
Роль религии
в формировании
южнославянских
наций



УРСР

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

Роль религии в формировании южнославянских наций

Ответственный редактор
д-р ист. наук И. В. Чуркина

Эдиториал УРСС • Москва • 1999



*Настоящее издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (проект № 98-01-16117)*

Роль религии в формировании южнославянских наций

Под ред. И. В. Чуркиной. — М.: Эдиториал УРСС, 1999. — 264 с.

ISBN 5-8360-0010-7

Вопрос о влиянии конфессий на формирование наций практически не рассматривался в исторической литературе. Авторы монографии впервые поставили его в центр своего исследования. Процесс формирования наций рассматривается начиная с принятия христианства, когда были заложены основы современных южнославянских этнических общностей, и кончая Первой мировой войной, когда этот процесс был в основном завершен. Знакомство с указанной темой имеет не только чисто научное значение, но и очень важно для понимания современных политических процессов на Балканах. Книга будет интересна историкам, философам, культурологам, а также политикам, дипломатам и журналистам.

The question of the influence of confessions on formation of nations practically has not been considered yet in the historical literature. The authors of this book for the first time have put this problem in the center of the research. The process of formation of nations is examined beginning with the acceptance of Christianity, when the main modern southern Slavic ethnoses were incorporated, and up to the First world war, when this process was basically completed. The acquaintance with this theme has not only purely scientific meaning, but also it is very important for understanding of modern political processes on Balkan. The book will be interesting to the historians, philosophers, culturologists, and also politicians, diplomats and journalists.

Группа подготовки издания:

Директор — Доминго Марин Рикой

Заместители директора — Наталья Финогенова, Ирина Макеева

Компьютерный дизайн — Виктор Романов

Верстка — Наталия Бекетова, Михаил Кириллов

Редакционно-корректирующие работы — Елена Кудряшова, Лариса Кирдяшкіна

Обработка текста — Евгений Макаров, Анна Тюрина

Техническое обеспечение — Елена Логвинова, Марина Круцко

Наталья Аринчева, Елена Лукьянова

Издательство «Эдиториал УРСС». 113208, г. Москва, ул. Чертановская, д. 2/11, ком. прав.

Лицензия ЛР № 064418 от 24.01.96 г. Подписано к печати 28.05.99 г.

Формат 60×88/16. Тираж 1000 экз. Печ. л. 16,5. Зак. № 597

Отпечатано в АОТ «Политех-4». 129110, г. Москва, ул. Б. Переяславская, 46.



ISBN 5-8360-0010-7

© И. В. Чуркина, 1999

© Эдиториал УРСС, 1999

Предисловие

Исследование вопроса о роли конфессий в формировании южнославянских наций очень важно не только для развития науки, но и для понимания процессов, происходящих в современном мире, особенно на Балканах.

Авторы обобщающего труда «Роль религии в формировании южнославянских наций» поставили перед собой задачу проследить процесс образования южнославянских наций и то влияние, которое на него оказывали религиозные верования. Выбор именно этой темы объясняется желанием понять, почему на базе одного или близких по языку и происхождению этносов сформировалось несколько современных наций, какие факторы содействовали этому, какие имели определяющее значение, какую роль в данном процессе играли объективные и субъективные моменты.

Исходя из современного толкования термина «нация», можно дать ей следующее определение: нация является современной модификацией этноса, прошедшего долгий путь развития от родоплеменных отношений до современного общества. При этом формирование каждой нации происходило во многом своим путем в зависимости от окружающей его конкретной среды, менталитета этноса (который не является величиной постоянной), от его жизнестойкости.

Первый вопрос, вставший перед авторами и требовавший своего разрешения, заключался в том, совокупность каких общих признаков характеризует нацию (народ). В разное время этот вопрос решался по-разному. Французские просветители, а вслед за ними и идеологи Великой французской революции выдвинули свое понимание сути нации. Для них понятия нация и государство были идентичны. Если же этого не получалось на практике, считалось совершенно естественным стремление нации к созданию своего собственного государства. Живучесть такого видения соотношения между нацией и государством отразилась на взглядах ряда современных ученых. «Нация стремится овладеть государством, — пишет Р. Эмерсон, — как политическим инструментом, с помощью которого она может защитить и утвердить себя»¹. Еще более решительно высказывается социолог К. Дейч, считающий, что «нация — это народ, обладающий государственностью»².

Одновременно на востоке Европы возникло другое толкование термина нация. Немецкие, а вслед за ними и славянские просветители конца XVIII — начала XIX вв. полагали, что основным признаком нации

¹ Цитировано по: Янг К. Диалектика культурного плюрализма: концепция и реальность // Этничность и власть в полиэтнических государствах. М., 1994. С. 93.

² Deutsch K. Nationalism und Social Communication. Cambridge, 1966. P. 96.

является язык. И это объяснимо: в Восточной и Центральной Европе сложились обширные полиэтнические империи (Габсбургская, Османская, Российская), для которых абсолютно не было характерно слияние понятий нация и государство. Наоборот, стремление некоторых идеологов перенести в восточноевропейские земли отождествление нации и государства потерпело крах. Ярким примером этого служит попытка венгерских лидеров в первой половине XIX в. объявить все население земель короны св. Стефана венграми, что вызвало резкий протест иноэтнических жителей Венгерского королевства, который в годы революции 1848–1849 гг. перерос в вооруженную борьбу словаков, сербов, хорватов, румын против венгерской армии.

Таким образом, к середине XIX в. сложилось два взгляда на нацию. Французский взгляд подразумевал формирование нации на основе общественного договора, т.е. государства, которое способствует в своих рамках созданию единой национальной культуры. Немецкое (или восточноевропейское) толкование нации заключалось в том, что нация рассматривалась в качестве культурно-языкового сообщества, независимо от политической организации. Эти два взгляда были связаны с историческими условиями развития этносов на западе и востоке Европы. На западе образование государств происходило на национальной основе, на востоке — на многонациональной.

Во второй половине XIX в. появилось мнение, что одним из главных признаков нации является ее вероисповедание, представители клерикальных кругов считали его даже основным. С конца XIX в. известное внимание национальному вопросу стали уделять социал-демократы, для части их само понятие нация было связано прежде всего с социально-экономическими моментами: с общей территорией, общей экономической жизнью, а затем уже — с общим языком и психическим складом (или менталитетом).

В нашей стране в течение семи с лишним десятилетий имело право существовать одно единственное определение нации, высказанное И. В. Сталиным в работе «Марксизм и национальный вопрос» (1913). «Нация, — писал он, — есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры». Сталин подчеркивал, что «только наличие всех признаков, взятых вместе, дает нам нацию», при отсутствии хотя бы одного из них народ уже не может считаться нацией³. Смысл понятия «психический склад нации» практически не раскрывался, вопрос о религии и ее влиянии на него даже не ставился.

В настоящее время исследователи отмечают те же признаки, характеризующие нации, но на первый план у них выступают не терри-

³ Сталин И. В. Сочинения. Т. 2. М., 1946. С. 296, 297.

ториально-экономические факторы, а факторы, связанные с культурой и идеологией.

Ученые, говоря о нации как современной форме этничности, выделяют ряд ее признаков. Видный российский этнограф Н. Г. Скворцов считает, что «этническая идентичность базируется прежде всего на осознании общности происхождения, традиций, ценностей, верований; ощущении исторической и межпоколенной преемственности». Он указывает на субъективный характер механизма этнической идентификации, поддерживающейся, однако, объективными факторами: территорией, языком, религией, эстетическими канонами, хозяйственными связями и др. Скворцов справедливо подчеркивает, что этническое самосознание более устойчиво, чем классовое, ибо в большинстве случаев не связывается с изменением социальной роли того или иного индивидуума, с его видом деятельности или политической ориентацией. И даже переход от одной формации к другой не нарушает этническое бытие⁴.

Приблизительно так же определяет признаки нации венгерская исследовательница Э. Кисс. «Нация, — подчеркивает она, — ...это группа, члены которой считают себя обладающими общей культурой и историей и которые действительно имеют одно или более из общих характерных свойств таких, как язык, этничность, раса, религия или политическая история»⁵.

Таким образом, современные ученые не считают обязательным наличие у этнической общности всех признаков, чтобы считать ее нацией.

Итак, согласно современным ученым, нацию характеризует ряд признаков: язык, этничность, религия, политическая история, хозяйственные связи. Следует подчеркнуть, что религия ими рассматривается в качестве одной из основных черт этнической общности.

Встает вопрос, какие же свойства нации играют определяющую роль в становлении, консолидации и дальнейшем ее развитии: язык, государственность или какой-либо иной признак? При образовании разных наций отдельные признаки могут стать доминирующими, в то время как остальные играют второстепенную роль. На наш взгляд, наиболее универсальным свойством нации является язык. Но и он, безусловно, не всегда становится главным ее определителем. Существует ряд наций, имеющих один и тот же язык: немецкая и австрийская, американская и английская и др., и вместе с тем не составляющими единую нацию. Некоторые нации даже утратили свой первоначальный язык, примером чего может служить ирландская нация. Что касается общего вероисповедания, то часто члены одной из той же этнической общности

⁴ Скворцов Н. Г. Этничность и трансформационные процессы // Этничность. Национальные движения. Социальная практика. СПб., 1995. С. 10.

⁵ Кисс Э. Национализм реальный и идеальный. Этническая политика и политические процессы // Этничность и власть... С. 137.

принадлежат к разным конфессиям. Так, среди немцев имеются католики и протестанты, среди армян — католики и грегорианцы и т. д. Государственность также много значит для формирования и консолидации нации, народы, обладающие собственным государством, более жизнестойки и внутренне консолидированы, чем народы, не обладающие им. И все же существует множество наций, которые не имеют своей государственной организации.

При всей важности перечисленных признаков нации самым существенным для нее все же является национальное самосознание. Именно оно превращает аморфную этническую массу в этническую общность, спаянную незримыми цепями общих верований и традиций, симпатий и антипатий. И если нация может существовать без государственности, без общей религии, даже утратив свой язык, то без национального самосознания ее существование невозможно.

Современные российские этнографы тоже выдвигают этническое самосознание на первое место среди признаков нации: В. И. Козлов, Г. В. Шеленов. Практически согласен с этим и Ю. В. Бромлей. «Появление у людей (как у отдельного человека, так и группы) нового этнического самосознания, — пишет он, — как правило означает (отражает) их принадлежность уже к новому этносу»⁶. Такой же точки зрения придерживаются историки, авторы трех обобщающих трудов, написанных под руководством Г. Г. Литаврина: «Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья» (М., 1982), «Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма» (М., 1989), «Этническое самосознание славян в XV в.» (М., 1995). Во введении к первому из них редколлегия подчеркивает: «Среди всех прочих необходимых качеств и свойств народности именно ее этническое самосознание является доминирующей чертой, определяющей отличие данной народности от другой и от всякой иной человеческой общности»⁷. По мнению авторов указанных трудов, «этническое самосознание — сложная система ценностей, осознанная каждым членом данного этнического единства как его собственное и вместе с тем как общее духовное достояние»⁸. То, что коллектив авторов избрал своей темой не формирование славянских этносов, а развитие этнического самосознания славян, подчеркивает их убеждение в решающем значении этого фактора при складывании этнических общностей.

Национальное или этническое самосознание — это комплекс устойчивых представлений всех членов и каждого в отдельности определенного этносоциального организма. Структура его достаточно сложна, и в нее помимо собственно этнических представлений входят представления

⁶ Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973. С. 97.

⁷ Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 3, 4.

⁸ Там же. С. 7.

о формах социальной, политической и духовной жизни данного этноса, вопросы принадлежности к тому или иному государству (подданство) и вопросы вероисповедания⁹.

Самосознание субъективно. На его формирование влияют многие факторы как материальные, так и духовные. Самосознание не всегда было таким, как в настоящее время. В средние века самосознание европейских народов носило чаще всего религиозный характер. На первом месте в нем стояло вероисповедание. Человек определял себя как христианина-католика, христианина-православного, иудея, мусульманина, а потом уже указывал на свою принадлежность к государству, местности, где он проживал или родился. Это самосознание частично разрушила реформация, которая ослабила связующие силы католицизма и положила начало формированию современных европейских наций. Еще один удар по религиозному восприятию мира нанесло просвещение, охватившее в XVIII в. все европейские страны. Впрочем, преувеличивать результаты реформации и особенно просвещения в деле изменения менталитета народных масс не следует. Если идеи реформации охватили достаточно широкие слои населения, то плоды просвещения были доступны сравнительно узкому кругу европейской интеллигенции. Народы оставались в значительной степени при своем старом восприятии мира.

Исключительное значение религии в создании и укреплении этнической общности подчеркивал еще в начале XX в. французский философ и социолог Э. Дюркгейм. Он отмечал, что религия освящает фундаментальные социальные связи общества, что придает социальным группам целостность. То, что священно, живет не столько в официальных законах, сколько в душе и совести живого человека. Религия и ее каноны пронизывают искусство, науку, философию¹⁰.

Развивая мысли Дюркгейма, российский ученый Д. В. Пивоваров указывает, что религия компенсирует недостатки рациональной науки, дает свое понимание смысла и назначения Вселенной, жизни, общества, нации, класса, человека, разума. Путем мифологизации она делает доступными эти понятия широким народным массам. «Религия, — продолжает Пивоваров, — есть особая духовно-практическая связь между людьми, основанная на священном отношении к таким ценностям (идеям, процессам, действиям, людям, живым существам, вещам, миру в целом), которые признаются верующими наиболее важными для укрепления единства их сообщества»¹¹. С Дюркгеймом согласен и известный российский религиовед В. И. Гараджа. Он также считает, что религия

⁹ Этническое самосознание славян в XV в. М., 1995. С. 231.

¹⁰ Пивоваров Д. В. Религия: взаимосвязь натуроцентрической и социоцентрической форм // Религия, общество и государство в XX в. М., 1991. С. 102.

¹¹ Там же. С. 105.

удовлетворяет важную социальную потребность общества в обеспечении его солидарности¹².

Религия захватывает самые глубокие и самые широкие пласты ментальности этнической общности, ибо она делает понятными и близкими многие моменты бытия как для интеллектуала, так и для простого человека. Британский социолог А. Смит не случайно утверждает, что «из всех факторов, способствующих сохранению этнической идентичности (разумеется, в период, предшествующий современной эпохе) важнейшим является как раз религиозный блок»¹³.

Конфессии и конфессиональные институты пронизывали практически весь быт и всю культурную жизнь народов, особенно таких отстававших в своем развитии, каковыми являлись южнославянские народы к началу формирования наций. Их отставание объяснялось тем, что все они находились под властью иноземных правителей, утерев свою государственность много столетий назад. Это стало причиной формирования южнославянских этнических обществ как наций с неполной социальной структурой, у которых отсутствовал господствующий класс, как правило дававший интеллектуальную элиту. Исключение составляли лишь хорваты, сохранившие свое дворянство. Основную массу южнославянских народов представляло крестьянство, их образованные слои являлись выходцами из этой среды и принадлежали по преимуществу к низшему и среднему духовенству. Такое положение сохранялось до середины XIX в., когда развитие капиталистических отношений привело к мощному вливанию в ряды образованных людей южнославянских народов светского начала. И все же влияние духовенства отступало очень медленно. В селах, где жило подавляющее большинство южнославянского населения, духовенство вплоть до конца рассматриваемого периода не утерало своих позиций. Именно духовная интеллигенция формировала в значительной степени самосознание южных славян. Поэтому на них конфессии оказали большое влияние, более значительное, чем на самосознание народов, имевших свой господствующий класс и свою светскую образованную элиту.

Каждая этническая общность проходит несколько стадий развития. Ю. В. Бромлей, один из теоретиков этнологии, отмечает их три: племя, народность, нация.

В центре внимания авторского коллектива находится период формирования и утверждения южнославянских наций. Его невозможно понять без изучения предшествующего периода, а именно периода развития феодальной народности, ибо именно тогда закладывались основы того влияния конфессий, которое сыграло свою роль в формировании

¹² *Гараджа В. И.* Религия как предмет социологического анализа // Религия и общество. М., 1994. С. 9.

¹³ Цитировано по: *Хершак Э., Кумпес Й.* Два типа этничности (хорватский и сербский примеры) // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 30.

южнославянских наций. Не случайно исследователи подчеркивают, что «окончательное оформление этнического самосознания славянских народностей связывается с принятием и утверждением христианства»¹⁴. Именно роль христианства, различных его течений в становлении и развитии национального самосознания южных славян является одной из важных тем исследования в представляемом труде. Это не значит, что игнорируется ислам, особенно в восточной части южнославянского ареала, но все же по сравнению с христианством он занимал второстепенные позиции, ибо сравнительно небольшая часть южных славян приняла его.

Приступая к изучению избранной темы, следует отметить те факторы, которые оказали большое воздействие на историю южных славян. Прежде всего, территория, занимаемая ими, всегда являлась своеобразным мостом между Европой и Азией, через который шли важнейшие торговые пути и по которому двигались армии завоевателей как с Востока на Запад (византийцы, турки-османы), так и с Запада на Восток (крестоносцы и др.). Еще до прихода южных славян здесь обитало население очень пестрое в этническом и конфессиональном отношении. С поселением славян и ассимиляцией ими местных жителей эти области стали более однородными этнически. Как и прежде они манили соседние государства, мечтавшие овладеть этими важными землями.

С раннего средневековья территория южных славян стала ареной борьбы за преобладание между двумя мировыми империями: Византией и империей Карла Великого, а затем пришедшей на смену последней Священной Римской империей (с X в.). Мелкие южнославянские государства использовали соперничество двух мировых центров для укрепления своего положения, поддерживая в разное время то один из них, то другой. Как Константинополь, так и Запад действовали не только с помощью военной силы. Важнейшим орудием их борьбы стала христианская церковь, которая использовалась ими в качестве важного фактора политического влияния на молодые южнославянские государства. Политическое соперничество привело к соперничеству на религиозной почве. Римский папа и константинопольский патриарх стремились подчинить себе возможно больше территорий новообращенных христиан. Следует отметить, что положение их не было одинаковым. Если константинопольский патриарх не являлся самостоятельной силой, а так или иначе подчинялся византийскому императору и действовал в его интересах, то римский папа уже в середине VIII в. был светским государем, получив во владение от франкского короля Пипина Короткого Римскую область и Равенский экзархат. Последние положили основание Папской области. Обладание светской властью делало римского папу сравнительно независимым в политике, давало ему преимущество перед другими христианскими иерархами. Оно предоставило римскому папе возможность начать

¹⁴ Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. С. 263.

борьбу за главенство в христианском мире, где его основным соперником выступил константинопольский патриарх. Уже в IX в. отношения между Константинополем и Римом были очень натянутыми. А в 1054 г. произошел официальный разрыв: на Западе образовалась католическая церковь, на Востоке — православная. Именно политическое соперничество привело к разделу христианской церкви, теологические споры стали только прикрытием политических амбиций Рима и Константинополя.

Западная часть южных славян попала в конечном итоге под влияние Рима, восточная — Константинополя. Но на первых порах для православных и католических славян «были, по-видимому, свойственны некоторые общие элементы в иерархии этнического самосознания»¹⁵. К этим общим элементам относились реликты общеславянского мифологического фонда и языческих символов, которые продолжали существовать наряду с христианскими представлениями. Само южнославянское население католического и православного вероисповедания относилось вполне мирно друг к другу, не вникая в споры и ссоры своего клира.

Положение изменилось с началом крестовых походов, которые были инспирированы римским папой в конце XI в. Официальной их целью являлся захват Иерусалима, освобождение Гроба Господня от неверных мусульман. Но наряду с этим крестоносцы мечтали об обильной добыче в восточных богатых областях. Их путь к ним шел через Балканы, через территории, населенные православными. Проходя их, крестоносцы грабили местных жителей, невзирая на то, что они являлись христианами. А четвертый крестовый поход крестоносцы вообще направили против Византийской империи. В 1204 г. они взяли Константинополь и ограбили его. Страшный разгром крестоносцами центра православия стал тем толчком, который положил начало религиозной вражды между католиками и православными. Российский ученый Б. Н. Флоря, посвятивший началу раскола христианского мира книгу, справедливо указывает, что главной причиной обострения этой вражды явилась «экспансия католического мира, направлявшаяся папством, осуществлявшаяся в виде то прямого вооруженного наступления, то миссионерской деятельности»¹⁶.

Таким образом, к началу вторжения турок-сельджуков на Балканы противоречия между католическим и православным населением были достаточно острыми. Захват турками Балкан (XIV–XV вв.) привел там к изменению конфессиональной ситуации. Туркам удалось захватить на несколько столетий южнославянские земли с православным населением, на некоторое время под их властью оказывались и южные славяне католического вероисповедания¹⁷. Турецкое завоевание привело к по-

¹⁵ Введение // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 11.

¹⁶ Флоря Б. Н. У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.). (Рукопись).

¹⁷ Не считая католиков Боснии, которые вместе с ее остальными жителями находились под турецким игом более пятисот лет.

явлению среди южных славян значительных групп, принявших ислам. Вместе с тем перед турецкой опасностью сгладились в известной мере разногласия между православными и католиками. Этому способствовала политика Габсбургов. Габсбургская монархия оказалась практически последним бастионом, вставшим на пути турок в Центральную Европу. На протяжении 300 лет ей приходилось отражать набеги османов, вести с ними малые и большие войны, небезуспешно привлекая на свою сторону христианское население Османской империи. С конца XVII в. активную политику против турок стала проводить Россия, нередко выступая против них совместно с Австрией. Все это — и общий враг в лице мусульман, и совместная борьба с ними католической Австрии и православной России — сглаживало противоречия между православными и католиками в среде южных славян.

Однако по мере ослабления Османской империи и ликвидации угрозы турецкого вторжения положение изменилось. Уже с конца XVIII в. между Австрией и Россией началась борьба за «турецкое наследство». К ней подключились Англия, Франция, позднее Германия. Политика России и Австрии на Балканах включала в себя и опору на местное население. Российское правительство поддерживало православных, австрийское — католиков, Великая Порты, в свою очередь, опиралась на мусульман. Политические интриги великих держав способствовали новому обострению вражды между католиками и православными. Нужно, однако, подчеркнуть, что действия России и Австрии не были единственной причиной этого обострения. Большую роль в нем сыграли внутренние факторы: политика католического и православного клиров, национальное возрождение южных славян, возникновение в рамках их национальных движений националистических течений и др. Исследование внутренних факторов, способствовавших формированию южнославянских наций и, прежде всего, влияния на этот процесс конфессий, — главная задача данного труда. Авторы не претендуют на полное раскрытие избранной темы, но они надеются, что их опыт станет первым шагом к глубокому и всестороннему ее изучению в дальнейшем.

Глава I

Роль церкви в формировании национального самосознания словенского народа

Политическое образование предков словенцев княжество Карантания было одним из первых государственных объединений славян. Его возникновение в VII в. явилось следствием их ранней этнополитической консолидации. В VIII в. словенцы уже имели наследственную княжескую власть, а к IX в. получили свое видовое название — карантанцы. Карантанское самосознание означало в то время чувство принадлежности к общему территориально-политическому организму — княжеству Карантании. Приверженность к своей княжеской власти являлась одним из важных его компонентов. Неслучайно именно церемония возведения на престол князя оказалась самым живучим обрядом древней Карантании: потомки карантанцев соблюдали его еще в начале XV в., спустя почти 700 лет после утери княжеством независимости¹.

Географическое положение Карантании, находившейся на крайнем юго-западе ареала расселения славян, создавало значительные трудности для ее самостоятельного развития. Угроза исходила как от немецких племен, так и от аваров. И с теми, и с другими карантанцы упорно сражались все время своего самостоятельного существования.

Первые попытки вести проповедь христианства среди языческого населения Карантании относятся к первой половине VII в. Ее предприняли ирландские миссионеры, и их деятельность никак не была связана с политическими моментами. Особых последствий для христианизации карантанцев она не имела, хотя некоторые словенские исследователи все же полагают, что благодаря ирландским миссионерам еще до прихода немецких проповедников из Зальцбурга среди карантанской знати появились первые христиане. Правящая династия и близкие к ней люди осознавали необходимость приобщения своего народа к новой религии. Около 745 г. карантанский князь Борут признал свою вассальную зависимость от баварского герцога Одило при условии его помощи в борьбе против аваров. В качестве заложников Борут отправил в Баварию сына Горазда и племянника Хотимира с просьбой воспитать их в христианском духе. Следующие за язычником Борутом князья Горазд и Хотимир

¹ Ронин В. К., Иванов В. В. Проблемы этнического самосознания словенцев // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 167.

уже были христианами. Однако большинство карантанцев оставались язычниками. Хотимир попытался ускорить их христианизацию. Около 760 г. зальцбургским епископом Виргилием по его просьбе в Карантанию был послан Модест, который должен был возглавить вновь создаваемую там епархию. Его сопровождала группа немецких миссионеров. Их деятельность вызвала отпор карантанских язычников, поднимавших в 60-е гг. несколько восстаний. Самое крупное из них началось сразу после смерти Хотимира в 769 г. и было подавлено только с помощью баварского герцога в 772 г.² Вскоре Бавария вместе с Карантаньей попали под власть франков. В 819 г. карантанцы поддержали антифранкское восстание Людовита Посавского, после подавления которого в Карантании были уничтожены остатки автономии, сохранившиеся со времен договора Бурута с Одило, а сама она превратилась в одну из провинций франкской империи, управлявшейся немецкими графами. В период франкского правления была довершена христианизация карантанцев, которая прошла без активного сопротивления.

Второй очаг словенской государственности появился в Нижней Паннонии во второй половине IX в. Здесь возникло княжество, сначала отданное немцами их верному союзнику в борьбе с Великой Моравией Прибине, бывшему правителю Нитры. Это княжество затем перешло во владение его сына Коцеля. Коцель переменял свою внешнеполитическую ориентацию, превратившись из союзника франков в их врага и друга Великой Моравии. Сначала в Нижней Паннонии действовали немецкие миссионеры. Однако, когда великоморавский князь Ростислав пригласил к себе в качестве распространителей христианства солунских братьев Кирилла и Мефодия, Коцель последовал его примеру. Когда они по пути в Рим остановились у князя, тот увлекся мыслью создать независимую от немцев славянскую церковь и дал им на обучение 50 молодых людей. В 869 г. в результате восстания Великая Моравия и Нижняя Паннония обрели независимость. По просьбе Ростислава и Коцеля римская курия создала новое архиепископство, включавшее Великую Моравию и Паннонию. Во главе его был поставлен Мефодий. На всей территории архиепископства вводилось славянское богослужение, изгонялись немецкие миссионеры. Однако в 870 г. великоморавский князь Ростислав был выдан немцам своим племянником, а в 874 г. потеряла свою независимость и Нижняя Паннония. Вновь моравские и паннонские земли попали под власть немцев, Мефодий и его ученики были изгнаны из них, славянское богослужение было запрещено, а распространение христианства снова перешло в руки немецкого духовенства. В конце IX – начале X вв. Паннония была захвачена венграми, а ее население мадьяризировано. Несмотря на кратковременность миссии Мефодия и его учеников в Нижней Паннонии, несмотря на ассимиляцию ее славянского населения,

² Grafenauer B. Zgodovina slovenskega naroda. Zv. I. Ljubljana, 1964. S. 399–401.

память о кирилло-мефодиевской традиции осталась и сыграла в XIX в., во время подъема словенского национального движения, свою роль.

При оценке принятия христианства для словенцев надо иметь в виду как положительные, так и отрицательные последствия этого события для их дальнейшего развития. Включение карантанцев в церковную систему Центральной Европы несомненно значительно ускорило их социальное развитие, способствуя победе новых феодальных отношений. Христианизация словенцев обеспечила им возможность более тесного общения с народами Центральной Европы, обмен с ними культурными ценностями. Вместе с тем, если исходить из результатов принятия христианства для развития словенцев как самостоятельной этнической общности, то они были скорее отрицательными, чем положительными. Поскольку христианство распространялось немецкими (и отчасти итальянскими) миссионерами, новая церковная организация, складывавшаяся на словенских землях и подчинявшаяся центрам, находившимся в немецких и итальянских землях, проводила политику чужеземных государей, способствуя тем самым укреплению их власти на словенских территориях. Церковь стала, таким образом, важным орудием подчинения словенцев иноэтническим государственным образованиям, что привело к ассимиляции почти двух третей словенских земель, поставила словенцев перед угрозой их полного исчезновения как самостоятельного народа. Христианизация не способствовала на этом этапе развитию словенской культуры, поскольку она не принесла словенцам письменного языка, который дал бы им возможность поднять ее уровень на более высокую ступень. Единичные попытки писать по-словенски (например, Фрейзингские отрывки) практически не имели продолжения и только спустя многие столетия дали ученым возможность реконструировать язык древних карантанцев.

И еще одна потеря ожидала словенскую этническую общность. Уже в XI в. Карантания перестала существовать как самостоятельное административное целое, распавшись на несколько административных единиц, а именно Крайну, Каринтию, Штирию, Приморье с Горицей. Это привело к потере словенцами первого общего этнического названия, с которым они вошли в историю — карантанцы. Оно к XII в. исчезло, уступив место региональным названиям. Наконец, в результате подчинения словенцев немцами исчез словенский господствующий класс, который был частично уничтожен в ходе завоевания, а частично — слился с господствующим классом завоевателей. Словенская народность феодального периода стала формироваться как народность с неполной социальной структурой, что привело к замедлению ее развития.

Католическая церковь, к которой принадлежали словенцы, в средние века вела богослужение, церковные записи и пр. на латинском языке. Поэтому, будучи главной культурной инстанцией, она никак не способствовала формированию и развитию словенской культуры. Правда, кое-какие обряды, связанные с крупными церковными праздниками

(например, с Рождеством), в которых участвовали многие верующие, проводились, по мнению словенских историков, на словенском языке. В XV в. произошло событие, оказавшее определенное влияние на церковную жизнь словенцев. В 1461 г. была основана люблянская епархия, включавшая в себя 10 приходов в Крайне, 4 — в Штирии и 2 — в Каринтии³. На территории расселения словенцев появился первый церковный центр.

XVI в., век развития раннекапиталистических отношений, первого решительного наступления на феодальные порядки, век распространения новых идей, принес свои изменения в положение и роль церкви в Средней Европе. Еще в XV в. против католической церкви выступил великий чешский реформатор Ян Гус. Борьба его последователей за новую церковь слилась с борьбой чехов за свои национальные права. Она продолжалась несколько десятилетий и всколыхнула всю Европу, хотя и окончилась поражением. В начале XVI в. борьбу против католической церкви как главного оплота феодальных порядков возглавил немецкий священник Мартин Лютер. Он с большим уважением относился к Гусу, резко критиковал деятельность католической церкви и ее главы римского папы. Лютер считал, что единственным источником веры для христиан может быть только Священное писание, а не сочинения различных отцов церкви. Священное писание должно дойти до каждого верующего, каждый из них вправе и обязан уяснить себе веру на его основе. Для этого Лютер предпринял новый перевод Священного писания на немецкий язык. Перевод был написан простым и ярким слогом, доступным пониманию любого верующего. Он сыграл большую роль в создании немецкого литературного языка.

Лютеранские идеи пришли и в словенские земли. Они имели успех среди горожан и дворянства. В XVI в. города уже были в значительной степени словенизированы за счет притока из деревень словенских крестьян, дворянство же оставалось немецким или итальянским по своей этнической принадлежности. Лютеранские идеи проникли в словенские земли во второй половине третьего десятилетия XVI в. Их приносили с собой из германских областей солдаты, рудокопы, странствующие подмастерья, торговцы, студенты, учившиеся в немецких университетах. Некоторые священники уже в это время стали вести службу на лютеранский манер. Протестантские проповедники столкнулись в словенских городах с тем, что значительная часть их населения не понимала немецкий язык. И это касалось не только низших слоев, но и некоторых очень влиятельных лиц. Так, в конце 80-х гг. XVI в. городским судьей Любляны был Николай Дулар, который совершенно не знал немецкого и при необходимости пользовался переводчиком. Вообще в Любляне, главном городе Крайны, среди протестантов было больше словенцев, чем немцев.

³ Rupel M. Primož Trubar. Življenje in delo. Ljubljana, 1962. S. 13, 5.

Об этом свидетельствует тот факт, что во время трех главных христианских праздников — Рождества, Пасхи и Троицы — проповеди в протестантских церквях произносились на словенском языке⁴. Поскольку протестантские священники вели службу на языке местного населения, то перед ними встал вопрос о необходимости создания словенского письменного языка и о переводе на него религиозной литературы.

За это дело взялся протестантский суперинтендант в Крайне Примож Трубар, сын словенского деревенского ремесленника. Он принял на себя тяжелый труд прежде всего как религиозный деятель, стремившийся помочь верующим непосредственно ознакомиться со Священным писанием. Наряду с этим им двигала и любовь к своим землякам. Он прямо признавался соотечественникам, что писать по-словенски побудила его «та великая любовь и приязнь, которую я испытываю ко всем вам». Для Трубара его земляки — «наш бедный простой, добросердечный словенский народ»⁵.

В 1550 г. Трубар издал две первые книги на словенском языке: «Абecedарий» и «Катехизис». Практически они являлись учебниками — один знакомил с основами чтения и письма по-словенски, другой — с основами христианской веры. Трубар неустанно трудился по изданию словенских книг. Всего за вторую половину XVI в. протестанты опубликовали около 50 словенских книг, из них до двух третей были подготовлены Трубаром⁶. Вокруг него образовался круг словенских писателей, трудами которых и было осуществлено создание словенского письменного языка и таким образом сделан решающий шаг к поднятию словенской культуры на новый уровень. Из сподвижников Трубара особенно много сделали для этого Юрий Далматин и Адам Богорич. Ю. Далматин перевел на словенский язык и издал в 1584 г. Библию, А. Богорич в том же году опубликовал первую грамматику словенского языка. Протестантские писатели ясно понимали, какое великое дело для своего народа они совершили. Далматин писал во введении к Библии, что всего тридцать лет назад многие думали, что на словенском языке невозможно писать и тем более перевести на него Библию. В предисловии к «Катехизису» Трубар советовал читателю пытаться читать по-словенски, и тогда он сможет понять, как понял и сам Трубар, что «на нашем языке так же приятно и хорошо читать и писать, как и на немецком»⁷.

Протестанты не только создали словенский письменный язык, они сделали попытку сформировать и словенскую церковь. И снова инициатором этого стал Трубар. Он был первым словенским суперинтендантом (главой протестантской церкви) в Крайне. После него эту должность занимали его сподвижники С. Крель, Ю. Далматин, Ф. Трубар.

