. Римо-католицька Церква у Львові на початку XXI століття: взаємини з Українською греко-католицькою Церквою. *Катедральні записки. Вип.1: Міжконфесійні відносини в Україні: історія та сучасність (до 650-річчя заснування Луцької дієцезії) : кол. Монографія/ відп. ред П. Хомяк.* Суми: Університетська книга, 2025. С. 146.

architecture as an example. The subject of the study is three Catholic churches in southwestern Volyn: the Baroque church in the town of Berestechko the Church of the Holy Trinity, built between 1711 and 1726, the Church of the Holy Trinity in the village of Zaturtsi, built between 1642 and 1646; and the Baroque collegiate Church of the Holy Trinity in the village of Olyka, built between 1635 and 1640.

It is noted that the cultural heritage of the Ukrainian-Polish border region, particularly its architectural heritage, is exceptionally rich and multifaceted. Unfortunately, not all architectural sites are currently in satisfactory condition, a situation most often attributed to a lack of funds for their conservation and restoration. The situation varies for the examples of Catholic church architecture analyzed in this article, and it is no coincidence that the authors chose these specific examples for discussion, as they represent three different scenarios, three different examples of the current state of these monuments of Catholic architectural heritage: 1) destroyed and not restored; 2) restored at the expense of local communities and with funds from patrons; 3) restored as part of government programs, funded by the Republic of Poland.

The preceding historical period, associated with the Soviet era, introduced numerous negative trends regarding the use of architectural monuments for their intended purposes and significantly affected their preservation. It is important to note that in the early 1990s, both Ukraine and the Republic of Poland faced the equally pressing problem of rebuilding and restoring religious sites that had been neglected or partially destroyed during the years of Soviet "militant atheism." However, merely understanding the importance and urgency of the situation regarding the preservation of architectural cultural heritage is not enough. The newly independent states in the early 1990s faced a shortage of budgetary funds, so the condition of many architectural monuments (in this case, not limited to religious buildings) continued to deteriorate even after 1991.

Keywords: cultural heritage, church architecture, the Ukrainian-Polish border region, restoration, heritage preservation, churches, Volyn, Ukraine, Republic of Poland, borderlands, Ukrainians, Poles, historical memory, identity, national policy, community.

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-10

Юля Пасічник[1*] *– Луцьк,*
Сергій Нінічук[2**] *– Луцьк*

Історична пам'ять українсько-польського порубіжжя, як складова релігійної ідентичності його мешканців

Не секрет, що на порубіжних землях, де впродовж століть спільно проживають народи формується особлива ідентичність та історична пам'ять, що пов'язані не просто із історичними подіями та фактами, але й із спецфікою самого порубіжя.

Порубіжжя – це особливий регіон, що поєднує у собі дві або більше національні культури, мови, релігії, має строкатий етнічний склад населення, часто складні міжнаціональні відносини мешканців. Специфікою порубіжжя є те, що дані терени неодноразово змінювали державну приналежність, входячи до складу то одних, то інших держав, поєднуючи і переплітаючи у собі історичні традиції, часто породжуючи історичні міфи та стереотипи. Українсько-польське порубіжжя, є дуже показовим прикладом у цьому плані, адже східні терени сучасної Ресубліки Польща та західні терени України, впродовж тривалої історії неодноразово ставали пердметом суперечок поміж поляками та українцями, кожна із нації вважала ці землі своїми і намалалася включити до складу національних держав. XX століття є виразним прикладом, коли на завершальному етапі Першої світової війни і українці, і поляки намагался саме тут утвердити власну національну державність; коли після завершення Другої світової війни між радянським урядом та урядом ПНР відбувалися обміни територіями, аж поки не було встановлено сучасний кордом поміж державами. А якщо погля-

[1*] Юлія Пасічник – доктор PhD, докторант кафедри всесвітньої історії Волинського національного університету імені Лесі Українки,
ORCID: 0000-0002-2101-9523, e-mail: Pasichnyk.Yulia@vnu.edu.ua

[2**] Сергій Нінічук – аспірант кафедри всесвітньої історії Волинського національного університету імені Лесі Українки,
ORCID: 0000-0002-0452-9414, e-mail: ninichuk.s.v@gmail.com

нути у глибину віків, то таких прикладів, які, не рідко, супруводжувалися збройними конфліктами та кровопролиттям, набереться довгий список. То ж порубіжні терени часто виступали не просто ареною гострої боротьби, але й місцем взаємних кривд та образ, як от, наприклад, події на Волині та у Галичині у роки Другої світової війни, відомі як «Волинська трагедія»[3], тощо.

Різноплановість чи строкатість українсько-польського порубіжжя проявляється і через релігійну строкатість, адже тут представлені Римо-каатолицька, Греко-католицька та Православна церкви, як найбільші конфесіїі і ціла низка інших менш чисельних релігійних спільнот. Історичні корені появи досліджуваних у статті Церков сягають XV–XVI століття, коли поряд із Православною церквою на українських теренах починає утверджуватися Римо-католицька церква, а згодом з'являються і греко-католики. Історична пам'ять українського суспільства просякнута кривдами та образами, що їх було завдано поляками при спробі нав'язати Римо-католицьку церкву українцям, та й утворення Уніатської, Греко-католицької церкви, було зустрінуто українцями далеко не однозначно.

Столітні традиції співіснування різних Церков та релігійних конфесій породили на українсько-польському проубіжжі чимало історичних стереотипів та призвели до формування особливої ідентичності його мешканців, саме про історичну пам'ять та релігійну ідентичність буде йтися у представленому дослідженні.

Тому, на наш погляд важливим є з'ясування терміну «релігійна ідентичність». Зокрема, сучасна наука розрізняє два підходи щодо розуміння релігійної ідентичності. Так, перший із них, простежує дефініцію релігійної ідентичності як категорію релігійної свідомості, змістом якої є розуміння співвідношення з ідеями та цінностями. У даному випадку актуалізується загальна релігійна самохарактеристика індивіда, його ставлення до релігії, яке проявляється через особистісне сприйняття конкретних символів і приводить до констатації: «Я – віруючий!». Другий підхід, пояснює релігійну ідентичність крізь призму приналежності до певної релігійної конфесії. У цьому сенсі релігійна ідентичність проявляється через

---

[3] Стрільчук Л. Історична пам'ять українсько-польського порубіжжя: особливості та специфіка (на прикладі відбудови та реставрації культових споруд). *Літопис Волині. Всеукраїнський науковий часопис.* Число 34. Видавничий дім «Гельветика», 2026. С. 103–104.

конкретну форму релігійності й актуалізується як конфесійна ідентичність. Другий підхід проявляється через дефініції: «Я – християнин-католик», «Я – православний» і т. д[4].

Низка західних дослідників звертали свої погляди на вивчення особливостей прикордонної/порубіжної/фронтирної ідентичності. Найперше серед таких учених варто згадати А. Ассман[5], Дж. Александера[6], Ю. Лотмана[7], А. Ніла[8], П. Нора[9], П. Рікера[10], Е. Сміта[11]. Специфікою їхніх досліджень є вузький підхід до аналізу особливостей історичної пам'яті, національної та релігійної ідентичності, які сформувалися та трансформовувалися під впливом історичних і культурних травм, загалом травматичного історичного досвіду, а тому є досить цікави для нас, оскільки проливають світло на специфіку фомування та трансфрмацій саме рілігійної ідентичності.

Нині, часто, при дослідженнях релігійної ідентичності, застосовують теорію фронтиру, яку сформулював американський вчений Ф. Дж. Тернер[12]. Як вважають вітчизняні дослідники І. Чорновол[13], Л. Стрільчук[14] та П. Хомяк теорія Ф. Дж. Тернера мала помітний вплив на американську історіографію, а згодом, і європейську. На рубежі XX–XXI століть погляди Ф. Дж. Тернера стали широко відомими та популярними в Європі і саме крізь призму цієї теорії з'являється поняття «релігійного фронтиру», який, власне, є складовою релігійної ідентичності.

---

[4] Стрільчук Л., Хом'як П. Релігійна ідентичність українсько-польського порубіжжя: особливості та контраверсії. *Healing Memory: the culture of memory as a technology of recovery : Scientific monograph*. Riga, Latvia : "Baltija Publishing", 2026. P. 235–236.

[5] Ассман А. *Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті*. Київ, 2012. 420 с.

[6] Alexander J. *Cultural Trauma and Collective Identity*, Oxford, 2003. 312 p.

[7] Лотман Ю. Непередбачувані механізми культури. К.: Дух і Літера, 2010. 233 с.

[8] Neal A. *National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century, Armonk*, New York, 1998. 412 p.

[9] Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. Київ: ТОВ «Видавництво «Кліо»». 272 с.

[10] Рікер П. *Пам'ять, історія, забуття*. Київ, 2004. 204 с.

[11] Сміт Е. Національна ідентичність. 1994, Київ: Основи. 536 с.

[12] Тернер Ф. Дж. Значення фронтиру в американській історії. *Україна Модерна. Пограниччя, окраїни, периферії.* Число 18, 2011. С. 15–32.

[13] Чорновол І. Компаративні фронтири. Світовий і вітчизняний вимір. 2015, Львів: Критика. 376 с.

[14] Стрільчук Л., Хом'як П. Релігійна ідентичність українсько-польського порубіжжя: особливості та контраверсії. *Healing Memory: the culture of memory as a technology of recovery : Scientific monograph*. Riga, Latvia : "Baltija Publishing", 2026. P. 230–241.

Основною думкою, що проходить наскрізь через усі згадані наукові теорії, є твердження про те, прикордонні ідентичності можуть та мають стати якісно новим полем діалогу для істориків та культорологів, що дозволить вибудувати якісно новий, дружній до різноманітних ідентичностей світ. Спільно проживаючи на порубіжних теренах українці та поляки мають кожен свою, у тому чисті релігійну, ідентичність, як проявляється через приналежність до певної релігійної конфесії, через формування власної релігійної свідомості[15].