⁴ Svetina A. Protestantizm v Ljubljani // Drugi Trubarjev zbornik. Ljubljana. 1952. S. 171, 173.

⁵ Rupel M. Primož Trubar. S. 70.

⁶ Grafenauer B. Zgodovina slovenskega naroda. Zv. III. Ljubljana, 1956. S. 169.

⁷ Rupel M. Primož Trubar. S. 69, 70, 78.

Характерно, что в Крайне одновременно имелось две протестантские церкви: немецкая и словенская, и у каждой был свой суперинтендант. В Каринтии и Штирии, в южных областях которых жили словенцы, была только немецкая протестантская церковь. Хотя словенская церковь Крайны не распространяла своей юрисдикции на словенские территории соседних провинций, но словенские книги, которые напечатали ее деятели, имели хождение среди словенских протестантов Штирии и Каринтии⁸.

В 1564 г. вышел «Словенский церковный устав», написанный Трубаром. Основой его стал «Вюттербергский церковный устав» 1559 г. В «Словенском церковном уставе» подчеркивалось, что все обряды и богослужение в церкви должны вестись на словенском языке. Помимо чисто церковных дел Трубар касался и вопроса установления школ в городах, торгах и приходах, где дети горожан и крестьян должны обучаться читать и писать по-словенски, изучать катехизис на родном языке. Особенно это важно, по мнению Трубара, для деревни, в городах же языком обучения должны быть немецкий и латынь, а в первых классах и словенский. В церквях ученики должны участвовать в службе и петь псалмы на словенском языке. Трубар первым выступил за организацию словенских школ⁹.

1564 г. стал важным рубежом в развитии реформационного движения в словенских землях. После смерти германского императора Фердинанда I Внутренняя Австрия (в нее входили Штирия, Каринтия, Крайна, Горица и Приморье) отошла к его сыну Карлу, горячему католику. Начались гонения на протестантов. Они коснулись и Трубара. В 1565 г. он должен был покинуть Крайну, его «Устав» был уничтожен. Протестантские писатели не осознавали словенцев единым народом, отличным от других славян. Трубар подписывался в книгах, которые издавал, и как «патриот иллирийский», и как «друг словенцев»¹⁰. Богорич тоже нечетко различал разницу между наименованиями славянских народов и названиями жителей исторических областей. Во введении к своей грамматике он упоминал москоччан, босанцев, болгар, хорватов, краинцев, штирийцев, каринтийцев и т. д., всех относя к славянам¹¹.

То, что словенские протестанты еще не осознавали, что словенцы в разных провинциях являются одним народом, не стало препятствием для распространения их книг во всех словенских землях. Реформация связала словенский народ с помощью созданного ее деятелями единого литературного словенского языка, подняла вопрос о словенской церкви и о словенской школе. Несмотря на свое поражение, она заложила основы современной словенской культуры

⁸ Grafenauer B. Zgodovina slovenskega naroda. Zv. III. S. 164.

⁹ Rupel M. Primož Trubar. S. 177, 179.

¹⁰ Gestrin F. Družbeni razredi na Slovenskem in reformacija // Drugi Trubarjev zbornik. S. 43.

¹¹ Grafenauer B. Zgodovina slovenskega naroda. Zv. III. S. 171.

В 1590 г. после смерти Карла государем Внутренней Австрии стал Фердинанд II, воспитанник иезуитов. Преследования протестантов резко усилились. В конце XVI в. сначала были запрещены протестантские богослужения, затем изгнаны протестантские проповедники и, наконец, было приказано оставить Внутреннюю Австрию всем, кто не отречется от лютеранских идей и не вернется к католицизму. Власти создали специальные комиссии, которые должны были проследить за точным исполнением указов Фердинанда II. В Штирии и Каринтии комиссию возглавлял епископ Бреннер, в Крайне — люблянский епископ Т. Хрен. Все протестантские церкви передавались католикам, все протестантские книги сжигались. Только в Любляне в первые годы деятельности комиссий Хрена было уничтожено более 2000 книг, в их числе многие словенские книги, поскольку почти все они были написаны и изданы протестантами¹². Вместе с протестантской церковной организацией и протестантской школой были разгромлены зачатки словенской церкви и словенской школы. Казалось, вся деятельность протестантов, способствовавшая консолидации словенского народа, формированию его этнического самосознания, его культуры, была ликвидирована действиями властей и католической церкви. Однако это было не так, как показали дальнейшие события.

В Крайну, Штирию, Каринтию для борьбы с протестантизмом были призваны иезуиты. Их орден был основан в 1534 г. во время победоносного распространения идей реформации по всей Европе. Его целью являлось восстановление позиций католицизма, борьба со всеми течениями, направленными против его. В отличие от членов других орденов иезуиты давали обет послушания не только генералу ордена, но и папе. Они не замыкались в стенах монастырей, но жили в обществе, проникая во все его слои и ведя повсюду активную деятельность по укреплению католицизма. Одним из главных орудий влияния иезуитов являлись школы и университеты, которые они организовывали повсюду. Их усилиями были установлены гимназии в Любляне, Целовце (нем. Клагенфурт), Горице, Триесте, Новом Месте, Мариборе. Обучение велось там на латыни, немецкий язык употреблялся как вспомогательный только в первом классе. Сохранилось небольшое количество и начальных школ в городах, при монастырях, при некоторых приходах, но из них словенский язык был изгнан. При всем этом уровень преподавания в средних и высших учебных заведениях значительно повысился. Из лиц, окончивших средние и высшие учебные заведения в основном рекрутировались священники и чиновники.

И еще один момент следует отметить относительно положения католического духовенства в постреформационный период. В габсбургских владениях оно почти полностью подчинилось власти светского государя. Во время реформации основы могущества католической церкви были сильно расшатаны, восстановить свое влияние она смогла только

¹² Grafenauer B. Zgodovina slovenskega naroda. Zv. IV. Ljubljana, 1961. S. 20.

в результате решительной поддержки светских государей. Поэтому уже в середине XVI в. светский государь практически сам назначал епископов, даже если с кандидатурой не был согласен папа, его комиссары контролировали выборы аббатов в монастырях. Так, например, епископ Любляны Т. Хрен был назначен на свою должность вопреки воли папского нунция.

Одним из последствий победы контрреформации явилось изменение состава словенских городов, в которых усилилась прослойка итальянцев и немцев. По словам епископа, в Любляне в 1651 г. «простой народ говорит на краинском языке, близком словенскому, власти употребляют немецкий язык, а образованные люди — большей частью итальянский»¹³. То, что итальянский язык в образованных кругах потеснил не только словенский, но и немецкий, объяснялось запрещением со стороны властей учиться во многих немецких университетах, где преподавателями были протестанты. В этом отношении Италия не представляла опасности, и молодежь отправлялась на учебу в ее высшие учебные заведения.

Некоторое время, а именно в 1574–1615 гг., католические типографии издавали богослужебные книги на словенском языке, пытаясь конкурировать со словенской протестантской литературой, но их было немного, и они по своему уровню уступали книгам протестантов. После полной победы контрреформации печатание словенских книг прекратилось и было возобновлено только в 1672 г. Первой словенской книгой, вышедшей после длительного перерыва, стала книга декана люблянско-го епископа Янеза Людвика Шенлебена, которая представляла собою сборник переводов евангелия, катехизиса, словенских церковных песнопений. В конце XVII в. канонник из Нового Места Матия Кастелиц, капуцин Янез Светокрижский, иезуит Ерней Босар и другие также издали несколько словенских книг религиозного содержания. Матия Кастелиц написал латинско-словенский словарь. Его рукопись была доработана в начале XVIII в. монахом дискальцеатского монастыря в Любляне Франциском Ксаверием (в миру — Грегор Воранц). Франциск написал и несколько проповедей на словенском языке. Однако и проповеди, и словарь так и остались в рукописи. Спустя несколько десятков лет ими воспользовался один из зачинателей словенского возрождения М. Похлин¹⁴.

В начале XVIII в. капуцин Ипполит (горожанин из Нового Места Адам Гайгер) создал свой трехязычный латинско-немецко-словенский словарь. В предисловии к нему, написанном в 1711 г., Ипполит упрекал молодых священников, что они в словенских проповедях нередко искажают родную речь, употребляя выражения из немецкого языка. Он перевел на словенский язык и книгу великого чешского педагога Яна Амоса Коменского. Но ни словарь, ни Коменского ему не удалось издать.

¹³ Ibid. S. 26.

¹⁴ *Koruza J. Spremná beseda // Pisanice od lepeh umetnost. Monumenta literarum slovenicarum. Ljubljana, 1977. S. 6.*

Все же Ипполит напечатал несколько религиозных книг на словенском языке, переиздал словенскую грамматику А. Богорича, сохранив ее предисловие, пронизанное идеей славянского единства. По-видимому, оно соответствовало его мироощущению¹⁵.

Интерес Матии Кастелица, Франциска Ксаверия и Ипполита к родному языку, к его культивированию является показателем существования у них словенского самосознания. То же можно оказать и о каринтийских иезуитах, также переиздавших грамматику Богорича (1758 г.). Они опустили его предисловие, но в своем введении призывали изучать словенский язык, ибо он необходим и дворянину, и обычному человеку для торговли и общения, поскольку славянский язык широко распространен по свету¹⁶. Словенское самосознание существовало и в более широких кругах словенских образованных людей. На это, например, указывают иезуитские книги, содержащие информативные записи разговоров с людьми, желавшими вступить в иезуитский орден. С 1648 по 1737 гг. в него вступили 42 выходца из словенских земель, главным образом из семей дворян и горожан. 20 из них прибыли из Крайны. Все они говорили по-словенски, причем на вопрос о знании языков 17 поставили на первое место словенский и только на второе место немецкий язык. У жителей Каринтии, Штирии, Горицы знание словенского языка отмечалось не всегда, а если и отмечалось, то, как правило, на втором месте после немецкого или итальянского¹⁷.

Таким образом, и в этот, неблагоприятный период развития словенского народа словенское самосознание продолжало существовать. До последней четверти XVIII в. словенские образованные люди были исключительно представителями католического духовенства, и именно в их среде этническое самосознание проявлялось наиболее определенно. Что касается большинства словенского населения, то оно в основном принадлежало к низшим слоям общества и было сплошь неграмотным. В борьбе с протестантизмом католическая церковь должна была пользоваться и его оружием. Так, в деревенских и городских церквях проповеди часто читались на словенском языке, во время религиозных праздников и процессий их участники пели религиозные песнопения по-словенски. В середине XVIII в. словенский язык стал употребляться и в официальных документах, в частности, на него были переведены некоторые патенты.

Начальным рубежом словенского национального возрождения принято считать 1768 г., год выхода в свет «Краинской грамматики» августинца Марко (в миру — Антона) Похлина. Помимо грамматики

¹⁵ *Domej T. Slovenska jezikovna misel na Koroškem v 18 stoletju // Obdobje razsvetljenstva v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi. Ljubljana, 1979. S. 192.*

¹⁶ *Slodnjak A. Slovensko slovstvo. Ljubljana, 1968. S. 49.*

¹⁷ *Koruzja J. K problematiki slovenskega preroda // Jezik in slovstvo. Ljubljana, 1975/76. № 4. S. 107.*

он издал несколько книг на словенском языке и первый словенский биографический словарь на латыни. В рукописи осталась написанная им первая история словенцев на словенском языке. Около Похлина группировался круг его учеников и последователей, к числу которых принадлежали Янез Михелич, Йозеф Закотник, Валентин Водник, все лица духовного звания. Закотник первым стал собирать и публиковать словенские народные песни религиозного содержания. Водник был первым словенским поэтом и журналистом. Близок к кругу Похлина был его собрат по ордену Антон Феликс Дев, издавший три первых сборника словенских светских стихов, в большинстве написанных им самим.

Похлин и его окружение уже имели достаточно четкое этническое самосознание, но оно было краинским, а не общесловенским. В предисловии к «Краинской грамматике» Похлин писал: «Не стыдитесь своего родного языка, дорогие соотечественники, ведь он не так плох, как думают». Похлин призывал молодежь писать по-краински для своих земляков, так как они не знают иного языка кроме краинского¹⁸.

В Каринтии в то же время, что Похлин и Дев в Крайне, действовал иезуит Ожбалт Гутсман. В 1777 г. он выпустил в свет свою грамматику словенского языка, которая базировалась на грамматике Богорид. Помимо нее Гутсманом были изданы немецко-словенский словарь, религиозно-нравоучительное сочинение «Христианские истины». Гутсман уже понимал, что славяне в Каринтии, Штирии и Крайне очень близки друг к другу этнически, и выражал пожелание, чтоб его книги понимали не только каринтийцы, но и штирийцы, и краинцы¹⁹.

Просвещенный абсолютизм, установившийся в Австрии во время правления Марии-Терезии и Иосифа II, предъявлял свои требования к господствовавшей в монархии католической церкви. Политика централизации, проводившаяся обоими императорами, привела к практическому включению ее в аппарат государственного управления. Границы католических епархий были изменены в соответствии с административным делением. В 1781 г. был обнародован закон о веротерпимости, который предоставлял протестантам, православным, а впоследствии и евреям, право на свободу вероисповедания, не давая, однако, полного равноправия с католиками. В 1773 г. папским указом был запрещен орден иезуитов, который так много сделал для победы контрреформации в австрийских землях. В связи с этим гимназии и университеты, которые находились в ведении иезуитов, отошли к государству. Многие монастыри были распущены, их имущество присвоила себе государственная казна. При Иосифе II ни одно предписание папы не могло иметь силу в Австрии без одобрения ее государя. Все это нанесло существенный удар по католической церкви в австрийских землях.

¹⁸ Pogačnik J. Jernej Kopitar. Ljubljana, 1977. S. 132; Koruza J. K problematiki... S. 119.

¹⁹ Matešič J. O slavenskoj svijesti i njezinoj ulozi v razdoblju slovenskog prosvetiteljstva // Obdobje razsvetljenstva... S. 375.

Австрийским государям и их политике более всего соответствовало учение одного из течений католической церкви, получившее название янсенизм по имени своего создателя голландского епископа К. Янсена. Янсенизм перенял некоторые черты протестантских учений, считая единственным источником богословия Священное писание. Янсенисты выступали за распространение строгой морали среди верующих, они считали необходимым вернуть простые обряды древнехристианских общин, отказавшись от церковных процессий, пышных богослужений, паломничества, различных братовщин, церковных орденов. Особую неприязнь янсенистов вызывал орден иезуитов, с которым они не раз проводили открытые дискуссии. Янсенисты защищали права епископов против папы, полагали, что государь имеет право вмешиваться в дела церковных организаций, находившихся на его землях. Одним из самых влиятельных янсенистов в Австрии являлся епископ Любляны граф К. Герберштейн (1772–1787), оказывавший самую деятельную поддержку реформам Иосифа II²⁰. Он собрал вокруг себя близких по взглядам людей. Не без покровительства Герберштейна было основано в Любляне просветительское общество Академия деятельных (*Akademia operozorum*), просуществовавшее с 1779 по 1783 г. Число его членов колебалось от 15 до 23, главными своими задачами оно провозглашало среди прочих изучение истории Крайны, словенского языка, поэзии, ораторского искусства, медицины, юриспруденции. Членами Академии были видные деятели словенской культуры Б. Кумердей, М. Похлин, Ю. Япель, А. Линхарт. Из них только Линхарт был светским лицом, остальные принадлежали к духовному сословию, при этом Япель и Кумердей являлись янсенистами.

Наибольшее внимание Кумердей уделял созданию словенской школы в Крайне. Еще до выхода в свет «Всеобщего школьного постановления» 1774 г., предусматривавшего введение всеобщего образования в Австрии, Кумердей послал в комиссию по школьным делам свой проект создания начальной школы в словенских землях. В нем он подчеркивал необходимость вести обучение на родном языке учеников, ибо только так они смогут успешно освоить чтение и письмо. Грамотные люди будут узнавать из книг о прогрессивных методах ведения хозяйства и увеличивать свои доходы, а вместе с тем и доходы государства, платя ему исправно налоги. Они смогут познакомиться с религиозными и нравоучительными книгами, которые не только повысят их нравственный уровень, но и разъяснят им их обязанности перед государством²¹. Мысли Кумердея не были учтены во «Всеобщем школьном постановлении», но они стали руководством к действию для многих поколений словенских культурных деятелей. Сам Кумердей, будучи в течение многих лет директором

²⁰ *Benedik M.* Duhovni vplivi in spremembe v cerkvi na Slovenskem v 19 stoletju // *Vloga cerkve v slovenskem kulturnem razvoju.* Ljubljana, 1989. S. 27, 28.

²¹ *Ciperle J.* Oris razvoja šolstva na Slovenskem v drugi polovici 18 stoletja // *Obdobje razsvetljenstva...* S. 433, 434.

люблянкой нормальной школы, составил первые словенско-немецкие учебники, которые помогали маленьким словенцам осваивать предметы, преподававшиеся на немецком языке. Кумердей вновь поднял вопрос о создании словенской школы, поставленный в XVI в. протестантами. Он предпринял попытку создать новую словенскую грамматику, которую он начал писать как грамматику славянского языка, ставя перед собой задачу помочь каждому славянину легко научиться и всем другим славянским языкам. Она не была издана, но ею пользовались В. Водник и Е. Копитар, написавшие впоследствии свои грамматики.

Япель, опираясь на материальную поддержку епископа Герберштейна, с помощью Кумердея сделал новый перевод Священного писания, при этом он активно использовал перевод Библии протестанта Ю. Далматина. Таким образом, словенские янсенисты конца XVIII в. проявили себя как наследники традиций словенских протестантов XVI в. Правда, вопрос о словенской церкви ими не поднимался, в эпоху просвещения он не казался таким важным.

В первой половине XIX в. янсенисты выдвинули свою программу развития словенской культуры. Ее создателем стал один из основателей научного славяноведения филолог Е. Копитар. Он считал, что литература и искусство играют большую роль в просвещении народа. Но поскольку словенский язык не развит, то для словенской литературы фольклор важнее художественных произведений, создаваемых отдельными писателями. По мнению Копитара, словенцы прежде чем начать развивать художественную литературу должны очистить свой язык от иноземных слов и выражений, заменив их взятыми из словенских диалектов или других славянских языков. Первостепенной задачей словенских литераторов на данном этапе является написание полного словенского словаря и установление кафедры словенского языка при богословской семинарии. Пока же нужно ограничиться изданием для народа книг практически-нравоучительного содержания, сбором и публикацией фольклора²². Программа Копитара, стремившаяся придать словенской литературе и культуре нравоучительно-утилитарный характер, стала знаменем янсенистов в первые десятилетия XIX в.

Ближайшими сподвижниками Копитара были священники Матевж Равникар и Франц Метелко, оба преподаватели люблянского лицея. Равникар стал одним из основоположников словенской прозы. Его труды, представлявшие собой переводы с немецкого религиозных книг для народа, написаны хорошим словенским языком. Равникару при содействии Копитара удалось добиться создания в люблянском лицее кафедры словенского языка. Впоследствии Равникар был триестинско-коперским епископом (1831–1845), где активно старался ввести словенский язык в церкви. Вместе с тем Равникар активно выступал против развития у словенцев светской художественной литературы. «Романы

²² Pogačnik J. Jernej Kopitar. S. 160, 90, 150.

и другие поэтические произведения, — писал он в 1824 г., — одно из самых... действенных средств деморализации не только молодежи, но и целых народов»²³.

Ф. Метелко при помощи Копитара стал первым преподавателем словенского языка в люблянском лицее. Он написал одну из лучших словенских грамматик, изобрел свой алфавит. В отличие от Равникара Метелко осознавал некоторую ограниченность программы Копитара. Он иногда читал в лицее лекции о словенской поэтике, называл поэзию «одним из благороднейших средств, с помощью которых происходит совершенствование языка»²⁴.

Среди словенских деятелей возрождения имелись и другие янсенисты: Янез Дебевц, Юрий Голмайер, Янез Травен, Гашпар Шваб и т. д. Все они издавали различные религиозные книги для народа, пользовавшиеся успехом. В частности, молитвенник «Святая месса», составленный янсенистами, выдержал до 1826 г. 16 изданий. Деятельность янсенистов способствовала углублению религиозных чувств в народе, возрождению нравственных начал у духовенства²⁵.

Наряду с янсенистами в словенском национальном движении конца XVIII — начала XIX вв. участвовали и деятели просветительского толка. Они объединялись вокруг барона Жиги Цойса, богатейшего человека Крайны и видного мецената. В кружок входили В. Водник, Б. Кумердей, А. Линхарт, позднее к нему примкнул Е. Копитар. Диапазон их религиозных взглядов был достаточно широк: янсенист Кумердей, равнодушные к религиозным проблемам Линхарт и сам Цойс и близкий к ним католический священник Валентин Водник.

Водник стал первым словенским поэтом в полном значении этого слова. Его стихи — их форма, слог, содержание — во многом базировались на народных словенских песнях. В 1795–1806 гг. Водник редактировал словенский календарь для крестьян, а в 1797–1799 гг. издавал первую словенскую газету «Лубланске новице». В 1798 г. Водник оставил службу священника и стал профессором гимназии в Любляне. Когда Наполеоном были созданы Иллирийские провинции (1809–1813) с центром в Любляне, Водник стал активно сотрудничать с французами. Его привлекла к этому их политика по отношению к народному просвещению, предусматривавшая введение обучения в школе на родном языке населения. За четыре года своего правления французы основали в Иллирийских провинциях 25 новых гимназий, 5 лицеев²⁶. В это время педагогическая деятельность Водника развернулась наиболее интенсивно. Он стал директором гимназии и ремесленной школы, инспектором

²³ *Slodnjak A.* Slovensko slovstvo. S. 81.

²⁴ *Slodnjak A.* Prispevki k poznavanju Prešerna in njegove dobe // Slavistična revija. 1955. № 1/2. S. 24–34.

²⁵ *Benedik K.* Opt. cit. S. 28–29.

²⁶ *Ekmečić M.* Stvaranje Jugoslavije. Beograd, 1989. S. 184.

начальных школ. Водник активно проводил в жизнь указы французов относительно начального образования. Он написал и издал несколько словенских учебников, в том числе словенскую грамматику на словенском языке: все предыдущие публиковались на немецком. Водник заложил основы словенской поэзии, словенской журналистики. Будучи лицом духовного звания он не написал ни одного религиозного сочинения кроме школьного катехизиса.

Большинство ученых эпохи просвещения (Гердер, Аделунг, Добровский, Копитар, Востоков и др.) считали основным признаком нации язык. Вопрос о форме вероисповедания как об одном из компонентов, характеризующих нацию, в то время не ставился. На нем не заостряли внимания даже янсенисты, на многие вопросы культуры смотревшие с точки зрения узких религиозных догм.

В 30-е гг. янсенизм постепенно сходит на нет. Его исчезновению в словенских землях во многом способствовала борьба, которую вели против его принципов относительно литературы и искусства представители нового поколения национальных деятелей, получивших светское образование. Они стремились поставить словенскую культуру на европейский уровень и активно боролись против программы Копитара. Их возглавили великий словенский поэт Франце Прешерн и философ и литературный критик Матия Чоп.

Католической церкви в Австрии был нанесен новый удар в период просвещенного абсолютизма — практически она была поставлена под контроль светской власти. Но постепенно ее роль в габсбургских владениях начала увеличиваться. Революция 1789 г. во Франции привела к отходу австрийского императора Леопольда II от политики его предшественников. Во время Иллирийских провинций большинство словенских земель вошло в их состав, и там был введен кодекс Наполеона. Французы проводили значительно более толерантную политику по отношению к религии, чем Иосиф II. Православные священники были приравнены к католическим, была создана православная митрополия с центром в Шибенике²⁷, полностью был отменен надзор духовенства над школами. Но после ликвидации Иллирийских провинций католическая церковь вернула утерянные позиции. Австрийские власти снова отдали под ее надзор начальные школы²⁸.

Указ папы Пия VIII от 1830 г. определил новые границы епархий в австрийских землях. Территория словенцев вошла в горицкую, люблянскую, лавантинскую и кршкую епархии. При этом первые три полностью или в значительной степени имели словенское население, а в последней словенцев было меньшинство.

В XIX в. австрийский император часто выдвигал на высокие посты в церкви лиц незнатного происхождения. Постепенно происходила

²⁷ Ibid. S. 184, 185.

²⁸ *Vovko A. Cerkev in slovensko šolstvo v 19 stoletju // Vloga cerkve... S. 61, 62.*

демократизация высшего клира в словенских землях. Большинство епископов в указанных четырех епархиях в XIX в. являлись словенцами или выходцами из словенских земель. По подсчетам словенского историка В. Мелика, из 31 епископа, руководивших ими, 1 был чехом, 1 итальянцем, 2 хорватами, 7 немцами и 20 словенцами²⁹. И хотя большинство из них не участвовали в словенском национально-освободительном движении, но они способствовали введению в церковную администрацию и частично в богослужение словенского языка. Горицкий епископ Йозеф Волланд (1819–1834) велел проводить вечерние молебствия на словенском языке, сменивший его Франц Лушин (1835–1854) употреблял его в пастырских посланиях. Люблянский епископ Августин Грубер (1815–1824), хотя и являлся венским немцем, с большим сочувствием относился к словенцам и даже выучил их язык. Тридцать пять лет во главе люблянской епархии стоял уроженец Идрии Антон Алоизий Вольф (1824–1859). Он считал себя немцем и не особенно благоволил к словенским национальным деятелям. Но Вольф полагал, что начальная школа должна быть словенской, так как просвещение возможно только на родном языке. Он организовал новый перевод Священного писания на словенский язык, по его завещанию большие средства были выделены на создание и публикацию немецко-словенского и словенско-немецкого словарей. Они были написаны видными словенскими лингвистами М. Цигале и М. ПлETERШНИКОМ. Наконец, Вольф установил на свои средства пансионат для бедных учащихся, целью которого, по его словам, было «дать возможность и самому бедному мальчику, если у него есть известные способности и желание, стать священником... получить образование»³⁰.

В лавантинской епархии, куда входили земли штирийских словенцев, практически весь XIX в. правили епископы, сочувствовавшие словенцам. Игнац Цимперман (1824–1843) из Словенской Бистрицы, Франц Кутнар (1843–1846) из Нижней Крайны нередко употребляли в своих проповедях словенский язык³¹. Но особенно большие заслуги перед словенцами Штирии имел Антон Мартин Сломшек, видный словенский культурный деятель, бывший в 1846–1862 гг. лавантинским епископом.

Сломшек родился в семье словенского крестьянина в Нижней Штирии и всю свою жизнь посвятил просвещению своих земляков. В 20-е гг. будучи еще студентом он стал первым преподавателем словенского языка в целовецкой семинарии. Став священником, Сломшек большое внимание уделяет написанию и изданию книг на словенском языке. Он публикует народные песни каринтийских и штирийских словенцев,

²⁹ Melik V. Cerkev in slovenska nacionalna zavest v 19 stoletju // Vloga cerkve... S. 56.

³⁰ Dolinar F. Delež ljubljanskega škofa Antona Alojzija Wolfa (1824–1859) pri oblikovanju slovenskega izobraženstva // Vloga cerkve... S. 77–82.

³¹ Kralj F. Cerkevne razmere na Slovenskem od konca 18 do koca 19 stoletja // Vloga cerkve... S. 23.

словенские книги для народа. В 1844 г. он стал канонником лавантинского епископства, а в 1846 — лавантинским епископом. В 1845 г. Сломшек поднял вопрос о создании словенского издательства типа славянских матиц. Хотя власти и отказали ему, эту мысль он не оставил. В 1852 г. при активном содействии епископа Сломшека словенским патриотам Каринтии удалось создать Общество св. Могора, главной задачей которого стало издание дешевых словенских книг религиозно-моралистического и утилитарно-хозяйственного содержания. Общество публиковало календари, сборники нравоучительных повестей для народа, буквари и катехизисы для воскресных школ и т. д. Число его членов неуклонно росло: в 1869 г. — 14 тыс., в 1894 г. — 57 тыс., в 1904 г. — более 80 тыс.³² Общество св. Могора стало самой массовой словенской организацией, объединявшей лиц различных взглядов и принадлежавших к различным слоям общества. Оно много сделало для распространения среди словенского населения Штирии, Каринтии, Крайны, Горицы и Приморья грамотности и любви к словенской книге.

Большой вклад внес Сломшек в дело создания словенской школы в лавантинской епархии. Здесь жило смешанное в национальном отношении население, и начальные школы были или немецкими или смешанными немецко-словенскими. Сломшек помог организации в своей епархии воскресных школ, где обучение велось на словенском языке. Для них он написал несколько словенских учебников, самым популярным из которых был «Блаже и Нежица в воскресной школе»³³. В 1858–1859 гг. Сломшек произвел административное переустройство лавантинской епархии: в ее состав были включены почти все словенские приходы Штирии, взамен которых он отдал соседним епархиям приходы с немецким населением, центром епархии стал Марибор вместо немецкого Шент Андража. Это переустройство, по мнению словенских историков, способствовало спасению штирийских словенцев от германизации. Действительно, роль католической церкви в определении языка обучения в школе, в церковных проповедях, в ведении церковных записей была огромной, особенно после заключения в 1855 г. конкордата между папой и Австрией.

Весной 1848 г. Сломшек подписал послание австрийских епископов, в котором осуждался национальный принцип. Но вся его деятельность, как можно видеть, была направлена, против этого послания, которое Сломшек, по-видимому, подписал далеко не от чистого сердца. Много сделав для издания и распространения словенских книг среди народа, Сломшек вообще считал одним из самых страшных человеческих грехов забвение своей национальности и родного языка. «Родной язык, — писал он, — самый дорогой дар, который мы получили от своих

³² Rybar K. Nastanek in razvoj Družbe svetega Mohorja // Vloga cerkve. S. 71–74.

³³ Vovko A. Op. cit. S. 62.

предков; мы должны его заботливо сохранять, улучшать и передать своим потомкам»³⁴.

В XIX в. значительно повысился культурный уровень католического духовенства. Уже Иосиф II открыл несколько духовных семинарий, находившихся в ведении государства. С 1791 г. епископам было разрешено создавать собственные семинарии, однако программу обучения и учебники определяло государство. Наряду с богословскими дисциплинами, древними языками в семинариях преподавали педагогику, агрономию³⁵. И это понятно, ибо большинство семинаристов после окончания учебы отправлялось в сельские приходы, где они были вынуждены заниматься крестьянским трудом и часто наряду с обязанностями священника выполнять и обязанности учителя.

В словенских землях к середине XIX в. существовало четыре духовные семинарии, находившиеся в ведении епископов: в Любляне, Мариборе, Целовце, Горице. В Любляне семинаристов обучали словенскому языку уже с 20-х гг., в 60-е гг. словенский язык был также введен и в остальных семинариях³⁶.

В конце XVIII – первых двух третях XIX в. самым многочисленным отрядом словенской интеллигенции было духовенство. В селе же священники практически являлись единственными ее представителями. Некоторые из них занимались национально-просветительской деятельностью: вели проповеди на словенском языке, обучали ему детей, распространяли дешевые словенские книги, сами писали их, собирали народные песни и т. д. Наряду с ними имела определенная часть священников, которые придерживались физиократических взглядов. В конце XVIII в. священники П. Главар и Я. Голичник издали на словенском языке книги по пчеловодству, а настоятель прихода А. Брезник — книгу «Верна пратика», содержащую советы по сельскому хозяйству. «Верна пратика» имела особый успех и выдержала 7 изданий. В 1854 г. священник Я. Залокар опубликовал свой труд «Разумное ведение сельского хозяйства», где особенно подробно останавливался на виноградарстве и садоводстве. В начале 30-х гг. книгу о садоводстве издал священник Ф. Пирц. Он не ограничился одними советами, но сам выращивал саженцы плодовых растений и раздавал их крестьянам бесплатно или за малую цену. Также распространял саженцы среди крестьян викарий П. Алеш³⁷. Религиозный писатель и политик Л. Пинтар много писал о садоводстве, обучал ему молодежь. Капеллан Я. Месар пропагандировал среди словенцев сыроварение

³⁴ *Medved A. Anton Martin Slomšek. Celovec. 1900. S. 168, 171.*

³⁵ *Smolik M. Izobraževanje in vzgoja slovenskih duhovnikov v 19 stoletju // Vloga cerkve... S. 33–34.*

³⁶ *Vovko A. Op. cit. S. 64.*

³⁷ *Granda S. Slovenska duhovščina in tehnični ter gospodarski napredek // Vloga cerkve... S. 191.*

и содействовал установлению в Бохиньской Бистрице первой школы для сыроваров³⁸. И подобных примеров можно привести много.

Для всех священников-физиократов было характерно убеждение, что сельское хозяйство является основой всей экономической жизни страны, что сословие крестьян имеет наибольшее значение среди прочих сословий. Поднять же благосостояние крестьянина можно путем его просвещения, обучения его новейшим способам хозяйствования, бережливости, трудолюбию, трезвому образу жизни. Вопрос об изменении социального положения крестьян ими не поднимался, ибо, по их мнению, бедность крестьян была следствием их лени, пьянства, незнания³⁹. Деятельность среди крестьян священников-физиократов и священников-просветителей укрепляла позиции католической церкви на селе, вносила в ряды сельского населения национальное сознание.

Католическая церковь в лице ее высших иерархов не связывала национальность с тем или иным вероисповеданием. Сам национальный принцип был для нее неприемлем. Знаменитое послание австрийских епископов весной 1848 г., в котором он решительно осуждался, был связан с попыткой некоторых радикально настроенных лиц из числа духовенства создать национальную церковь. На это указывает статья настоятеля Н. Хицингера, опубликованная в люблянской «Словенской церковной газете». Она называлась «Как некоторые хотели бы перестроить католическую церковь». Автор рассматривал те требования, которые выдвигали эти «некоторые». Во-первых, они считали необходимым, чтобы каждый народ имел свою национальную церковь. По мнению Хицингера, это привело бы к разъединению истинно христианских народов, выходу их из-под власти папы. Таким образом, нарушилась бы вселенская суть католической церкви. Второе требование «некоторых» — проведение церковной службы на народном языке отчасти принималось автором, полагавшим, что проповеди, чтение евангелия в воскресные и праздничные дни должны происходить на народном языке. Однако мессу необходимо проводить на латыни, которая объединяет всех католиков. Те же народы, у которых богослужение ведется на народном языке (русские, греки, сирийцы и т. д.), отпали от католической церкви. Хицингер решительно выступал против желания «некоторых» уменьшить власть римского папы, взять обучение детей в школах из рук духовенства, разрешить священникам иметь жен и т. д.⁴⁰

Кого же конкретно подразумевал под «некоторыми» Хицингер? Он прямо писал: иллиры и другие⁴¹.

³⁸ Gregorič J. Prispevek duhovnikov k slovenski kulturi // Vloga cerkve... S. 129, 133, 134.

³⁹ Vodopivec P. Slovenski duhovniki in družbeno-gospodarski razmere na Slovenskem v 19 stoletju // Vloga cerkve... S. 177, 179, 181, 182.

⁴⁰ Slovenski cerkveni časopis. Ljubljana, 1848. № 11 (9.IX), № 13 (23.IX), № 14 (30.IX), № 17 (21.X), № 19 (4.XI).

⁴¹ Slovenski cerkveni časopis. 1848. № 13 (23.IX).

В конце 30-х гг. среди многих словенских национальных деятелей пользовались популярностью идеи иллиризма. Согласно им все южнославянские народы (словенцы, хорваты, сербы, болгары) являются единым народом, который должен иметь единый литературный язык, единую культуру. Идеологами иллиризма стали хорватские культурные деятели во главе с Л. Гаем. Идеи иллиризма восприняли и словенцы, особенно горячо те, которые жили в провинциях Штирия и Каринтия, где словенское население находилось в меньшинстве и ему угрожала германизация. Во время революции хорватские и словенские иллиры находились в рядах либералов и ратовали за отмену феодальных повинностей за выкуп. Но наиболее пристальное внимание они уделяли национальному вопросу. Иллиры поддерживали программы Объединенной Словении и Триединого королевства, ими была создана программа политического объединения югославянских земель в пределах Австрии.

Большинство словенских иллиров составляли лица духовного звания, как в то время и среди всех словенских национальных деятелей. Именно среди них и возникла, как можно судить по статье Хицингера, мысль о создании национальной югославянской церкви. Эта церковь должна была объединить католических и православных югославян, что несомненно способствовало бы их консолидации в единую нацию. После революции словенские иллиры сохранили свои либеральные и югославистские взгляды, их стали называть либеральными католиками. Под этим именем они вошли в словенскую и югославскую историографию. Либеральный католицизм возник в Европе незадолго до революции 1848—1849 гг. Его духовным отцом был французский аббат Ф. Р. Ламенне. В начальный период своей деятельности он принадлежал к ультраклерикальным кругам, резко критиковал философию французских просветителей. Но уже в 20-е гг. XIX в. Ламенне стал проявлять симпатии к либералам, выступать за свободу совести, печати и обучения. В революцию 1830 г. Ламенне основал журнал «Будущее» (Лавенир), программа которого предусматривала отделение церкви от государства, свободу совести, печати, союзов, введение всеобщего голосования.

Идеи Ламенне распространились среди духовенства Италии, Германии, Польши, они имели сторонников у южных славян. Цель либеральных католиков заключалась в примирении развивающихся в европейском обществе демократических и либеральных тенденций с учением католической церкви.

Одним из видных представителей словенских либеральных католиков был каринтиец Андрей Эйншпиллер. Он участвовал в иллирском движении, после революции был близок к словенским либералам-младословенцам. Вместе с учителем А. Янежичем он в 1850—1853 гг. издавал журнал «Словенска бчела», целью которого являлось пробуждение у словенцев словенского и славянского самосознания. Эйншпиллер мечтал о едином всеславянском языке. «Один единственный литературный язык для всех 80 млн славян, — писал он, — у кого сердце не расширится и не скачет

от радости при мысли об этом благословеннейшем и прекрасном деле!»⁴² Эйншпиллер участвовал в создании Общества св. Могора и был первым его председателем. В 1861–1865 гг. он издавал на немецком языке газету «Голоса из Внутренней Австрии». (*Stimmen aus Innerösterreich.*) В ней он проявил себя как человек, любящий просвещение и науку, горячий католик и верный австриец. Он призывал к веротерпимости, хотя и был убежден, что «только католическое учение дает миру истину, и только из науки, имеющей свои корни в католицизме, может произойти обновление мира, решение социальных вопросов, действительная свобода и вследствие этого спасение всего человечества». Эйншпиллер полагал, что церковь должна не отвергать национальное движение, но помириться и договориться с ним. Он был сторонником всеобщего избирательного права, идее славянской взаимности он оставался верен до конца жизни. Суть ее он выразил в статье «Наш панславизм». По мнению Эйншпиллера, идея славянской взаимности должна иметь следующие главные черты. Во-первых, он признавал всех славян своими братьями, считая любовь к соплеменникам естественным правом человека. Во-вторых, славяне постепенно должны сблизиться друг с другом и, приняв единый литературный язык, стать единым народом. В-третьих, австрийские славяне всегда должны жить в Австрии, иначе для них станет реальной угрозой попасть под власть Германии и Венгрии, где их ждет еще большее угнетение. Провинциальный суд Каринтии за эту статью осудил Эйншпиллера на один месяц тюрьмы и большой штраф, а газету закрыл⁴³.

В 1866–1867 гг. Эйншпиллер издавал газету «Словенец», сыгравшую значительную роль в деле становления словенской оппозиционной печати. Она практически стала органом младословенцев, которые получили возможность публично высказывать свое мнение по различным вопросам, не оглядываясь на старословенцев, имевших под своим контролем единственную словенскую газету «Кметийске ин рокоделске новице» (Сельскохозяйственные и ремесленные новости). «Словенец», несмотря на недолгое существование, подготовил почву для появления в 1868 г. органа словенских либералов «Словенски народ».

Эйншпиллер считал, что главной задачей «Словенца» является пробуждение у словенцев словенского духа (самосознания), его утверждение и распространение. Словенский дух, по убеждению Эйншпиллера, дружен по отношению к святой католической церкви, в которой словенцы видят свою мать. Залогом укрепления влияния католической церкви в словенских землях является процветание словенского языка, ибо он «есть защитник истинной веры; католическая вера и у нас будет ослаблена, если словенский род онемечится»⁴⁴. Эйншпиллер полагал,

⁴² Slovenska bčela. Celovec. 1851. I. VII.

⁴³ *Prijatelj I.* Slovenska kulturno-politična in slovstvena zgodovina. Zv. II. Ljubljana, 1956. S. 357, 361, 364, 367–371.

⁴⁴ Slovenec. Celovec. 1865. № 1 (15.1).

что нации (или народы) имеют определенные отличительные черты, а именно «религию, язык, поведение, литературу, одежду, нравы и обычаи. Совокупность всех этих особенностей и различий и называется национальностью». Самым крепким связующим звеном национальности является язык, не меньшее значение имеет и религия, которая также объединяет народ⁴⁵.

В таком определении главных черт нации с Эйншпиллером были солидарны и другие священники. Так, корреспондент «Словенца» из Любляны «А. Ф. Н.» заявлял, что в настоящее время вера и язык тесно связаны друг с другом и их невозможно разъединить. Он утверждал, что если бы поляки ввели у себя богослужение на родном языке, у них укрепилась бы не только вера, но и сама национальность⁴⁶. Эйншпиллер вплоть до своей смерти в 1888 г. был бесспорным лидером каринтийских словенцев, активно защищал их права в прессе и в каринтийском провинциальном собрании.

К либеральным католикам принадлежали и некоторые другие видные словенские национальные деятели из лиц духовного звания, в частности, земляк Эйншпиллера Матия Маяр Зильский. Он являлся одним из самых активных иллиров в предреволюционные годы, а в период революции 1848–1849 гг. стал идеологом словенских либералов, первым выступив с программой Объединенной Словении. Она требовала объединения всех словенских земель в единое административно-политическое целое и введения там в школах и администрации словенского языка. Одновременно Маяр поддерживал планы превращения Австрии в федерацию земель по национальному признаку. По его мнению, все славянские земли должны были образовать особую единицу Славию, которая сама по себе представляла бы федерацию славянских народов Габсбургской монархии.

В 40-е гг. Маяр являлся сторонником создания общего для всех южных славян иллирского языка, который бы стал ступенью к формированию общеславянского языка. В 1848 г. он выпустил книгу «Правила, как образовывать иллирское наречие и общеславянский язык». Их активно пропагандировали в постреволюционное время газета «Словенска бчела» и альманах «Зора». В 1865 г. Маяр издал «Взаимную славянскую грамматику», призванную помочь славянским писателям общими усилиями искусственным путем создать общеславянский литературный язык. Причину этого своего горячего желания Маяр высказал в письме к русскому историку М. П. Погодину в 1875 г. «Мы находимся в опасности, — сетовал Маяр, — что славянские наречия так разойдутся и отдалятся одно от другого, что создадутся не только наречия, но и особые славянские языки с особыми литературами и народностями... Таким образом, распался бы 80-миллионный славянский народ на части, что явилось бы невосполнимой утратой и вредом для всех славян, русских и нерусских».

⁴⁵ Slovenec. 1865. № 2 (18.1), № 4 (25.1), № 5 (28.1).

⁴⁶ Slovenec. 1867. № 2 (5.1).

В 60–70-е гг. Маяр сотрудничал с младословенцами, участвовал в деятельности общества каринтийских словенцев «Трднява» (крепость), пытавшемуся противостоять напору германизации в Каринтии. Его деятельность в послереволюционное время имела чисто каринтийское значение.

Как можно видеть, многие взгляды Маяра совпадали со взглядами Эйншпиллера. Но были у них и различия, и они касались прежде всего отношения к католической религии. Маяр довольно равнодушно относился к ней, несмотря на то, что всю свою жизнь был священником. Когда не удалась попытка Сломшека в 1845 г. организовать словенское издательское общество, Маяр не сожалел об этом. «Это общество, — писал он С. Вразу, — имело целью издавать только молитвенные книжки... Для этого нам не нужно никакого общества. Одними молитвенными книгами нельзя создать литературу». Позднее в 70-х гг. Маяр четко выразил свое отношение к религиозному вопросу. «Различные вероисповедания у славян совсем не мешают славянской науке, литературе и взаимности... все мы должны поступать согласно сербской пословице: брат мил, какой бы он веры ни был, если он по-братски действует и поступает»⁴⁷.

Активная национальная деятельность Маяра не нравилась церковным властям, он неоднократно подвергался преследованиям с их стороны и в революцию 1848–1849 гг., и в 1867 г. после его участия в Этнографической выставке в Москве, и в 70-е гг., когда он активно трудился в обществе «Трднява». В 1883 г. из-за гонений со стороны епископа Фундера он был вынужден покинуть Каринтию и переселиться в Прагу.

Эйншпиллер и Маяр представляли собой два типа словенских либеральных католиков. В отношении к национальному вопросу у них было много общего: поддержка программы и политики либералов, всеславянских идей, в которых они видели спасение от германизации каринтийских словенцев. Но в отношении к католицизму они придерживались различных взглядов. Эйншпиллер был верным католиком, Маяр находился в неприязненных отношениях с церковными властями и, по-видимому, был равнодушен к католицизму. Ближе к Маяру стояли либеральные католики из Штирии: Даворин Трстеняк, Орослав Цаф, Божидар Раич. Они принимали деятельное участие в национальном движении на стороне младословенцев, но к католицизму были безразличны. Это, кстати, заметил и И. С. Аксаков, встречавшийся с ними в 1860 г. В письме к матери он так отзывался о них: «К счастью, в Марбурге (т. е. в Мариборе) они плохие католики»⁴⁸. Оценивая роль духовенства в национальном движении, Раич писал: «Церковные власти никогда не были друзьями свободы и народов ... церковная власть идет обычно бок о бок с государственной и заставляет священников утверждать, что

⁴⁷ Čurkina I. Matija Majar-Ziljski. Ljubljana, 1974. S. 12, 22, 27–29, 34, 47, 54, 66, 79. Slavjan, Celovec, 1874. № 4. S. 55.

⁴⁸ Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Т. III. М., 1892. С. 434.

вся власть от бога и ей надо покоряться». Раич призывал словенцев действовать в духе лозунга: «Все за отечество, образование и свободу»⁴⁹. Д. Трстеняк утверждал, что младословенцы не являются врагами духовенства, что их газета «Словенски народ» не будет выступать против вечных христианских истин, церковных обрядов и обычаев. Он призывал словенское духовенство служить только своему народу и не вступать в какие-либо политические католические партии, т. к. они полностью зависят от епископов⁵⁰.

Ближе к Эйншпиллеру по своим взглядам был Янез Златоуст Погачар, ставший с 1875 г. люблянским епископом. Несомненно, он являлся убежденным католиком, но вместе с тем выступал против крайностей адептов католицизма. Погачар сочувствовал либералам и рекомендовал священникам выписывать «Словенски народ». С другой стороны, Погачар с неодобрением относился к деятельности клерикальных фанатиков, в частности, к К. Клуно, издателю католической газеты «Словенец» (не путать с газетой Эйншпиллера), и даже перевел его в отдаленный приход⁵¹. Погачар считал потерю папами светской власти необходимым условием возрождения католической церкви, о чем откровенно писал кршскому епископу Виери в 1870 г.⁵² Смерть Погачара в 1884 г. привела к ослаблению позиций либеральных католиков в Крайне, ибо после него епископом Любляны стал Й. Миссия, решительно вставший на сторону клерикалов.

Помимо выше названных либеральных католиков, которые играли значительную роль в словенском национальном движении, имелось довольно большое количество простых священников, для которых их идеи были достаточно близки. Они выступали на страницах «Словенца» Эйншпиллера, «Словенского народа» с небольшими заметками, в которых выражали свое отношение к политике и религии. В большинстве рядовые либеральные католики были верующими людьми, и их заботили прежде всего церковные дела. Главное, к чему они стремились, заключалось в создании словенской национальной церкви. Наиболее точно определил ее суть неизвестный словенский священник, опубликовавший в 1886 г. статью «Национальная церковь». Он подчеркивал, что национальную словенскую церковь нельзя воспринимать как православную, ибо она будет подчиняться римскому папе. Единственно, что отличает словенскую национальную церковь от традиционной католической церкви, это проведение литургии на словенском языке. «Словенская литургия,

⁴⁹ *Prijatelj I.* Op. cit. S. 293.

⁵⁰ *Lončar D.* K Prijateljevi kulturni in politični zgodovini slovencev 1848–1895 // *Zgodovinski časopis.* Ljubljana, 1950. № 4. S. 189.

⁵¹ *Prijatelj I.* Op. cit. S. 367, 370.

⁵² *Grafenauer B.* Nekaj okvirnih vprašanj ob razmerju med cerkvijo in slovensko kulturo v 19 stoletju // *Vloga cerkve...* S. 10.

или скажем, словенская национальная церковь есть важнейшее все-словенское дело. Воистину — только она одна может объединить всех словенцев!» — заканчивал свою статью автор⁵³.

Сделать доступным для понимания широких народных масс молитвы, проповеди, церковное пение, вот что подразумевало создание словенской национальной церкви с точки зрения большинства рядовых священников, и они по мере своих сил пытались содействовать этому. Для словенских национальных деятелей словенская церковь, как и словенская школа являлись гарантом сохранения словенцев как народа, как нации.

Автор статьи «Национальный дом и его строители», сам Эйншпиллер или близкий к нему по взглядам человек, рисовал образ истинного словенского патриота. Он подчеркивал: «Богатые и знатные господа мало или совсем не заботятся о нас. Учителя, духовенство и жупаны (сельские старосты. — *И. Ч.*), будьте вы дворянством и господами для словенского народа!» Среди тех, кого автор призывал быть истинными радателями словенства, на первое место он ставил учителей, а на второе — духовенство. Священник-патриот должен выполнять ряд обязанностей. Во-первых, заботиться о школах, так как именно школа воспитывает словенцев. Во-вторых, основывать в своем приходе читальни, где бы имелось 3—4 газеты на словенском языке, выписанные на средства членов читальни. Несколько раз в году читальни могли бы устраивать беседы или праздники. В-третьих, вводить словенский язык в приходскую канцелярию, в частности, делать записи по-словенски в книги, где регистрируются рождения, браки, смерти прихожан. В-четвертых, помогать жупанам, которые часто не умеют писать по-словенски, вести общественные дела на словенском языке. Автор статьи подчеркивал, что духовенство должно заниматься политической деятельностью⁵⁴. Таким образом, исполнение чисто священнических функций — ведение приходских книг по-словенски — ставилось на третье место среди его обязанностей как патриота.

В связи со стремлением создать словенскую церковь среди словенского духовенства, как и вообще всех словенских национальных деятелей, все большую популярность стали завоевывать имена славянских апостолов Кирилла и Мефодия. Уже в 1848 г. декан П. Хицингер, один из главных авторов «Словенской церковной газеты», рассказывая о принятии христианства словенцами, отмечал особые заслуги в этом Кирилла и Мефодия. Они были призваны из Византии славянскими князьями, желавшими, чтобы проповедь христианства среди славян велась на славянском языке. «И тогда, — продолжал Хицингер, — пришли два брата-монаха Константин... и Мефодий. Они учили мораван и словенцев святой вере, перевели на их язык Священное писание, придумали для них славянский алфавит, вели божью службу и все церковные дела на родном им языке. Радостно было словенцам слушать на знакомом

⁵³ Slovan. Ljubljana, 1886. № 9 (1.V).

⁵⁴ Slovenec. 1865. № 28 (19.IV), № 29 (22.IV), № 30 (26.IV), № 31 (29.IV).

языке небесные истины и возносить на нем хвалу богу. Позднее Мефодий был посвящен епископом Моравии и Паннонии». После смерти Мефодия, с сожалением писал Хицингер, его дело было забыто, а пастырями словенцев стали немецкие и итальянские епископы⁵⁵. В рассказе Хицингера прослеживалась четко попытка провести традиции словенской церкви от Кирилла и Мефодия, действовавших в землях паннонского князя Коцеля. Вместе с тем Хицингер неприязненно оценивал деятельность среди словенцев П. Трубара и других реформаторов, считая, что они распространяли среди народа «ложную веру».

Лавантинский епископ Сломшек с глубоким уважением относился к деятельности Кирилла и Мефодия, считая их посланными богом учителями. Кирилл, по убеждению епископа, первым зажег свет знания словенцам, создав славянские буквы и начав поднимать словенский язык на уровень письменного языка. Сломшек сожалел, что время деятельности братьев-просветителей в словенских землях было недолгим: «Черные тучи закрыли солнце и густая тьма незнания все еще покрывает словенцев»⁵⁶. В честь Кирилла и Мефодия Сломшек установил братовщину в церкви св. Йозефа у Целя⁵⁷. В своей речи по поводу годовщины создания братовщины Сломшек подчеркивал, что ее создание не преследует каких-либо государственных или политических целей, но имеет своей задачей объединение католиков с православными греками и особенно славянами⁵⁸. «Надеемся, — писал по этому поводу Сломшек, — что также и русские, до сих пор относившиеся к католикам с неприязнью, в будущем будут к ним более благосклонны и подадут нам руку в духе христианской любви»⁵⁹. Члены братовщины не очень представляли себе историю христианства. Так, один из корреспондентов «Згодней даницы», поздравив братовщину с очередной годовщиной ее основания, утверждал, что тысячу лет тому назад христианская церковь цвела под главенством единого владыки — римского папы. Члены братовщины св. Кирилла и Мефодия, продолжал корреспондент, просят бога, чтобы он воссоздал единство христиан и чтобы «восточная и западная части верующих дружески подали друг другу руки, чтобы на земле был один хлев и один пастырь». Среди православных много славян, «в Венгрии, Семиградии, Славонии и Хорватии, Далмации и Черногории, которые нашего рода, но не нашей веры, и за которых мы от всего сердца должны молиться»⁶⁰. Братовщина довольно успешно распространялась по всей Словении: через шесть лет после ее основания она насчитывала более 25 тыс. членов.

⁵⁵ Slovenski cerkveni časopis. 1848. № 2 (8.VII).

⁵⁶ Domej T. O skupinski identiteti na Koroškem v prednacionalnem obdobju // Matija Majar—Ziljski. Zv. 2. Klagenfurt / Celovec—Ljubljana / Laibach—Wien / Dunaj. 1995. S. 58.

⁵⁷ Medved A. Op. cit. S. 74.

⁵⁸ Dolgan M. Romanje. Ljubljana, 1996. S. 17.

⁵⁹ Zgodnja Danica. Ljubljana, 1856. № 11 (13.III).

⁶⁰ Zgodnja Danica. 1857. № 11 (12.III).

Реакционная церковная газета «Згодня даница» рекомендовала составителям календарей уделять особое внимание отечественным святым, в число которых она включала Кирилла и Мефодия⁶¹.

В 60-е гг. авторитет Кирилла и Мефодия в национальных кругах продолжал расти. Некто «Богослов», рассуждая на страницах «Словенца» о необходимости принятия всеми славянами единого алфавита, высказывался за кириллицу (русский гражданский шрифт). Одним из главных доводов в пользу своего мнения он считал то, что кириллица была создана Кириллом и Мефодием и является истинно славянской азбукой в отличие от латиницы, которую внедряли у западных славян немецкие епископы⁶².

В 1870 г. Ф. Лампе, католический журналист, организовал в люблянской семинарии Общество св. Кирилла. Оно просуществовало довольно долго, а в 1891–1900 гг. даже издавало свой орган «Помладни гласи» (Весенние голоса). Его сотрудники активно участвовали в католическом литературном журнале «Дом и свет». После смерти Лампе Общество св. Кирилла закрылось, но собранная им славянская библиотека продолжала существовать и обслуживать читателей⁶³.

Далеко не все словенское духовенство сочувствовало либеральным католикам. Революция 1848–1849 гг. способствовала политизации всего словенского общества, в том числе и духовенства. Значительная его часть не принимала либеральных тенденций в католической церкви. По-прежнему многие священники различных рангов непримиримо относились к произведениям писателей и поэтов, воспевавших земную любовь и земные страдания. Практически все самые талантливые словенские поэты вызвали раздражение католических блюстителей нравственности. Ими были публично осуждены стихи Ф. Левстика (1854), С. Енко (1865), Й. Стритара (1869) и С. Грегорчича (1869)⁶⁴. Идеологом этой части духовенства являлся Лука Еран, редактор реакционной католической газеты «Згодня даница».

До середины XIX в. подавляющее большинство словенских национальных деятелей, в том числе и духовного звания, считали, что главным признаком нации является язык, а затем уже обычаи, нравы и т. д. Но уже в 50-е гг. появилась другая точка зрения, пропагандировавшаяся некоторыми консервативными деятелями, близкими к церкви: главным признаком нации является ее вероисповедание. В Словении наиболее горячо ее поддерживал Л. Еран. Словенский язык, по его мнению, имел те заслуги, что он мешал проникнуть к словенскому крестьянину новым вредным идеям и вследствие этого являлся хранителем веры⁶⁵. Поскольку главным отличительным признаком словенской нации был католицизм, то

⁶¹ Zgodnja Danica. 1856. № 28 (10.VII).

⁶² Slovenec. 1865. № 10 (3.II).

⁶³ Smolik M. Op. cit. S. 36.

⁶⁴ Paternu B. Cerkev in poezija // Vloga cerkve... S. 146.

⁶⁵ Zwitter F. Narodnost in politika pri slovincih // Zgodovinski časopis. 1947. № I. S. 141.

механически все либералы, как атеисты или плохие католики, исключались из ее рядов⁶⁶. Еран решительно выступал против всяких попыток вывести словенскую литературу за рамки морализма и аскетизма.

Вокруг «Згодней даницы» сплотилась группа единомышленников Ерана. Весной 1870 г. в ней появилась серия статей штирийского священника Юрия Шуца «Словенцы, организуйте словенские католические политические общества». В них Шуц решительно выступал против либерализма как чисто немецкого явления. В это же время некий священник из Штирии (И. Приятель считает, что Шуц) в газете «Vaterland» обрушился на Д. Трстеняка и Б. Раича, как лиц, враждебных религии. «Словенски народ» ответил на оба выступления в достаточно мирных тонах. С этого времени в словенских землях стали организовываться католические общества, пока единичные и главным образом в Штирии⁶⁷.

Но большинство словенских католических священников придерживались более умеренных взглядов. В августе 1869 г. в Целье состоялось собрание духовенства лавантинской епархии. На нем зашла речь о младословенцах. Декан Косар призвал присутствующих быть доброжелательными по отношению к либеральной газете «Словенски народ», поддерживать ее борьбу за национальные права и федерализм при условии, если она не будет выступать против католической церкви. Косар считал, что не надо противодействовать и словенскому политическому обществу в Мариборе, пока оно не ведет агитацию против католиков. В целом все выступления были довольно миролюбивы и выпадов против младословенцев не было. Даже Шуц ограничился только поднятием вопроса о необходимости превратить «Згодню даницу» в политическую газету⁶⁸.

Вплоть до конца 70-х гг. Еран и его сторонники вызывали осуждение даже у старословенцев, консерваторов, группировавшихся вокруг Я. Блейвейса и его газеты «Кметийске ин рокоделске новице». Старословенцы не раз выступали на ее страницах против крайностей Ерана, хотя и полностью поддерживали лозунг «Все за веру, императора и отечество». Многие католические священники стояли на их позициях.

Словенские либералы тоже были вполне лояльны по отношению к духовенству, особенно низшему. Хотя они и радовались отмене конкордата, но их борьба против него не была столь резка и непримирима, как у немецких либералов. Младословенцы понимали, что большая часть словенского духовенства искренне предана национальному делу, активно трудится в селах, обучая крестьян словенской грамоте, приучая их к чтению словенских книг, способствуя пробуждению их национального самосознания. Даже лидер радикальной части младословенцев Ф. Левстик считал низшее духовенство частью словенского народа, ко-

⁶⁶ Gregorič J. *Op. cit.* S. 141.

⁶⁷ Prijatelj I. *Op. cit.* S. 335–338.

⁶⁸ *Ibid.* S. 293.

торый демократичен по своей сути и интересы которого не согласуются с интересами высшего клира⁶⁹.

Однако в конце 70-х гг. XIX в. положение стало меняться, что было связано с изменениями, произошедшими в католической церкви. К этому времени католическая церковь в Европе утратила свои господствующие позиции. Первый сильный удар ей нанесла реформация в XVI в., но тогда ей удалось в значительной мере восстановить свое влияние в ряде европейских стран. Европейское просвещение в XVIII в. нанесло католической церкви еще более существенный удар, от которого она уже так и не смогла оправиться. Хотя в середине XIX в. предпринималась попытка усилить позиции Рима, но события 50–70-х гг. снова ухудшили его положение. Авторитет папы был подорван во время борьбы за объединение Италии, против которого он решительно выступил. Объединение Италии совершилось, и папа потерял светскую власть над Папской областью. Попытка Пия IX укрепить свой авторитет принятием в 1870 г. догмата о непогрешимости папы не увенчалась успехом. Многие епископы, в том числе и в габсбургских владениях, его не поддержали.

После смерти Пия IX, во время правления которого католическая церковь находилась, казалось, на самой низшей точке падения своего влияния, папский престол занял Лев XIII (1878–1903), очень умный, энергичный и решительный человек, обладавший недюжинными дипломатическими способностями. Его главной целью было укрепление позиций католической церкви путем приспособления ее политики к новому течению жизни. Его энциклики дали направление деятельности католического духовенства. Первая из них, «*Aeterni patris*», вышла в 1879 г. В ней папа призывал возродить учение крупнейшего католического ученого Фомы Аквинского (XIII в.), ибо только оно дает «прекрасную гармонию между человеческим разумом и христианством, между наукой и верой». На основе учения Фомы Аквинского возможно ликвидировать анархию в мыслях, утвердить господство христианских идей, заставить политику принять принципы христианства, суметь повернуть развитие социальной жизни в русло христианской демократии⁷⁰.

Самая знаменитая энциклика Льва XIII «*Regum novarum*» (1891 г.) ознаменовала собой решительный поворот католической церкви и к социальным вопросам. В ней папа решительно осуждал новейшее рабство, созданное капитализмом, указывая, что его жертвой стали прежде всего рабочие. Вместе с тем в энциклике отрицались и принципы социализма, в частности, отмена частной собственности, ибо без нее невозможна семья. Лев XIII подчеркивал, что решение социального вопроса может быть только на основе христианства, при взаимодействии четырех факторов: церкви, государства, работодателей и рабочих. Церковь должна научить

⁶⁹ Ibid. S. 282.

⁷⁰ Pogačnik J. Razvoj misli o literaturi pri katoličanih // Cerkev, kultura in politika. 1890–1941. Ljubljana, 1993. S. 180.

классы их обязанностям по отношению друг к другу. Рабочие и предприниматели не являются естественными врагами, христианство признает за теми и другими обязанности и права. Рабочие должны организовывать свои ассоциации, которые помогут им скопить известную собственность и защитить свои интересы. Предприниматели, со своей стороны, должны устанавливать справедливую оплату труда, употреблять свое богатство на общественные нужды. В обязанности государства — предупреждать причины стачек, следить за тем, чтобы заработанная плата в состоянии была бы обеспечить рабочему сносное существование. Папа призывал к созданию нового христианского общества, но для этого нужно осознать ценность христианских идей, чему помогут католические партии и организации, которые станут зародышем обновленного христианского мира⁷¹. В «*Regum novarum*» папа подвергал критике как либерализм, дававший полную власть сильным над слабыми, так и социализм, отрицавший частную собственность. Оба эти течения вызвали неприязнь папы и благодаря их атеистической идеологии. Папа подчеркивал, что государство не сможет ограничиться заботой о богатых и пренебречь бедными, которые составляют большинство общества. «Класс богатых, сильный сам по себе, — отмечалось в энциклике, — имеет меньшую нужду в защите государственной власти; класс пролетариев, которому не хватает средств для существования, испытывает острую необходимость в помощи со стороны государства»⁷².

В Габсбургской монархии положение католической церкви улучшилось после революции 1848–1849 гг. Император Франц-Иосиф II при укреплении своей власти решил опираться и на католическую церковь. В 1855 г. был заключен конкордат между ним и папой, согласно которому окончательно ликвидировались остатки законов Иосифа II, направленных против католической церкви. Католическое духовенство получало большие права в школах, в семье, в определении взаимоотношений с другими вероисповеданиями.

В 60-е гг. против засилья католической церкви началась борьба демократических и либеральных кругов Австрии, пик которой пришелся на 1868–1870 гг. В 1870 г. конкордат был отменен. По закону 1874 г. католическая церковь в австрийской монархии получала полную свободу и одновременно подчинялась государственной власти. Это подчинение не было номинальным. Со времени просвещенного абсолютизма большинство австрийских епископов назначалось императором, однако утверждались они папой⁷³. Австрийский император, например,

⁷¹ *Pirc J.* Utopija «nove kršćanske družbe?» // *Cerkev...* S. 109, 110.

⁷² Окружное послание *Centesimus annus* (Сотый год) его святейшества папы Иоанна Павла II достопочтимым братьям епископам, духовенству, монашествующим, верующим католической церкви и всем людям доброй воли в сотую годовщину обнародования энциклики «*Regum novarum*». Ватикан, 1992. С. 23.

⁷³ *Melik V.* *Cerkev in slovenska nacionalna zavest...* S. 56.

мог поручить австрийскому кардиналу наложить от его имени «вето» на ту кандидатуру на папский престол, которая ему была негодна. Так случилось после смерти Льва XIII. Одним из претендентов на занятие папского престола являлся кардинал М. Рамполли, который симпатизировал славянам и итальянцам и которого поддерживала Франция. «Вето» Франца-Иосифа воспрепятствовало его избранию. Новый папа Пий X издал в 1904 г. указ, запрещающий конклаву слушаться «вето» австрийского императора⁷⁴.

Энциклика Льва XIII от 1879 г. активизировала католическое движение в словенских землях. Все большее число священников включалось в него, стремясь возродить христианство и поднять его значение в обществе. Этому способствовали всеми силами люблянские епископы Якоб Миссия (1884–1898) и Антон Бонаветура Эглич (1898–1930).

Идеологом нового католического движения в Словении стал Антон Махнич, профессор богословия в горицкой семинарии (1880–1896), а затем кршский епископ (1897–1920), начавший свою деятельность под покровительством Миссии. Атаку на либералов он предпринял с резкой критики творчества словенского поэта и политика Й. Стритара, заявив, что источником всех зол у словенцев является пессимизм его произведений. Махнич советовал всем писателям, подобным Стритару, бросить лиру в огонь и взять в руки мотыгу. Помимо Стритара он выступал против Я. Трдины, Ф. Левстика, Й. Юрчича, И. Тавчара, А. Ашкерца, писателей, заложивших основы современной словенской литературы и являющихся ее гордостью. «Истинный словенский художник, — писал Махнич, — лишь тот, кто несет словенцам христианскую сверхъестественную красоту... мы должны потребовать, чтобы он ничего не высказывал, что противно христианству, чтобы он не скрывал истин, без которых христианство не может существовать... Кто эти естественные истины скрывает в своих трудах или двусмысленно говорит о них, тот враг христианства и предатель словенского народа»⁷⁵. В серии статей «Двенадцать вечеров», опубликованных в 1884–1885 гг., Махнич снова подверг критике словенских писателей и прежде всего величайшего словенского поэта Ф. Прешерна. «Прешерн, — подчеркивал он, — преподносит нам яд грешной страсти в золотом, искусно сделанном сосуде»⁷⁶.

Махнич начал борьбу против либеральных и демократических идей наступлением на словенскую литературу не случайно. Именно литература оказывала наибольшее влияние на словенскую молодежь, которую католическая церковь прежде всего старалась привлечь на свою сторону.

В отношении государственного строя и социальных проблем Махнич придерживался более левых взглядов, чем в отношении культуры. Он писал, что церковь никогда не боялась никакой государственной формы,

⁷⁴ *Vilfran S. Državno versko pravo // Cerkev... S. 12, 13.*

⁷⁵ *Pogačnik J. Razvoj misli o literaturi... S. 180, 181.*

⁷⁶ *Paternu B. Cerkev in poezija // Vloga cerkve... S. 147.*

в том числе и республики. «Все формы государства, — утверждал он, — хороши сами по себе и могут осчастливить народы, если в них чтят бога и права человека... Республика как таковая никогда не погрешила против церкви, но против нее погрешили те, кто злоупотребил свободами, которые она предоставила». Махнич считал, что с либералами надо бороться их же оружием: включаться в политику, привлекать избирателей. Он проявлял интерес и к социальному вопросу. Во всяком случае ему были близки взгляды венского священника Йозефа Шайхера о необходимости помогать беднякам, чтобы завоевать их доверие и отвлечь от социал-демократов⁷⁷.