Згаданий вище амеиканський дослідник Е. Сміт вважає, що визначальними складовими (компонентами) релігійної ідентичності є чотири головні ознаки:

по-перше, це дотримання системи цінностей та традицій, котрі прив'язують індивідуума та спільноту до певного контексту існування в суспільному бутті;

по-друге, визнання конкретного символічного коду, який задає просторові та часові когнітивно-емоційні та інші взірці для розвитку особистісної та колективної ідентичності;

по-третє, відбувається формування почуття взаємовідношення до позаемпіричної реальності, яка формує екзистенційний контекст існування особистості та спільноти;

по-четверте, формує належність до особливої соціальної організації, що закладає основи конфесійної належності[16].

Українські дослідники Л. Стрільчук та П. Хом'як вважають, що українсько-польське порубіжжя може слугувати гарним прикладом, того, як відбувається усвідомлення жителями порубіжжя співвідношення із ідеями та цінностями, сусідів, чи інших мешканців регоіну, адже саме тут не просто переплітаються релігійні конфесії і формуєтьмя толерантне ставлення до них. Водночас, на порубіжжі, швидше аніж в іншому регіоні, відбувається усвідолення власної ідентичності саме через релігію[17].

---

[15] Чорнописька В. Феномен релігійної ідентичності: філософсько-правове конструювання змісту. *Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Серія: «Юридичні науки».* № 3 (39), 2023. С. 51–56.

[16] Сміт Е. Національна ідентичність. 1994, Київ: Основи. С. 16–17.

[17] Стрільчук Л., Хом'як П. Релігійна ідентичність українсько-польського порубіжжя: особливості та контраверсії. *Healing Memory: the culture of memory as a technology of recovery : Scientific monograph*. Riga, Latvia : "Baltija Publishing", 2026. P. 234.

На жаль, толерантне ставлення у релігійних питаннях, не завжди зберігається на порубіжжі (і не лише на пубіжжі), що викликає не просто гострі конфлікти та взаємну ворожнечу, але й, як наслідок, породжує численні історичні міфи, негативні суспільні стереотипи, що, нашаровуючись, переростають у культурну травму, яка, в свою чергу, відчутно впливає на трансформації релігійної ідентичності. Прикладів конфліктів на релігійному грунті, досліджуваного регіону, можемо навести чимало, але обрали для унаочнення ворожнечі на релігійному грунті, приклад із новітньої історії в українсько-польських відносинах.

Йдеться, зокрема, про події 1991 року, – часу коли новопосталі незалежні держави Республіка Польща та Україна щойно вибудовували нову систему двосторонніх відносин. Після відновлення Перемиської греко-католицької дієцезії і призначення Ватиканом у січні 1991 року єпископом Івана Мартиняка, питання собору для вірних Греко-католицької церкви стало актуальним. Відомо, що у радянський період Греко-католицька церква була піддана репресіям не лише на теренах СРСР, але й у ПНР закривалися і передавалися римо-католикам хами, що належали Греко-католицькій церкві[18] і.т.д.

Не маючи власної катедри, єпископ І. Мартиняк не міг повноцінно виконувати свої обов'язки, греко-католицька гормада Перемишля не мала місця для зустрічі з Папою Римським Іваном Павлом ІІ під час його подорожі до РП у червні 1991 року. В середині лютого 1991 року у Варшаві польський єпископат передав перемиський костел отців кармелітів босих греко-католикам у користування на п'ять років, на час, поки греко-католики на збудують власний храм.

Нагадаємо, що історія костелу та монастиря кармелітів босих у Перемишлі бере свій початок від 1620–1630 роікв, коли його було збудовано на кошти графа Марціна Красіцького. Після пешого поділу Польщі австрійський імператор Йосиф ІІ скасував орден, а костел і мнастир передав Унійній церкві, де до 1946 року знахо-

[18] Притулюк В. Українсько-польське порубіжжя – порубіжжя релігій: становище Греко-католицької, Римо-католицької та Праволавної церков у 90-х роках ХХ – на початку ХХІ століття. *Катедральні записки. Вип. 1: Міжконфесійні відносини в Україні: історія та сучасність (до 650-річчя заснування Луцької дієцезії) : кол. Монографія/ відп. ред П. Хомяк.* Суми: Університетська книга, 2025. С. 136–137.

дилася греко-католицька катедра. Загальновідомим є, також, факт про те, що Перемишиль впродовж тривалого історичного періоду був центром Греко-католицької церкви. Після арештів греко-католицькго духовенства здійснених владою у 1946 році, собор передано монахам кармелітам[19].

На початку 1991 року, коли у Перемешлі підніли питання про передачу храму греко-католикам, група мешканців міста написала листа до Папи Римського, у якому висловила обурення спробами греко-католивів зайняти храм. Після згаданого рішення, прийнятого у Варшаві польським єпископатом, утворився, у Перемишлі Громадський комітет оборони польського костелу отців кармелітів, що розпочав пікети резиденції єпископа-ординарія та будинку секретаріату Єпископату у Варшаві. Не зважаючи на жодні агументи та не бажаючи іти на жодні поступки Комітет не прислухався, навіть, до заяви настоятеля ордену кармелітів, який запевнив, що кармеліти залишаться у Перемишлі і за п'ять років повернуться до своєї святині[20].

Власну пзицію Комітет пояснював тим, що українці нібито поширювали чутки про те, що якщо вони отримають костел у власність, то більше ніколи його не віддадуть[21]. Серед аргументів «оборонців» костелу звучали й такі: українці на мали жодних прав на свою колишню святиню, бо отримали її з рук австійського загарбника[22].

Іще до початку конфлікту навколо костелу, за передачу храму греко-католикам висловився Президент Польщі Л. Валенса, місцевий воєвода та представники органів місцевого самоврядування. Однак, регіональний осередок незалежної самоврядної професійної спілки «Солідарність» Перемиської землі, партія Порозуміння Центр і ряд інших товариств підтримали Громадський комітет оборони польського костелу отців кармелітів. Вони поширювали риторику про те, що «українці задали багато кривд місцевим жителям, а тому хоча на даний момент українська меншина не є проблемою

---

[19] Хахула Л. «Різуни» чи побратими? Сучасні польські дискурси про Україну. Львів, 2016. С. 162.

[20] Szeliga Z. Pierwszy dzień odnowionego biskupstwa. Zycie Przemyskie. 1991. № 17. 24 kwietnia.

[21] Malikowski M.Wybrane problem stosunków polsko-ukraińskich. Rzeszów, 2010. S. 26.

[22] Хахула Л. «Різуни» чи побратими? Сучасні польські дискурси про Україну. Львів, 2016. С. 163.

для місцевих поляків, вона такою поблемою може стати, якщо дійде до критичної ситуації»[23]. Польські активісти згадували про міжнаціональний конфлікт років Другої світової війни, так, релігійні суперечки надали нового забарвлення релігійній проблемі.

Під час акцій протесту фронтон костелу вкрили надписи: «Українці – залиште костел і збудуйте собі новий – то не церква», «Не віддамо польського костелу!»[24]. ЗМІ роздмухували скандал і поширили інформацію про нього далеко за межами Республіки Польща. У своїх оцінках польські ЗМІ розділилися: одні вказували на релігійну нетолерантність та ксенофобію і закликали до примирення, інші – говорили про провокації, та роздмухували міжнаціональну неприязнь.

«Gazeta Wyborcza» пропонувала трактувати рішення римокатолицької ієрархії про передання святині «як відшкодування кривд, заподіяних греко-католикам, і крок до поєднання між поляками та українцями»[25]. Жителі Перемишля згадували старі кривди і говорили, що українці злі та підступні. Слід зауважити, що серед протестувальників були переважно старші люди, які пережили війну та запевняли, що знають українців[26].

У квітні 1991 року протестувальники закрилися у костелі, намагаючись, у такий спосіб, завадити висявченю єпископа Івана Мартиняка. Конфлікт набував усе більших обертів. 13 квітня 1991 року висявчення єпископа Мартиняка відбулося в римокатолицькому катедральному соборі Перемишля[27].

1 червня 1991 року, перед приїздом Папи Римського Івана Павла II, Громадський комітет оборони польського костелу отців кармелітів у Перемишлі закінчив акцію протесту. На зустрічі із греко-католиками 2 червня 1991 року Іван Павло II ініціював віддати їм у вічне користування для потреб катедри поєзуїтський гарнізонний костел Найсвятішого Серця Ісусового[28]. Виступаючи у перемишлі Папа Римський зазначив: «Нехай тут, у цій дієцезії формується приклад

---

[23] Polak G. Spór o katedrę. *Gazeta Wyborcza*. 1991, № 55. 6 marca.

[24] Polak G. Spór o katedrę. *Gazeta Wyborcza*. 1991, № 55. 6 marca.

[25] Polak G. Spór o katedrę. *Gazeta Wyborcza*. 1991, № 55. 6 marca.

[26] Хахула Л. «Різуни» чи побратими? Сучасні польські дискурси про Україну. Львів, 2016. С. 165.

[27] Polak G. Kościół Ukrainców. *Gazeta Wyborcza*. 1991, № 93. 20-21 kwietnia.

[28] Polak G. W Ojca ręce. *Gazeta Wyborcza*. 1991, № 128. 4 czerwca.

співжиття та єдності у плюралізмі. Нехай любов, терпиливість і взаємне розуміння бідуть сильнішими від усіляких штучних поділів та суперечок»[29].

Однак, навіть після чіткої позиції Папи Римського Івана Павла II, емоції навколо костлу у Перемишлі вщухли не одразу. Голова Громадського комітету оборони польського костелу отців кармелітів Станіслав Жулкевич вважав, що конфлікт за святиню не виник на національному грунті, а зумовлений непорозумінням[30]. І хоча сторонами цього конфлікту була група жителів Перемишля і римокатолицькі ієрархи, однак у суперечку було втягнуто греко-католицьку ієрархію та її вірних.

Охарактеризований конфлікт, що розгорівся у Пермишлі на релгійному грунті виразно демонструє, що історична пам'ять є важливою та невідємною складової релігійної ідентичності, і саме історична пам'ять часто стає визначальною для цієї ідентичності. Беззаперечним є факт, що кожна із Церков має свої канонічні територіальні межі. Волинські дослідники Л. Стрільчук та П. Хом'як вважають, що складне XX століття, яке ознаменувалося дость частими військовими конфліктами та війнами, неодноразовими змінами державних кордонів, трансформацією політики держав та урядів щодо Церкви, позначилося складними випробуваннями та численними викликами, що постали перед Церквами порубіжжя, а відтак мали відчутний вплив на трансформації релігійної ідентичності мешканців порубіжжя, зокрема. Власне, у випадку українсько-польського проубіжжя, у XX столітті, становище та діяльність Римо-католицької, Греко-католицької та Православної церков ускладнювалося, що напряму узалежнювалося від політики пануючої ідеології в УРСР (СРСР) та ПНР[31].