Национальные проблемы не являлись для Махнича главными. Он считал нацию категорией человеческой, выступал за ее права, но религию, а именно католицизм, ставил над национальностью. По его мнению, национализм являлся детищем протестантизма. Спасение Австрии Махнич видел в распространении католичества среди ее населения, которое могло бы стать противовесом националистическим течениям⁷⁸.

Деятельность Махнича и его соратников подготовила созыв первого съезда словенских католиков в 1892 г. Одной из главных задач католического движения была заявлена необходимость «оживить религиозную жизнь и пробудить и укрепить католическое сознание у словенцев»⁷⁹. Депутаты съезда выступили за то, чтобы словенские начальные и средние школы развивались под руководством католического духовенства, резко критикуя деятельность либерального руководства школьного общества св. Кирилла и Мефодия. В резолюции съезда провозглашалось, «что католические принципы являются основой общественно-юридического развития словенского народа»⁸⁰.

В решении съезда подчеркивалось: «Римский вопрос является и словенским вопросом, так как римская церковь — наша словенская церковь, и другой у нас нет и другую мы не хотим»⁸¹. Этим решением закрывался вопрос о создании словенской национальной церкви, который возник еще в период реформации и который так или иначе поддерживался многими представителями словенского духовенства на протяжении XIX в.

На первых порах национальный вопрос не слишком волновал новых католических идеологов. Махнич, например, стремился объединить в одну партию католиков всей Цислейтании на принципах, предусматривавших главенство католической идеи над всеми прочими. Считая национализм выдумкой либералов, Махнич призывал католиков брать пример с социалистов и быть интернационалистами.

⁷⁷ *Pleterski J.* Katoliška ali socialna, narodna ali ljudska stranka? // *Cerkev...* S. 21–23.

⁷⁸ *Juhant J.* Filozofska vsebina in njihov idejni vpliv // *Cerkev...* S. 123.

⁷⁹ *Dolar F.* Praktično duhovno oblikovanje slovenskega katoličana. 1890–1941 // *Cerkev...* S. 158.

⁸⁰ *Erjavec F.* Zgodovina kataličkega gibanja na Slovenskem. Ljubljana, 1928. S. 45, 47.

⁸¹ *Kolar B.* Slovenska cerkev v rasponu med domom in svetom // *Cerkev...* S. 43.

Однако в рядах немецких католиков возобладали националистические идеи, поэтому на первом съезде католиков была создана Католическая национальная партия, объединявшая одних словенцев. На выборах в провинциальное собрание Крайны в 1895 г. она одержала внушительную победу, что убедило Махничу и его сторонников в возможности успешного развития чисто словенской католической партии⁸².

Католическая национальная партия не была однородной с самого начала ее существования. Почти сразу в ней выделилось крыло христианских социалистов во главе с профессором теологии и философии в люблянкой семинарии Янезом Креком. Взгляды Крека базировались на нравственных основах христианства: «Мы все одного отца сыновья, все люди братья, братья все народы». Ему были близки принципы христианского социализма, уважение к религии и церкви, к семье и частной собственности «в границах, определенных справедливостью и любовью». Крек выступал против духа либерализма, который властвовал в государстве. «В государстве, — писал он, — тот имеет больше прав, у кого больше денег... Стремлению к наживе дана полная свобода, которая уничтожает мелких собственников, делает людей рабами, опутывая их долгами и наемничеством». В государстве господствует анархизм безбожия и анархизм крупного капитала, что знаменует собою возвращение к язычеству. Истинной же целью государства является благосостояние его граждан. Для этого оно должно защищать и охранять их права, обеспечивать каждому возможность пользоваться ими. Государство может вторгнуться в права частной собственности и по справедливости их ограничить⁸³. Как можно видеть, взгляды Крека базировались на целях, которые провозгласила энциклика «*Regum novarum*». Крек горячо сочувствовал угнетенным, но вместе с тем выступал против социал-демократии и марксизма. Одним из главных аргументов, которые он выдвигал против Маркса, было пренебрежительное отношение последнего к славянам. «Человек, который дал миру лозунг “Пролетарии всех стран, соединяйтесь!”», с подлым высокомерием ругал угнетенные славянские народы, которые были в большинстве и в национальном, и в экономическом отношении пролетариями», — с горечью отмечал Крек. Лассалья он помимо нелюбви к славянам обвинял в стремлении уничтожить Австрию⁸⁴.

Главными признаками народа Крек считал общее происхождение и общий язык. Он был убежден, что каждый народ имеет право на автономию, основным атрибутом которой полагал национальное представительство, избранное народом. Это представительство должно было определять язык обучения в общеобразовательных и профессиональных школах, следить за употреблением национального языка в учреждениях. Оно

⁸² *Pleterski J.* Opt. cit. S. 23–25.

⁸³ *Krek J.* Sozializem. Ljubljana, 1901. S. 21, 5, 63, 185, 195–197.

⁸⁴ *Ibid.* S. 339, 348.

имело право отвергать неугодных ему чиновников, назначенных правительством; его члены были обязаны входить в законодательные органы⁸⁵.

Несмотря на различие во взглядах ее членов, Католическая национальная партия проводила единую политику в национальном и социальном вопросах.

После новых успехов на выборах в 1897 г. Католическая национальная партия стала наряду с социал-демократами главным поборником введения в Габсбургской монархии всеобщего избирательного права.

В понимании национального вопроса у словенских католиков тоже произошли изменения. В 1897 г. немецкие христианские социалисты окончательно встали на позиции немецких националистов. Это полностью исключало для словенских католиков возможность союза с ними. Они стали искать себе союзников среди славянских партий католической ориентации и нашли их в лице Хорватской партии права. На ее съезде, состоявшемся в Трсате в 1898 г., словенские католики присоединились к программе хорватского исторического права. В дальнейшем югославистские тенденции у словенских католиков усилились. В 1909 г. во время Боснийского кризиса они вместе с либералами выступили на краинском земельном собрании с заявлением, в котором говорилось о необходимости объединения всех южных славян монархии в «государственно-правовой самостоятельный организм под жезлом габсбургской династии». Практически это была триалистическая программа. Накануне Первой мировой войны некоторые католические политики шли еще дальше: они ставили вопрос о слиянии словенцев и хорватов в единый народ. Один из влиятельных молодых политиков А. Ушеничник писал в 1912 г.: «Хотя словенцы и хорваты не являются единым народом, но почему бы они не могли им стать?»⁸⁶

Католические политики взяли себе на вооружение и идею славянской взаимности, достаточно популярную среди словенской интеллигенции. Но она также получила у них религиозную окраску. Так, по инициативе словенских и хорватских клерикалов в апреле 1897 г. в австрийском парламенте был основан Славянский христианский национальный союз, в который вошли все словенские и большинство хорватских депутатов, 7 русинских депутатов и 1 чешский депутат, священник из Моравии. Большинство чешских депутатов не вступило в этот союз, опасаясь его католической окраски⁸⁷. Славянский христианский национальный союз отдавал предпочтение сотрудничеству с польскими депутатами как представителями истинно католического народа, а не с чешскими либералами. О православных сербах вообще речь не шла.

Идеологом славянской идеи в духе католицизма выступил словенский теолог Леопольд Ленард, издавший в 1906 г. в Целье брошюру

⁸⁵ Ibid. S. 130, 139.

⁸⁶ Pleterski J. Opt. cit. S. 28.

⁸⁷ Gantar Godina I. Neoslavizm in Slovenci. Ljubljana, 1994. S. 24, 25.

на немецком языке «Панславизм». Ленард был убежден, что славянская взаимность невозможна без прекращения русско-польского противостояния. Сам он в это не верил. «Между русским и поляком, — писал Ленард, — стоит почти непреодолимая стена, а именно различие культур: на одной стороне византизм, к которому примешиваются татарские влияния, на другой — западно-европейский католицизм». Единственная всеславянская программа, которая устраивала Ленарда, принадлежала газете польских интеллигентов «*Swiat Slowianski*». В ней провозглашалась для каждого славянского народа свобода выбора формы его существования — клерикальная, либеральная, или социалистическая. В программе указывалось, что центром притяжения славян должны быть не Россия и не Сербия, а австрийские славяне, призванные нести цивилизацию российским и балканским славянам. Будучи уверенным, что объединение христианских церквей укрепило бы славянство, Ленард все же полагал, что с ним нельзя спешить, так как православных и католиков многое разъединяет: догма, политика, история, культура. В настоящее же время надо сосредоточить усилия на укреплении католической церкви в России: строительстве там костелов, часовен, создании религиозных католических обществ среди верующих и т. д. Ленард подчеркивал необходимость для словенцев сотрудничать прежде всего с истинно католическим народом — поляками, и меньше внимания уделять чехам, зараженным гуситской ересью⁸⁸. Взгляды Ленарда разделяли лидеры клерикальной партии Махнич, Шуштерич и многие другие.

Вместе с тем среди видных деятелей клерикалов бытовало и другое понимание славянской взаимности, близкое к либеральному. В октябре 1899 г. Крек опубликовал статью «Славянская взаимность», в которой подчеркивал необходимость прежде всего культурной взаимности, независимой от политики. По его мнению, именно культурная взаимность будет наиболее успешно способствовать выработке общеславянского самосознания. Наряду с культурной Крек допускал и политическую взаимность славян. К последней следует прибегнуть в целях защиты славян от их врагов, а также в целях их экономического и культурного прогресса. Крек высоко оценивал роль чехов как главных борцов против немецкой экспансии, призывал словенцев их поддерживать, не делая, однако, уступок чешским либералам в идеологическом плане⁸⁹. Крек с симпатией относился к России. После успешного посещения в 1897 г. Францем Иосифом Петербурга он высказался за отход Австро-Венгрии от союза с Германией и Италией и укрепление сотрудничества в области внешней политики с Россией⁹⁰. Близи к такому же толкованию славянской взаимности были известные писатели католического направления Ф. Финжгар и Е. Лампе. Они считали, что все славянские народы,

⁸⁸ Ibid. S. 143–146.

⁸⁹ Ibid. S. 67, 68.

⁹⁰ Ibid. S. 15, 16.

невзирая на вероисповедание, должны быть привлечены к славянской взаимности. Крек и Лампе пытались сотрудничать с неославянским движением, объединявшим по преимуществу либералов.

Чем большая угроза нависала над национальным существованием словенцев, тем радикальнее становилась национальная программа католиков, тем дальше они отходили от взглядов Ленарда, Шуштершича, приближаясь к Креку и его сторонникам. В 1918 г. они совместно с либералами приняли Майскую декларацию, провозгласившую необходимость создания объединенного сербо-хорвато-словенского государства. Соглашением создать совместное государство с православными сербами словенские католики как бы отрекались от своего тезиса, что вероисповедание выше национальности и ставили во главу угла именно национальность. Такова была эволюция словенских католиков в национальном вопросе — от почти полного отрицания национальности при создании партии в 1892 г. до постановки национального вопроса на первое место в 1918 г.

С первых дней своего существования Католическая национальная партия стала вести активную деятельность по воспитанию словенцев в духе католичества. Она возглавила своеобразный католический ренессанс в словенских землях. Всю жизнь простого человека начиная с колыбели католическая церковь взяла в свои руки. В школе дети изучали основы Священного писания на уроках катехизиса. К религиозным ценностям людей приобщали на богослужении. Католическими деятелями было организовано литургическое движение, которое стремилось приблизить богослужение к каждому человеку, сделать его понятным для его участников. Большое внимание уделялось проповедям, которые в то время повсеместно читались по-словенски. В помощь священникам в 1884—1920 гг. издавался ежемесячный журнал «Духовни пастир», публиковавший проповеди на различные темы. Жизнь верующего была связана с различными таинствами: обряды крещения, венчания, погребения; благословение пищи на Пасху, а дома — на Рождество и т. д. Епископ Эглич в начале XX в. возродил старинные религиозные процессии, например, празднование Тела Господня, отмененное еще в XVIII в. Все это возбуждало религиозные чувства особенно у малообразованных людей, крестьян, рабочих, ремесленников и т. д. Большую роль во всем этом играли иезуиты, вернувшиеся в Люблян в 1887 г.

Начиная со второй половины XIX в. среди верующих организуются общества пресв. Марии, посвященные Богородице. Члены их должны были воспитывать себя и окружающих в духе добродетели, содействовать миссионерским обществам, украшать церкви, участвовать в церковных процессиях, заниматься благотворительностью, распространять католическую религиозную литературу. Обществам пресв. Марии особенно покровительствовал епископ Эглич, который в 1905 г. на собрании духовенства своей епархии призывал организовывать подобные общества в каждом приходе. Для более образованных людей (учеников гимназии, студентов и т. д.) создавались различные конгрегации, ставившие перед

собой те же цели, но действовавшие на более высоком уровне и имевшие свой официальный устав⁹¹.

Католическая национальная партия сразу же после своего первого съезда стала устанавливать рабочие, крестьянские, студенческие общества. В 1897 г. из мелких католических рабочих обществ был создан Словенский христианский социальный союз, который в 1899 г. созвал в Любляне всесловенский съезд рабочих. Больших успехов добились католики среди крестьян. На селе стали организовываться кредитные, закупочные, молочные, животноводческие и пр. кооперативы. Главную роль в их основании сыграли христианские социалисты, сторонники Я. Крека. Первый кооператив был создан в 1894 г., а к началу Первой мировой войны их насчитывалось уже около 800⁹².

Католики добились создания и католических интеллигентских организаций. В 1894 г. раскололось единое общество венских студентов Словения, из которого выделилось общество католических студентов Даница. Немного спустя распалось и общесловенское учительское общество на либеральное и католическое⁹³.

В результате деятельности словенских католиков за три десятка лет положение католической церкви в словенских землях кардинально изменилось, авторитет ее возрос, особенно среди низших слоев населения. Современный словенский историк В. Мелик приводит по этому поводу любопытные данные. В 1848 г. духовенство имело очень слабое влияние на крестьян, поскольку не поддерживало их стремления к отмене феодальных повинностей без выкупа. На выборы во Франкфурт, в венский парламент, в земельные собрания словенцы не избрали ни одного священника. К 60-ым гг. положение почти не изменилось. В 1861 г. во время первых выборов после введения конституционного правления от словенцев был избран всего один священник.

60-е гг. стали в некоторой степени переломными в отношении крестьян к духовенству. Теперь крестьянин страдал не столько от своего помещика, которого поддерживал священник, сколько от государственных налогов. Главным врагом для него стал чиновник, и уже выборы 1867 г., на которых впервые словенские национальные деятели выступили единой организованной силой, показали некоторый рост влияния духовенства среди словенцев: из 42 избранных ими депутатов 6 являлись священниками⁹⁴. На такие результаты повлиял и еще один фактор — рост национального самосознания словенских крестьян. Роль духовенства в национальном движении была в то время очень велика, многие

⁹¹ Dolinar I. Praktično duhovno oblikovanje slovenskega katoličana 1890–1941 // Cerkev... S. 159–163.

⁹² Potočnik V. Krek in socialna misel pri slovenskih katoličanah // Cerkev... S. 82.

⁹³ Pogačnik J. Razvoj misli o literaturi... S. 183.

⁹⁴ Meilik V. Opt. cit. S. 57, 58.

из его числа выдвигались кандидатами в депутаты не как представители духовенства, а как представители словенской партии.

Только с 90-х гг., когда произошел окончательный раскол словенского национального движения, католики стали выступать как самостоятельная политическая сила, резко отделившая себя от либералов. В разных провинциях католики имели разные позиции. Наиболее прочно они утвердились в Крайне, единственной почти полностью словенской провинции. Именно в Крайне наиболее остро развернулась борьба между католиками и либералами, в которой первые одержали победу. Это продемонстрировали результаты выборов в краинское провинциальное собрание: в 1895 г. в него было избрано 16 депутатов от католиков и 9 от либералов; в 1908 г. (после введения всеобщего избирательного права) — 27 католиков и 11 либералов; в 1913 г. — 28 католиков и 10 либералов. Либералы сохраняли свой электорат в городах, деревня и часть рабочих неизменно шли за католиками⁹⁵.

В Каринтии словенцы составляли до 1/3 всего населения, по преимуществу крестьянского. Почти все каринтийские словенцы шли за своим духовенством уже с начала XIX в, среди их национальных деятелей только единицы были людьми светскими. Борьба против агрессивного немецкого либерализма, который особенно активно проводил германизаторскую политику именно в каринтийских землях, заставила каринтийских словенцев уже в 70-е гг. сблизиться с немецкими католиками. Эта политика привела к тому, что все словенцы, стоявшие на либеральных позициях, переходили в лагерь немецких либералов и денационализировались. Если с немецкими католиками каринтийские словенцы сумели наладить хорошие отношения, то со Словенской народной партией (так с 1905 г. стала называться Католическая национальная партия), действовавшей в Крайне, из-за ее лидера Шуштерича отношения складывались плохие. Политически каринтийские словенцы были слабо организованы. В конце 60-х — начале 70-х гг. у них недолгое время существовало политическое общество «Трдњава», следующая подобная организация Католическое политическое и экономическое общество словенцев в Каринтии возникла в 1890 г.⁹⁶ В каринтийском земельном собрании вплоть до 1-й мировой войны имелось ничтожное количество представителей словенцев — 1–2 человека, тесно связанных с католическими кругами. В начале XX в. ослаблению национального самосознания у каринтийских словенцев наряду с другими факторами способствовал и тот факт, что один из их лидеров, священник Валентин Подгорц, стремился к более тесным связям с немецкими христианскими социалистами, за ним в этом отношении пошла известная часть духовенства, что, по мнению австрийского

⁹⁵ Melik V. Volitve na Slovenskem. Ljubljana, 1965. S. 297.

⁹⁶ Erjavec F. Opt. cit. S. 49, 50, 148.

историка А. Мале, привело к невыгодным для словенцев результатам плебисцита 1920 г. в словенской части Каринтии⁹⁷.

В Штирии словенское национальное движение было более сильным, словенские депутаты составляли всегда примерно половину депутатского корпуса штирийского земельного собрания. В Штирии католики тоже завоевали значительное количество избирателей. Во время выборов 1909 г. в штирийское земельное собрание из 13 избранных словенских депутатов 12 принадлежали к католической и только 1 к либеральной партиям.

В Горице, провинции на 2/3 словенской, либеральное движение всегда пользовалось популярностью, и католики, хотя постепенно и отвоевывали у него позиции, все же не смогли добиться полной победы. Этому препятствовал и тот факт, что не все духовенство пошло за Католической национальной партией, известная часть его поддерживала профессора богословии Горицкой семинарии А. Грегорчича, имевшего более умеренные взгляды. Иногда Грегорчич объединялся с католиками, и тогда они одерживали победу над либералами. Так, в 1909 г. из 14 словенцев, избранных в горицкое земельное собрание, 9 являлись представителями католической партии, а 5 — либеральной. Зато во время выборов 1915 г. положение существенно изменилось. В земельное собрание Горицы попало тоже 14 словенцев, но из них 10 были либералами (1 представлял группу Грегорчича, блокировавшегося на этот раз с либералами), а 4 принадлежали к католической партии⁹⁸.

Победа ортодоксальных католиков не сняла вопрос о словенской национальной церкви. В среде словенских либералов появилось радикальное течение, выступившее за решительную борьбу с усиливающимся влиянием католической церкви. Радикалы группировались вокруг газеты «Словански свет», издававшейся в 1888–1899 гг. Ф. Подгорником. «Словански свет» был основан при содействии одного из лидеров либералов Ивана Хрибара в Любляне, но через три года его перевели в Триест, где либералы имели более прочные позиции. Сторонники «Слованского света» имели ярко выраженную русофильскую ориентацию. Они многое восприняли от либеральных католиков, прежде всего стремление к созданию общеславянского языка и кирилло-мефодиевской церкви.

Радикалы считали, что религия, как и язык, является важным признаком, характеризующим национальность, ибо религиозные обряды влияют на развитие национального искусства, на консолидацию нации. «Нет учреждения у народа, — писал Подгорник, — которое могло бы в большей степени оживлять, укреплять, или же, наоборот, ослаблять национальную индивидуальность, чем церковные обряды». Поэтому необходимо, чтобы у словенцев была кирилло-мефодиевская церковь, которая наиболее полно соответствует особенностям славян. Те славяне, которые имеют национальную церковь, добились больших успехов:

⁹⁷ *Pleterski J. Opt. cit. S. 26.*

⁹⁸ *Melik V. Volitve na Slovenskem. S. 276–278.*

Россия сумела отразить удары врагов и с запада, и с востока, болгары и сербы, несмотря на жестокое турецкое иго, сохранили свою славянскую сущность. В то же время поляки, отказавшись от кирилло-мефодиевской церкви, потеряли свою независимость. Ослабление влияния заветов Кирилла и Мефодия у славянских народов вело к ослаблению их национальной сущности⁹⁹. Радикалы даже полагали, что национальная церковь играет большую роль в сохранении национальности, чем язык и культура. Чтобы укрепить свою национальность, западные славяне должны восстановить у себя кирилло-мефодиевскую церковь, а именно, создать особую славянскую церковную организацию с греческим обрядом и старославянским языком богослужения¹⁰⁰.

В «Слованском свете» вместе с тем неоднократно отмечалась, что кирилло-мефодиевская церковь никак не будет направлена против власти папы. Однако в личной переписке сторонники «Слованского света» были откровеннее. Так, его постоянный корреспондент Д. Хостник, создатель первых русско-словенского и словенско-русского словарей, прямо писал в 1896 г. русскому ученому И. С. Пальмову: «Всегда меня одушевляла только одна идея — идея православного славянства. И как ни маскирует эту идею “Slovanski svet”, ее можно читать везде между строк»¹⁰¹.

Идея кирилло-мефодиевской церкви выдвигалась радикальным крылом либералов как противовес наступлению католической церкви, которую они считали антинациональной.

Имели ли словенские русофилы каких-либо последователей в словенских землях? По-видимому, имели. И прежде всего в Приморье, где было пестрое по национальному составу население, и наряду с католическими приходами существовали и православные. Об этом свидетельствует ряд корреспонденций, опубликованных в «Известиях С.-Петербургского славянского благотворительного общества». В их последнем номере за 1888 г., год, когда праздновался 900-летний юбилей принятия христианства на Руси, было напечатано письмо двух настоятелей приходов и одного капеллана из Словении, в котором приветствовался сам юбилей и воздавалась хвала славянским святым — киевскому князю Владимиру, Кириллу и Мефодию¹⁰².

Были случаи попытки перехода некоторых общин в православие. Так, в 1889 г. 236 жителей общины Подрага обратились к православному епископу в Задаре с просьбой прислать им православного священника. Дело закончилось арестом старосты общины Божича. В 1891 г. триестинский епископ запретил в церквях словенских приходов проповеди и богослужение на словенском языке. Это запрещение привело к недовольству

⁹⁹ Slovanski svet. 1891, № 15. S. 236; 1893. № 13. S. 241.

¹⁰⁰ Slovanski svet. 1894. № 15. S. 283.

¹⁰¹ Архив РАН (СПб. отделение), ф. 105, оп. 2, д. 288, л. 12.

¹⁰² Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества (Известия...). 1888. № 11/12. С. 582.

среди верующих. В Триесте даже собралась группа словенских патриотов, которая обсудила вопрос о переходе словенцев в православие¹⁰³.

Новое запрещение триестинского епископа Нагла, немца по национальности, славянского богослужения послужило причиной перехода в униатство 500 словенцев из общин Рицманье и Рояны у Триеста¹⁰⁴. Особое упорство проявили жители Рицманье (приход Долино), которых возглавил местный капеллан Пожар. Триестинский епископ отстранил Пожара от службы, а на его место направил нового священника. Рицманцы его не приняли. С 1902 г. и до ноября 1906 г. в селе не крестили детей, а свадебный и похоронный обряды проводил сельский староста. Дело в Рицманье ослабило католическое движение в Приморье: словенские патриоты воспринимали действия Нагла как чисто германизаторские. Историк словенской католической церкви Ф. Эрьявец убежден, что вся история с переходом в униатство была предпринята под влиянием агитации Ф. Подгорника¹⁰⁵. Однако подобные случаи носили единичный характер. Деятельность сторонников «Слованского света» в этом направлении ощутимого успеха не имела.

Более плодотворной была деятельность священников, группировавшихся около видного теолога Франца Гривца, профессора Люблянской семинарии в 1907–1963 гг. Он много писал о Кирилле и Мефодии, видя в них не только просветителей славян, но и апостолов вселенского церковного единства. С 1903 г. он активно участвовал в проведении в Велеграде унионистских конгрессов, имевших своей целью достигнуть объединения всех христианских церквей. Гривец вплоть до 1947 г. принимал в них участие в качестве одного из основателей. Будучи в течение нескольких десятилетий профессором люблянской семинарии, он вырастил в духе экуменистических идей несколько поколений словенских священников¹⁰⁶.

Имена Кирилла и Мефодия по-прежнему пользовались большим уважением среди словенских национальных деятелей различных направлений. В 1886 г. словенские патриоты основали Кирилло-Мефодиевское общество, целью которого было создание словенских школ и помощь им. Общество появилось как противовес Школьному обществу (Schulverein), которое учреждало на словенских землях немецкие школы, привлекая в них словенских детей. Немецкое Школьное общество являлось одним из важных средств, с помощью которых немецкие националисты пытались проводить германизацию словенских земель. Кирилло-Мефодиевское общество довольно успешно соревновалось с ним. К 1890 г. существовало уже 90 его отделений, из них 11 — в Каринтии, где

¹⁰³ Известия... 1889. № 148. С. 1116–1117.

¹⁰⁴ Известия... 1991. № 33. С. 573–574.

¹⁰⁵ *Erjavec F.* Opt. cit. S. 142, 143.

¹⁰⁶ *Benedik M.* Opt. cit. S. 152; *Dolinar F.* Opt. cit. S. 164.

угроза германизации была особенно сильна. В 1907 г. Кирилло-Мефодиевское общество содержало на свои средства 15 детских садов, 5 школ. Наибольший успех его деятельность имела в округе Триеста¹⁰⁷.

* * *

Если проследить роль церкви в формировании словенского этноса, то она в разные периоды его существования была различной.

В VIII–IX вв. предки словенцев карантанцы и паннонцы приняли христианство из рук немецких и итальянских миссионеров. Сам этот процесс проходил параллельно с процессом завоевания их земель немецкими феодалами, и христианские миссионеры способствовали этому, решительно противясь попыткам славян создать свою собственную церковь. Принятие христианства укрепляло власть завоевателей, что привело к утере предками словенцев первоначального этнического самоназвания, к замене его региональными самоназваниями. Такая замена вела к ослаблению внутренней стойкости этноса и содействовала ассимиляции двух третей территории, занятой им. С принятием христианства словенская культура не поднялась на новый уровень, так как не получила своего письменного языка. Вместе с тем христианство включило словенцев в круг народов Средней Европы, приобщило к их культуре.

В результате принятия христианства у словенцев появились представители умственного труда — священники, — которые умели читать и писать хотя бы по латыни и немецки. В XVI в. словенские священники, принявшие идеи Лютера, стали создателями словенского письменного языка, который, распространившись по территории словенцев, впервые после гибели Карантании связал их в одно целое. Их самосознание по-прежнему носило провинциальный характер, но чувство этнического родства, общности судеб уже появилось в среде образованных словенцев в Крайне, Каринтии, Штирии, Горице. Важным было поднятие протестантами вопроса о создании словенской церкви, которая могла бы стать еще одним связующим звеном словенского населения в разных провинциях.

Контрреформация нанесла огромный ущерб только что начавшей формироваться словенской культуре и словенскому самосознанию, но не смогла уничтожить все результаты деятельности словенских протестантов.

Распространение идей просвещения во владениях Габсбургов создало условия для возрождения славянских народов империи, в том числе и словенцев. Зачинателями его в словенских землях были католические священники, которые вплоть до середины XIX в. составляли большинство словенской интеллигенции. На основе того, что было сделано протестантами, они сумели заложить фундамент словенской современной культуры, прежде всего словенского литературного языка, единого для всех словенцев, словенской школы.

¹⁰⁷ Известия... 1890. № 38. С. 689; 1909. № 5. С. 707.

Среди деятелей словенского возрождения последнего десятилетия XVIII в. и первых трех десятилетий XIX в. видную роль играли янсенисты. Они наложили на развитие словенской культуры моралистическо-утилитарный отпечаток, но вместе с тем активно способствовали распространению среди крестьян словенских книг, религиозного и хозяйственного содержания. В 30–70-е гг. на арену национальной деятельности уверенно вышла словенская светская интеллигенция, которая в борьбе с янсенистскими принципами сумела взять в свои руки дальнейший ход развития словенской культуры. Ей в этом оказали существенную поддержку либеральные католики, выступавшие за обновление словенского национального движения, приведение его в соответствие с запросами современности. В среде либеральных католиков возникла мысль о необходимости создания словенской национальной церкви. Ими были подняты на щит Кирилл и Мефодий, которых они пропагандировали как основателей славянской церкви. Словенская церковь должна была подчиняться папе, но иметь свою внутреннюю автономию, вести богослужение и церковные дела на словенском языке.

Вплоть до конца XIX в. ведущую роль среди национально ориентированного духовенства играли приверженцы неортодоксального католичества: протестанты, янсенисты, либеральные католики. Большинство из них, как и светские национальные деятели, считали главным признаком нации язык.

С 80-х гг. XIX в. в словенских землях началась активизация ортодоксальной католической церкви. За три десятка лет она добилась впечатляющих успехов благодаря тому, что включилась в политическую борьбу, создав свою партию, и решительно встала на защиту угнетенных слоев населения, прежде всего крестьян и рабочих.

Наиболее реакционные католические деятели выдвинули в качестве важнейшего признака нации вероисповедание, но такое понимание сущности нации не поддержали другие общественные силы, в том числе и многие католики.

С конца XIX в. католическая церковь, восприняв требования словенского национального движения, становится активным борцом за проведение их в жизнь. Это дало ей возможность принять на себя функции словенской национальной церкви.

Глава II

Католицизм и православие в формировании хорватской и сербской наций на территории Хорватии, Славонии и Далмации

Особенности развития религиозного и конфессионального сознания и церковной организации Далмации и Хорватии на протяжении Средневековья оказывались тесно увязанными с их этнополитическим и этнокультурным развитием¹. После переселения славянских, в том числе и хорватских, племен на северо-западные земли Балканского полуострова в VII в. они оказались в недружественном соседстве с местным романским и романизированным населением, вытесненным пришлыми славянскими и аварскими племенами на территорию нескольких адриатических островов и городов. Их отношения определялись во многом тем обстоятельством, что для романских жителей, продолжавших свои, восходившие к позднеантичным временам христианские традиции, их соседи были «варварами-язычниками». В землях, занятых хорватами, достаточно

¹ См. *Šanjek F.* Kršćinstvo na Hrvatskom prostoru. Drugo prerađeno i dopunjeno izdanje. Zagreb: Kršćenska sadašnjost, 1996. S. 46; *Goldstein I.* Hrvatski Rani Srednji Vijek. Zagreb, 1995; *Beuc I.* Povijest institucija državne vlasti kraljevine Hrvatske, Slavonije i Dalmacije. Pravnopovijesne studije. Zagreb, 1985; *Raukar T.* Hrvatsko srednjovekovlje. Zagreb, 1997. S. 177–182; *Хершак Э., Кумнес Й.* Два типа этничности (хорватский и сербский примеры) // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 29–39; *Мартынова М. Ю.* Хорваты. Этническая история XVIII–XIX вв. М., 1988. С. 7–17; *Наумов Е. П.* Возникновение этнического самосознания раннефеодально хорватской народности // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982; *Костяшов Ю. В.* Сербь в Австрийской монархии в XVIII в. Калининград, 1997. С. 168–179; *Postanak i razvoj srpske nacije. (Neki metodološko-teorijski problemi u izučavanju postanka i razvoja srpske nacije).* Beograd, 1979; *Пакова С., Матанов Х.* Процессы государственного развития у хорватов и сербов в IX–XII вв. Раннефеодальные государства и народности. М., 1985; *Акимова О. А.* Этническое самосознание в эпоху зрелого феодализма. Хорваты XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989; *Акимова О. А.* Формирование раннефеодальной хорватской государственности // Раннефеодальные государства на Балканах. М., 1985; *Акимова О. А.* Этническое и культурное самосознание хорватов в XV в. // Этническое самосознание славян в XV в. М., 1992; *Толстой Н. И.* Этническое и культурное самосознание сербов в связи с развитием письменности (литературы) и литературного языка в XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989; *Толстой Н. И.* Этническое и культурное самосознание хорватов в связи с развитием письменности (литературы) и литературного языка в XII–XIV вв. // Там же; *Рогов А. И., Флоря Б. Н.* Образование государства и формирование общественнополитической идеологии в славянских странах // Раннефеодальные государства и народности. М., 1985.

рано произошло разделение на два региона — далматинский (место формирования хорватского государства) и посавинский с различным уровнем развития и своими особенностями культурно-религиозной жизни.

Принятие христианства славянскими племенами, жившими на побережье Адриатики и более северных территориях, которые позже назывались Славонией, было длительным процессом, начавшимся, по всей видимости, уже в VII в. Однако окончательное утверждение христианства у далматинских хорватов в качестве официальной религии произошло, очевидно, в начале IX в., причем на этот процесс оказывали влияние различные силы, прежде всего Рим, Византия и Аквилейский патриархат. Активную роль в обращении хорватов в христианство играло духовенство романских далматинских городов. Распространение христианства в славонских землях имело более широкие временные рамки. Если в начальный период своей религиозно-культурной истории хорваты испытывали воздействие двух церковно-политических центров — Рима и Константинополя, то очень скоро в этом соперничестве выявилось преобладание Рима, закрепившееся после разделения церквей в 1054 г.

Территория, на которой располагалось раннесредневековое хорватское государство, находилась на землях Салонской епископии, наследницей которой выступила церковь Сплита. Однако Хорватия стремилась к созданию собственной церковной организации, и государственная идеология Хорватии была направлена на обоснование прямых связей хорватской церкви с Римом. Уже ко второй половине IX в. относятся первые известия о создании хорватской епископии с центром в Нине и о притязаниях нинского епископа на права и привилегии салонской церкви. Реальная возможность объединения всех далматинских диоцезов под главенством Нинского епископа существовала в первой четверти X в. при хорватском правителе Томиславе. Характерно, что в административном отношении Далмация и Хорватия подчинялись Византии, хотя церкви этих территорий находились под юрисдикцией Римской церкви.

В трактате X в. Константина Багрянородного «Об управлении империей» содержатся два сообщения о начальном этапе балканской истории хорватов, представляющие две их культурно-исторические традиции. В одном сообщении рассказывается о приходе на Балканы хорватских племен, предводительствуемых пятью братьями и двумя сестрами, о завоевании ими независимости в борьбе с франками, об их непосредственном обращении в Рим с просьбой о крещении и выполнении этой просьбы посланными из Рима епископами. Другое сообщение повествует о переселении на Балканы хорватов, предводительствуемых князем, и о крещении хорватов при его сыне, полученном также из Рима, но по инициативе византийского императора². Несмотря на то, что идея самостоятельной хорватской церкви так и не была реализована,

² Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1991. С. 128–131, 134–137.

апелляция к непосредственному участию римской церкви в крещении хорватов стала одним из важнейших элементов их этноисторического сознания в эпоху Средневековья.

В далматинских романских городах, прежде всего в Сплите как центре далматинской митрополии, формируются представления о преемственности церковной жизни этих городов с античных времен, которые становятся составной частью далматинской исторической традиции. Для обоснования наследования митрополичьих прав и прав на подвластной церквям далматинских городов территории используется идея «*translatio sedis episcopalis*». В центре далматинской митрополии Сплите отражением борьбы за первенство в Далмации явилась борьба за наследство Салонской церкви и трансформация легенды о святом покровителе города — первом епископе Салоны св. Домнии, который из мученика периода гонений Диоклетиана превратился в ученика св. Петра³.

Когда в XI в. Далмация была присоединена к Хорватии, большая часть территории диоцезов Сплитской церкви оказалась в составе Хорватского государства, и наличие единой церковной организации, очевидно, способствовало более тесному взаимодействию населения Далмации и Хорватии, в том числе и на этническом уровне. В начале XII в. самостоятельное Хорватское королевство перестало существовать, а его земли перешли под власть венгерского короля. Это обстоятельство существенно деформировало процесс формирования хорватской этнической общности и ее самосознания, но не повлияло на процесс славянизации далматинских городов, в основном завершившийся в XII — начале XIII в. Одним из результатов этой ассимиляции явилось создание общей хорватско-далматинской исторической традиции, в рамках которой формировалось представление об автохтонности хорватов на Балканах, издавна бывших христианами. Наиболее раннее отражение этого мы находим в хронике Фомы Сплитского (сер. XIII в.)⁴. На этой основе в XV–XVI вв. в возрожденческой литературе Далмации и Хорватии утвердилось мнение об автохтонности хорватов, о «славянской» принадлежности всех именитых персонажей древней истории, так или иначе связанных с историей Балкан, о том, что Хорватия (Далмация, Иллирия) была прародиной других славян, и о единстве славянского мира⁵.

Постоянная ориентация населения Далмации и Посавья на Рим способствовала распространению латинского языка как языка культуры, обусловила вхождение в общеевропейскую культуру и в конечном счете

³ Эта трансформация нашла отражение главным образом в хронике XIII в. Фомы Сплитского (гл. 3) и в памятнике XIV в., составленном на основе этой хроники, т. н. «Большой истории Солонны» (*Historia Salonitana maior*. Beograd, 1967. P. 25–27, 72–75).

⁴ *Фома Сплитский*. История Архиепископов Салоны и Сплита. Вступительная статья, перевод и комментарий *Акимовой О. А.* М., 1997. С. 28–29.

⁵ См.: *Povijest hrvatske književnosti*. Zagreb, 1975. Knj. 2; История литературы южных и западных славян. М., 1997. Т. 1. С. 711–774.

сделала католическую принадлежность одним из основных признаков, отличающим хорватов от сербов. После вхождения Хорватского королевства в состав Венгрии (1102 г.) авторитет латинского языка еще более укрепился, поскольку общая конфессиональная принадлежность и надэтнический язык как общий язык культуры хорватской и венгерской элиты способствовали интеграции в едином государстве.

Вместе с тем в Далматинской Хорватии, прежде всего в ее северной и центральной частях, на протяжении Средневековья и Нового времени имела хождение глаголическая письменность, привнесенная сюда еще кирилло-мефодиевскими учениками и обслуживавшая самые разные сферы — литургическую, литературную, деловую. Наличие традиций глаголической письменности, с одной стороны, выделяло хорватов (или их большую часть) из южных славян, принявших славянское письмо, но перешедших на кириллицу, а с другой — способствовало их глубокому осознанию себя как части широкого славянского сообщества, поскольку только в рамках хорватско-глаголической литературы в ареале распространения католичества в славянских странах — «*Slavia Latina*» — имели хождение тексты, относящиеся к славянскому православному ареалу «*Slavia Orthodoxa*».

Несмотря на то, что далматинские хорваты вели борьбу с римской церковью за право пользоваться глаголицей чуть ли не с начала ее распространения у них (во всяком случае, первое документально зафиксированное запрещение ее использования в богослужении относится к 925 году⁶, в дальнейшем она получает довольно широкое распространение, а глаголическая литература испытывает некоторый подъем. В XII–XIV вв., когда славянский элемент в далматинских городах становится преобладающим, развитие глаголической литературы могло быть следствием утверждения славянского (хорватского) этнического самосознания, развивавшегося в условиях венгерской и венецианской политической и культурной экспансии. В целом для развития этнокультурного сознания хорватов этого периода было характерно проявление представлений об их автохтонности на Балканах, основанных на соединении элементов славянской и романской исторических традиций. Авторитет глаголицы также утверждался авторитетом романских далматинских древностей. По крайней мере с XIII в. известна легенда (сохранившаяся до XIX в.) об изобретении глаголицы блаженным Иеронимом, уроженцем далматинского города Стридона⁷. И даже в том случае, когда устанавливалась связь хорватского глаголизма с кирилло-

⁶ Запрещение содержалось в материалах Сплитского церковного собора, сохранившегося в составе Большой истории Салоны (*Historia Salonitana major*. P. 25–27).

⁷ Впервые фиксируется в письме папы Иннокентия IV епископу Сеня в 1248 г., где папа пишет о дошедших до него слухах, что клирики Хорватии пользуются особыми письменами, полагая, что «получили их от блаженного Иеронима» (*Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Sclavoniae*. Zagreb, 1912. Sv. 4. P. 343).

мефодиевской первоосновой славянской письменности (как в бревиарии попа Мавра 1460 г.), Кирилл и Мефодий оказывались уроженцами Далмации, города Солина (т.е. античной Солонь) и вели свое происхождение из рода императора Диоклетиана и святого папы Кая, бывших выходцами из Далмации⁸.

Во второй половине XV–XVI вв. в Далмации и Хорватии отмечается расцвет культуры Возрождения и одновременно — интенсивное развитие хорватской глаголической литературы, основанной на традициях литургических текстов на церковнославянском языке, а также включавшей широкий слой нелитургической прозы. В одновременности этих процессов нельзя не усмотреть определенной связи, учитывая интерес большей части местных гуманистов к родному языку, наличие глаголических — литературных и культурных компонентов в выходящих из их среды текстах, наконец, то, что этот расцвет был связан с именами людей, отличавшихся европейской образованностью и известных своими сочинениями гуманистической направленности⁹.

Одним из таких авторов был модрушский епископ Николай (ок. 1427–1480), который писал о том, что «Римская церковь приняла обычаи и предписания, полученные многими церквями в Хорватии и Далмации от св. Иеронима» и подтвердила право на «святые службы нашего языка отеческого», где в качестве «отеческого языка» выступал язык глаголического богослужения — хорватский извод церковнославянского языка¹⁰. Подобные сентенции дали основание современным хорватским исследователям писать о выраженном со второй половины XV в. стремлении некоторых хорватских культурных кругов поднять социальный статус глаголицы и сделать ее фактором, интегрирующим хорватское культурное пространство. В этом контексте следует рассматривать и быстрый расцвет в это время глаголического книгопечатания.

Язык глаголических текстов оказал большое влияние на различные проекты создания единого для всех хорватов литературного языка, независимо от диалектной принадлежности. В частности, это касается и языка книг немногочисленных хорватских протестантов, группировавшихся вокруг типографии в Урахе близ Тюбингена (60-е гг. XVI в.).

Хотя в силу ряда причин в Хорватии не наблюдалось сколько-нибудь заметного развития протестантизма, контрреформационные процессы имели сильное воздействие на развитие всей хорватской культуры. Создание в XVII в. иезуитских школ на территории Славонии, постепенное

⁸ *Pantelić M.* Glagoljski breviar popa Mavra iz godine 1460 // Slovo. Zagreb, 1965. № 15/16. S. 133.

⁹ В настоящее время пересматривается выдвинутый еще в XVIII в. тезис о том, что хорватско-глаголические тексты выходили из среды бедного и малообразованного духовенства. См.: *Hercigonja E.* Srednjovekovna književnost. Zagreb, 1975.

¹⁰ *Акимова О. А.* Этническое и культурное самосознание хорватов в XV в. // Этническое самосознание славян в XV в. М., 1992. С. 143.

увеличение в них числа учеников из светских семей стало основой формирования здесь широкой культурной среды, что обусловило впоследствии перемещение сюда центра хорватской национальной культурной жизни. В эпоху Контрреформации, когда усилились идущие из Рима импульсы к объединению Восточной и Западной церкви под эгидой последней, следование в Хорватии этим импульсам проявилось прежде всего в развитии в хорватской литературе темы славянского единства (на основе идей об автохтонности хорватов на Балканах и о Хорватии как о прародине других славянских народов, развернутых в средневековых и возрожденческих произведениях) и попытках создания авторами иезуитского толка как единого «иллирийского» языка, в которых в качестве основы использовались разговорные диалекты (Бартул Кашич, Шиме Будинич и др.), так и общего языка для всех славян (Юрай Крижанич).

Основные элементы структуры хорватского самосознания сохранились и в XVII в., о чем свидетельствует деятельность Юрая Крижанича. Размышляя о «положении всего нашего народа славянского», он полагал, что он «состоял из шести племен: русских, поляков, чехов, болгар, сербов и хорватов». «Варварами называют [народы], — писал он, — в языке которых даже нет трех букв: R, L, F, с коих начинаются три латинских слова — Rex, Lex, Fides — король, закон, вера, ибо нет у этих людей ни закона, ни государя, ни веры, либо познания Бога». Эти понятия, по сути дела, соответствовали элементам, формирующим самосознание в середине века — подданство, закон, вера — и соответствовали трем формам сознания — политическому, правовому и религиозно-конфессиональному. Надо заметить, что в этом перечне отсутствует чисто этнический компонент самосознания, который покрывался осознанием подданства и профессиональной принадлежности. Основу христианского мировоззрения в тот период составляли преданность Богу и долг перед Отчизной.

Юрай Крижанич с горечью замечает, что «европейцы из всех христианских народов почитают варварами два народа — нас, славян, и мадьяр». Таким образом, у него собственно хорватское сознание еще уступает место общеславянскому этническому, а различия в профессиональной принадлежности не мешают ему объединять народы по принципу этнического родства. Будучи одним из самых знаменитых поборников единства Западной и Восточной церковью, Ю. Крижанич был убежден, что раскол противоречит интересам славян и что они не несут за него ответственности. Он писал: «Я не считаю Московитов ни еретиками, ни раскольниками..., но считаю их христианами, впавшими в заблуждение. Я считаю, что находиться среди них и разговаривать с ними не означает проповедовать им [нашу] веру, но означает побуждать их к добродетели, к наукам, к свободным искусствам». При этом он подчеркивал, что «нет ни конца, ни края обидам, кои причиняют нам, славянам, иные народы и особенно немцы...»¹¹.

¹¹ Крижанич Ю. Политика. М., 1997. С. 165, 166, 167, 262. *Sanjek F.* Op. cit. S. 115.

Для него характерно отождествление национальной и конфессиональной принадлежности: «Русское царство... тех людей, которые крестятся ради плотского блага, а не ради спасения, принимает в свой народ и сажает на высокие места». Ю. Крижанич считал, что Магомет хотя «не был учен и никаких мудрых слов и хитроумных обманов не придумал», все же «сумел начать и породить самую распространенную на свете ересь». Он признавал, что «самый лучший закон был у римских царей как у древних языческих, так затем и у христианских»¹².

* * *

«Хорватский феодал мог себя идентифицировать с тремя общностями. Прежде всего, ему было присуще чувство солидарности с “христианской Европой”, с западным христианством», писала М. Гросс в статье, посвященной интеграции хорватской нации. Исследовательница считает, что это чувство религиозно-культурной общности было у хорватской аристократии самым сильным компонентом ее самосознания и уступало и приверженности «муниципальному праву», и осознанию связи с территорией, на которой находилось данное владение. «Основой широкой общности, членство в которой осознавалось хорватским крестьянином, — была католическая религия, продолжала она. — Но католицизм в сознании хорватского крестьянина слабее выполнял интеграционную функцию, чем православие крестьянина сербского». С другой стороны, общность, принадлежность к которой осознавал городской житель в хорватской провинции, не выходила за городские стены¹³.

В XVI в. Австрия, Венеция и Рим, стремясь защититься от турок, стали активизировать освободительное движение балканских народов. Они считали, что распространение католицизма поможет им не только добиться желаемого, но и сохранить свое влияние в этом регионе в случае ухода турок. Но миссионерская деятельность католиков среди православных даже перед лицом общего врага и стремления к освобождению оказалась практически безрезультатной. Несмотря на это, именно в Австрию происходит переселение православных сербов, расселившихся на территории Хорватии, с 1527 г. уже входившую в империю Габсбургов. В результате в некоторых областях создается смешанное в этническом и конфессиональном отношении население. В XVI в. австрийские власти создали Хорватско-Славонскую военную границу, значительную часть населения которой составили переселившиеся туда сербы. Им как этноконфессиональной общности Габсбурги предоставили особые привилегии в обмен на военную службу по защите своих границ. Statuta Valachorum Фердинанда II (1630) предоставил внутреннее самоуправление влахам Славонской Крайны, что привело к обособлению

¹² Крижанич Ю. Политика. С. 201, 139, 243.

¹³ Gross M. O integraciji hrvatske nacije // Društveni razvoj u Hrvatskoj (od 16 stoljeća do početka 20 stoljeća). Zagreb, 1981. S. 177.

Границы от Банской Хорватии. Это вызвало сопротивление хорватских феодалов, направивших петиции о возвращении ее в состав Хорватии¹⁴.

На территории между Дравой и Савой, попавшей в XVI в. под власть турок, имелась действующая сремская православная епархия, объединявшая православное население разных национальностей — сербов, влахов и др. После восстановления Печкой патриархии в 1557 г. был назначен православный епископ в пожегский и пожегско-церницкий санджак.

В 1690–1691 гг. произошло массовое переселение сербов в Австрийскую империю после неудачного наступления австрийских войск и сербских повстанцев против турок. Тогда же император Леопольд I предоставил переселенцам привилегии, которыми те пользовались в австрийских владениях. Они включали в себя свободу вероисповедания, церковную автономию, право на избрание православного митрополита. Впоследствии в течение всего XVIII в. при восхождении на престол все австрийские императоры подтверждали их¹⁵. Эти привилегии во многом были результатом уже сформировавшегося у сербов этнополитического и конфессионального сознания. С другой стороны, они оказывали значительное влияние на его дальнейшее развитие в Австрийской империи, на закрепление в их сознании отождествления этнической, конфессиональной и политической принадлежности, на начавшийся в конце XVIII в. процесс формирования сербской нации в целом, не только в границах империи.

Православная церковная организация возникла в Северной Хорватии после 1690 г., после того, как патриарх Арсений привел около 40 тыс. сербов в уже освобожденные от турок области нынешней Воеводины (Южной Венгрии) и Славонии. В 70-е гг. XVIII в. многие православные перешли в юрисдикцию пакрацкого епископа и верхнекарловацкой епархии. После восстановления Печской патриархии сербами, жившими в Далмации, управлял дабробосанский митрополит¹⁶.

После «сеобы» католицизм по отношению к сербам также стал играть не только этнодифференцирующую, но и этнозащитную роль, обусловленную нахождением на одной территории двух этнических общностей, одна из которых обладала особым статусом по сравнению с автохтонным населением. Ту же функцию выполняло православие у сербов по отношению к хорватам.

В христианстве, независимо от принадлежности к Восточной или Западной церкви, в отличие от этнически ограниченных языческих верований, была заложена идея универсальности. Православная церковь

¹⁴ См.: *Macan T. Povijest hrvatskog naroda. Drugo izdanje. Zagreb, 1992. S. 256–257.*

¹⁵ См.: *Hrvatske pravice. S. 108–110; Тумач повластица, закона, уредаба идругих наређења српске народне црквене аутономије у Угарској, Хрватској и Славонији. Приредио Жарко Миладиновић. Нови Сад, 1897. С. 1–26; Српска православна митрополија карловачка по подацима од 1905 год. За уредништво одговара Мата Косовац. У Карловцима, 1910. С. 67–71.*

¹⁶ *Šanjek F. Op. cit. S. 365.*

стала организацией национальных (государственных или этнических) церквей, что привело в сознании сербов к отождествлению этноса и конфессии. Этому способствовали и объективные историко-политические факторы — проживание православных народов Юго-Восточной и южной части Центральной Европы и в иноэтничных, и в иноконфессиональных государствах.

Хорваты-католики рассматривали сербов-православных как христиан, родственных в этническом и религиозном плане, но все же имеющих от них отличия и эти отличия часто вызывали конфликты, в особенности на территориях совместного проживания. В особенности общность осознавалась перед необходимостью сопротивления иноэтничной и иноконфессиональной силе — Османской империи. Но играли роль и другие моменты, например, государственные интересы Габсбургов, просто угроза физическому существованию этносов. В этот момент общехристианские мотивы играли консолидирующую в политическом смысле роль, хотя далеко не всегда. Известны случаи взаимных горьких упреков за сотрудничество с турками во имя своих собственных политических интересов или из-за нежелания жить рядом с беженцами-иноверцами и пришельцами-чужаками¹⁷.

Хорватские историки утверждают, что хорватское население терпимо относилось к пришельцам-сербам. В 1747 г. в Академии иезуитов в Загребе была создана специальная кафедра, изучавшая спорные вопросы в отношениях Западной и Восточной церквей, что было обусловлено проживанием в Хорватии значительного количества православных. Более того, в XVIII в. была подхвачены идеи Юрая Крижанича о диалоге с Русской Православной церковью.

Со своей стороны, современный сербский историк В. Крестич дает резко негативную оценку отношения хорватов к сербам. В своей вызвавшей большие споры книге «Сербско-хорватские отношения и югославянская идея во второй половине XIX в.» он утверждает, что «уже на заре XVIII в. мы находим свидетельство тому, что феодалы Хорватии по классовым и религиозным причинам были готовы осуществлять политику геноцида против сербского православного населения, которое проживало в их владениях на особых условиях и вопреки их воле, нарушая тем самым права феодалов». Вместе с тем, историк не отрицает, что известны случаи, когда крестьяне, католики и православные, хорваты и сербы, выступали совместно против феодалов¹⁸.

¹⁷ Акимова О. А. Этническое и культурное самосознание хорватов в XV в. С. 144.

¹⁸ Ср.: Krestić V. Srpsko-hrvatski odnosi i jugoslovenska ideja u drugoj polovini XIX veka. Beograd, 1988. S. 342–344; Гаеиловић С. О униаћењу и покатоличавању Срба у Хрватској, Славонији и Угарској (XIII–XIX вв.) // Зборник о Србима у Хрватској. 3. Београд, 1995. С. 7–37; Република Српска Крајина. Книн—Београд, 1996. С. 55–142; Хершак Э., Кумнес И. Указ. соч. С. 36; Šanjek F. Op. cit. S. 360–366; Roksandić D. Srpska i hrvatska povijest i «nova historija». Zagreb, 1991.

Православный архиепископ находился в Сремских Карловцах. Границы православных епископств (как и католические) не совпадали ни с административными границами, ни с границами католических епископств.

В конце XVIII в. принимаются документы, существенно изменившие статус сербского православного населения в Австрийской империи. В их число входят Регуламент (1770), означавший уничтожение светской власти православных митрополитов в Южной Венгрии (ныне Воеводина) и Деклараторий (1779), окончательно лишивший православную церковь светских прав в границах автономии. Вместо политической автономии была предоставлена школьно-церковная автономия и предусматривалась автокефальность православной церкви, которую возглавлял избираемый митрополит¹⁹.

В 1781 г. был принят знаменитый Эдикт о веротерпимости Иосифа II. Он провозглашал свободу отправления христианских культов. Хотя это не означало равноправия православия и католицизма, бывшего государственной религией, эдикт расширил права православных подданных. В 1790 г. Венгерское государственное собрание приняло закон, по которому сербам на территории Южной Венгрии предоставлялись гражданские права, а их привилегии сводились к льготам в области вероисповедания и школьного образования. «Греко-неуниатское население», как официально называли сербов в Австрийской империи, получили в Венгрии права гражданства и обрели равноправие с остальными жителями²⁰.

В Далмации, а затем и в Хорватии и Славонии активную деятельность развили и различные католические ордена: в большей степени это относится к бенедиктинцам и доминиканцам, чуть меньше — к францисканцам. Зато последние имели более сильные позиции в Хорватии и Славонии. Изредка встречались и монастыри павликиан, августинцев, и иезуитов. Последние два ордена встречались также в Истрии и в Далмации²¹.

Реформы Иосифа II затронули и католическую церковь в Австрийской империи в целом. Постепенно он ликвидировал все мужские и женские монашеские учреждения, не занимавшиеся непосредственно школьным образованием или же исключительно научной деятельностью. Это коснулось 26 монастырей в славянских землях. Некоторые из них, даже действовавшие более тысячи лет, были закрыты. Более всего пострадали бенедиктинцы и павликиане, внесшие большой вклад

¹⁹ См.: Тумач повластица, закона, уредаба и других наређења српске народне црквене аутономије у Угарској, Хрватској и Славонији. С. 10–26; *Крстић В., Љушић Р.* Програми и статуту српских политичких странака до 1918 године. Београд, 1991. С. 276; *Станојевић Г.* Далматинске Крајине у XVIII вијеку. Београд—Загреб, 1987. С. 5–27; *Костяшов Ю. В.* Указ. соч. С. 123–147; *Лециловская И. И.* Сербская культура XVIII века. М., 1994. С. 13–18.

²⁰ *Чизмадия А., Ковач К., Асталаш Л.* История венгерского государства и права. Перевод с венгерского. М., 1986. С. 161.

²¹ См.: *Lučić J. i dr.* Op. cit. S. 20.

в развитие хорватской культуры и письменности. В немного лучшем положении оказались доминиканцы и францисканцы. Но это было общеевропейское явление, развернувшееся в русле создания национальных церквей в противовес римскому централизму. При этом йозефинизм представлял наибольшую опасность для католического единства.

Иосиф II считал приход основной ячейкой не только церковной, но и гражданской жизни. В этот период большую роль играл загребский епископ Максимилиан Врховец, человек преданный идеям просвещения и облеченный личным доверием императора. Именно в деятельности этого «предтечи хорватского национального возрождения» наибольшее отражение нашли идеи просвещенного йозефинизма²².

Войны XVII–XVIII вв. увеличили территорию хорватских католических епископств вдоль границы с Турцией (Дубровник, Макарска, Сень, Сплит, Задар, Загреб). В восточной Славонии и Среме были восстановлены сремская (1678) и босанское (1703) епископства. В период правления папы Клемент XIV они были объединены в боснийско-сремскую епархию (1773), которая охватила земли между Савой, Дравой и Дунаем. Баранья оставалась под юрисдикцией православного епископа в Пече.

В течение десяти веков происходило постепенное, но очень медленное сближение разных регионов, возникших на хорватской этнической территории Хорватии, Далмации, Славонии, Истрии. По-прежнему они еще не составляли единого языкового и культурного целого, значительные различия проявлялись и в локальном, и в субэтническом сознании. Это сближение осложнялось еще и тем, что их население не было в этническом смысле однородным. Католическая религия начинает играть в хорватско-сербских отношениях этноконсолидирующую, а не только этнодифференцирующую роль. В особенности это касается тех районов Хорватии и Славонии, куда переселились сербы после османского завоевания. Вместе с тем, с XVII в. ускоряется процесс развития этнического самосознания хорватов. Возникает и термин «хорватский язык». Еще Ю. Крижанич писал о нерушимости «чести всего нашего народа и языка (данной ему от Бога)». Усложняется внутренняя структура национального сознания. Осознание своей конфессиональной принадлежности в качестве основного национального признака постепенно уступает место языку, который начинает считаться главной этнической характеристикой. Таким образом, на смену раннесредневековой дилемме «между Господом и государем» в конце XVIII в. приходит идея «защиты нации и веры».

* * *

Великая Французская революция и недолгая оккупация французскими войсками Истрии, Далмации и части Хорватии (1805–1814), сопровождавшаяся ликвидацией Дубровницкой республики, оказали свое

²² Šanjek F. Op. cit. S. 389–391.

влияние и на хорватов. Хотя французские власти не распространяли своей «безбожной пропаганды», они пристально следили за деятельностью епископов и монахов — членов различных орденов, вмешивались во внутреннюю жизнь церкви. Эту политику продолжили после поражения Наполеона и австрийские власти.

В период французского правления была учреждена самостоятельная Далматинская епархия (1808). Первоначально ее центр находился в Шибенике, а с 1841 г. — в Задаре. Позднее, в 1874 г. епископство Боки Которской и Дубровника вошло в состав вновь учрежденной далматинско-буковинской митрополии²³.

Коренные церковно-административные перемены начались после восстановления власти Габсбургов в Далмации и Истрии. Буллой папы Льва XII «*Locum beati Petri*» (1828 г.) вся Далмация была объединена в единую церковную область с центром в Задаре. В нее вошли несколько епископств от Шибеника до Котора. Сплитская митрополия, история которой насчитывала почти тысячу лет, превратилась в епископство, к которому были присоединены территории, находившиеся ранее в ликвидированных епархиях в Трогире и Макарской. Были ликвидированы и другие издавна существовавшие епископства. Нинское, например, было присоединено к задарскому архиепископству²⁴.

Таким образом, происходило укрупнение церковных административных округов и новый передел охватываемых ими территорий. Территории епархий иногда совпадали, иногда — нет, с территорией распространения локального сознания, имевшего некоторые черты субэтнического самосознания.

В середине 30–40-х гг. XIX в. в формирующемся хорватском национальном движении господствующее положение приобретает идейное течение, получившее название иллиризм, связанное прежде всего с именем Людевита Гая. Иллиризм, считает И. И. Лешиловская, «не обращал внимание на различия в религии». Эта позиция соответствовала позиции многих европейских антиклерикальных кругов, а само движение иллиризма испытало на себе влияние духа йозефинизма и просветительства. Оно считало необходимым подчинить Церковь государству, а священника превратить в лояльного служащего. Это не могло не вызвать конфликт с официальной Церковью.

Как и в средние века, историческое сознание играло в развитии этнического сознания большую роль. «Но иллиризм был не просто воспроизведением средневековых воззрений и мировоззрения. Направленная против локальной психологии и провинциализма идея Великой Иллирии родилась в начале складывания хорватской нации, когда осознание последней своей самобытности перекрывалось еще в значительной степени традиционным общим этническим южнославянским

²³ Šanjek F. Op. cit. S. 396–397.

²⁴ Lučić J. i dr. Op. cit. S. 75; Šanjek F. Op. cit. S. 399–400.

сознанием. Хорватские деятели руководствовались как историческим государственным правом, так и национальным принципом и естественным правом». Обычно движение иллиризма связывают с именами Л. Гая, графа Я. Драшковича, загребского епископа Максимилиана Врховца, выступавших за объединение хорватских областей в единое целое в языковом, культурном и политическом отношении. Второй целью движения было объединение южных славян против германизации и мадьяризации²⁵.

К середине 30-х гг. XIX в. в хорватском обществе сложилось сознание необходимости образования общенационального литературного языка, расширения его общественных функций и целесообразности духовного сближения с этнически родственными народами, в первую очередь, с сербами. Л. Гай выступал за сближение югославянских народов на основе единого литературного языка, который тогда считался главным признаком национальности или нации²⁶. При этом значительное распространение получило требование вести богослужение на старославянском языке, на основе глаголической традиции. Один из деятелей иллиризма Л. Вукотинович писал в 1842 г.: «Оставим хорватизм для политики, а в литературе останемся с иллиризмом»²⁷.

Хорватское самосознание тех лет часто отождествляло этническую и государственную принадлежности, а язык стал окончательно восприниматься как основной признак этноса и политической нации. Лингвистическое сознание постепенно вытесняет конфессиональное в структуре этнического самосознания, а национальность превращается в субъект права. «Язык от Бога» — этот постулат вел к противопоставлению нации, которая объявлялась божественным творением, государству. Национальность воспринималась как данное человеку Богом. По политическим соображениям в 1843 г. термин «иллиры» был запрещен австрийскими властями.

Другой видный «иллир», Иван Кукулевич, 2 мая 1843 г. заявил в саборе: «... Читаю в глазах многих присутствующих мысль: разрешение использовать наш [родной] язык в общественной жизни и делах никогда не будет дано. Но я спрашиваю: кто может помешать целому народу, который настолько мал, что один Господь знает о его существовании, но обладающему истинной и твердой волей, говорить на своем родном языке, ставить его на первое место и тем самым способствовать подъему своей национальности? Кто сможет и посмеет свободной и единой нации,

²⁵ Освободительные движения народов Австрийской империи. Возникновение и развитие. Конец XVIII в. – 1949 г. М., 1980. С. 193–205; *Лециловская И. И.* Иллиризм. М., 1968. С. 106–171; *Фрейдзон В. И.* Далмация в хорватском национальном возрождении XIX в. К истории югославизма и его неудачи. М., 1997. С. 15–19; *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 552–562; *Šanek F.* Op. cit. S. 409–410.

²⁶ *Лециловская И. И.* Указ. соч. С. 126–130; *Šanek F.* Op. cit. S. 407.

²⁷ Цит. по: *Масан Т.* Op. cit. S. 328.

каковой конституировали себя хорваты и славонцы, в этом помешать? Есть ли в мире сила, которая посмеет отнять данное Богом?»²⁸

Пытаясь облегчить слияние хорватского и сербского языков, деятели иллиризма отказались от «кайкавщины» — одного из диалектов хорватского языка и отдали предпочтение штокавскому диалекту, распространенному в Сербии и имевшему богатое наследие в литературе Далмации. В 1836 г. В. Бабукич опубликовал грамматику «иллирийского языка», в которой, как тогда казалось, были заложены основы общего языка хорватов и сербов. Ответом с сербской стороны было издание сторонником В. С. Караджича Дж. Даничичем книги «Борьба за сербский язык и правописание» (1847). Сам В. С. Караджич считал, что сербами являются все население, говорящее на штокавском диалекте, и что штокавцы-католики «постепенно привыкнут считать себя сербами»²⁹. В 1850 г. было заключено знаменитое соглашение между хорватскими и сербскими деятелями о наличии у хорватов и сербов единого литературного языка и правописания.

В 1845 г. сабор Хорватии обратился к императору с просьбой о воссоединении Хорватии и Славонии с Далмацией, а также о некоторых мерах, направленных на развитие хорватского языка и закрепление его в светской жизни. В 1848 г. Л. Гай выдвинул свой знаменитый лозунг «Да хранит Бог конституцию венгерскую, королевство хорватское и народность иллирийскую!» Этот лозунг стал символом нового этапа развития хорватского этнического и политического сознания. Отношение «иллиров» к роли католицизма в области межэтнических отношений с сербами было противоречивым. С одной стороны, несмотря на то, что хорватская этническая общность во все большей мере формировалась на католической основе, «ни в одном из аспектов национальной идеи акцент на католицизме не ставился». С другой стороны, реакцией на развитие великосербских идей, основанных на отождествлении «сербства» и православия, все более заметное место среди хорватских деятелей даже либерального направления занимает мысль о том, что католик — это обязательно хорват³⁰.

Сохраняла свою актуальность проблема формирования общехорватского этнического сознания из локальных сознаний региональных общностей, обладавших собственным политическим и юридическим сознанием с элементами этнического. Речь идет о собственно хорватах, славонцах и далматинцах. Но для обоснования необходимости и неизбежности их объединения использовалась не только этно-политико-историческая, но и конфессионально-религиозная аргументация. Вот что

²⁸ Цит. по: *Масап Т.* Op. cit. S. 329.

²⁹ См.: *Фрейдзон В. И.* Далмация в хорватском национальном возрождении XIX в. С. 47; *История Югославии.* Т. I. М., 1963. С. 391, 452.

³⁰ *Фрейдзон В. И.* Далмация в хорватском национальном возрождении XIX в. С. 18–19.

говорилось в призыве к объединению, прозвучавшем в 1848 г. из Загреб: «Дорогие единокровные братья Далматинцы... вы Богом по крови и по славянскому племени самый близкий и верный род хорватам и славонцам, и когда-то были с политической точки зрения нашими настоящими братьями, поскольку наши области были непрерывно и вашими, и наши баны были всегда и вашими»³¹. В этом документе ясно просматривается противопоставление этноса и государства, и именно этносу приписывается божественное происхождение. Это было характерно и для идеологии национальных движений других европейских народов; развитие хорватской национально-политической мысли шло в русле развития общеевропейской тенденции XIX в.

Сходными идеями был проникнут и Манифест хорватско-славонский, также принятый в 1848 г. Его авторы провозгласили «главное намерение» хорватов — «в свободной австрийской империи стать свободной нацией». «Пробил час наций, — продолжал манифест, — они по языку определяются и оказывают друг другу помощь против врага своего. Следуя этому позыву мы приняли объединение вновь воскреснувшей воеводиной Сербской с нашим Триединым королевством и ожидаем присоединения остальных югославянских областей в Австрии так, чтобы стать единым образованием и на принципе равенства сохранить австрийскую империю»³².

В 1848 г. сабор Хорватии принял закон, касающийся «союза Воеводины Сербской с Триединым королевством». Среди прочего, он признавал «свободу и независимость нации сербской». В нем выражено стремление поддержать и добиться осуществления требований, которые «нашли в сердцах хорватско-славонской нации самый сердечный отклик». «Союз этот и взаимное крепкое и нерушимое согласие для достижения великого определения нации триединого королевства необходимо». А в 1848 г. Главный комитет (правительство Воеводины во главе с Георгием Стратимировичем) обращался то к католикам Воеводины, «говорящим на одном языке с сербами», то «к братьям-сербам без различия вероисповедания». Целью этих обращений была поддержка сербского движения, которое вместе с хорватами должно было создать «единый большой народ»³³.