Не можна не погодитися і з тезою про те, що з моменту виникнення національної держави пам'ять та історія є ключовими елементами формування націнальної ідентичності (що часто утотожнюється із релігійною ідентичністю). Значення історичної пам'яті

---

[29] Chrześciańska tożsamość. *Gazeta Wyborcza*. 1991, № 138. 14 czerwca.

[30] Хахула Л. «Різуни» чи побратими? Сучасні польські дискурси про Україну. Львів, 2016. С. 167.

[31] Стрільчук Л., Хом'як П. Релігійна ідентичність українсько-польського порубіжжя: особливості та контраверсії. *Healing Memory: the culture of memory as a technology of recovery : Scientific monograph*. Riga, Latvia : "Baltija Publishing", 2026. P. 234.

настільки велике, що вона не лише створює національну ідентичність, але й формує та визначає її існування[32]. Ідентичність формується в процесі осмислення нацією своєї історії, окремішності мови, культури та релігії.

Формування ідентичності, у тому числі релігійної, це складний процес, що вимагає ідеологічного підгрунтя. Особистості з історичною свідомістю, що мать мають спільну історію, культуру та релігійні цінності формують власну (національну/регіональну) ідентичність. Саме тому історична пам'ять нерозривно пов'язана із ідентичністю, оскільки ці дві категорії грунтуються на спільній історії, мові, релігії, географії та культурі. Тому можемо стверждувати, що регіональна ідентичність, або ж ідентичність порубіжжя є окремою категорією, яка має виразні риси притаманні для конкретного місця та конкретної групи людей.

Ніхто не оскажуватиме тезу про те, що Схід чи Південь України досить різняться в своїх релігійних уподобаннях від Заходу країни. Адже для чималої частини жителів Західної України рідною є Греко-католицька Церква, відмінні культурні традиції, тощо. Такий же приклад можемо навести і щодо Сходу та Заходу Польщі. На основі цього можемо стверджувати про окремішну релігійну ідентичність Заходу України, а отже про окремішну релігійну ідентичність українсько-польського порубіжжя. А історична пам'ять суспільств виступає значими чинником у формуванні не лише ннаціональної ідентичності, але й, як було продемонстровано прикладом релігійного конфлікту Перемишлі, допомагає обєднати суспільство навколо певних подій. І слід зауважити, що історичні міфи та символи відіграють не останню роль у формуванні релігійної ідентичності[33].

Чому важливо вивчати релігійну ідентичність та уважно ставитися до неї? Відповідь очевидна: нині у роки, коли триває російсько-українська війна, а питання релігії, як засвідчують факти, неодноразово використовувалися як інструмент гібридної війни,

---

[32] Томашевська І. Історична пам'ять в контексті формування національної ідентичності. *Healing Memory: the culture of memory as a technology of recovery : Scientific monograph*. Riga, Latvia : "Baltija Publishing", 2026. P. 250.

[33] Томашевська І. Історична пам'ять в контексті формування національної ідентичності. *Healing Memory: the culture of memory as a technology of recovery : Scientific monograph*. Riga, Latvia : "Baltija Publishing", 2026. P. 253.

покликаний розколоти українське суспільство[34],[35] актуальність досліджуваної проблеми усе зростає. Заради стабільності та державної безпеки не можна допустити, що релігійні питання, чи ще гірше суперечки, стали наріжним каменем українсько-польських відносин. Тому дуже важливо проводити зважену, толерантну політику обом сторонам, адже як демонструє досвід спільна історія (історичні кривди та образи), суперечлива історична пам'ять та відмінна релігійна ідентичність, які особливо гостро проявляються на українсько-польському порубіжжі, можуть стати своєрідним детонаторм у загостренні міжнаціональних відносин. Кому це може бути вигідно? – питання риторичне.

ABSTRACT

Centuries-old traditions of coexistence among different churches and religious denominations have given rise to numerous historical stereotypes along the Ukrainian-Polish border and have led to the formation of a unique historical memory and identity among its inhabitants; this article is devoted specifically to the study of historical memory and the formation of religious identity.

The diversity of the Ukrainian-Polish border region is reflected in its religious diversity, as it is home to the Roman Catholic, Greek Catholic, and Orthodox Churches – the largest denominations – as well as a number of other smaller religious communities.

A border region is a unique area that combines two or more national cultures, languages, and religions, has a diverse ethnic composition of the population, and often features complex interethnic relations among its residents. A distinctive feature of borderlands is that these territories have repeatedly changed their national affiliation, becoming part of one state and then another, thereby combining and intertwining historical traditions, often giving rise to historical myths and stereotypes. The Ukrainian-Polish border region is particularly illustrative in this regard, as the eastern territories of modern-day Poland and the western territories of Ukraine have, throughout their long history, repeatedly been the subject of dispute between Poles and Ukrainians, with each nation

[34] Магда Є. Гібридна агресія Росії: уроки для Європи. Київ: Каламар, 2017. С. 140–142.

[35] Стрільчук Л. Інформаційна війна як складова сучасних гібридних воєн (на прикладі Грузії та України). *Літопис Волині. Всеукраїнський наковий часопис. Заснований у 2001 р.* Число 28. 2023. – С. 236–238.

considering these lands its own and seeking to incorporate them into their respective national states.

Unfortunately, a tolerant attitude toward religious issues is not always maintained in the border region (and not only there), which not only leads to acute conflicts and mutual hostility but also, as a result, gives rise to numerous historical myths and and negative social stereotypes that, accumulating over time, develop into cultural trauma, which, in turn, significantly influences the transformation of religious identity. The Ukrainian-Polish border region is rich in examples of both acute religious conflicts and tolerance toward religious beliefs.

This article presents an example of an acute religious conflict that unfolded in 1991 in the Przemyśl region between Greek Catholics and the Roman Catholic population.

It has been proven that historical memory and religious identity are two interrelated categories that serve as distinct markers of national identity.

Keywords: historical memory, the Ukrainian-Polish border region, identity, religion, shared history, historical myths, interethnic relations, the Roman Catholic Church, the Orthodox Church, the Greek Catholic Church, Ukrainians, Poles.

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-11

Оксана Штанько[1*] *– Луцьк*

Культурна спадщина луцьких отців-єзуїтів як інструмент формування ціннісної самоідентифікації: на прикладі діяльности музейного простору «окольний замок»

Історична пам'ятка – один із типів культурної спадщини, яка передбачає належність до цього спектру споруд, будівель, а також, відповідно, їх ансамблевих комплексів[2].

Музейний простір «Окольний замок» постав завдяки проєкту «Нове життя старого міста: ревіталізація пам'яток історико-культурної спадщини Любліна і Луцька»[3]. За мету було взято підвищення туристичної привабливості Луцька та Любліна, шляхом створення спільних міжнародних туристичних об'єктів на основі спільної історико-культурної спадщини. У процесі реставраційних робіт під цокольним поверхом Вежі Чорторийських та південно-західного крила Колеґіуму єзуїтів було також виявлено досі невідомі підвальні приміщення, що датуються різними періодами XV–XVIII ст. Увесь простір нині вимірюється 18-ма кімнатами, чотирма коридорами, цокольним поверхом Вежі, Подвір'ям, Внутрішнім двориком й фрагментом Оборонного муру історичного Окольного замку Луцька[4].

[1*] Оксана Штанько – кандидатка історичних наук, завідувачка Науково-експозиційного відділу Музейного простору «Окольний замок» (КП «Центр розвитку туризму»). ORCID ID 0000-0002-5023-7992, E-mail: oksanashtanko@ukr.net.

[2] Закон України *«Про охорону культурної спадщини»*, https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1805-14#Text

[3] Нове життя Старого міста: ревіталізація пам'яток історико-культурної спадщини Любліна і Луцька, https://pbu2020.eu/ua/projects2020/232 (19.05.2024).

[4] В. Баюк. *Звіт про проведені комплексні наукові археологічні дослідження муру Окольного замку та підземель Башти Чорторийських і Колегіуму єзуїтів у Луцьку в 2020–2021 рр.*, 2020–2022, 257 с.

Окольний (Нижній) Луцький замок – перше кільце оборони Верхнього (Вишнього) замку, почав формуватися як Окольне місто. За староруською традицією розташовувалося поряд, або навколо дитинця. З другої половини XIV ст. Окольне місто розбудувалося передовсім як дерев'яне укріплення з городнями й оборонними вежами. На території Окольника розміщувалися двори наближених до великого князя урядників, духовенства та іншої знаті[5].

Реконструкція Нижнього замку в цеглі припала на початок XVI ст. Окольний замок окреслювали вісім веж, а також муровані комплекси чернечих орденів (єзуїтів, бриґідок, Катедрального Собору Св. Трійці, пізніше – Святих апостолів Петра і Павла). Чотири з веж Окольника були дерев'яними: Воротня, Перемильська, Пинська, Владик волинських. Інші чотири – мурованими: князів Чорторийських, Свинюська, Івана підскарбія (князів Четвертинських), Архімандрича[6].

Продовженням у мурі Окольного замку Луцька з другої половини XVII ст. став Колеґіум отців єзуїтів. Орден розгорнув свою діяльність у місті на початку XVII ст. Перші отці-єзуїти з'явилися у Луцькій єпархії між 1600 і 1604 рр. Їх, як богословів і скарбників, брали із собою єпископи Бернард Мацейовський і Станіслав Ґомолинський, у часі відвідин обширної єпархії[7].

Отці заснували й побудували у Луцьку цілий освітньо-релігійний комплекс. Будівництво почалось із Собору святих апостолів Петра і Павла у 1616 р. під керівництвом тодішнього єпископа Павла Волуцького[8]. Комплекс Собору і Колеґіуму розташований практично в геометричному центрі острівного Луцька. Архітектура Собору розрахована на підходи храму з передмість[9]. Разом із Верхнім замком і кафедральними спорудами Собор формує центральну площу Окольного замку. Ансамблевий єзуїтський комплекс відіграє важливу роль у силуеті й містобудівній композиції Луцька[10].