Поражение революции 1848–1849 гг. отразилось и на отношении католической церкви и монархии Габсбургов. Венский сабор 1849 г.

³¹ Ibid. S. 333.

³² Ibid. S. 334–335; *Крестич В.* История Срба у Хрватској и Славонији 1848–1914. Београд, 1991. С. 9–36.

³³ *Фрейдзон В. И.* Далмация в хорватском национальном возрождении XIX в. С. 48. Также см.: *Гаурилович С.* Срби у Хрватској и Славонији у народном покрету 1848/1849 // Зборник о Србима у Хрватској. 1. Београд, 1989; *Милутиновић К.* О покрету Срба католика у Далмацији, Дубровнику и Боки Которској 1848–1914 // Ibid. С. 90–100; *Стојанчевић В.* Из историје униаџења Срба у Далмацији 1831–1836. године // Зборник о Србима у Хрватској. 3. Београд, 1995. С. 61–75.

осудил национальные требования и объявил различие языков пережитком язычества. Конкордат, заключенный в 1855 г. между государством и церковью, символизировал союз церкви и государства. Католицизм был объявлен государственной религией; церковь получила полную автономию и право владения имуществом. Католические епископы должны были утверждать инспекторов народных училищ, им было дано также право цензуры. Фактически конкордат был отменен в 1868 г. принятием новых законов об образовании и вероисповедании.

Однако в самой католической церкви нарастали консервативные тенденции, выразителем которых был папа Пий IX. В 1864 г. он обратился к верующим с буллой «*Quanta cura*». В ней осуждались как заблуждения идеи свободного от церкви управления государством, свободы печати, подчинения церкви гражданской власти, социализма и коммунизма³⁴.

Самым важным событием в церковно-религиозной жизни Гражданской Хорватии и Военной границы, а также в этнополитическом развитии хорватской общности в XIX в. было создание загребского архиепископства. Эта уступка Вены удовлетворила требование, выставлявшееся хорватами более двух веков. Это произошло благодаря решительной позиции сабора Хорватии и бана Й. Елачича. Папа Пий IX в своей булле «*Ubi primum placuit*» в 1852 г. объявил об учреждении загребского архиепископства. Загреб, бывший культурным и политическим центром хорватов, стал и центром созданной церковной области, в состав которой вошли епископства дяковское (боснийско-сремское), сеньско-модрушкое и крижевацкое. Такое деление сохранилось до 1918 г. Оно способствовало формированию общехорватского этнического и национального сознания³⁵.

После утверждения загребского архиепископства хорваты получили свою целостную церковную организацию. Это событие воспринималось как признание этнической и политической индивидуальности хорватов, как победа национального движения, как дополнительная легитимация хорватов в качестве этнической и политической общности, хотя католическая церковь не признавала и не признает деления на национальности.

Венгерское государственное собрание в 1868 г. узаконило национально-церковную автономию и на всей ее территории подчинило ее венгерскому министерству религиозных культов³⁶. Таким образом, после австро-венгерского 1867 г. и венгерско-хорватского 1868 г. соглашений установилась окончательно этнополитическая, административная и этноконфессиональная структура. Границы церковных единиц в основном

³⁴ История XIX в. Т. 5. С. 138; Т. 6. С. 512–513, 521–523.

³⁵ См.: *Lučić J. i dr. Hrvatski povijesni zemljovidi*. S. 81; *Gross M. Počeci moderne Hrvatske*. Zagreb, 1985. S. 27–59.

³⁶ История Венгрии. М., 1972. Т. II. С. 259–267.

не совпадали с административным делением ни в самой Хорватии и Славонии, ни в Далмации, ни, позднее, в Боснии.

Католическая церковь любой ценой стремилась сохранить атрибуты своей материальной мощи и идеологического влияния — контроль над школами и распоряжение доходами с церковных земель. За требованием «католической автономии» скрывалось стремление католической церкви стать «государством в государстве». Та же самая тенденция наблюдается и в сербской национально-церковной автономии. Ограничение прав национально-церковной автономии сербов означало не только появление их национального движения, но и отражало определенный этап в развитии отношений церковь—государство во всей Европе. Этноконфессиональная автономия консервировала национальную замкнутость, становилась тормозом на пути развития сербов как этнической общности. Но она же обеспечивала коллективные и индивидуальные права сербов как подданных Габсбургов³⁷.

Принимая во внимание принятый в 1868 г. венгерский закон, касающийся положения «сербской греко-восточной церкви, которая в границах земель короны венгерской составляет неразделимое целое», сабор автономной Хорватии и Славонии в 1868 г. принял и собственное постановление. Оно гласило, во-первых, что, сербы, исповедующие данную религию в королевствах Хорватии и Славонии и проживающие на территории православной сербской самостоятельной митрополии, имеют право на верховный надзор Его Императорского Величества. Они имели также право решать вопросы, касающиеся своей церкви, школ в этих границах на своем национально-церковном съезде, состоящим из представителей всех верующих, проживающих в землях венгерской короны.

Во-вторых, последователям этой церкви гарантировалось на принципах равноправия выделение из государственных средств соразмерной суммы. В-третьих, во всех органах власти в королевствах Хорватии и Славонии дозволялось пользоваться как латинским, так и как и кириллическим письмом.

Сербы считали, что данный закон гарантировал в королевствах Хорватии и Славонии сербскую национально-церковную автономию, наподобие той, которая гарантирована им в Венгрии законом 1868 г. Но в хорватском законе, так же как и в венгерском, умалчивалось о сербских привилегиях XVII—XVIII вв., выпячивалась церковная сторона автономии, а национальная находилась в тени. В обоих законах отсутствовало толкование понятия и содержания сербской национально-церковной автономии³⁸.

14 мая 1887 г. сабор Хорватии и Славонии принял закон о положении православной церкви и об использовании кириллицы. Характерно, что в данном случае речь идет только об использовании алфавита,

³⁷ Крестич В. Ор. cit. С. 78–92.

³⁸ История Венгрии. Т. II. С. 262–263; Крестич В. Ор. cit. С. 78–92.

а не «сербского языка», как во многих других случаях. Например, в постановлении сабора Далмации 1883 г. говорилось о «языке хорватском или сербском»³⁹.

Особняком стояла проблема так называемой Хорватско-славонской военной границы. На этих территориях издавна проживало хорватское население. В XVI в., спасаясь от османского завоевания, в эти районы стали переселяться сербы. Австрийское государство Габсбургов разрешило им поселиться на этих территориях с тем, чтобы они не только занимались земледелием, но и несли военную службу, охраняя австрийскую империю от Османской. Им были предоставлены значительные привилегии за обязательство нести военную службу. Освобождены они были и от феодальных повинностей, что отделяло их от местного хорватского населения. Австрийские власти дали возможность сербам сохранить православную религию, хотя и были попытки (не всегда безуспешные и добровольные) их обращения в католичество. Постепенно права и привилегии сербов по мере развития процесса модернизации в австрийском государстве урезались.

К 1881 г., когда Военная граница была окончательно демилитаризована и слита с Гражданской Хорватией, лишь около половины населения этих районов составляли сербы. В некоторых областях они составляли большинство населения, в других — меньшинство.

Постепенно, хотя и очень медленно, продолжался процесс изменения структуры сознания хорватов и сербов. Об это свидетельствует проведенное в 1874 г. В. Богишичем социологическое исследование в разных югославянских землях. Всего было обработано 352 анкеты. В каждой содержался ответ на вопрос: Отличаются нации по национальности, по вероисповеданию или по позитивным границам и что служит этому причиной? К сожалению, отсутствуют данные и об этнической и религиозной принадлежности самих опрашиваемых.

Полученные ответы были, как считает автор, очень симптоматичны для того времени, для распространенных тогда идей о народе и религии, об их взаимоотношениях.

Большинство респондентов ответило, что, по их мнению, конфессиональная принадлежность является главным критерием нации (народа). Меньшая часть ответов, преимущественно в западных областях, показывает, что национальное чувство там уже существовало наравне с религиозными или даже превосходило его⁴⁰.

Но было бы упрощением полагать, что этническое самосознание на определенном этапе развития этнической общности просто заменяет и вытесняет конфессиональное. Эти два вида самосознания были и остались тесно связанными между собой. Изменилось соотношение между

³⁹ Novak V. Antologija jugoslovenske misli i narodnog jedinstva. 1390–1930. Beograd, 1930. S. 515.

⁴⁰ Dugandžija N. Religija i nacija. Zagreb, 1983. S. 151–153.

ними и их удельный вес в структуре сознания. Конфессиональное самосознание, постепенно уступая первенство чисто этническому в качестве основной характеристики этнической общности, стало одним из его важнейших компонентов. Оно сохранилось и в историческом, и в государственном, и в культурном сознании, и как основа мировоззрения, мировосприятия, и как этнодифференцирующий фактор.

Идеи иллиризма в смысле национального единства хорватов и сербов их объединения в политической борьбе за национальную свободу в еще 60-е гг. XIX в. в Хорватии попыталась развить Национальная партия. Ее идейные вожди Й. Ю. Штроссмайер и Ф. Рачки были сторонниками идеи о едином южнославянском народе, состоявшем якобы из ряда племен, включая болгар. В определенном отношении их можно назвать наследниками Ю. Крижанича. Они считали, что именно религиозные различия препятствовали сплочению южных славян в их стремлении к обретению национальной свободы. При этом борьба против германизации и мадьяризации была, как и у иллиров, важнейшей частью их идеологии и практической деятельности. Их идеи нашли отклик среди католического клира Далмации, Истрии и Бачки. Югослависты третьей четверти XIX в. считали, что принадлежность хорватов и сербов к разным ветвям христианства мешает их национальному — этническому и политическому — объединению. (Лишь в 70–90-е гг. XIX в. пришло понимание того, что хорваты и сербы — это два разных народа.) Поэтому Й. Ю. Штроссмайер и Ф. Рачки выступали за сближение католической и православной церквей, распространение католического богослужения на родном языке. У сербов, впрочем, богослужение велось на старославянском языке.

Поскольку национальная дифференциация между сербами и хорватами проходила объективно в значительной мере по религиозному признаку, сторонники Национальной партии, или «народняки», уделяли особое внимание религиозной проблеме. Глаголическая традиция стала до некоторой степени символом хорватского национального самосознания и хорватской идентичности, а язык по-прежнему считался основным этническим признаком. Определенное распространение получила точка зрения, что возрождение этой традиции, наряду с расторжением конкордата Австрии с Ватиканом, являлось необходимым условием для сближения католической и православной церквей в южнославянских землях, возможного объединения хорватов и сербов в один народ и одну нацию не только на лингвистической, но и на конфессионально-церковной основе. При этом Штроссмайер выступал за объединение всех хорватских церковно-административных территорий (включая Боснию и Герцеговину) в единую область во главе с загребским архиепископом. Тогдашнюю разделенность этих областей он полагал результатом враждебной деятельности, направленной на разъединение хорватской нации.

Глаголичество позволило сохранить хорватам и католическое, и общеславянское сознание, позволило им сохранить свою не только

локальную (региональную) этническую, но и общеславянскую идентичность. Впоследствии оно стало одной из основ формирования хорватского этнического самосознания и своеобразным мостом разных исторических эпох и разных миров — католического и православного. Но глаголичество в XVIII—XIX вв. не смогло стать основой национального сознания — из-за общеевропейского процесса отделения церкви от государства, и из-за архаичности своего содержания и формы. Последний всплеск глаголической традиции относится к концу XIX—XX вв. и связан с именами Й. Ю. Штроссмайера и папы Льва XIII. Именно Й. Ю. Штроссмайер активно участвовал в редактировании папской энциклики «*Grande munus*» (1880), которая в некоторой степени узаконила существовавшее положение. На территориях, на которые не распространялись папские привилегии, глаголичество использовалось нелегально и против воли высшего клира. Последний датируемый глаголический текст был написан в Хорватии в 1864 г., а в 1905 г. в Риме был в последний раз издан текст хорватской глаголической мессы, который использовался до 1927 г.

По мнению Й. Ю. Штроссмайера, хорваты и сербы должны преодолеть последствия губительного для них раскола церквей и не переносить проблемы взаимоотношений конфессий на политические взаимоотношения наций и народов. Это было особенно важно, учитывая начало завершающего этапа формирования обеих наций. Конфессиональное самосознание обостряло межэтнические конфликты в период окончательного этнического размежевания и усиления процесса политического самоопределения двух этнически родственных общностей, проживавших во многих областях совместно или чересполосно на одной территории. Поэтому народняки не соглашались с получавшим распространение католическим клерикализмом, враждебно воспринимавшим православные народы и государства. Заслуга Штроссмайера и Рачки состояла в том, что они смогли преодолеть этноконфессиональные стереотипы, противоречившие интересам и хорватского, и сербского национальных движений. Но их попытки добиться изменения отношения политики Ватикана по отношению к России не встретили понимания ни в Ватикане, ни в Вене, ни у официальной России. И в этом Й. Ю. Штроссмайер разделил судьбу Ю. Крижанича⁴¹.

Широко известными стали выступления Й. Ю. Штроссмайера на Ватиканском саборе в 1869–1870 гг. (на который были приглашены папой — дабы «установить желательное для всех единение», — но не прибыли «схизматические восточные», т. е. православные епископы), против догмата о непогрешимости папы. Он считал, что ее официальное

⁴¹ См.: *Фрейдзон В. И.* Борьба хорватского народа за национальную свободу. М., 1970. С. 146–159. См. также: *Gross M.* Počeci moderne Hrvatske. Zagreb, 1985; *Korunić P.* Jugoslavenska ideologija u hrvatskoj i slovenskoj politici. Zagreb, 1986; *Milutinović K.* Strosmajer i jugoslavensko pitanje. Novi Sad, 1976. С. 49–109, 178–190; *Mlivičić I.* Pape i Hrvati. Zagreb, 1993. С. 96–100.

провозглашение повредит сближению Западной и Восточной Церквей. Как в церковно-политической полемике тех лет, так и в современной историографии встречаются разные оценки как этих выступлений, так и позиции Штроссмайера в целом и его близости к либеральному католицизму, а также попыток соединить и примирить католический универсализм и интересы хорватского национального движения⁴².

В своем выступлении на Ватиканском саборе 30 декабря 1869 г., проникнутом духом экуменизма и открытости, он сказал: «Я не осуждаю стремление народа к свободе, поскольку свобода, ограниченная известными законами, способствует самостоятельности наций, способствует их деятельности и нравственной силе... Мы должны найти лекарство..., чтобы народам опротивели эти распри, свары и войны». Одной из главных идей епископа из Дьяково были «воспитывать у хорватов [любовь] к вере, истине и согласию» и «Просвещением — к свободе»⁴³.

При этом надо подчеркнуть, что епископ из Дьяково представлял себе объединение церквей исключительно под главенством Ватикана и никогда не помышлял о разрыве с папой и Римской церковью, в отличие, например от старокатоликов в Германии⁴⁴.

Й. Ю. Штроссмайер вместе с Ф. Рачки стремились погасить националистические страсти по вопросу о принадлежности Срема, вызвавшего обострение хорватско-сербских отношений. «Зачем Сербии требовать отделения Срема от Триединого королевства? — писал Рачки. — Разве у них гибнет вера или народ? Ведь они управляют своими церковными делами свободно, как хотят»⁴⁵.

Со своей стороны, Рачки отдавал себе отчет в том, что славяне не составляют собой одно целое в этническом и политическом отношении. «Вплоть до нынешнего момента славянство нигде в истории не показало себя одной нацией... Нас, югославян, — продолжал он, — разделяет язык, эта подлинная душа нации, главный, а часто и единственный якорь национальности.

До тех пор, пока так продолжается, нам и сербам, как последователям католической и православной церквей, не блеснет солнечный луч лучшего будущего. Нет лучшего лекарства против несчастья, чем отойти от нынешнего нашего правила: греку слово греческое, а латинянину — латинское. Поскольку мы не греки и не латиняне, а славянские братья, то и следовать должны более полезному правилу: оба слова, и мое, и твое»⁴⁶.

⁴² Фрейдзон В. И. Борьба хорватского народа за национальную свободу. С. 152–158; История XIX в. Т. 6. С. 525–531.

⁴³ Milutinović K. Op. cit. S. 19–22; Sanek F. Op. cit. S. 414, 415; Mlivoščić I. Op. cit. S. 173–190.

⁴⁴ Srakić M. Biskup Juraj Štrossmajer između odbijanja i prihvaćanja // Zbornik radova o Josipu Juraju Štrossmajeru. Zagreb, 1997. S. 26; История XIX в. Т. 8. С. 51, 53, 58.

⁴⁵ Milutinović K. Op. cit. S. 192.

⁴⁶ Macan T. Op. cit. S. 334–335; Štrossmajer J. J., Rački F. Politički spisi. Zagreb, 1971. S. 277–291.

Позднее, в 1886 г. в статье «Ошибки сербской политики» он более критически подошел к оценке сербов, для которых, по его мнению, характерны чрезмерное национальное самосознание и чувство национальной исключительности. «Сербы воспитывают и везде подчеркивают свою национальную и племенную особость и не хотят ничем жертвовать сообществу ради свободы, — писал он. — Эту особость они ограждают такими знаками и символами, которые в национальном вопросе и политических отношениях не имеют смысла, не говоря уже о том, что это не подтверждается наукой. Таким символом является вера. [Они полагают], что любой человек, принадлежащий к греко-восточной церкви, но проживающий в Хорватии, Славонии и Далмации, где преобладает хорватское имя, хотя и говорит на том же языке, является сербом. Хорваты уже дважды после 1835 г. предлагали общее название, которое не отрицало имя хорватское или сербское, но подчеркивало общность. Но сербы каждый раз эти предложения отвергали и сохранили исключительно свое собственное имя»⁴⁷.

Оппонентом Й. Ю. Штроссмайера и Ф. Рачки как югославистов был Анте Старчевич, создатель хорватской партии права (праваша), стоявшей на принципах моноэтничного государства и отрицания самого этнонима «сербы» в Хорватии. При этом он, подобно своим противникам не считал конфессиональную принадлежность главным признаком этноса и нации. Его символом было крылатое изречение «Бог и Хорваты». Для обоснования своих целей праваша также использовали и историческое, и конфессиональное самосознание. Проблема божественного происхождения власти короля, отношения народа в условиях многонационального государства с неполноправными этническими общностями, совпадением социального и национального гнета приобретала особую остроту. Этот лозунг означал, что для радикального течения хорватского национального движения интересы нации ставятся выше всех прочих, что они выше верноподданических чувств к государям «милостью Божьей».

Как и сторонники Штроссмайера и Рачки, А. Старчевич и его последователи были противниками политического клерикализма и злоупотребления верой в политических целях. В идеологии правашей причудливым образом сочетались антиклерикализм и приверженность католицизму как элементу чисто хорватского самосознания. Они были горячими католиками и даже критиковали епископа дьяковского Штроссмайера за его либеральный подход к проблемам религии. Знаменитый праваш Е. Кватерник доказывал совпадение интересов католицизма и хорватов в борьбе против православия и «византизма» на Балканах⁴⁸. Это было

⁴⁷ Štrossmajer J. J., Racki F. Op. cit. S. 470–473.

⁴⁸ Фрейдзон В. И. Указ. соч. С. 200–210; Фрейдзон В. И. Далмация в хорватском национальном возрождении в XIX в. К истории югославизма и его неудачи. М., 1997. С. 39–44.

похоже и на высказывания сербских национал-радикалов, доказывавших, что православие выполняет историческую миссию. По-видимому, отождествление конфессионального и этнического сознания — типичная черта политического сознания национал-радикального течения как у хорватов, так и у сербов.

Анте Старчевич поднял проблему соотношения религии и морали в социальном сознании. «Простой народ не может быть счастлив без морали ни при каком правительстве, ни при каком обществе», — писал он в статье «Восточный вопрос»⁴⁹. «Религия — это предмет духовности, ее никто не может ни навязать, ни отнять. В условиях свободы никто не будет даже пытаться это сделать. Без свободы и благосостояния религия, истина остается святыней, но тогда она не может в сердцах людей ни развиваться, ни проявлять свою благотворность в их делах». «Свобода и достаток есть те условия, без которых нет и речи об истинной силе, о влиянии религии, о морали вообще, — заканчивал А. Старчевич свою сентенцию. — А там, где правит религия... там и есть настоящее счастье и подлинный прогресс»⁵⁰. «Признание духовенства — облагораживать нацию, отвращать ее от зла и направлять на благие дела», — считал А. Старчевич⁵¹.

Естественно, праваша не могли обойти ключевую для всего XIX в. проблему отношений государства с религией и церковью. «Духовник проповедует впустую, если сам не следует своему учению; если общество, высшие классы на словах и на деле учат тому, что не противоречит этому учению и делают это без ответственности, без страха возмездия. Если государственная власть своими распоряжениями обманывает нацию, что она не должна ни о ком и ни о чем заботиться, а каждый должен работать только для себя. В первом случае нация и государство и власть должны развиваться ко взаимному благу, во втором — должны погибнуть и со временем погибают. Духовенство не повинно в этом, если оно требовало эти распоряжения изменить или отменить. Но духовенство виновно, если... не прислушивается к мнению простого народа и не придерживается своего учения», — писал А. Старчевич⁵². Праваша выступали и против опеки церкви над школой.

Праваша исходили из тезиса о национальном единстве хорватов, сербов и словенцев, который трактовали как принадлежность двух последних народов к хорватской этнической общности и нации. «Все население от Македонии до Германии, от Дуная до Адриатического моря принадлежит лишь к одной национальности, имеет лишь одну родину, одну жизнь, — жизнь хорватскую», — писал А. Старчевич. Он же, обосновывая принадлежность Боснии и Герцеговины к Хорватии,

⁴⁹ Starčević A. Misli i pogledi. Zagreb, 1971. S. 261.

⁵⁰ Ibid. S. 261–262.

⁵¹ Ibid. S. 262.

⁵² Ibid. S. 263.

утверждал: «Мухаммедане Боснии и Герцеговины не имеют ничего общего с турецкой, мухаммеданской породой. Они хорватской породы, они представляют из себя самое древнее и самое подлинное дворянство, какое только существует в Европе»⁵³. Территориальные претензии и этническое родство оказывались выше религиозной принадлежности. Но были и претензии иного рода — чисто хорватские, в этом случае католичество выходило на первый как этноопределяющий и политический фактор, как символ принадлежности к цивилизации.

В статье «Русское православие» (1880) А. Старчевич писал: «Москва следует византийским традициям, и ее предназначение — объединить и защищать православие... Православная идея гораздо сильнее идеи панславизма». «Земля и простой народ составляют мощь государства. Россия в разные периоды времени показывала себя сильнее Европы»⁵⁴. С другой стороны, продолжал он, «в течение веков не проявилась мощь ни православной церкви, ни ее последователей, а всегда только низость, мелочность, слабость. Россия дала четырем православным государствам независимость, а они тотчас же отдали свою независимость врагам России и своим собственным.

Не православная церковь, а кто-то другой освободил Россию от иноземных хозяев и дал ей независимость, величие и мощь. Этот кто-то — ее правители и дворянство... Россия развивалась постольку, поскольку не следовала наставлениям православной церкви и действовала вопреки им», — заключал А. Старчевич, приводя в пример Петра Первого⁵⁵.

Спустя восемь лет он вновь вернулся к теме России. В статье «Русское и польское дворянство» (1888) он утверждал, что «нет в мире духовенства более бессильного, чем русское [в России] и славяно-сербское в Хорватии». Ему казалось, что единственный путь предотвратить в России «ужасную и гибельную революцию — это превратить ее в католическую страну». Ибо «не только католицизм, но и любая религия, любой разумный человек должен быть против революции», — писал он⁵⁶.

Схожие процессы в третьей четверти XIX в. происходили и в Далмации. Хорватская партия Миховила Павлиновича (1869), выступая за самостоятельность Хорватии, подчеркивала, что это должна быть церковная самостоятельность. Эту самостоятельность хорватам «надо защищать, чтобы она была самой лучшей опорой государственной самостоятельности и чтобы было церкви Божье благословение в нации»⁵⁷.

⁵³ См.: Фрейдзон В. И. Далмация в хорватском национальном возрождении в XIX в. С. 200; Durakovic N. Prokletstvo Muslimana. Sarajevo, 1993. S. 125.

⁵⁴ Starčević A. Politički spisi. Zagreb, 1971. S. 528–529.

⁵⁵ Ibid. S. 530.

⁵⁶ Ibid. S. 532–535.

⁵⁷ Macan T. Op. cit. S. 368–372. См. также: Фрейдзон В. И. Далмация в хорватском национальном возрождении в XIX в. С. 98–111.

По сути дела это означало требование создания национальной церкви, автономной и по отношению к инациональному государству, и по отношению к Ватикану. Это соответствовало и некоторым тенденциям в православии, которое распалось на национальные церкви, чьи названия совпадали с этнонимом и границы — с границами государств. Это было и своеобразной трактовкой принципа равноправия церквей, поскольку сербская православная церковь пользовалась подобной автономией.

«И мы считаем глупым и вредным соперничество между сербством и хорватством, но это соперничество состоит в том, что хорваты стремятся сербов “охорватить” и отрицают сербскую государственную самостоятельность; с другой стороны, сербы хотят, чтобы хорватов не было на свете..., и сделать Хорватию сербской областью, — отмечалось в программе. — Это слепота сбитых с толку фанатиков. Наша программа не имеет в виду соперничество: мы требуем прав для хорватской нации и хорватского государства. В какой мере требуем самостоятельность и целостность Хорватии, в такой же мере самостоятельности и целостности Сербии. Пусть сербы получают старую Сербию, пусть объединяются с Черногорией. Пусть завоюют старую Боснию до Врбаса... Но пусть сербы не требуют от нас, чтобы мы им создавали великую Сербию, забыв Хорватию... Мы хотим... получить то, что принадлежит нам. А они хотят обладать тем, что им никогда не принадлежало».

Говоря о различиях между хорватами и сербами, Миховил Павлинович подчеркивал: «Эти два слова означают: две истории, два отечества, два государства, две религии, две культуры, две цивилизации, наконец, и два алфавита. Эти различия, вопреки общности крови и языка, не обман. Деление с незапамятных времен не прошло бесследно. Хорваты в своих различиях принадлежат Западу, сербы — Востоку...»⁵⁸

Хорватская Национальная партия в Далмации (1873), придерживаясь хорватского государственного права, считала, что существует «славянская единая национальность Далмации», и заявляла, что будет стремиться к ее расширению и развитию. Ее клуб (фракция) в саборе Далмации, «проникнувшись славянским национальным духом, никогда не предпримет ничего такого, что могло бы навредить или нанести ущерб другим славянским племенам, в особенности живущим в Австро-Венгрии»⁵⁹.

Фракция признавала полное равноправие в Далмации хорватов и сербов в смысле вероисповедном, национальном, политическом и литературном. В вопросах религиозных, по ее мнению, должна сохраняться свобода убеждений отдельного человека и ни один религиозный вопрос не может как таковой стать перед фракцией. (Надо иметь в виду,

⁵⁸ *Macan T.* Op. cit. S. 371.

⁵⁹ *Ibid.* S. 372–373.

что в Далмации, особенно в Дубровнике, до конца XIX в. проживало большое количество сербов — католиков по вероисповеданию⁶⁰.)

Конечно, на воззрения и политику деятелей хорватского и сербского национальных движений оказывали воздействие не только внутренняя борьба в самих католической или православной церквях, но и отношения между государством и церковью. Национальная борьба налагала свои особенности на развернувшуюся в XIX в. по всей Европе борьбу государства и церкви, клерикалов и либералов, прежде всего в Австрии и Венгрии, а также в Германии, Франции, Италии.

В Австрии в 1874 г. антиклерикально настроенным либералам удалось добиться принятия законов о верховном надзоре государства над духовенством разных конфессий, о доходах церквей и духовенства и об утверждении религиозных обществ. Не был утвержден императором закон о монашеских орденах.

В Венгрии в 1890 г. разгорелся конфликт из-за закона о разрешении смешанных браков между лицами разных вероисповеданий. Борьба завершилась принятием законов, проникнутых не только «духом либерализма, но и государственности». Отныне православные — сербы или румыны — должны были обращаться за метрикой или свидетельством о браке к государственному чиновнику, а не к священнику-соплеменнику. Это вызвало сопротивление невенгерских национальностей.

Сами первосвященники развили в конце XIX в. большую активность, высказываясь по самым различным вопросам. Достаточно упомянуть энциклики папы Льва XIII «Aeterni patris» (1879) о соотношении философии и веры, в которой содержались рекомендации изучать наследие Фомы Аквинского, и, конечно, знаменитую «Regum novarum» (1891), посвященную социальным проблемам⁶¹.

Позиция хорватских партий сталкивалась с резкой оппозицией сербских партий и в Хорватии, и в Далмации. Об этом свидетельствует программа сербского независимого клуба, принятая в Загребе в декабре 1883 г. Стремление к единству представителей одной национальности, несмотря на различия в их политических позициях, проявилось еще в начале 1883 г. в связи с выборами в сабор на территории демилитаризованной Военной границы. Поскольку подавляющее большинство сербов были православными, это обособление по этническому признаку носило и этноконфессиональный оттенок, неизбежно приносило в политику религиозный момент. В декабре 1883 г. после выборов некоторые хорватские представители выступили за создание «клуба граничар», т. е. фракции по территориальному признаку.

Сербские депутаты в саборе королевства Хорватии, Славонии и Далмации считали «своим долгом и задачей своей деятельности обеспечить

⁶⁰ См. напр.: *Фрейдзон В. И.* Далмация в хорватском национальном возрождении в XIX в. С. 19.

⁶¹ История XIX в. Т. 7. С. 24–26, 50, 170–171, 188, 190, 203–205, 344–350; Т. 8. С. 64–67.

свободное развитие сербского народа, проживающего в Хорватии и Славонии», и стремились осуществить «на принципах взаимности, взаимного уважения и доверия основополагающее соглашение с нацией хорватской, чтобы в братском согласии преуспеть ради благосостояния и прогресса своего общего отечества»⁶².

Поэтому они заявляли, что будут стремиться к тому, чтобы закон признал имя сербское для сербской нации, чтобы сохранилась в неприкосновенности национально-церковная автономия, чтобы нынешний закон о народных школах изменить таким образом, чтобы стало возможным существование утвержденных императором сербских автономных школ; чтобы было признано содержащееся в постановлении сабора Хорватии (1867 г.) равноправие кириллицы с латиницей; чтобы из автономного бюджета выделялась соответствующая квота на сербские церковные и культурные нужды в отечестве⁶³.

Присущий сербскому этническому и политическому сознанию конфессиональный характер проявился и в национальных программах зарождавшихся политических партий. 25 мая (6 июня) 1887 г. митинг избирателей-сербов в Триедином королевстве принял постановление, которое можно считать первой программой Сербской национальной партии независимости. Считая сербскую национальность во всем равноправной с хорватской национальностью, сербская партия независимости заявляла о своем намерении «представлять и защищать сербскую национальную индивидуальность и право сербской нации как таковой на автономию нашей сербской православной церкви и школы исходя из истории».

СНПН требовала в соответствии с принципом равноправия признания сербской национальности в триедином королевстве, чтобы в любом (автономном) законе или ином важном официальном документе, где речь идет о нации Триединого королевства, или ее языке, эта нация называлась хорватской или сербской, а язык ее — хорватским или сербским.

Выступая за гарантированное законом равноправие православного вероисповедания с католическим, партия требовала ликвидации всех учреждений, которые препятствовали равноправию обоих вероисповеданий⁶⁴.

Партия также требовала полного равноправия кириллического алфавита с латинским не только для того, чтобы стороны могли пользоваться кириллицей в своих отношениях с властями, и получать решения кириллицей, но и чтобы все власти пользовались кириллицей в областях, где преобладало сербское православное население.

Таким образом, этноцерковные привилегии рассматривались как политические, как государственно-правовые, а этноконфессиональная

⁶² Крестич В., Љушић Р. Оп. cit. S. 149.

⁶³ Крестич В. Оп. cit. С. 197–264.

⁶⁴ Крестич В., Љушић Р. С. 157–159.

общность — как субъект государственного права. Это характерно для программ практически всех сербских политических партий, организаций и политических течений конца XIX — начала XX в. С одной стороны, борьба сербов за национальные права шла в русле демократических тенденций; с другой, выдвигая на первый план этноконфессиональные лозунги, деятели сербского национального движения объективно противодействовали шедшему в Западной Европе процессу деклерикализации государственной и политической жизни. Впрочем, та же противоречивость и опасности были свойственны и хорватскому национальному движению.

Эти требования во многом перекликались с проектом программы Сербской национальной радикальной партии.

Исходя из законов и привилегий, данных сербам австрийскими императорами в XVII—XVIII вв., выражая надежду, что Франц Иосиф подтвердит эти права, стоя на фундаменте привилегий, государственных законов и естественного права, СНРП считала национально-церковную автономию «величайшим национальным завоеванием в королевстве Св. Стефана».

При этом подчеркивалось, что Синод является высшей властью исключительно в церковно-духовных вопросах — догматика, вероучение, обряды и литургия, а также в относящихся к духовной дисциплине и порядку в церкви⁶⁵.

По мнению СНРП, законы касались только административной стороны церковного управления, школы и национальных фондов в границах короны Св. Стефана. В соответствии с этим любое назначение и любое внешнее воздействие на устройство сербской православной церкви, школы и фондов уже в основе своей противно правовому пониманию автономии, и его вследствие этого должно безусловно устранить и законными постановлениями в будущем ему воспрепятствовать.

«Православная наша церковь, — гласила далее программа, приспособленная к патриархальному строю сербской нации, является национальной и [этнической] как в соответствии со своим историческим развитием, и традиции, так и в соответствии с законом 1868 г.

Духовенство наше является национальным. Взаимные любовь и уважение между нашим национальным духовенством и нашим народом, которое необходимо им обоим, возможно гарантировать только абсолютно свободным выбором всего духовенства. Поэтому мы требуем, чтобы сербская нация абсолютно свободно выбирала духовенство всех уровней без какого бы то ни было ограничения».

Партия считала, что школьная автономия гарантирует сербской нации культурное развитие. Источником культуры являются сербские вероисповедные школы. Поэтому необходимо сохранить существующие и возродить утраченные сербские религиозные школы.

⁶⁵ Ibid. С. 217–225; *Ракић Л.* Радикална станка у Војводини. (До почетка XX века.) Нови Сад, 1975. С. 185–229.

В программе Сербской партии в Приморье, принятой в Задаре 2/14 января 1880 г., говорилось о том, что сербы создали с братьями-хорватами «братское сообщество». Но хорваты утверждали, что сербов в Далмации нет с точки зрения государственной или национальной, но что есть сербы по происхождению или по вероисповеданию.

Своей задачей партия считала обретение свободы и равноправия для сербов не только с точки зрения национальной или государственной, но и вероисповедной. «Мы будем уважать свободу совести и вероисповедания, — говорилось в программе, — поскольку насильственное искажение свободы совести приводит к печальным последствиям для народного благосостояния и общественных отношений». Свободу совести надо защищать еще и потому, что тем самым можно смягчить религиозные противоречия и ненависть, которые сыграли для славян пагубную роль, в особенности для сербов.

В программе подчеркивалось, что она находится в соответствии с историческим правом, что «в соответствии с принципом свободы и национальности народ имеет неотъемлемое право решать свою судьбу и ему принадлежит последнее и решающее слово, когда речь идет о его собственном счастье»⁶⁶.

* * *

В конце XIX — начале XX в. хорватский и сербский народы на территории Австро-Венгрии представляли из себя однотипные этносоциальные организмы, находившиеся, при всех очевидных различиях, на приблизительно одинаковом уровне развития. Этническое размежевание между ними закончилось, четко сформировалось этническое самосознание каждого народа, приобретающее политический характер. Каждый народ, несмотря на то, что в некоторых районах, Далмации — издавна, а на территории Военной границы — с XVI в., хорваты и сербы проживали чересполосно или совместно, имел свою этническую территорию, или территорию, которую считал таковой. Обе этнические общности превращались в нацию — и в смысле обретения элементов государственности, и в смысле формирования нового типа этносоциального организма.

Национальные движения хорватов и сербов развивались в одном направлении, однотипно, перед ними стояли одинаковые исторически обусловленные цели, что неизбежно вело к столкновениям в процессе формирования наций, поскольку они во многих областях проживали на одной территории. Но эти конфликты объективно носили не столько межконфессиональный, сколько этнополитический характер. Хорватское национальное движение стремилось придать политической автономии Хорватии, закрепленной в венгерско-хорватском соглашении 1868 г., этнический характер. Со своей стороны, сербское национальное движение

⁶⁶ Крестич В., Љушић Р. *Op. cit.* С. 95–100.

стремилось превратить этноконфессиональную автономию, основанную на императорских привилегиях и постановлениях венгерского Государственного собрания, в автономию политическую, и получить тот же статус, что и хорватская нация.

Формулируя цели своей политики в области межнациональных отношений, хорватские прогрессисты, например, заявили о том, что их «первейшая цель — пробуждение хорватского национального сознания». Подобную же цель провозглашали практически все партии того времени, как хорватские, так и сербские (имея в виду, конечно, развитие сербского национального сознания). Но ее конкретная трактовка и цели ее достижения существенно различались. Одни полагали, что религия сливалась с государственной идеологией, а конфессиональное самосознание — с этническим и политическим, и, таким образом, становились субъектом политики. Другие, наоборот, предлагали разделить разные формы и типы сознания. Первые принадлежали в основном к крайним, как хорватским, так и сербским, националистам (или национал-радикалам); вторые — к югославистам (или национал-либералам или даже демократам).

В программных установках хорватских и сербских политических организаций — течений, группировок, впоследствии — партий, тесно переплетались принципы исторического государственного права, естественного права, национальный принцип. Крупным шагом в развитии югославистского течения в национальных движениях хорватов и сербов Австро-Венгрии стал «новый курс», зародившийся в 1903—1904 гг. В наиболее полном виде его принципы были сформулированы в принятых в октябре 1905 г. соответственно хорватскими (3 октября — Риекской) и сербскими (17 октября — Задарской) либералами резолюциях. Основными элементами «нового курса» были осознание взаимосвязи национальной и социальной политики, идея совместной борьбы хорватов и сербов за свое освобождение и национальное самоопределение.

А) «Хорваты-католики»

Еще в 1903 г. клубы (фракции) хорватской партии, партии права и сербской партии в Далмации приняли совместное заявление о том, что национальный язык должен называться «хорватским или сербским»⁶⁷. Резолюция требовала присоединения Далмации к Хорватии—Славонии, исходя из принципов национального и государственного права. В программе содержались и два принципиально новых тезиса — о недопустимости отождествления вероисповедания и этнической принадлежности и о том, что «хорваты и сербы — это одна нация, неразрывно связанные друг с другом языком, кровью и территорией проживания».

27 апреля 1905 г. в Сплите состоялся объединительный съезд Хорватской партии и Хорватской партии права в Далмации. Провозгласив, что «хорваты и сербы являются одной нацией по крови и языку и неразрывно

⁶⁷ *Ibler J. Hrvatska politika. 1903. Zagreb, 1914. S. 235.*

объединены одной территорией проживания», творцы новой партии полагали, что и те, и другие должны ликвидировать взаимные противоречия и добиться взаимной любви «на фундаменте совместной деятельности за общее национальное благосостояние». При этом они твердо придерживались мнения, что необходимо «уважать любое религиозное чувство, поскольку религию нельзя ни отождествлять, ни путать с национальностью, ибо различие вероисповедания не может и не должно служить препятствием совместной деятельности нации». Конфессиональную принадлежность, таким образом, югослависты нового поколения не считали признаком какой-либо национальности⁶⁸.

В соглашении хорватского и сербского клубов (фракций) в саборе Далмации, которые исходили из того, что «хорваты и сербы являются одной нацией», от 1 ноября 1905 г. говорилось: «Что же касается названия национального языка, который является одним и тем же и у хорватов, и у сербов, клубы будут придерживаться постановления Далматинского сабора от 21 июля 1883 г., в котором наш общий язык именуется хорватским или сербским и за которое вместе проголосовали и депутаты хорваты, и депутаты сербы»⁶⁹.

В программе хорватской оппозиции в Славонии, принятой в 1905 г., наряду с прочим подчеркивалось, что «употребление хорватского языка однозначно гарантировано в соответствии с соглашением 1868 г. о границах Хорватии во всех областях государственного и общественного управления». Этот выпад относился скорее в сторону правительства в Будапеште, не раз нарушавшего соглашение⁷⁰. Никакого упоминания о религиозных проблемах и межконфессиональных противоречиях программа этой организации, вскоре присоединившейся к Хорватско-сербской коалиции (ХСК) и влившейся затем в партию права, не содержала.

Впоследствии в своих программах хорватские сторонники «нового курса» из Хорватской народной прогрессивистской партии (ХНПП) и Хорватской партии права (ХПП), действовавших в собственно Хорватии, уточнили свой подход к проблеме самоопределения и югославизма — как концепции национального единства и идеи «совместной борьбы за национальное самоопределение двух этнически близких и проживавших во многих районах на одной территории народов, в большинстве своем принадлежавших к разным конфессиям.

При этом они стремились определить черты складывавшейся на одной территории своеобразной общности хорватов и сербов и найти путь смягчения или снятия существовавших противоречий между двумя народами. «Хорваты и сербы — это одна нация с двумя национальными

⁶⁸ Ibler J. Hrvatska politika. 1904–1906. S. 358.

⁶⁹ Novak V. Op. cit. S. 515–516.

⁷⁰ Ibler J. Hrvatska politika. 1904–1906. S. 362.

наименованиями», — считали прогрессисты⁷¹. Партия права призывала «хранить согласие и взаимность с нашими единокровными братьями — сербами — в убеждении, что они будут и далее развиваться политически и материально, а также стремиться к государственной самостоятельности и независимости королевства Хорватия». Но ХПП отрицательно относилась к попыткам сербских независимцев провозгласить равноправие хорватского и сербского языков, а также знамен и других атрибутов, присущих в соответствии с правом государства Габсбургов, только «политической нации»⁷².

Представление о том, что в государстве может быть только одна «политическая нация» — субъект государственного права — осталось неизменным. Этот вариант югославизма исходил из принципа примирения двух этнических общностей, являющихся субъектами права и политических отношений, но не из прав граждан. В официальной формуле, принятой в результате компромисса либеральной и радикальной оппозиции и властей, сабором Хорватии в 1907 г. провозглашалось, что в Хорватии проживает «вся нация, будь то хорваты или сербы»⁷³.

Югославизм даже в своем самом либеральном варианте неизбежно вел к отрицанию права на самоопределение одного из народов.

В 1906–1907 гг. наиболее отчетливо выявились расхождения между левыми и правыми течениями хорватского югославизма по вопросу о национальном самоопределении. Прогрессисты были сторонниками французского антиклерикализма, хотя их учитель, чешский философ и политик Т. Г. Масарик придавал религии большое значение.

В принятой в 1906 г. на первом съезде программе только что созданной хорватской партии прогрессистов на одном из первых мест стоял лозунг: «Духовная свобода является главным двигателем свободы и прогресса». Развивая эту идею дальше, левые либералы высказались за независимость церкви от государства и за ее отделение от последнего⁷⁴.

Хорватские леволиберальные югослависты полагали, что назревавший конфликт между хорватами и сербами и их национальными движениями можно было решить путем «распространения сознания о единстве наций хорватской и сербской, а также решением спора в смысле равноправия», «укреплением славянской взаимности, свободой совести и вероисповедания».

Одним из средств достижения поставленных целей прогрессисты считали политику в области культуры и образования. Она должна быть направлена на «воспитание хорвата, всесторонне развитого и проникнутого национальным сознанием». Для этого необходимы независимость

⁷¹ Program i organizacija hrvatske pučke napredne stranke. U Zagrebu, 1906. S. 3 (далее — HPNS).

⁷² Program i pravilnik hrvatske stranke prava (članice koalicije). Zagreb, 1907 (далее — HSP).

⁷³ Gross M. Vladavina hrvatsko-srpske koalicije. Beograd, 1960. S. 152.

⁷⁴ Program HPNS. S. 5.

общественного обучения от вмешательства церкви и государственной власти, а также ликвидация церковных школ.

Эта позиция, высказанная в брошюре лидера партии Ивана Лорковича «Что думают прогрессисты о церкви и религии», была внутренне противоречива. Она была прогрессивной с точки зрения деклерикализации общественного и национального сознания и отделения церкви от государства⁷⁵.

С другой стороны, закрытие церковных школ означало бы нарушение общенациональных (коллективных) и индивидуальных прав сербов. Ее разделяли далеко не все. Как свидетельствует газета «Дом» — орган политических оппонентов прогрессистов из хорватской народной крестьянской партии братьев А. и Ст. Радичей, — на втором съезде (1907 г.) была предпринята безуспешная попытка пересмотреть положение об отделении церкви от государства.

На третьем съезде в 1908 г. программа леволиберального и самого антиклерикального течения в Хорватии—Славонии и Далмации (партия объединилась с демократами Далмации) получила дальнейшее развитие и уточнение.

Объясняя своим возможным сторонникам и избирателям главный тезис программы «Народ — это источник всех прав в государстве», ее авторы писали: «Это означает: народ свободен, он не является ничьим рабом или слугой. Народ сам себе дает законы; источник власти [находится] в народе. Народ признает над собой лишь закон и правителя, но не признает хозяина; государство создано для народа и должно служить народу». Прогрессисты с первых же слов вступили в полемику с «попами-реакционерами» искажавшими их позицию: «Они утверждают, что это положение противоречит словам Священного писания “Всякая власть от Бога”. Это неправда. Наша партия не выступает против Св. Писания и не вмешивает Господа в политику. Мы хотим только, чтобы народ не был ничьим рабом». Прогрессисты, таким образом, не разделяли принципы атеизма, но стремились совместить религиозность сознания и светскость, учение Христово и принцип естественного права⁷⁶.

Новое поколение хорватских югославистов стремилось сгладить межэтнические противоречия ссылками на общехристианские мотивы и объяснить членам партии положения о том, что «хорваты и сербы — это одна нация с двумя равноправными наименованиями». «У нас один язык, мы одной крови и племени, у нас одни и те же обычаи, живем [в одинаковых условиях], делим одни и те же горести, поем одни и те же песни, проживаем в одном государстве — поэтому-то мы один народ, а не два.

Но одни зовутся хорватами, — продолжали авторы программы, — а другие — сербами. Из-за этого не надо конфликтовать. Пусть каждый народ сохранит свое имя, и мы не будем ссориться из-за того, чье имя

⁷⁵ Lorković I. Što misle naprednjaci o crkvi i vjeri. Zagreb, 1907.

⁷⁶ Program (nauk) hrvatske pučke napredne stranke rastumačen puku. Split, 1908. S. 5–24.

более древнее и более славное. Ведь если мы братья, а мы и на самом деле братья, то надо любить и брата своего, и имя его. Мы одинаково уважаем оба национальных наименования, и они нам одинаково дороги». «Враги нашего национального единства хотят, чтобы мы ссорились и ненавидели друг друга из-за религии, — заканчивали идеологи партии прогрессистов свою филиппику. — И вот им наш ответ: пусть каждый держится своей веры, но и чужую уважает. Вот и не будет между нами ссор. Пусть каждый служит Богу по своему закону, а все вместе мы будем защищать свой язык, свою страну и свою свободу. Христиане-католики, христиане-православные и турки (славяне-мусульмане), говорящие на одном языке, — все мы дети одного народа, одной отчизны».

В свете вышеизложенного логичным выглядит положение хорватских левых либералов об отделении церкви от государства. Для доказательства своей правоты они ссылались на слова Иисуса Христа: «Царство мое не от мира сего» и «Богу — Богово, а кесарю — кесарево». «Религия учит, что мирское нельзя смешивать с духовным. Религия — это одно, а политика — иное, — продолжали они. — Религия стремится спасти душу в другой жизни, а политика заботится о лучшей и более справедливой жизни на этом свете. Одно с другим не связано».

Таким образом, позиция прогрессистов была антиклерикальной, но не антирелигиозной. Им не были чужды общехристианские мотивы. Они выступали за обновление церкви, приспособление ее к национальным особенностям и социальным условиям Хорватии начала XX в. ХНПН выступала за отделение церкви от государства, против подчинения не только церкви, но и всей сферы человеческих убеждений государству. Ведь это, по их мнению, вело не к укреплению веры, но к ее разрушению, к разочарованию и отходу человека от религии.

Кроме того, когда церковь подчинена государству, священнослужители материально от него зависимы, и попы «смешивают религию и политику и в церкви, и на алтаре. Большинство духовенства пляшет под дудку правительства. И требует от имени религии, чтобы народ его слушался..., забывает учение Христово». А ведь «смирением, добрыми делами и святостью душа обретет больше, чем получила бы с помощью штыка», завершают этот раздел авторы программы, напрямую увязывая проблемы национального и социального освобождения с реформой церкви и очищением веры.

Для достижения своих целей партия полагала необходимым «воспитать нового человека». А для этого «преподавание должно быть светским, а преподаватели — мирянами». ХНПП выступала за ликвидацию церковных школ, созданных исключительно для детей одного вероисповедания (таких, например, как православные, лютеранские или иудаистские). Характерно отсутствие в этом перечне школ католических. «Школы должны быть открыты для всех детей, чтобы никто не спрашивал, какого вероисповедания ребенок, посещающий в школу», — говорилось в программе.

Иной позиции придерживалась Хорватская партия права — союзник прогрессистов по Хорватско-сербской коалиции, принадлежавшая, скорее, к праволиберальному или даже консервативному сегменту формирующегося политического спектра и тесно связанная с высшим и средним католическим духовенством, настроенным в духе умеренного хорватского национализма. Еще в 1905 г. съезд ХПП принял резолюцию об отношении к религии. В ней нашли отражение основные проблемы, волновавшие политизированную и наиболее образованную часть общества: свободы совести, участия духовных лиц в политике, соотношения конфессиональной принадлежности и политической ориентации, соотношения в самосознании религии, конфессиональной и национальной принадлежности, отношения церкви и государства.

«Партия права предоставляет своим членам полную свободу совести, но только до той границы, перейдя которую, они публично не нарушили бы основной принцип партии, состоящий в том, что воспитание истинного религиозного чувства и на этом принципе основанной общественной нравственности является основополагающим условием освобождения и объединения хорватской нации», — говорилось в резолюции⁷⁷.

Эта позиция была подтверждена и на следующем съезде партии, состоявшемся в 1907 г. В отличие от прогрессистов праваша не связывали напрямую свою государственно-правовую, политическую и социальную программы. ХПП считала одной из своих задач «научить членов партии хранить и уважать религиозные святыни не только своей конфессии, но и уважать и любить святыни другой части своей нации, которая причисляет себя к другой вере». Этот пункт перекликался с обозначенной выше позицией ХНПП, да иначе и быть не могло: иная позиция не соответствовала концепции югославизма, пусть и в консервативном варианте.

Проблема взаимоотношения государства и церкви была затронута в той части программы ХПП, где была сформулирована ее политика в области просвещения и культуры. Целью этой политики являлась поддержка национальной культуры: ХПП хотела поддерживать «духовные связи со всеми славянскими нациями, в особенности со словенцами, сербами и болгарами». Таким образом, это не увязывалось с воспитанием особого чувства принадлежности к католическому вероисповеданию. Этническое — хорватское и общеславянское — самосознание оказывалось сильнее сознания принадлежности к надэтнической конфессиональной общности. Но это не отрицало и более узкой задачи — воспитания национального самосознания, основанного на «истинном понимании свободы и патриотизма, на нравственном и религиозном чувстве».

Для осуществления этой цели праваша-югослависты полагали необходимым приспособить «конфессиональные школы к хорватским государственным народным школам и подчинить хорватскому правитель-

⁷⁷ Program HSP. S. 2.

ству», выступали против создания на территории Хорватии и Славонии венгерских и немецких школ.

Партия объявила в своем уставе, что «членом партии может быть любой хорват и хорватский гражданин, которому исполнилось 20 лет, без различия вероисповедания и сословия»⁷⁸.

Хорватская партия права в значительной мере была ориентирована на католический клир, постепенно эволюционировавший в сторону этнического национализма в отличие от времен Й. Ю. Штроссмайера и Ф. Рачки. Многим католическим священнослужителям уже казалась недостаточной позиция партии в сербском вопросе. Они покидали ее, подобно группе Анте Бауэра, и переходили в ряды соперников Хорватско-сербской Коалиции — хорватским радикалам из партии Йосипа Франка и близких к ней группировок. В конце концов это привело к политическому объединению в 1911–1913 гг. хорватских национал-радикалов с политической группировкой националистически настроенных священнослужителей, принимавших активное участие в политике.

В 1910 г. произошло объединение леволиберального и праволиберального крыла хорватских югославистов. Возникшая Хорватская объединенная партия независимости боролась за то, чтобы в соответствии с принципом национального единства и самоопределения, а также в соответствии с государственно-правовыми договорами провести объединение тех земель Габсбургской монархии, на которых проживает нация хорватского и сербского имени.

В вопросе хорватско-сербских отношений партия стояла на позиции «национального единства хорватов и сербов», и считала, что этот вопрос надо решить путем принятия особого закона на основе взаимного соглашения и в духе равноправия⁷⁹.

В новой организации гораздо более сильные позиции принадлежали консервативным правашам. Поэтому в программе новой партии и речи нет об отделении церкви от государства, нет и следа антиклерикальных прогрессистских филиппик. Религиозные проблемы, и то большей частью косвенно, затрагиваются лишь в программе области культуры и образования.

По мнению авторов программы, «школа должна соответствовать нуждам национальной жизни и духу времени», и поэтому положение иноязычных частных школ надо привести в соответствие с законом о школах, чтобы уберечь молодое поколение хорватов от утраты сознания своей национальности. При этом подчеркивалась особая необходимость преподавания славянских языков.

С иных позиций рассматривали соотношение национальности, нации и религии хорватские национал-радикалы, прежде всего Й. Франк и его партия.

⁷⁸ Ibid. S. 5–12.

⁷⁹ Hrvatska ujednjena samostalna stranka. Program. Ustanove organizacije. Zagreb, 1991. S. 2–6.

2 мая 1904 г. в Загребе начала выходить ежедневная газета «Хрватство», которую в начальный период ее существования редактировал Август Харамбашич, в будущем — один из видных деятелей вошедшей в Хорватско-сербскую коалицию партии права. Создание этой газеты наряду с последовавшим 12 апреля разрешением императора деятельности в Хорватии иезуитов свидетельствовало о тенденции к созданию политической организации католиков-клерикалов. «Хрватство» в первом же номере заявило о своей борьбе с «духом атеизма и антихристианства, который враги религии и морали распространяют в народе». Создатели газеты сразу же заявили о своем стремлении добиваться признания «самобытности римско-католической церкви, за ее права и учреждения против любых посягательств, с какой бы стороны они ни последовали». Они полагали, что их главной задачей являлось «возрождение и обновление во всех областях общественной жизни в соответствии с учением Иисуса Христа». При этом декларировалось признание прав последователей иных вероисповеданий⁸⁰.

Один из известных хорватских политиков конца XIX — начала XX в., приверженец партии Й. Франка и сторонник ориентации хорватского национального движения на монархию Габсбургов, противник идей югославизма и сотрудничества с Белградом Исо Кршњави полагал, что «у нас [хорватов и сербов] один и тот же язык». «Но, — продолжал он, — сербов и хорватов разделяют глубокие культурные и политические отличия. Он писал в своем дневнике, что они восходят к «культурному расколу Востока и Запада, который разделил Римскую империю и христианскую церковь» и к противостоянию государственной идеи Габсбургов, с одной стороны, и сербов, — с другой.

Положение программы партии Й. Франка о хорватской нации как о единственном носителе хорватской государственности было направлено не только против идеи «единого мадьярского государства», определявшей политику венгерской оппозиции, пришедшей к власти в Будапеште в 1905–1906 гг., (в этом и хорватские, и сербские партии всех направлений были едины), но и против сербского национального движения, требовавшего признания сербской национальной индивидуальности. «Франковцы» считали, что признание существования сербской нации в Хорватии и самих сербов означало бы «признание в Хорватии сербской короны» и «уничтожение хорватской нации и хорватского королевства»⁸¹.

Франковцы не считали своей целью создание католического государства и не отождествляли этническое и конфессиональное самосознание, хотя и видели в католичестве неотъемлемый признак принадлежности к «хорватству». В программе, принятой партией в 1907 г., содержалась глава «Так называемый сербский вопрос». Обосновывая свою позицию непризнания существования сербов в Хорватии, франковцы утверждали,

⁸⁰ Ibler J. Hrvatska politika. 1904–1906. S. 357.

⁸¹ Starčevića hrvatska stranka prava. Zagreb, 1907. S. 2–37.

что на самом деле это вовсе не сербская нация. Подавляющее большинство этих людей, считали они, «никогда не были сербами, а были влахами — потомками иных племен, живших некогда в восточной части римской империи». Язык влахов якобы почти не отличался от языка нынешних румын, а когда они появились в хорватских землях, то выучили хорватский язык. Часть влахов выучила хорватский язык в Боснии и Герцеговине, и когда ее завоевали турки, они, будучи не в состоянии вынести турецкое господство, бежали в горы Хорватии и Славонии, «где проживают и сейчас». Другая их часть проживала в Среме. «Мы (т. е. хорваты. — С. Р.), — отмечалось в программе, — гостеприимно приняли в своем доме и тех, и других. Влахи до недавнего времени с нами, хорватами католического вероисповедания, прекрасно жили в братском согласии, и никому из них не приходило в голову сказать, что он серб». Тем самым отрицалось не только существование сербов в Хорватии, но и славянское происхождение населения, называвшего себя «сербями». Партия Й. Франка уже не разделяла приведенную выше точку зрения А. Старчевича о том, что мусульмане-босняки принадлежат к «хорватской породе», что свидетельствовало об углублении национальной самоидентификации.

Виновником же обострения межэтнических отношений в конце XIX в. франковцы считали Королевство Сербия, которое «не могло вынести этого братского согласия. Оно нашло в Хорватии своих наемников, в особенности греко-восточных попов и учителей, которые начали науськивать православных против католиков. Они и в церкви, и в школе учили, что православные — это не хорваты, а что они должны быть какими-то сербами».

Подобно правашам из ХПП, хотя и в более резкой форме, франковцы заявляли, что «если эти влахи кормятся плодами земли хорватской нации, тогда они должны быть хорватами, а не сербами, бороться вместе с нами под хорватскими знаменами за свободу и самостоятельность и единство хорватской отчизны, а не требовать сербского знамени и склоняться перед королевством Сербией». Но даже радикальные хорватские националисты не отождествляли конфессиональное и этническое самосознание: «В их веру никто не вмешивается, но мы имеем право от них требовать, чтобы они были хорватами православной веры. Нации по религии не делятся и не различаются». Политическая индивидуальность сливалась в сознании хорватов с этнической. Поэтому даже декларируемая свобода вероисповедания была далека от идеи простого равенства граждан и означала отрицание этнической индивидуальности сербов в Хорватии.

«Все партии, — заключала программа, — признали сербов, и выступают за согласие с так называемыми сербами. Мы не говорим: согласие хорватов и сербов; мы говорим: согласие хорватов без различия вероисповедания». В этой фразе заключается принципиальное отличие между хорватскими национал-либералами (Хорватско-сербской коалицией) и национал-радикалами (партии франковцев и клерикально-католических

кругов) и близость подхода к этноконфессиональным проблемам хорватских радикалов и сербских политиков радикального направления.

Не говоря напрямую о своей позиции относительно отношения церкви и государства, истинные правши требовали, чтобы «духовенство было свободно в своей деятельности» (т. е. свободно от государственного контроля) и «стремились к тому, чтобы и в дальнейшем духовенство оставалось в теснейших духовных и дружеских связях со всеми сословиями, в особенности с крестьянством, которому оно было почти что единственным наставником и советчиком». Таким образом, они рассматривали религию и католичество как гарантию социального мира в рамках нации.

Этой же идеей было проникнуто и выступление племянника Анте Старчевича, Миле Старчевича. В 1908 г. он возглавил группу оппозиционеров в партии Й. Франка и весной 1909 г. после раскола образовал свою собственную партию. Выступая на ее учредительном съезде, он говорил: «Храни нас Бог от сословной борьбы до того, как мы объединим и сделаем самостоятельным королевство Хорватию»⁸². Этой идеи, впрочем, не были чужды и сторонникам Хорватско-сербской коалиции.

Сторонники партии М. Старчевича, или, как их еще называли по имени их руководителя, милиновцы, занимали промежуточное положение между национал-либеральным и национал-радикальным лагерями, будучи все же гораздо ближе к последнему. Например, прогрессисты признавали существование сербов в Хорватии и искали в библейских текстах обоснование мирного сосуществования двух народов, придавая принципу естественного права более умеренную (по отношению к сербам) трактовку. М. Старчевич же говорил о том, что «национальный принцип есть продукт прошлого (т. е. XIX. — С. Р.) века..., что национальный принцип есть плод или следствие христианского принципа, который дает каждому человеку естественные права, провозгласив равенство всех людей». «Когда мы докажем, — продолжал он, — что в хорватских областях проживает одна нация, нация хорватская, тогда мы можем ссылаться и на естественное право, чтобы подкрепить свои требования».

Впрочем, этнорелигиозное обоснование национальных прав и требований хорватов были него не единственными. «Тем же, кто не признает естественное право, мы укажем на писаное историческое государственное право», — говорил он.

Отделение конфессиональной принадлежности от этнической было принципиальным пунктом практически всех хорватских партий. Но трактовка многих совпадающих по форме лозунгов у либералов и радикалов была различной. Подчеркнув, что милиновцы являются сторонниками свободы совести, М. Старчевич сказал: «Хотя мы не являемся конфессиональной партией и в соответствии с этим приветствуем в своих рядах любого хорвата, готового работать за воскрешение королевства

⁸² Knjižica u kojoj uglavnom sadržano sve što treba da svaki Hrvat znade o jednoj pravoj starčevićanskoj stranci. Zagreb, 1909. S. 15–17, 23–34.

Хорватии, какому бы вероисповеданию он ни принадлежал, все же мы христиане-католики не только по названию, но и по убеждению и потому мы имеем права в своей программе и в действительности грешить против религиозных святынь».

Милюновцы, как и большинство хорватских и сербских политиков того времени, ни в коем случае не отрицали значения религии как основы национального сознания. К православию они относились отрицательно не только с позиций теологии и раскола церковью, а и с позиций политических интересов, целей и исторических задач хорватского национального движения, как они их понимали. «Мы в религиозных проблемах не принадлежим ни к так называемым свободным мыслителям, ни к рационалистам. Мы верим в позитивное учение Иисуса Христа, которое исключает безрелигиозность и неограниченную свободу совести, — подчеркивал М. Старчевич. — И мы выступаем за свободу совести, но такую, при которой никто не имел бы право совершать насилие над совестью отдельного человека, силой навязывать ему свою веру и свое учение».

Если левые либералы и социал-демократы во имя свободы совести требовали ликвидировать религиозное обучение в школах и ликвидировать сами религиозные школы с позиций государственного антиклерикализма, то милюновцы во имя той же свободы совести категорически выступили против «отказа от религиозного воспитания и против того, чтобы его под каким бы то ни было предлогом убрали из школы».

Хорватская христианско-социальная партия (ХХСП) была создана под влиянием энциклики папы Льва XIII «*Regum novarum*». Во многом ее деятельность была связана с организацией в Хорватии по инициативе папы Льва XIII (1878–1903) и папы Пия X (1903–1914) Хорватского католического движения. В сентябре 1900 г. в ответ на антиклерикальные настроения либеральной части хорватского общества в Загребе состоялся Первый хорватский католический конгресс. Среди его организаторов были будущий Загребский архиепископ, академик Югославянской академии наук и искусств Анте Бауэр, деятели культуры М. Амруш, А. Брестенски, историки Т. Смичиклас, Ф. Врбанич и другие. (Некоторые из них после 1905 г. вошли в Хорватскую партию права, а вместе с ней — в ХСК). Принятая на нем программа носила ярко выраженный национально-радикальный характер. Одним из проявлений этого было заявление, что «Хорватия может быть спасена только под руководством хорватского епископата». В заявлении содержится прямое отождествление хорватской нации и католицизма: «Мы хорваты и католики и хотим быть таковыми. Мы заявляем, что быть католиком и быть хорватом — это одно и то же. Народу нашему нет спасения до тех пор, пока он не сплотится вокруг католической церкви. Только с католической верой могут осуществиться надежды хорватского народа». Принятие подобных идей означало отход значительной части духовенства и интеллектуалов от идей иллиризма и Й. Ю. Штрессмайера—Ф. Рачки, традиции

либерализма, веротерпимости и разделения этнического (национального) и конфессионального самосознания⁸³.

В своей программе 1906 г. партия провозгласила, что в решении всех проблем будет исходить из позитивных христианских начал. ХХСП считала, что церковь и государство «являются собой две независимых друг от друга общности, которые связаны между собой и должны гармонично и согласованно решать общие для них вопросы». При этом партия считала, что необходимое согласие между ними «надо достичь и сохранить таким образом, чтобы это не нанесло ущерба ни духовным, ни мирским интересам нации». Поэтому «церкви должно определить в рамках ее компетенции необходимое ей независимое и свободное положение для того, чтобы она могла возможно более благотворно и полезно осуществлять свою деятельность». Партия считала, что стоит на принципах демократии и стремится к тому, чтобы «широкие слои простого люда по справедливости участвовали в законодательстве, чтобы защищать свои интересы и быть представленными [в законодательном органе]». Христианские социалисты были убеждены, что «свои желания как в области политики, так и в области хозяйственно-общественной, и культурно-богословской можно осуществить только в свободной и объединенной Хорватии под жезлом Габсбургской династии»⁸⁴.

Поэтому, обосновывая свои политические требования, авторы программы партии опирались на «дух христианских принципов братства, справедливости и любви». Этим принципам должны соответствовать «все общественное и государственное устройство, а также общественная деятельность». «Хорватская нация должна быть политически и экономически самостоятельной и независимой, объединенной в одно государство с братьями словенцами», — писали авторы программы, цитируя известную программу хорватской объединенной оппозиции 1894 г., в которой не было ни слова о религии и проблемах межконфессиональных отношений.

ХХСП, так же как и позднее милиновцы, отождествляла принципы христианства с принципом естественного права. Опираясь на эти принципы, а также на принцип государственного права, партия провозгласила свое стремление к «изменению нынешнего государственно-правового положения таким образом, чтобы все хорватские земли объединились в особое государство под жезлом династии Габсбургов». Эта партия твердо придерживалась государственно-правовой программы 1894 г., практически игнорируя сербов и как этническую, и как конфессиональную общность.

ХХСП и в решении социального вопроса решила «твердо придерживаться христианских принципов», опираясь на положения энциклики

⁸³ Novak V. *Magnum crimen*. Zagreb, 1949. S. 9–10; *Mlivočić I.* Op. cit. S. 100; История XIX в. Т. 8. С. 65–67.

⁸⁴ Program hrvatske kršć.-soc. stranke prava. U. Zagrebu, 1906. S. 1–7.

«Regum povagum». Но в этом она руководствовалась не только общехристианской моралью, но и интересами своей нации. Партия выступала против иностранной конкуренции мелкому национальному хорватскому производству, за создание промышленности на средства отечественного капитала.

Рабочим программа адресовала рассуждения о том, что «любой член человеческого общества обязан в соответствии со своими душевными и физическими силами и способностями трудиться во имя общего блага». Поэтому «долг всего хорватского общества стремиться к тому, чтобы национальное хозяйство достигло такого уровня и заработная плата рабочих была такой, чтобы они могли в соответствии со своим сословным положением содержать свои семьи».

Говоря об отношении церкви и государства, программа гласила, что нужно обеспечить церкви независимость и гарантировать свободу ее служащих. Для этого предлагался ряд чисто финансово-экономических мер.

Естественно, не была обойдена и проблема образования. «Церкви надо вернуть былое влияние на школу», поскольку «общественная и частная мораль нации в первую очередь зависит от фундаментального знания религии, и ее надо преподавать в средних школах, дать ей то место, которого она требует». Партия считала, что решение вопроса о возможности создания на территории Хорватии «школ с другим языком преподавания кроме хорватского (т. е. инонациональных. — С. Р.) никак нельзя оставить исполнительной власти».

В 1910 г. Хорватская христианско-социальная партия при объединении ее с партией Й. Франка практически подтвердила свои прежние позиции. Новая партия, отметив, что деятельность объединившихся партий совпадала и ранее с традициями франковцев, подтвердила стремление «неуклонно следовать программе от 26 июня 1894 г. и продолжить свою деятельность в истинно хорватском духе и направлении покойного д-ра Анте Старчевича». В соответствии с программой ХХСП 1906 г. было подтверждено желание новой партии «взять за основу своей деятельности в области культуры, хозяйства и общества принципы христианского социализма»⁸⁵.