---

[5] П. Троневич. *Луцький замок*. Луцьк, 2003. С. 60.

[6] Там само.

[7] Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI – середини XVII ст. Львів: Свічадо, 2005. 340 с. С. 120 (Серія: Studia rationis 1).

[8] Б. Колосок, *Ecclesia Cathedralis Luceoriensis. Історико-архітектурне дослідження*. Білий Дунаєць-Остріг 2002. 223 с. С. 21

[9] Колосок Б. Луцьк – пам'ятка архітектури та містобудування: історико-архітектурний нарис. Луцьк: ПВД «Твердиня», 2011. 124 с. С. 61.

[10] Там само. С. 62.

Сакральність споруд була органічно доповнена оборонною. Свідченням тому є бійниці на фасадах Собору. З-поміж храмів східних єзуїтських провінцій луцький – найбільший. Будівництвом і перебудовою єзуїтського Собору (1616–1640, 1724–1729, 1781–1787) займалися видатні архітектори, за зразки брали визначні італійські споруди. Серед персоналій будівельників-архітекторів – Джакомо Бріано, Бенедетто (Бенедикт) Моллі, Павло Ґіжицький, Андрій Агорн, Фаустин Ґродзицький[11].

Собор святих апостолів Петра і Павла став катедральним після пожежі й знищення Собору Св. Трійці у 1774 р.[12] Ренесансні риси з часом змінились на барокові, а після пожежі 1781 р. – барокова оздоба поступилася класицистичній[13]. Цікаво, що на початках будівельних робіт, упродовж 1616–1617 рр., отці перебудували Вежу князів Чорторийських в Окольному замку. Роботою керував Джакомо Бріано (1589–1649)[14]. Він народився у сім'ї архітектора у Модені. Доєднався до ордену у 1607 р. Професійну роботу, як архітектор Товариства Ісуса, розпочав із колеґіуму в м. Кастільйоне. У 1616 р., за власним бажанням, був скерований до Польської провінції[15]. Перші храми його авторства постали у Луцьку і Львові[16].

Єзуїтські колеґіуми, які з'являлися в українських землях Речі Посполитої, від початку мали статус місій[17]. Місійний будинок Товариства Ісуса постав у Луцьку 1604 р. завдяки сприянню й зусиллям єпископа Мартіна Шишковского. Через чотири роки, маючи підтримку місцевих римо-католицьких єпископів, місія здобула статус колеґіуму[18]. Ішлося, у тому числі, про унійних ієрархів Церкви. Духовними благодійниками Луцького дому Товариства Ісуса був

---

[11] Там само.

[12] Sznarbachowski F. Początek i dzieje rzymo-katolickiej diecezji Łucko-Żytomierskiej obecnie Łuckiej, w zarysie. Wołanie z Wołynia. Biały Dunajec-Ostrog. 2014. S. 227.

[13] Там само..

[14] Колосок Б. Ecclesia… С. 88.

[15] Kantorowicz K. Architecture of Jesuit colleges designed by Giacomo Briano in Polish Province. Challenges of modern technology. Vol. 8. №2. 2017. S. 18; Kantorowicz K. Architektura kolegiów jezuickich we Włoszech I w Rzeczypospolitey do połowy XVII wieku – poszukiwanie wzorów na wybranych przykładach. Czasopismo inżynierii lądowej, środowiska I architecture. T. XXXIV. Z. 64, 2017. S. 151.

[16] Ibid.

[17] Шевченко Т. Викладачі Луцького єзуїтського колегіуму. *Київська старовина.* 2000. № 6 (336). С. 44.

[18] Там само.

київський унійний митрополит Йосиф Велямин Рутський, володимирсько-берестейські єпископи Іпатій Потій і Йосиф Баковецький, пинсько-турівський єпископ Паїсій Оникевич-Саховський[19]. 1606 р. єпископ Шишковський створив фундаційний акт колеґіуму Ордену. Він передав єзуїтам десятину з Кобринського староства, чотири села і книгозбірню. Наступник М. Шишковського, єпископ Павло Волуцький, розширив попередні надання ще двома селами і коштами для купівлі маєтку. Завершальним акордом формування Луцького колеґіуму стала матеріальна доброчинність київського каштеляна, князя Юрія Вишневецького. Він пожертвував єзуїтам свою кам'яницю і велику земельну ділянку[20]. Юрій і Миколай Чорторийські (батько і син) надали луцьким єзуїтам свій будинок і чималу земельну ділянку[21].

1684 р. Луцька єзуїтська школа отримала у своє розпорядження окреме одноповерхове приміщення[22]. За історіографічним переказом, зафіксованим отцем Феліксом Шнарбаховським, єпископ Павло Волуцький, у часі закладання Колеґіуму, на власних плечах виніс п'ятнадцять кошів землі з фундаментів[23].

Луцький колеґіум діяв з 1608 р. (з перервами у часі Хмельниччини і воєнних дій супроти московського царства) до 1773 р.[24] З 1608 р. функціонував як початкова трикласна школа. Наступного року тут впровадили клас поетики, ще за три роки – клас риторики. З 1636 р. було започатковано викладання філософії, яке тривало лиш два роки і відновилося 1688 р. Упродовж 1608–1648 рр. Луцький коле-

---

[19] Шевченко Т. Доми Товариства Ісуса, їх фундатори і благодійники на українських землях Речі Посполитої: 1572–1647. *Етнічна історія народів Європи.* Зб. наук. праць. Вип. 13. Київ, 2002. С. 88.

[20] Шевченко Т. Викладачі Луцького єзуїтського колегіуму. С. 44.

[21] Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI – середини XVII ст. С. 121.; Штанько О. «Добре у костелі Божому шанований»: пошуки майнової справедливости луцького капелана Ордену отців єзуїтів на тлі Хмельниччини. *Катедральні записки. Вип. 1: Міжконфесійні відносини в Україні: історія та сучасність (до 650-річчя заснування Луцької дієцезії)*: кол. монографія. Суми: Університетська книга, 2025. С. 187–188.

[22] Сєряков С. Повсякденне життя єзуїтських шкіл України. *Повсякдення ранньомодерної України*. Історичні студії в 2-х томах. Т. 1: Практики, казуси та девіації повсякдення / гол. ред. В. Смолій; відп. ред. В. Горобець; ред. колегія: Н. Старченко (заст. відп. ред.), Н. Білоус, В. Зема, О. Романова (відп. секр.). НАН України. Інститут історії України. Київ: Інститут історії України, 2012. С. 101.

[23] Sznarbachowski F. Początek I dzieje … S. 60.

[24] Шевченко Т. Викладачі Луцького єзуїтського колегіуму. С. 44.

ґіум діяв як «середній» («неповний») – без філософських і теологічних студій[25].

Серед спудеїв-вихованців була значна кількість православних осіб. У 1614–1615 рр. тут діяв спеціальний клас «руської мови». Близько 1616 р. відкрилася музична бурса – перша на українських землях і одна з перших на території Речі Посполитої[26]. Діяла також *bursa pauperum* (бурса для бідних, конвікт), де мешкали незаможні вихованці луцьких отців єзуїтів[27]. Активно функціонувала конгрегація учнів Непорочного Зачаття Діви Марії (з 1611 р.). Трохи згодом, найпізніше з 1628 р., – конгрегація міщан[28]. Луцькі єзуїти мали аптеку (1629), що забезпечувала переважно внутрішні потреби Ордену, надавала безкоштовні ліки для бідноти і своїх благодійників[29].

За рік після відкриття число спудеїв Луцького колеґіуму склало 150 осіб. У 1616 р. ця цифра зросла вдвічі[30]. У серпні 1648 р., коли Хмельниччина наблизилася до Луцька, колеґіум тимчасово припинив свою діяльність. Єзуїти повернулися до міста після Зборівського трактату. Отці Товариства Ісуса повторно покидали місто у 1652–1653 і 1659 рр.[31]

Колеґіум приєднали до південно-східної стіни Костелу святих апостолів Петра і Павла за проєктом італійського архітектора-єзуїта Бенедетто Моллі(1597–1657)[32]. Італієць став членом ордену, уже маючи підставову освіту архітектора. Був скерований до Польської провінції у 1633, чи у 1634 р., аби закінчити роботу над єзуїтським домом в Острозі[33]. Разом із роботою над острозькою частиною, будучи на волинських теренах, Б. Моллі накреслив проєкт

---

[25] Там само. С. 45.

[26] Шевченко Т. Викладачі Луцького єзуїтського колегіуму. С.45.

[27] Сєряков С. Повсякденне життя єзуїтських шкіл України. С. 125.

[28] Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI – середини XVII ст. С. 123.

[29] Там само. С. 89–90.

[30] Там само.

[31] Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях. С. 124; С. Сєряков твердить, що Луцька колегія єзуїтів зачинилася ще у квітні 1648 р., лиш почувши про початок Хмельниччини. Духівники повернулися до міста восени 1649 р. Див. Сєряков С. Повсякденне життя єзуїтських шкіл України. С. 114.

[32] Kantorowicz K. Architektura kolegiów jezuickich we Włoszech i w Polsce… S. 151

[33] Ibid.

колеґіуму для Луцька[34]. За авторським задумом, майбутня споруда мала прилягати до Собору і міських мурів й складатися з двох замкнутих квадратних корпусів із внутрішніми двориками. На кресленні – підписи латинською мовою[35].

Зважаючи на події початкового етапу Хмельниччини, імовірно, колеґіум будувався аж у 1650-х рр. На західній стіні, яка на проєкті підписана як "*murus civitatis*", будівельники влаштували ризаліти, які використовувалися як вбиральні й могли застосовуватися для оборони.

Реалізований проєкт суттєво коригувався. Так, на авторському кресленні зліва вікна класів виходили назовні, на *via publica* (громадську вулицю), а коридорів – у внутрішній двір. Натомість зараз усе навпаки: вікна коридорів виходять назовні. У колеґіумі містилася окрема театральна зала, трапезна, пекарня і аптека, ораторіум, навчальні класи і житлові кімнати. Бібліотека була оздоблена ліпниною, а деякі приміщення розписані фресками[36].

Частиною проєкту був "малий квадрат". Він мав бути виконаний у вигляді замкнутої колонади з галереями між колонами і стінами приміщень. Найімовірніше, ця частина комплексу призначалася для нижчих студій ("школи"). Це може підтверджувати авторський напис на цій частині проекту *"area scholari"*[37].

1773 р. Орден отців єзуїтів касували. Будівля Колеґіуму була передана Едукаційній комісії. Частину будівлі віддали під оренду житла[38].

У 1795 р. стався третій поділ Речі Посполитої. Волинь, з центром у Луцьку, перейшла до влади російської імперії[39]. Упродовж XIX ст. приміщення колеґіуму здавалися під різні потреби, в тому числі – для житла. Фрески облуплювалися, бібліотека через суттє-

---

[34] Ibid.

[35] Колосок Б. Луцьк – пам'ятка архітектури і містобудування... С. 64; Kantorowicz K. Architektura kolegiów jezuickich we Włoszech i w Polsce… S. 155; План Collegium Luceoriensis. http://gallica.bnf.fr

[36] Котис О. Луцьк. Тисяча років життя та історії. К.: Віхола, 2024. С. 56 –57.

[37] Kantorowicz K. Architecture of Jesuit colleges designed by Giacomo Briano in Polish Province. Challenges of modern technology. Vol. 8. №2. 2017. S. 18; Її ж: Architektura kolegiów jezuickich we Włoszech i w Polsce… S. 155.

[38] T. Wierzhbowski. Komisja educacji narodowej. Raporty generalnych wizitatorów z r. 1774. Warszawa 1906, s. 88.

[39] П. Троневич. Луцький замок. С. 145.

вий недогляд спустошувалася. Як вказував 1891 р. історик Орест Левицький, "у книгозбірні ще зберігалося кілька тисяч томів і вона заслуговувала на увагу любителів книжкової старовини"[40]. На початку XX ст. кімнати залишалися без догляду, картини і цінні речі звідти розкрадали. У 1918 р. в колишньому колеґіумі ще можна було запримітити чимало артефактів минулого[41].

Чи не найтрагічнішими в історії колишнього Collegium Luceoriensis і Катедрального Собору святих апостолів Петра і Павла стали роки Другої світової війни та повоєння. У храмово-колеґіумний комплекс влучило кілька авіабомб. У 1950-х рр. храм пограбували. Поруйнували давні поховання у крипті. Металеві частини старого органу здали на металобрухт. З дерев'яних поробили табуретки. Собор перебував у плачевному стані. Приміщення колеґіуму у повоєнні десятиліття використовувався частково як житловий фонд, майстерні, згодом – як професійно-технічне училище з підготовки т. зв. "робітничих" професій тощо. Вартувало йти на рішучі дії, аби вберегти пам'ятку. Відтак, адміністратор луцької єпархії Ян Рутковський написав ряд звернень до радянської влади з проханням створити у костелі музей. Це передбачало би бодай ремонт святині[42].

Наприкінці 1960-х рр. була видана постанова про перетворення колишнього Собору на музей. Упродовж 1970–1976 рр. проводився активний ремонт пам'ятки. Удалося зберегти споруду в цілому, проте деякі частини костелу (зосібна – підземелля) далі використовувалися під склад овочів, виробництво іграшок тощо. Волинський обласний музей атеїзму відкрили 15 грудня 1980 р.[43].

Храм повернули римо-католицькій громаді Луцька лише 1991 р.[44] У колишньому корпусі колеґіуму розмістилося професійно-технічне училище, яке згодом трансформували у коледж.

Нижні яруси Колеґіуму, разом з єдиною вцілілою від мурів Окольного замку Вежею князів Чорторийських та фрагментом оригінального Оборонного муру XVI ст., потребували рятунку від

---

[40] О. Котис, *Collegium Luceoriensis: єзуїтські традиції Луцька*, https://www.hroniky.com/articles/view/172-collegium-luceoriensis-iezuitski-tradytsii-lutska.

[41] Там само.

[42] Оліх О. Завдяки їм. Луцьк, 2016. С. 150.

[43] Там само. С. 162.

[44] Там само. С. 166.

занепаду й повернення до життя. Це стало можливим завдяки реалізації проєкту Програми транскордонного співробітництва PL-(BY)-UA 2014–2020 "Нове життя Старого міста: ревіталізація історико-культурної спадщини Луцька і Любліна". 14 липня 2023 р. мешканцям Луцька й візитерам-туристам відкрив двері Музейний простір "Окольний замок"[45].

Зріз рефлексій щодо малої імовірности існування подібних підземель у Луцьку і подивуванням від побаченого серед гостей рясніло явною дихотомією «Ми, тут, *versus* Інші, у Європі». Це наштовхувало на думку про ментальне сприйняття цих людей себе на марґінесі європейськости, або ж і взагалі – поза нею. Однією із причин тому бачиться цілеспрямована інформаційна політика російської влади в імперському та радянському наративах, нав'язування ідей «братніх» народів й спорідненостей із росіянами, як мешканцями колись «єдиного» радянського союзу[46].

Підземні галереї Колеґіуму отців-єзуїтів і Вежі князів Чорторийських, крізь призму власної автентики й сучасного експозиційного наповнення, стали інструментом для популяризації історії, а також вивільнили поле для певного коригування стереотипних рефлексій у відвідувачів вікової категорії 35 років плюс. Ідеться про підвищення рівня самоцінности в екскурсантів дорослого віку. А, так само, – про цілеспрямоване формування сприйняття минулого Луцька як міста, яке до кінця XVIII ст. розвивалося у питомо європейських вимірах, у школярів і студентства.

З допомогою мультимедійного 3-D екрану, яким розпочинається огляд інтерактивної частини Музейного простору, відбувається візуальне ознайомлення візитерів з історією Верхнього та Окольного замків Луцька, динамічних змін у забудові[47].

---

[45] Нове життя Старого міста: ревіталізація пам'яток історико-культурної спадщини Любліна і Луцька. https://www.lutskrada.gov.ua/pages/nove-zhyttia-starohomista-revitalizatsiia-pam-iatok-istoryko-kulturnoi-spadshchyny-liublina-i-lutska-2 (19.05.2024).

[46] Чому українці та росіяни історично – не "братні народи" (інфографіка). *Інфографіка створена Міністерством культури та інформаційної політики у співпраці з Українським інститутом національної пам'яті,* https://uinp.gov.ua/informaciyni-materialy/rosiysko-ukrayinska-viyna-istorychnyy-kontekst/chomu-ukrayinci-ta-rosiyany-istorychno-ne-bratni-narody-infografika (22.05.2024).

[47] Колосок Б. Луцькі Верхній та Окольний замки. *Дослідження з слов'яно-руської археології*. К., Наукова думка, 1976. С. 217–228.

Галерея гербів волинських родів, що мали стосунок до Окольного замку, як-от: Чорторийські, Четвертинські, Острозькі, Гулевичі, Заславські, Сангушки, Семашки та ін. апелює, у тому числі, й до прізвищ візитерів. Серед них – чимало з подібним звучанням, формами закінчень на -ський, -ська, що із значною вірогідністю дає можливість говорити про імовірне шляхетське походження цих екскурсантів[48].

Поруч з гербами – автентичні сходи другої половини XVII ст., які провадять до нижніх ярусів Собору святих апостолів Петра і Павла. Багатоярусні підземелля – безсумнівна атракція для гостей, повернення до роздумів про особливості будівництва фортифікаційних споруд із домінантним сакральним призначенням. Собор і Колеґіум отців єзуїтів – питома складова ланка мурованих укріплень Окольного замку.

Галерею гербів органічно продовжують репродукції портретів представників волинської шляхти – Беати з Костелецьких Острозької, Станіслава Альбрехта Радзивіла, Софії-Єлизавети Острозької, Катерини з Любомирських Острозької, Януша Острозького, Христофора Перуна Радзивіла[49]. Їхня місія полягає в оприявненні вигляду наших предків – питомого волинського нобілітету[50]. Йдеться також про чітке уписання волинської минувшини у правдивий європейський вимір. Тут також – про наочне

---

[48] В. Ф. Ковальчук [упор.] Словник українських прізвищ історико-етимологічний: (з поясненнями давніх значень і оригінальних словоформ, висвітленням титулів аристократії і шляхти, досягнень видатних діячів і звань достойників, посад відомих представників): [понад 154 200 прізвищ]: у 2 ч., Ліра-К. Київ, 2018. 710 с.

[49] Художник з кола Лукаса Кранаха Старшого. Беата Острозька з Костелецьких. Прижиттєвий портрет до 1578 р. *Острозький державний історико-культурний заповідник.* Репродукція; Невідомий художник. Портрет Катерини Острозької, уродженої Любомирської, 1597 р. *Національний музей у Варшаві.* Репродукція; Пітер Данкертс де Рій (1605–1661). Портрет Станіслава Альбрехта Радзивілла, 1640-ті рр. *Білоруський національний художній музей.* Репродукція; Марчелло Баччареллі. Портрет Христофора Перуна Радзивілла, 1781 р. *Королівський замок у Варшаві.* Репродукція; Невідомий волинський художник. Портрет князя Януша Острозького, кінець XVIII ст. Копія значно ранішого сарматського портрету. *Національний музей історії України.* Репродукція; Невідомий художник. Портрет Єлизавети Софії Радзивілл, уродженої Острозької, середина XVIII ст. *Національний музей у Варшаві.* Репродукція.

[50] Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII століття. Волинь і Центральна Україна. К.: Критика, 2008. 472 с.

порівняння волинян із тими людьми, в чиїй європейськості у загалу сумнівів не виникає[51].

Окремої уваги заслуговує Експозиційна зала, присвячена історії рицарства. Цю сторінку минувшини загалом більше асоціюють з іншими країнами Європи, як от, Англією, Іспанією, Португалією тощо. А, втім, чимало аспектів нашої минувшини безпосередньо пов'язані з рицарями. Так, на З'їзд європейських монархів узимку 1429 р. до Луцька, на запрошення великого князя литовського Вітовта, прибуло поважне товариство рицарів різних орденів, майбутній імператор Священної Римської імперії Сиґізмунд І Люксембурзький[52]. Люди в обладунках, подібних до експонованих у Залі рицарства, були чітко зарепрезентовані на наших землях.

На початку XVI ст., луцький староста Костянтин Іванович Острозький, відважний і знаковий воєначальник своєї доби, у битві під Оршею, у 1514 р., вщент розгромив московитське військо[53]. Найімовірніше, один із учнів Лукаса Кранаха Старшого, Ганс Крел, зобразив цю битву. На кількасюжетному полотні під родовим гербом видніється постать полководця Костянтина Острозького. Його воїни – у бойовому спорядженні, рицарських обладунках[54].

У залі експонуються репліки обладунків рицаря кінця XIII – початку XIV ст., лучника XIV ст., арбалетника середини XIV ст., заможного піхотинця початку XV ст., рицаря поч. XV ст. Усі комплекти одягу та озброєння відображають наближено-подібний зовнішній вигляд воїнів Литовської доби на наших теренах в період з кінця XIII до початку XV ст.

Відтворений у наступній залі інтер'єр навчального класу Єзуїтського колеґіуму мотивує дізнатися більше про особливості

---

[51] Ян Мінзе Моленар (1609/1610 – 1668). Родинний портрет художника і його дружини Юдит Лейстер. Близько 1635 р. *Frans Hals Museum.* Репродукція; Якоб ван Лоо (1614–1670). Портрет трьох поколінь родини Мібік-Крюваґен, близько 1642 р. *Rijksmuseum.* Репродукція.

[52] О. Русина. Луцький з'їзд монархів 1429. Енциклопедія історії України, т. 6: Ла-Мі, http://www.history.org.ua/?termin=Lutsky_zizd_monarkhiv (22.05.2024).

[53] Б. Черкас. Битва під Оршею. Князь Острозький проти князя московського. https://www.istpravda.com.ua/articles/2013/07/24/131707/(22.05.2024).

[54] Художник з оточення Лукаса Кранаха Старшого (Ганс Крелл?). Битва під Оршею, 1520–1534 рр. *Національний музей у Варшаві.* Репродукція; *Див. також*: В. Ґуцул. Битва під Оршею. Сім фактів про картину, на якій зображена велика перемога над московитами. https://localhistory.org.ua/rubrics/painting/bitva-pid-orsheiu-sim-faktiv-pro-kartinu-na-iakii-zobrazhena-velika-peremoga-nad-moskovitami/(22.05. 2024)

навчання у Луцьку чотири століття тому. Безкоштовність, доступність для різних суспільних верст й представників низки віросповідань, підставовість й глибинність єзуїтської освіти, студіювання "семи вільних наук", грецької і латинської мов, практична відсутність фізичних покарань – це все те, що також маркувало простір Волинського воєводства з адміністративним центром у Луцьку, як прогресивний культурний європейський осередок[55].

Отже, симбіоз старовини й найновіших наукових досягнень покликані формувати сталий інтерес до історії та культури рідних теренів. Створити у реципієнтів розуміння вартісної самоідентифікації. Сприйняття себе мешканцями віддавна і нерозривно, питомо європейського простору – культурного, ментального, правового.

ABSTRACT

The museum space «Okolny zamok» is a meaningful cultural space, the functioning of which became possible thanks to the Cross-Border Cooperation Program PL-(BY)-UA 2014–2020. The revitalized dungeons of the Tower of the Princes Chortoryisky and the Collegium of the Jesuit Fathers in the dimension of a modern ensemble museum complex are a powerful tool for interpreting the past and gradually forming the value-based self-identification of Ukrainians as residents of a long-standing European, in cultural and mental dimensions, space.

The post-Soviet legacy, manipulative information warfare imposed an aspect of inferiority on the residents of the so-called peripheral areas.

It was about the devaluation of important pages of our history. Hence the idea ofintroducing features of development solely due to the Russian presence from the end of the 18th century.

Using the example of the revitalized Jesuit dungeons in Lutsk, it is possible to destroy these stereotypes. Through the prism of valuable artifacts, successful replicas and interactive visualizations, telling about the past is maximally interesting and truthful.

Key words: Lutsk, Jesuit Order, Early Modern period, «Okolnyi Castle» museum space, cultural heritage, intrinsic value.

---

[55] Т. Шевченко. Викладачі Луцького єзуїтського колегіуму (1608–1648). *"Київська старовина".* № 6 (2008). С. 43–45.

DOI https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6-12

Anastasia Markiv[1*] *– Lutsk*

Historical monuments as a space for social ministry: the example of the cathedral of saints Peter and Paul in Lutsk

The history of the Cathedral of Saints Peter and Paul in Lutsk is inextricably linked not only to the city's religious life but also to its educational and social spheres. At the invitation of Bishop Marcin Szyszkowski, the Jesuits began their work in Lutsk in 1604 by establishing a public school at their residence, which was later reorganized into a college. Construction of the current church took place between 1616 and 1639 based on a design by Giacomo Briano; upon completion, the church and the college became a vital hub for the city's spiritual and educational life. The Jesuit community also engaged in charitable activities—such as caring for the sick and the poor—demonstrating the integration of religious, educational, and social functions within this ecclesiastical complex[2].

Following the suppression of the Jesuit Order in 1773, the church was elevated to the status of a cathedral. The complex underwent numerous alterations during the 19th and 20th centuries; however, religious activity ceased after the establishment of Soviet rule. In 1946, the Roman Catholic Church in Lutsk was deprived of the use of the building, which subsequently served as a warehouse and, from 1980, housed a museum of atheism. The revival of the Roman Catholic community began in the early 1990s, when the church was returned to the faithful and restored as the cathedral of the Diocese of Lutsk.

[1*] Anastasia Markiv – PhD student at the Department of Museology, Heritage Studies, and Information-Analytical Activity, Lesya Ukrainka Volyn National University; Deputy Director of the Institute for the Development of Church Studies
ORCID ID: orcid.org/0009-0007-2833-0481, Email: nastiamarkiv@gmail.com

[2] Колосок Б. Знайомство з луцьким костелом Св. Трійці та Св. Петра і Павла. Київ, 1996. 18 с.

The resumption of the church's operations also marked its reintegration into the city's public life. Over the ensuing decades, charitable, volunteer, cultural, and social initiatives flourished within the church and the parish. Thus, the cathedral parish's contemporary social ministry can be viewed not as an entirely new phenomenon, but as the continuation of a long-standing tradition of utilizing church space for education, aiding the needy, organizing communal activities, and serving the local population. This tradition became particularly evident following the outbreak of the full-scale Russo-Ukrainian war, when the church and parish premises became vital hubs for humanitarian and volunteer efforts.

The specific area examined in this article is part of an historic building complex that once housed a monastery owned by the Cathedral Church of the Holy Trinity (16th–18th centuries). In 1829, Bishop Kasper Ceciszowski invited representatives of the Sisters of Charity of St. Vincent de Paul to Lutsk [3]. Upon their arrival, the nuns were entrusted with the care of the «Angelika» orphanage and a home for the elderly. Their primary activities involved looking after, supporting, and educating the residents of these institutions. At the same time, a school for the nobility occupied part of the building. Later, a gymnasium (secondary school) operated in the premises for a time; its teaching staff included, notably, Panteleimon Kulish.

In the mid-19th century, the Russian Empire's policy aimed to curtail the activities of the Roman Catholic Church, leading to the closure of numerous Catholic monasteries and churches. As a result of this policy, the Sisters of Charity convent in Lutsk was shut down in 1866. The school for the nobility that had operated within the complex also ceased to exist at that time[4].

In the early 20th century, socio-political changes in the region created the conditions for the gradual revival of Roman Catholic institutions. This process was particularly active during the interwar period, when Lutsk became the center of the restored Roman Catholic Diocese of Lutsk. During this time, Catholic parishes and monasteries fostered not only

---

[3] Історія та міфи монастиря шариток у Луцьку. URL: https://monitorwolynski.com/uk/news/4687-historia-i-mity-zwiazane-z-klasztorem-szarytek-w-lucku [Дата доступу: 12.03.2026]

[4] Dębowska M. Kapituła katedralna w Łucku w dokumentach z przełomu XVIII i XIX wieku. Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne. 2012. T. 98. S. 67–96.

religious and educational activities but also charitable initiatives aimed at assisting the poor, the elderly, the sick, and other socially vulnerable groups. World War II and the establishment of Soviet rule led to renewed restrictions on the Roman Catholic Church, and a significant number of its institutions were either dissolved or prevented from carrying out their work[5].

In the early 20th century, the Church of Saints Peter and Paul remained the primary center of Roman Catholic life in Lutsk. Following the re-establishment of the Diocese of Lutsk in 1925, the church regained its status as a cathedral and became the hub of activity for the episcopal curia and the local Catholic community. During the interwar period, religious, cultural-educational, and charitable initiatives flourished at the church, continuing the tradition of combining pastoral work with service to the community[6]. In 1924, the church suffered a major fire, after which its interior was restored and a new large altar was installed. In 1936, the church acquired a series of «Stations of the Cross» reliefs created by the sculptor Zofia Trzcińska-Kamińska.

World War II and the establishment of Soviet rule marked the beginning of a new chapter in the church's history. In 1945, the Bishop of Lutsk, Adolf-Petro Szelążek, and the cathedral's rector, Władysław Bukowiński, were arrested; in 1946, the Roman Catholic see in Lutsk was abolished, and the church was confiscated from the religious community[7]. Over the following decades, the church was used for purposes other than its original one: its premises were adapted for offices, workshops, and housing, while the crypt served, among other things, utility needs. In 1980, a museum of atheism was opened in the building, and part of the historical interior was dismantled or lost. Thus, during the Soviet era, the church was effectively removed from the city's religious and social life[8].

---

[5] Каліщук О. Римо-Католицька Церква в Україні у другій половині ХХ ст. у сучасному історіографічному дискурсі: регіональний зріз. Літопис Волині. 2023.

[6] Малеончук Г. Римо-католицька громада Луцька в міжвоєнний період. Науковий вісник Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки. Серія: Історичні науки. 2017. № 4 (353). С. 48–52.

[7] Хом'як П. Роль Адольфа Петра Шельонжека у становленні Римсько-Католицької Церкви на Волині у міжвоєнний період. *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича. Серія: Історія.* 2021. № 1 (53). С. 69–76.

[8] Каліщук О. Римо-Католицька Церква в Україні у другій половині ХХ ст. у сучасному історіографічному дискурсі: регіональний зріз. *Літопис Волині.* 2023. № 29.

The process of returning the church to the Roman Catholic community began in the late 1980s and early 1990s. In September 1990, the faithful were granted use of the Chapel of the Blessed Sacrament, and on June 27, 1991, the church was returned to the community. In the years that followed, the church was gradually restored as the cathedral of the Diocese of Lutsk and once again became a hub of the community's religious and social life. The church's revival involved not only restoration work but also the gradual re-establishment of associated cultural, charitable, and social activities.

The parish's history demonstrates the gradual development of a multifaceted social environment where religious, administrative, charitable, educational, cultural, volunteer, and integration-oriented functions interact.

The full-scale Russian invasion of Ukraine on February 24, 2022, fundamentally altered the population's social needs and confronted religious communities with challenges requiring the rapid mobilization of available resources. For the Cathedral Parish of Saints Peter and Paul in Lutsk, its own material and spatial infrastructure became a key resource. Premises and grounds belonging to or functionally linked with the Roman Catholic Church began to be used for a wide range of social, humanitarian, educational, cultural, and security-related purposes[9].

This circumstance is of fundamental importance for understanding the modern social ministry of the parish. Its specific nature is defined not only by the number of events held or the volume of aid provided but also by the very location where these activities take place. Social assistance is delivered directly within the church space—an environment historically shaped to facilitate religious activities and the life of the church community. As a result of the war, this space has acquired additional social functions without losing its sacred and ecclesiastical purpose.

This transformation in the functional role of historic church space is significant for the evolution of modern social ministry. While sacred and monastic infrastructure was traditionally associated primarily with worship, monastic life, church administration, and caring for the needy, today this space accommodates a much broader spectrum of social practices. Within a single complex, conditions have been created

[9] Ворон О. П. Формування та основні напрямки діяльності релігійної місії РКЦ «Карітас-Спес» в Україні. *Українське релігієзнавство*. 2006. № 42. С. 123–135

for working with children, youth, people with disabilities, war veterans, internally displaced persons, and other population groups, as well as for fostering volunteerism, providing psycho-emotional support, and facilitating cultural and scholarly engagement[10].

In this sense, the territory of the cathedral parish can be viewed as a multifunctional social space where various forms of ministry do not exist in isolation. They complement one another and create an environment of constant interaction among the church community, volunteers, socially vulnerable groups, professionals, young people, representatives of the civic sector, and other city residents[11].

One of the key elements of this infrastructure is the Caritas-Spes Lutsk center, operating under the Parish of Saints Peter and Paul in Lutsk. Its activities provide the organizational foundation for a significant portion of the social initiatives implemented not only within the parish but also across the Lutsk Diocese[12]. The parish's religious facilities are used for the direct provision of social services, the hosting of events, engagement with various population groups, and the organization of volunteer activities.

The onset of the full-scale Russian invasion on February 24, 2022, triggered a rapid transformation of the parish's established social ministry system to meet new societal needs. In the first hours of the full-scale war, over 100 volunteers gathered at the cathedral and parish premises, ready to help organize aid efforts. Operations took on a crisis-response nature almost immediately: volunteers wove camouflage nets, prepared hot meals, received humanitarian shipments, sorting and distributing them and addressed other urgent needs of both the military and the civilian population[13]. Subsequently, assistance for internally displaced persons arriving in Lutsk—who required food, hygiene products, clothing, temporary shelter, and other basic support—was added to these activities.

---

[10] Ворон О. Соціальне служіння Римо-Католицької Церкви в Україні як складова її місіонерської діяльності. *Українське релігієзнавство.* 2013. № 66. С. 416-423.

[11] Панько О., Бегей С. Соціальна робота церков та релігійних організацій в умовах війни в Україні. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. 2023. Т. 15, № 2.

[12] «Перші ластівки» – початок волонтерського осередку в Луцьку. URL: https://caritas-spes.org/ua/news/community-news/pershi-lastivki.html [Дата доступу: 14.05.2026]

[13] Васкул С. Ukrainian Churches in the Value Spectrum of Social Practices: Criteria of Social Responsibility and Mission. Multiversum. *Philosophical Almanac*. 2024. № 1(2(180)).

Thus, during the first days of the war, the church and parish premises effectively transformed into a multifunctional humanitarian response center: they served as a hub for gathering volunteers; receiving, stockpiling, sorting, and distributing humanitarian aid; organizing meals; and providing a safe space for people during air raid alerts[14]. Significantly, this transformation took place without a prolonged period of organizational restructuring; prior volunteering experience, existing facilities, an established team, and the trust of both the parish and the local community made it possible to rapidly redirect available resources to meet wartime needs.

Support for military personnel, veterans, and others directly involved in the defense of Ukraine emerged as a distinct area of social ministry that took on particular importance during the war. While assistance initially focused primarily on meeting the troops' urgent material needs, the scope of support subsequently expanded to encompass the social, psychological, rehabilitative, and integration needs of veterans and their families[15].

The church and parish premises gradually became a hub where military personnel and veterans could not only receive tangible material aid but also engage in social interaction, participate in joint activities, and access psychological support and social integration opportunities. A prime example of this evolution is the development of the «Share it» social integration space on the parish grounds, which hosts veteran gatherings, psycho-emotional support sessions, and inclusive educational events. This practice reflects a shift in the very logic of social ministry: moving from immediate responses to the war's direct consequences toward establishing long-term support mechanisms for those affected by the conflict or those who directly participated in the nation's defense. The functional scope of «Share it» allows it to serve as a space where individuals seeking support can simultaneously become part of a community, attend events, socialize, engage in volunteer work, and participate in public and educational activities.

---

[14] Шість місяців війни: історії неустанної праці карітасівців у різних куточках України. URL: https://rkc.org.ua/blog/2022/09/08/shist-misyacziv-vijny-istoriyi-neustannoyi-praczi-karitasivcziv-u-riznyh-kutochkah-ukrayiny/ [Дата доступу: 14.05.2026]

[15] Багаторічна співпраця практичних психологів із 6 прикордонним Волинським загоном. URL: https://vnu.edu.ua/uk/news/bahatorichna-spivpratsya-praktychnykh-psykholohiv-iz-6-prykordonnym-volynskym-zahonom [Дата доступу: 15.05.2026]

Another way the church space is utilized is for organizing humanitarian initiatives. Humanitarian aid distribution events take place on the parish grounds, allowing the church infrastructure to serve directly as a site for receiving, storing, and distributing aid. This is particularly crucial in wartime, as humanitarian responses require not only financial resources and volunteers but also physical space—specifically, facilities for storing goods, sorting items, assembling aid kits, holding volunteer meetings, and distributing aid to recipients. In the case under study, the relevant infrastructure already exists within the church grounds[16].

Thus, the parish buildings and grounds serve as a kind of logistical hub for social ministry. The church complex provides a physical space where various stages of assistance ranging from the organization of volunteer work to the direct distribution of humanitarian aid can take place simultaneously.

A prime example of the modern social use of church facilities is the «Caritas Joy» free kindergarten; its operations expand the traditional understanding of parish social ministry by providing long-term, systemic support to children and their families[17].

A distinct area of activity is the operation of a space for children and young people with autism. Its inclusion in the cathedral parish's social ministry structure reflects an expansion of the groups served by the church community. Supporting children with autism spectrum disorders requires a specialized approach, a suitably organized environment, and the involvement of professionals; consequently, it goes beyond the scope of ad hoc charity[18].

In this instance, social ministry takes the form of regular, specialized support aimed at fostering a child's development and socialization while also supporting their family. The inclusion of children and young people with autism in the parish's general activities is also significant; this

---

[16] Луцькі «Карітас-Спес»: співпраця осередків та активна робота на Волині. URL: https://rkc.org.ua/blog/2022/08/06/luczki-karitas-spes-spivpraczya-oseredkiv-ta-aktyvna-robota-na-volyni/ [Дата доступу: 14.05.2026]

[17] Єпископ Віталій Скомаровський освятив дитячу світлицю. URL: https://catholic.volyn.ua/index.php/ua/2-uncategorised/1042-yepyskop-vitalii-skomarovskyi--osviatyv-dytiachu-svitlytsiu-2 [Дата доступу: 14.05.2026]

[18] У Луцьку презентували соціальний простір для дітей та молоді з аутизмом. URL: https://www.lutskrada.gov.ua/publications/u-lutsku-prezentuvaly-sotsialnyi-prostir--dlia-ditei-ta-molodi-z-autyzmom [Дата доступу: 14.05.2026]

allows the initiative to be viewed not merely as a social service, but as part of the church community's inclusive policy.

Another initiative is the «Teplo u Kavi» (Warmth in Coffee) café, staffed by young people with Down syndrome. Its operation is vital to developing a model of social ministry focused on creating an accessible, inclusive public space.

Gatherings for veterans and psycho-emotional support activities have taken on particular importance during the war. The conflict creates a need not only for material aid but also for long-term social adaptation, communication, and support for those directly affected by it. Creating an accessible space for such gatherings enables the parish to address these needs by fostering an environment where individuals can receive professional support while remaining part of the community.

Thus, the social infrastructure formed on the territory of the cathedral parish has several interconnected levels. The first level is direct social assistance, in particular humanitarian support and assistance to vulnerable categories of the population. The second is permanent social services, represented, in particular, by a kindergarten and a specialized space for children and youth with autism. The third is social integration and psycho-emotional support provided by appropriate measures. The fourth is cultural, educational and public communication, implemented through scientific meetings, concerts, inclusive events and other events[19].

Open spaces for shared leisure activities are also gradually being incorporated into this system. Notably, a pétanque court was opened on the parish grounds in 2026. Within the context of the parish's overall operational model, this facility should be viewed as a tool for social integration and for creating an accessible space where different generations and social groups can interact. Sports events, scavenger hunts, and other activities held on the parish grounds create further opportunities to engage children, young people, families, and volunteers in shared endeavors, while also fostering public trust in the Church.

Thus, the cathedral parish grounds function as a space that integrates assistance, socialization, education, culture, leisure, volunteering, and

[19] Послуги із захисту та психосоціальної підтримки вразливих категорій українських дітей, молоді та дорослих. URL: https://caritas-spes.org/ua/page/protection-2025-2026 [Дата доступу: 15.05.2026]

community interaction. This multifunctionality is a defining characteristic of the modern social ministry of the parish under study. The Cathedral Church of Saints Peter and Paul itself warrants separate consideration. Its social function extends beyond the activities conducted in areas designated for administrative or social work; the church building itself remains a vital venue for charitable and cultural initiatives.

One of the most notable forms of such activity is the hosting of charity fairs. These events bring together the parish community, volunteers, and church visitors, mobilizing local resources to support individuals facing difficult life circumstances. The aid raised during these events is directed toward various groups in need, including people with disabilities, military personnel, war victims, people living with HIV, cancer patients, and other vulnerable groups.

A key feature of the charity fair model is that it enables a wide range of people to participate directly in social ministry. In this context, a church visitor can simultaneously remain an active participant in religious life and become a donor to a specific social initiative. Thus, charitable work becomes integrated into the everyday life of the parish community.

Charity organ music concerts held at the cathedral serve a similar function[20]. The combination of a cultural event and a charitable purpose allows using the temple as a space for public communication and attracting resources for social support. Such practices are also important because they demonstrate the expansion of forms of participation in social service. A person can join it not only through direct volunteering or a financial donation, but also through participation in a cultural or public event[21]. For the parish, this creates additional channels for resource mobilization and communication with city residents.

The cathedral's historic underground space holds a distinct place within its social function. Amidst the full-scale war, it has become a safe shelter accessible to the public during air raid alerts demonstrating yet another significant transformation in the role of sacred space during

---

[20] Луцьк: благодійний концерт органної музики на підтримку онкохворих дітей. URL; https://rkc.org.ua/blog/2024/10/31/luczk-blagodijnyj-konczert-organnoyi-muzyky-na-pidtrymku-onkohvoryh-ditej [Дата доступу: 15.05.2026]

[21] У Луцьку відбувся концерт-реквієм на вшанування полеглих Героїв. URL: https://rkc.org.ua/blog/2025/04/07/u-luczku-vidbuvsya-konczert-rekviyem-na-vshanuvannya-poleglyh-geroyiv/ [Дата доступу: 15.05.2026]

wartime.[22]. Moreover, access to the shelter during air raid alerts is open to anyone seeking safety, regardless of whether they belong to the parish community.

Thus, in current circumstances, the cathedral serves liturgical, cultural, charitable, and safety-related functions simultaneously. While these roles do not supersede its primary sacred purpose, they expand the church's societal role during wartime.

This structure points to a distinct form of social ministry in which the church space itself becomes a key resource for aid—encompassing facilities with diverse purposes that are united by their inclusion in a single ecclesiastical complex.

The historical continuity of this space is of particular significance. The former episcopal residence, the monastic complex, the cathedral, and its crypts stand as tangible evidence of the evolution of social ministry. Today, these same buildings are utilized to address emerging societal challenges. This demonstrates the capacity of church infrastructure to adapt its functional role to meet societal needs while preserving its historical and religious identity.

Significantly, this model does not entail a separation of social outreach from church life. On the contrary, social initiatives are organizationally and spatially integrated with the parish; the church remains a place of worship while simultaneously hosting charity fairs and concerts. The former monastic space remains linked to the Church's activities, yet simultaneously hosts social and integration projects. The underground area retains its status as part of the historic church complex but serves as a shelter during the war. The parish's open grounds are used for sports, youth, and social events.

As a result, a model is formed in which sacred, social, cultural and public use of space interact with each other. It is this feature that distinguishes the studied example from the analysis of a separate charitable organization. The subject of the research is a wide and complex system of social service that functions on the territory of the Roman Catholic parish and uses its material and organizational infrastructure and human resources.

---

[22] «Карітас-Спес Україна» надає притулок біженцям. URL: https://caritas-spes.org/ua/news/war/karitasspes-ukraina-nadae-pritulok-bizhencjam.html [Дата доступу: 15.05.2026]

In this context, the full-scale war became a factor that significantly expanded the social functionality of the church space. If before the war, separate premises were used for charitable, educational, cultural and volunteer initiatives, then after February 24, 2022, the functions of humanitarian response and civil security were added to them. At the same time, the parish infrastructure continued to be used for long-term social programs aimed at supporting children, people with disabilities, veterans, families and other population groups.

Therefore, the activities of the cathedral parish in Lutsk provide grounds to view the church building and its surrounding grounds not merely as a site for religious practices, but also as a resource for the local community's social resilience amidst the war. Its significance is defined by the combination of physical space, organizational capacity, a volunteer network, and the church community's enduring presence in the life of the city.

АНОТАЦІЯ

У статті досліджено особливості та трансформацію соціального служіння римо-католицьких парафій Волині в умовах російсько-української війни на прикладі кафедральної парафії святих апостолів Петра і Павла у Луцьку. У роботі розглянуто історичні та організаційні передумови формування соціального служіння кафедральної парафії святих апостолів Петра і Павла. Особливу увагу приділено історичній тяглості використання церковного простору для реалізації освітніх, благодійних і соціальних функцій. Простежено розвиток відповідних практик від історичної діяльності церковних інституцій Луцька до сучасних форм соціального служіння парафії. Проаналізовано зміни у діяльності парафіяльної спільноти після початку повномасштабного російського вторгнення 24 лютого 2022 року, коли вже сформована волонтерська мережа була оперативно мобілізована для гуманітарного реагування.

Визначено основні напрями соціального служіння парафії в умовах війни. Особливе значення у дослідженні надано ролі церковних будівель і території парафії як інфраструктури соціального служіння. Показано, що церковний простір адаптовано для гуманітарної, волонтерської, соціальної, культурної та інтеграційної

діяльності. Встановлено, що поєднання церковної інфраструктури, волонтерського ресурсу, організаційного досвіду та партнерської взаємодії забезпечило швидку адаптацію парафії до умов війни. Обґрунтовано, що російсько-українська війна спричинила не лише кількісне розширення соціального служіння римо-католицької парафії, а й зміну його організаційної моделі та змісту. Зроблено висновок про перехід соціального служіння від переважно локальної благодійної діяльності до комплексної системи гуманітарного реагування та соціальної підтримки населення.

Ключові слова: Римо-Католицька Церква, пам'ятка культури, Волинь, Луцьк, кафедральна парафія, костел, культурна спадщина.

Наукове видання

КАТЕДРАЛЬНІ ЗАПИСКИ

Колективна монографія

ВИПУСК ІІ

Співорганізатори міжнародної конференції

«Українсько-польське порубіжжя:
етнокультурні взаємини та релігійний чинник»

(до 30-річчя відродження Луцької дієцезії
Римо-Католицької Церкви)

- Інститут розвитку Церковних досліджень
- Управління Луцької дієцезії Римсько-Католицької Церкви в Україні
- Музейний простір «Окольний замок»
- Генеральне консульство Республіки Польща в Луцьку
- Studium Europy Wschodniej UW
- Кафедра всесвітньої історії факультету історії, політології та національної безпеки Волинського національного університету імені Лесі Українки

Просвітницька діяльність Інституту є важливою складовою у поширенні знань про історію Церкви та її роль в українському суспільстві. Лекції, конференції та наукові видання допоможуть як молоді, так і досвідченим дослідникам глибше зрозуміти важливість духовної спадщини та надихатимуть нові покоління на збереження та популяризацію історії.

UDK 2
Ca893
DOI: https://doi.org/10.30525/978-9934-26-724-6

Reviewers:
Ostanek Adam – Doctor of Historical Sciences, Doctor of Habilitation, Professor In military-technical Academy in Warsaw;
Andriy Smirnov – Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor at the Prof. M. P. Kovalskyi Department of History, National University of Ostroh Academy;
Yuriy Mykhailo – Doctor of Historical Sciences, Professor at Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University

Recommended for publication by the Institute for the Development of Church Studies (protocol No. 7 dated October 15, 2026) and the Academic Council of the Black Sea Research Institute of Economics and Innovation (protocol No. 12 dated October 22, 2026)

Editor responsible for the issue: Pavlo Khomiak
Scientific editor: Lyudmila Strilchuk
Compiled by: Anastasia Markiv, Oksana Shtanko
Cover design: Valentina Tkachuk

The Ukrainian-Polish Borderland: Ethnocultural Relations and the Religious Factor (to the 30th Anniversary of the revival of Lutsk Diocese Roman Catholic Church). Collective Monograph. Cathedral Notes, Vol. 2: Collective Monograph / Volume Editor: Pavlo Khomiak; Editorial Board: Lyudmyla Strilchuk, Anastasiia Markiv, Oksana Shtanko. Riga, Latvia: Baltija Publishing, 2026. 220 pp.

ISBN 978-9934-26-724-6

The book "The Ukrainian-Polish Borderland: Ethnocultural Relations and the Religious Factor (to the 30th Anniversary of the revival of the Lutsk Diocese) – Cathedral Notes" is a unique publication dedicated to the history of ethnocultural relations in the Ukrainian-Polish borderland, examined through the lens of the religious factor.

A borderland is a region where different peoples have lived together for centuries, developing their own cultural traditions; it is a place where languages, religions, cultural influences, and national mentalities intertwine. Throughout history, the Ukrainian-Polish borderland has been part of various states including the First and Second Polish Republics and the russian Empire and has endured experiences such as communist rule. The course of history has left its mark not only on the culture and mentality of the region's inhabitants but is also reflected in its ethnic and confessional diversity, a landscape in which the Roman Catholic Church plays a distinct role. The studies presented in this collective monograph draw upon an extensive body of sources, including documents introduced into scholarly discourse for the first time. This allows for a fresh perspective on various aspects of ethnocultural and religious relations within the Ukrainian-Polish borderland.

This book will be of interest to scholars, university lecturers, schoolteachers, students, and anyone with an interest in the history of Volyn, ethnocultural relations, or the history of religion.

UDK 2

ISBN 978-9934-26-724-6

© Group of authors, 2026
© Izdevniecība "Baltija Publishing", 2026

Izdevniecība “Baltija Publishing”
Avotu iela 8 k-1 – 25, Rīga, LV-1011
E-mail: office@baltijapublishing.lv

Iespiests tipogrāfijā SIA “Izdevniecība “Baltija Publishing”
Parakstīts iespiešanai: 2026. gada 23. Oktobris
Tirāža 300 eks.