«Партия права, — говорилось далее в программе вновь образованной партии, — принимая во внимание тот факт, что единая хорватская нация разделена на несколько вероисповеданий и, стоя непоколебимо на принципах католичества, уважает религиозные чувства сторонников иных законом признанных вероисповеданий. Это дает возможность иноверцам сотрудничать в партии для осуществления государственно-правовой программы 1894 года».

Откликаясь на одну из самых актуальных проблем начала XX в. — отношение церкви и государства — христианско-социальная партия права считала, что «католическая церковь и государство независимы

⁸⁵ См.: Radić A. Sabrna djela. Sv. XI. Zagreb, 1938. S. 245–246.

друг от друга, в пределах своей компетенции. Однако общие для них проблемы нужно разрешать путем договоренности и согласия совместно; во всех религиозных вопросах и вопросах церковной администрации партия права требует для церкви полной автономии».

По сути дела это означало предоставление католической церкви в Хорватии прав, схожих с правами национально-церковной автономии сербов в монархии. Это привело бы к резкому усилению напряженности в отношениях между национальными движениями обоих народов, к попытке создать на одной территории два этноконфессиональных образования.

Но католическое движение в Хорватии не было единым. Постепенно в нем образовались два течения, которые различались, как писал в 1917 г. в газете хорватского католического студенчества «Луч» один из ее авторов, «по подходу к решению национального вопроса, о допустимости революции, об ирредентизме, и т.д.» Не отказываясь от принципов католицизма, одно течение относилось к либералам осторожно и примирительно. Приверженцы второго были более агрессивны, непримиримы и неуступчивы. Они считали, что примирительная тактика может стереть различия между католиками и либералами⁸⁶.

Хорватская крестьянская партия братьев А. и Ст. Радичей разделяла общий тезис о том, что нация является обладателем «верховой власти или суверенитета в государстве», под которым подразумевалось «свое отечество (территория) со своим правительством». По своему отношению к целостности монархии Габсбургов партия была близка к позициям Й. Франка⁸⁷.

В программе 1905 г. ХНКП провозгласила хорватов и сербов одной нацией, которой следует найти согласие в политике, особенно в местах совместного проживания. Но постепенно в сербском вопросе партия переходила на более радикальные позиции. В 1909 г. из уст ее руководителей уже звучала критика тех, кто «признает, что сербы имеют одинаковое право с хорватами управлять Хорватией». Отказывая сербам в праве на политическую индивидуальность, Радичи ссылались на теорию одной нации. Это, однако, не мешало им по-прежнему называть сербов «братьями».

Схожее с прогрессистами, которые называли славянскую общность на патриархальный манер «большой родней», восприятие межславянских взаимоотношений было присуще и А. и Ст. Радичам. Этнические связи воспринимались как кровно-родственные, а не конфессиональные. Но даже родственники, полагали они, не могут вмешиваться в дела друг друга: в рамках славянского родства каждый народ сохраняет свою индивидуальность и независимость. С. Радич выступал за сотрудничество исключительно между славянскими народами, исходя из того, что

⁸⁶ Šanjek F. Op. cit. S. 440.

⁸⁷ Radić A. Sabrana djela. Sv. VII. Zagreb, 1936. S. 31–34, 41–43.

они составляют большинство населения монархии Габсбургов. Он выделял славян из конгломерата народов Центральной Европы, каждому из которых он хотел предоставить экстерриториальную политическую и культурную автономию.

В программе, созданной в 1905 г. братьями Радичами, Хорватской народной крестьянской партии подчеркивалось, что «...из народных школ надо удалить все чуждое и ненужное». Вместо этого предлагалось преподавать историю славян и славянскую литературу.

Партия выступала против расширения прав и компетенции церкви в принципе, полагая, что «с церковью, т.е. с церковными иерархами и учреждениями государство должно иметь столько дел, сколько сохранилось до настоящего времени».

Вместе с тем, братья Радичи предлагали некоторые изменения внутри самой католической церкви, чтобы, в соответствии с их воззрениями, приблизить ее к простому народу. «Всех настоятелей римско-католических приходов епископу предлагают сами верующие, которые должны по своей воле и в согласии со своими духовными наставниками устроиться на подобие (административной) общины. Предложенную кандидатуру епископ может отвергнуть только по каноническим причинам». Во-вторых, они предлагали отменить все налоги, уплачиваемые в пользу приходов и выполняемые в их пользу обязанности, а вместо этого определить настоятелю постоянное денежное содержание, выплачиваемое общиной приходу.

В 1904–1905 гг., когда писался первый вариант программы партии, А. и Ст. Радичи в вопросе об отношении церкви и государства стояли на позиции, частично схожей с позицией прогрессистов. «С церковью, в особенности с римской, государство и политика имели много забот издавна и имеют их поныне, — писали они. — С того момента, когда началась борьба против старой власти и учреждений, некоторые люди боролись и против церковной власти. Но поскольку церковную власть и учреждения нельзя отменить таким же способом, как, например, дворянские или королевские или иностранную власть, некоторые [люди] пришли к мысли, что лучше всего, чтобы государство не имело никакого дела с высшими иерархами и церковными учреждениями. Государство не оказывало бы церквям и священнослужителям никакой помощи, не стремилось бы к тому, чтобы верующие своих священников поддерживали и т.д.». «Но оказалось, — продолжали руководители крестьянской партии, словно испугавшись радикализма своих оценок, — что [осуществить] это нелегко, даже не считая того, что государственная власть часто получала помощь от духовенства, поскольку духовенство, которому помогала власть, стояло на ее стороне, и народ настраивало соответствующим образом. Поэтому мы в этом вопросе придерживаемся прошлого: пусть будет так, как было прежде. Когда однажды наш народ дозреет до того, чтобы решить этот вопрос, он увидит, как его решить

и что ему по душе: предоставить священников и церковь самим себе или оставить все как было прежде».

В 1908 г. взгляды братьев А. и Ст. Радичей на церковь и религию существенно изменились. Новой редакции программы их партии был предпослан лозунг «Вера в Бога и крестьянское согласие!» При этом вера в Бога стала первейшим принципом этой политической партии. Вот как обосновывали это ее руководители: «Люди не могут жить друг с другом, а тем более развиваться, если нет справедливости. Что же справедливо, а что нет — это каждый человек носит в своей душе, и это дано человеку от Бога. Во всем справедлив только Бог; справедливым может быть и человек, если прислушивается к тому, что говорит ему его душа, если он духовен. А человек без Бога и без души не может обладать духовностью, а, следовательно, и быть справедливым».

Критикуя антиклерикализм прогрессистов и атеизм социал-демократов, крестьянские политики писали: «Есть люди и политики, которые учат по-иному, и рассуждают примерно так: Человек живет и равен в жизни по природе своей, подобно животным, с другими людьми. Это правда, — продолжали они, — но мы знаем: от сотворения мира волки едят овец, а кошки ловят мышей, каждый в соответствии со своей природой. Так и одни люди убивали и угнетали других и лишали их жизни. И это было естественно, но душа человеческая восстала против этого. Потому должно признать, что человек один осознает, что кроме природы есть и еще что-то, к чему человек стремится или должен стремиться. Это нечто есть душа человеческая и ее источник — Господь».

Претерпели изменение и взгляды основателей крестьянской партии по славянскому и хорватскому вопросам. «Для нас, хорватов, важно, — писали они, — что мы славяне и что славяне [составляют] большинство в империи». Они также утверждали, что «славяне издревле имеют свое особое государство». «Хорваты и сербы — это одна нация, и уже поэтому они могут найти согласие и в политической деятельности, в особенности [в тех областях], где проживают совместно. Это относится ко всем хорватам и всем сербам, а не только к хорватам и православным в Банской Хорватии, — писали братья Радичи. — Не все православные в Банской Хорватии являются сербами по происхождению».

Вместе с тем, постепенно приближаясь к трактовке этногенеза сербов и хорватско-сербских отношений к партии Й. Франка и христианским социалистам, А. и Ст. Радичи утверждали, что «сербы — это только жители Срема. Остальные православные называют себя сербами только из-за религии, которая по приказу Куэна Хедервари (бан Хорватии — Славонии в 1883–1903 гг. — С. Р.) называется официально сербско-православной; поэтому называют себя православными и крестьяне в Верхней Хорватии». Соединяя социальную и этническую демагогию, руководители ХНКП после вышеприведенных фраз о семейном родстве и согласии между славянскими народами, вполне в духе Й. Франка, писали: «По наущению своих господ они (сербы. — С. Р.) стали требовать

и сербское знамя, и какие-то особые сербские права, иными словами вести сербскую политику в Хорватии».

«Эту сербскую политику на территории Хорватии партия не признает, — продолжали они, — но она хочет и стремится к тому, чтобы православных братьев-крестьян как можно сильнее привлечь к [идее] хорватского государственного права и к [нашей] крестьянской программе».

«Среди нашей крестьянской нации до недавних времен в Хорватии господствовало искренне братство независимо от вероисповедания, это наш мир, и католики с православными жили в согласии». В отличие от франковцев, братья Радичи в росте межэтнической напряженности обвиняли «эгоистичных и развращенных господ, некоторых священнослужителей с обеих сторон и евреев, которые рассорили народы вплоть до рукопашной». «Теперь [надо] многое сделать, чтобы сохранить мир, и, тем более, чтобы вернулось прежнее согласие», — продолжали А. и Ст. Радичи. С одной стороны, они справедливо выступали против отождествления этнической и конфессиональной принадлежности; с другой, отождествляя этническое и политическое самосознание, лишали сербов в Хорватии национальных прав. Продолжая возлагать ответственность за закономерный рост напряженности в хорватско-сербских отношениях по мере развития процесса самоопределения обеих этнических общностей на внешние силы и другие народы, (что противоречило ими же провозглашенным христианским принципам), братья Радичи заключали: «Наша крестьянская партия может добиться хотя бы того, чтобы православное крестьянство не пошло за своими господами среди мадяронов, как пошло оно во времена Куэна глупо и дурно думая, что мадьяр для серба лучше, чем хорват».

Впрочем, за сербами, проживавшими на территории королевства Сербия, они признавали право на этническую и государственно-политическую индивидуальность. «Иное дело, сербы в Сербии, — писали братья-политики. — Они также издревле обладают своим государством, как и хорваты своим, и мы им желаем как братьям, говорящим на том же языке и принадлежащим к тому же племени, всего самого лучшего, как братьям».

В) «Рабочие-националисты» и «югослависты-интернационалисты»

По мере процесса развития модернизации на территории Хорватии и Славонии усиливалось социальное расслоение, на место сословий постепенно приходили классы. Одна из особенностей развития Хорватии — Славонии в конце XIX — начале XX в. состояла в том, что часто национальный гнет совпадал с социальным. В начале XX в. пролетариат Хорватии и его самосознание были еще в стадии формирования. Вчерашние крестьяне еще отождествляли себя и со своим бывшим сословием, и с мелкими ремесленниками и торговцами — и как с трудящимися, и как с угнетенными, и как с бесправными. Подобная ситуация создавала благоприятную почву для возникновения узко националистических

настроений, ищущих причину бедности и бесправия в существовании как рабочих-конкурентов за место, так и хозяев иной национальности. Это обстоятельство не могло не привести к возникновению рабочих организаций узко хорватской направленности. Часто они поддерживались столь же националистически настроенным духовенством.

Одной из таких организаций стал Хорватский рабочий клуб (или партия), связанный с партией Й. Франка. Его представитель в 1895 г. принял участие в первом съезде создававшейся тогда Социал-демократической партии Хорватии и Славонии. В приведенной в его выступлении программе клуба не затрагивается проблема религии как проблема отношений между народами и отношение церкви и государства. В ней, однако, вполне в духе программы 1894 г. говорится, что партия, «придерживаясь принципов национальности и хорватского государственного права, всеми законными средствами будет бороться за государственное объединение и конституционные свободы хорватской нации»⁸⁸.

Он заявил, что Хорватский рабочий клуб и Социал-демократическую партию Хорватии и Славонии «разделяют два вопроса — женский и религиозный». Согласно его позиции, «решение об устранении из школы преподавания религии — это несчастье, которое принесло бы вред нашим детям. История всех народов показывает, что любой народ, если лишается веры, погибает». (Согласно публикации газеты «Слобода», это замечание вызвало смех присутствующих.) Обосновывая свой тезис, г-н Тимет привел пример французской нации, «которая обладает самой широкой свободой, воплощенной в лозунге “свобода, равенство и братство”». Несмотря на это, французы ввели, а затем вновь отменили безрелигиозное школьное обучение.

Эти краткие тезисы нашли дальнейшее развитие в программе хорватской рабочей партии, принятой в 1906 г.

«Господство одной нации над другой порождает социальное зло, — говорилось в программе. — Эксплуатация нации, навязывание чужой рабочей силы и все остальное ведет к общему упадку зависимой нации, у которой эта эксплуатация становится главной причиной социальной нищеты и бедности, большей, чем у других народов.

Поэтому хорватская рабочая партия считает национальные конфликты крупным препятствием в социальной борьбе, препятствием, которое нельзя устранить ликвидацией национальной борьбы, поскольку это невозможно, но исключительно обретением полной свободы каждой нацией. Только свободные нации могут совместно решить социальный вопрос, а до тех пор, пока существуют нынешние несправедливые отношения господства одного народа над другим, до тех пор борьба за решение социального вопроса наталкивается на непреодолимые препятствия».

⁸⁸ См.: Istorijski arhiv KPJ. Sv. IV. Zagreb, 1950. *Korać V. Povijest radničkog pokreta u Hrvatskoj i Slavoniji. Knjiga prva.* Zagreb, 1929. S. 126–128.

ХРП подтверждала свою приверженность принципам свободы, братства и равноправия, а также национальному принципу и хорватскому государственному праву, и считала своей целью, как и ее «старшая сестра» — партия Й. Франка «государственное объединение и полную конституционную свободу всей хорватской нации».

ХРП негативно относилась к социалистическим идеям и осуждала социал-демократов. Она утверждала свою приверженность религиозным принципам, «поскольку заблуждение безверия по своим последствиям — это самое большое несчастье человечества вообще, а бесправной нации тем паче». ХРП осуждала любую проповедь атеизма среди рабочих, поскольку тем самым, по ее мнению, «разрушалась свобода убеждений и происходило вторжение в самые святые чувства человека; без какой либо пользы для интересов рабочих в их среду вносился раздор».

Занимая позиции, близкие к позициям хорватских националистов, ХРП тем не менее утверждала, что ее «позиция по отношению к религии не состоит в исповедании той или иной религии, поскольку это не является задачей рабочей партии. В ХРП найдется место любому рабочему, проживающему в хорватских землях, без различия вероисповедания. Веру в Бога мы считаем истиной, а безверие — заблуждением, приносящим человечеству несчастье». Речь, как мы видим, не шла о какой-то конкретной конфессии, но о религии вообще, об отношении к двум важнейшим проблемам духовной и интеллектуальной жизни Европы на рубеже веков — соотношения религиозного и светского сознания и нравственности политики, ее соответствия идеалам христианства. «Мы потому и стоим на почве веры поскольку из нее проистекает истинная мораль, которая в нашей борьбе является одним из высших принципов».

Если социал-демократы Хорватии, подобно социал-демократам Германии, Австрии, Франции, полагали, что религия является препятствием к объединению рабочих разных стран и национальностей, то ХРП «осуждала навязывание безверия хорватским рабочим» именно потому, что «тем самым создаются между ними препятствия, а рабочие в Хорватии в огромном большинстве религиозны». Этот факт признает и тактика самих социал-демократов, скрывающих свою антирелигиозную позицию за фразой о том, что религия — это дело личного убеждения.

Одна из предшественниц будущего коммунистического движения — Социал-демократическая партия Хорватии и Славонии (СДПХСл) — хотя и признала Соглашение 1868 г. законом для Хорватии, но выступала за его пересмотр, за гарантию для Хорватии, Славонии и Далмации права на полное самоуправление. С середины 1900-х гг. стала требовать фундаментального переустройства дуалистической Австро-Венгерской монархии и в социальном, и в национально-политическом отношении.

СДПХСл пыталась свести воедино представление о народе как о социальной и этнической общности. Большую часть югославянского населения составляли слай, которое социал-демократы объединяли понятием «трудовой народ».

Резко критикуя политику «венгерских буржуазно-помещичьих кругов», СДПХСл подчеркивала, что они не могут быть друзьями хорватского народа, но лишь его врагами — и классовыми, и национальными. Для решения социально- и национально-политических проблем партия выступала за сотрудничество с венгерскими демократическими кругами. «Трудовой народ нашей страны может принять помощь только от трудового народа Австрии и Венгрии, поскольку у них общие интересы и общий враг», — считали социал-демократы. Будучи последователями Гайнфельдской и Эрфуртской программ Германской СДП, а также концепций австрийских социал-демократов, они стояли, естественно, на позиции отрицания этнических особенностей и религии⁸⁹.

С) «Сербы-православные»

Сербское национальное движение, выработав общие принципы для двух ведущих организаций — Радикальной партии и Партии Независимости, — обратилось в конце 1899 — начале 1900 г. с просьбой к сабору Хорватии о решении национально-политических, культурных, образовательных и религиозных проблем. Эти требования заключались, по уже сложившейся традиции, в признании сербского знамени, обретении равноправия в использовании кириллического алфавита с латинским и равноправия сербской православной церкви с римско-католической, изменении школьного закона 1888 г., правильном наименовании своей церкви («сербская православная церковь» вместо «греческая церковь восточного обряда»), открытии кафедры истории сербской нации на Философском факультете Загребского университета, свободы печати, собраний и организаций. Последние три пункта совпадали с требованиями практически всех хорватских оппозиционных организаций⁹⁰.

Позднее эта программа была обобщена и детализирована депутатами сабора Хорватии сербской национальности. К уже приведенным положениям добавились, в частности, положения об «обеспечении постоянного и свободного развития хорватской и сербской наций в королевствах Хорватии и Славонии», пожелание «укрепление согласия и искреннего соглашения между хорватами и сербами при признании обоих национальных наименований везде и их равного употребления», а также «требование сохранения свободного развития сербской национально-церковной автономии, в особенности — уважение и исполнение законных норм, принятых национально-церковным сабором и утвержденных Его Величеством королем»⁹¹.

Суть последнего пункта заключалась в том, что сербское национальное движение, опираясь на привилегии XVII–XVIII вв., настаивало на прямом подчинении сербов как этноконфессиональной общности

⁸⁹ Istorijski arhiv KPJ. S. 58.

⁹⁰ *Крестућ В., Љушић Р.* Оп. cit. С. 229; *Крестућ В.* Оп. cit. С. 410–457.

⁹¹ Ibid. С. 230.

и их автономии австрийскому императору, минуя органы исполнительной и законодательной власти как Хорватии и Венгрии по отдельности, так и их созданные в соответствии с Соглашением 1868 г. общие государственные институты. Это отражало усиливавшуюся тенденцию к превращению национально-церковного сабора в политический институт и признанию сербской этноконфессиональной общности субъектом политических отношений и государственного права. Причем привилегии, данные австрийскими императорами, трактовались как правовое признание этноконфессиональной общности и рассматривались как историческое право сербской нации в монархии Габсбургов.

В этом же направлении шли и требования реализации автономного закона о школах и выделении из автономного бюджета (Хорватии—Славонии) соответствующей дотации сербским национально-церковным властям.

Столкновение хорватского исторического государственного права с сербским было неизбежно. Сербское национальное движение, независимо от его идеологических оттенков, стремилось к признанию сербов Австро-Венгрии нацией в политико-юридическом смысле. При этом большую роль играло историческое сознание, что создавало конфликтную ситуацию по отношению к развитию самой сербской этнической общности: с точки зрения развития общеевропейских процессов XIX в., церковь должна быть отделена от государства, а конфессиональное самосознание — от этнического. Это, однако, в конкретных исторических условиях монархии Габсбургов вело к нарушению прав сербов — общности не только иноэтничной, но и иноконфессиональной. Таким образом, государственный централизм и унификация имели для них совершенно иные последствия, чем для австрийских немцев, венгров и хорватов. Хотя они, так же как и упомянутые народы, вынуждены были опираться на документы прошлого, и их сознание искало будущее в прошлом.

Сербские политики требовали «равноправия кириллицы в автономных внутренних и в общих учреждениях на территории королевств Хорватии и Славонии», а также «признания соответствующего уважения по отношению к имени сербской нации и ее языку в законах и распоряжениях». Письменность (т.е. сербский кириллический алфавит) рассматривалась как характерная черта и этнической, и конфессиональной общности. В их сознании государство и церковь сливались в одно целое — из-за исторических судеб православных церквей и их автономного положения. У хорватов такого слияния церкви с государством быть не могло из-за присущего католицизму универсализма.

Эти и некоторые другие требования подытоживало положение об урегулировании межконфессиональных отношений «на основах равноправия и свободы совести».

Впоследствии одна из ведущих организаций сербов в Венгрии — Сербская национальная партия независимости (СНПН) — усилила этнополитическую направленность своих требований. При пересмотре

в 1903 г. своей программы 1887 г., подтвердив положения об идентичности политических интересов сербов и хорватов по отношению к Венгрии и защите национальной индивидуальности сербов, о правах сербской нации на автономию, о равноправии сербского языка с хорватским (т. е. использование его в качестве официального на территории Хорватии—Славонии), православного и католического вероисповедания, СНПН требовала узаконить использование сербского знамени в качестве символа сербской нации в Хорватии⁹².

Нельзя не заметить, что если хорватские сторонники сотрудничества двух народов не рассматривали религию как характеристику этнической принадлежности, то СНПН, напротив, в новой редакции своей программы термин «православная церковь» заменила на термин «сербская православная церковь». Это отражало усиление присущего сербскому национальному сознанию отождествления своего этноса и своей религии и распространяло его по мере развития политической идеологии и политической системы и на сферу политических отношений.

Эти конкретные требования увязывались с принципиальной позицией сербского национального движения, считавшего необходимым элементом осуществления самоопределения сербов установление их фактического и юридического равноправия как этнической общности и «политической нации» с хорватами.

Независимцы считали «сербскую нацию полностью равноправной с хорватской нацией», то есть рассматривали обе эти этнические общности как равноправные в политико-правовом отношении. Исходя из этого, СНПН ставила своей целью «представлять и защищать сербскую национальную индивидуальность и право сербской нации как таковой на автономию нашей сербской православной церкви и школы, основываясь на историческом фундаменте...».

СНПН требовала в соответствии с принципом равноправия признание сербской нации в триедином королевстве и в соответствии с этим, чтобы в любом автономном законе, распоряжении или ином важном официальном документе, где речь идет о нации королевств Хорватии и Славонии или ее языке, уважалось имя и язык сербской нации.

Выдвигая все эти и другие требования (такие, например, как восстановление права сербской нации на школьную автономию), сербские национал-либералы, не чуждые идей югославизма, подобно их хорватским коллегам-соперникам, в первую очередь имели в виду права этнической общности. Требование СНПН о равноправии православного вероисповедания с римско-католическим, и ликвидации всех установлений, препятствующих этому равноправию, вызывало реакцию на него хорватской стороны — от простой критики и неприятия до выдвигания встречного требования со стороны хорватских христианских социалистов автономии римско-католической церкви в Хорватии.

⁹² Ibid. С. 231–241; Програм српске народne самосталne странке. Загреб, 1903.

В автономной программе партии содержатся ссылки на постановления Государственного собрания Венгрии 1790–1791 г. (тогда последователи греко-православного обряда, как называли официально сербов, получили в Венгрии права гражданства, и тем самым обрели равноправие с остальными жителями государства), 1848 г. (тогда православные получили право на управление своими школьными и церковными учреждениями, но под надзором государства), 1868 г., регулировавшие проблемы сербской национально-церковной автономии, а также на постановление сабора Хорватии от 14 мая 1887 г. об употреблении кириллицы и об устройстве дел греко-восточной церкви. Любопытно, что ни одна из сербских партий Хорватии—Славонии и Южной Венгрии (Воеводины) в подтверждение исторических прав сербов на автономию не ссыалась на многочисленные привилегии и патенты, изданные Габсбургами в XVII–XVIII вв., начиная с Леопольда I, и собственно создавшими национально-церковную автономию сербов.

Программа близкой к СНПН Сербской партии в Далмации оформилась в августе 1902 г. В ней содержались необходимые и общие для сербских и хорватских партий практически всех направлений положения о признании национального принципа и права своей нации на естественное развитие. Партия, которая «руководствовалась в своей деятельности национальной и религиозной терпимостью и справедливостью», признавала существование «внутри сербства» трех вероисповеданий. Однако это означало признание религиозной индивидуальности, но отрицало индивидуальность этническую как хорватов, так и босняков-мусульман⁹³.

Не обошла проблемы религии и церкви и возникшая в Воеводине в июле 1903 г. леволиберальная Сербская демократическая партия, структурно и политически родственная хорватским прогрессистам. Авторы ее программы писали, что СДП защищает свободу и интересы отечества (не нации или национальности! — *С. Р.*), его единство, целостность и независимость. Подобно многим европейским партиям демократического направления рубежа веков, сербские демократы требовали также «свободы для всех граждан без различий национальности, вероисповедания, или общественного положения, за развитие их способностей и удовлетворение их интересов, если это не идет во вред свободе, единству и целостности отечества»⁹⁴.

Выступая за свободу культурного развития всех наций, СДП особо выделяла «неукоснительное соблюдение законов 1790, 1848 и 1868 гг.», касавшихся в основном сербского населения, и требовала предоставления соответствующей государственной помощи на культурные нужды невенгерских народов, отмену тех законов, которые «противны духу

⁹³ *Крестич В., Лбушич Р.* *Op. cit.* С. 257.

⁹⁴ Нацрт за програм српске демократске странке (изложен простим речима). Вел. Ки-кинда, 1908. С. 4.

или букве этих законов». В качестве примера таковых приводился закон А. Аппоньи (1907) о преподавании венгерского языка в школах.

В программе подчеркивалось, что СДП будет бороться «против любой насильственной денационализации, против любой политической или экономической эксплуатации большинства наций в Венгрии». Партия отвергала «любую теорию о политической нации, которая носила бы этнический характер и теорию о государственной идее, которая на этой основе вела бы к насильственной мадьяризации невенгерских народов».

Со своей стороны, Сербская национальная радикальная партия, признавая общность судеб народов, населявших монархию, считала, что ее государственное единство должно быть сохранено. Исходя из факта этнического родства всего сербского населения и необходимости его политического объединения, партия выступала за воссоединение Далмации с Хорватией. Но она выступала против объединения до тех пор, пока хорватами не будет признано равноправие сербов с хорватами и «не изменится нынешняя политическая система»⁹⁵.

«Австро-Венгерская монархия как единое целое затрагивает всех ее членов, поскольку нас во многом ожидает одна и та же судьба. Эта общность вынуждает нас и дает нам право требовать, чтобы во всех частях монархии нашей признали и ввели в действие те основные принципы, которые исключают междоусобную борьбу и дает возможность общего благосостояния, развития и взаимности всех наций и всех граждан нашей монархии», — говорилось в программе. Она требовала признания в монархии свободы и равноправия всех вероисповеданий, всех наций как таковых, гарантию для них культурного развития.

Поэтому СНПР выступала за изменения в этом направлении закона 1867 г. (об уравнивании в правах Австрии и Венгрии), а также законов 1868 и 1873 гг., которыми утверждалось уравнивание Венгрии и Хорватии. При этом предполагалось обеспечение возможно большей самостоятельности земель короны св. Стефана по отношению к Австрии и расширение самоуправления и самостоятельности Хорватии и Славонии по отношению к Венгрии.

В программе партии для Хорватии и Славонии подчеркивалось, что «нация сербская в королевстве Хорватии и Славонии полностью равноправна с нацией хорватской». Это полное равенство сербской нации с хорватской признано сабором королевства Хорватии в 1848 г. и решением сабора от 17 (29) апреля 1867.

Но несмотря на это, замечала программа, «сейчас у сербской нации отняты даже ее самые основополагающие права, хотя она составляет

⁹⁵ Книжица за чланове срpske народne radikalne странке (са програмом и правилником о организацији). У Новоме саду, 1907; *Ракић Л.* Радикална странка у Војводини. 1902–1919. Нови Сад, 1983. С. 9, 12, 84–131; *Крстић В., Љушић Р.* Оп. cit. С. 458–488.

более трети всего населения отечества». (Статистика свидетельствует, что в начале XX в. сербы составляли примерно 25 % населения Хорватии⁹⁶.)

Поэтому СНРП боролась за «ликвидацию законным путем всех препятствий, которые попирают равноправие и за признание права сербской нации как таковой на автономию, [включая] автономию сербской православной церкви, школы и фондов». Партия считала необходимым, чтобы в любом законе или ином официальном акте употреблялось название «хорватская и сербская нация, хорватский и сербский язык».

Далее в программе сербских радикалов содержались общие для сербского национального движения, независимо от политической направленности отдельных партий, требования узаконить полное равноправие кириллицы с латиницей. В хорватских областях официально должен использоваться латинский алфавит, а в сербских — кириллический. При этом должно было быть узаконено использование кириллицы в общих финансовой, налоговой, почтовой и телеграфной службах Хорватии.

Сербской нации должно было быть предоставлено право открывать свои национальные конфессиональные школы — начальные, средние и профессиональные.

Также должно быть гарантировано законом «равенство сербской православной церкви с церковью католической в их взаимоотношениях и во всех автономных законах называть наше вероисповедание православным, а церковь — православной сербской». Наряду с этим партия требовала законных гарантий на право использования в королевствах Хорватии и Славонии сербского знамени в качестве национального символа.

В отличие от независимцев и демократов, СНРП в своей автономной программе ссылалась на то, что сербская нация в Венгрии имеет историческое право на политическую автономию. Это право ей гарантировали привилегии, которые подтвердили Иосиф II, Карл IV и Мария Терезия, а также рескрипт императора Франца Иосифа от 9(21) июля 1861.

Один из наиболее видных югославистов начала XX в., бывший лидер Хорватско-сербской коалиции Франьо Супило в 1915 г. придерживался той точки зрения, что «хорваты, сербы и словенцы являются генетически одним народом с тремя наименованиями и с разными историческими, государственно-правовыми и культурными традициями, но говорящие на одном языке и принадлежащие к одной племенной расе». «Идея национального единства сербов, хорватов и словенцев с политической точки зрения логически приводит к... стремлению объединиться политически в свободное национальное государство, в котором каждое племя или, лучше сказать, представители каждой общности, обладающей своим национальным наименованием, своими особенностями, традициями отдадут новому формированию свои лучшие силы и способности. Это национальное формирование должно стать гармоничным продуктом

⁹⁶ См.: Statistički godišnjak Kraljevina Hrvatske i Slavonije. Zagreb, 1913–1917.

всех наших национальных сил..., усилием для обеспечения нашего общего будущего. Таким образом возникло бы государство с населением 12–13 млн [жителей] (7 млн православных, 5 млн католиков и 800 000 славянских мусульман)...»⁹⁷

Такое государство было создано в 1918 г. Первоначально оно называлось Королевство сербов, хорватов и словенцев, а в 1929 г. было переименовано в Югославию.

* * *

Влияние религии как формы сознания и церкви как формы идейной, политической и экономической организации на формирование хорватского и сербского этносов и, впоследствии, наций бесспорно. В общем историческом контексте хорватский этнолог И. Кумпес справедливо полагает, что «безусловно, нельзя утверждать, что религии “создавали этнические общности, но в конкретный исторический момент в определенных условиях они действовали как своеобразный побудительный фактор и конституирующий элемент культурного существования”»⁹⁸.

Имея в виду второй период нового времени в истории хорватов и сербов Австрийской, с 1867 г. Австро-Венгерской, империи, можно согласиться с точкой зрения В. И. Фрейдзона о том, что «религия не являлась определяющим признаком нации вообще», но стала «явственным критерием стягивания населения в две родственные нации». А религиозная принадлежность «стала наиболее чувствительным регулятором национальной дифференциации населения», «наиболее четким разграничителем двух формировавшихся наций»⁹⁹.

Роль католицизма у хорватов и роль православия у сербов в процессе формирования этнического и национального самосознания не была одинаковой. У сербов в гораздо большей степени религия выполняла этнообразующую функцию, а церковь — национально-политическую, поскольку сербы после уничтожения своего национального государства в течение нескольких веков жили не только в иноэтничных, но и иноконфессиональных государствах — Австрийской и Османской империях. Для хорватов же Австрийская империя и средиземноморские государства, на территории которых они проживали в средние века, не были иноконфессиональными государствами. В отношениях с мусульманством и католичеством, и православие выполняли этнозащитную и этнодифференцирующую функции. Обе эти функции, особенно последняя, имели большое значение и в отношениях между сербами и хорватами, в особенности когда началась завершающая стадия формирования этносов

⁹⁷ *Масан Т.* Оп. cit. S. 437.

⁹⁸ *Kumpes J.* Religija i etnički sukobi na prostorima bivše Jugoslavije // *Konfesije i rat.* Zbornik radova Međunarodnog znanstvenog skupa. Split, 2–4. prosinca 1993. Split, Srpanj, 1995. S. 259.

⁹⁹ *Фрейдзон В. И.* Борьба хорватского народа за национальную свободу. С. 17–18; *Фрейдзон В. И.* Далмация в хорватском национальном возрождении. С. 21–22.

и наций у народов, проживавших совместно на одной территории. Религии выполняли и этноконсолидирующую (объединительную) функцию в процессе преодоления субэтнического и локального самосознания при формировании общехорватского и общесербского национального самосознания. При этом, как замечает В. И. Фрейдзон, идеологи хорватского национального движения долго не включали религию в число основных характеристик своей нации¹⁰⁰.

В определенные исторические периоды этнонимы «хорват» и «серб» звучали как конфессионимы, а конфессионимы — «католик» и «православный» выполняли роль этнонимов. Преодоление религиозных различий означало в глазах политиков и интеллектуалов XIX — начала XX вв. преодоление противоречий между хорватами и сербами. Но различия между хорватами и сербами не было обусловлено их принадлежностью к разным ветвям христианства. В данном случае конфессиональное сознание и церковная организация играли вторичную роль.

В условиях близости хорватского и сербского языков, особенно в период их кристаллизации, роль религии трудно переоценить, поскольку именно конфессиональная принадлежность определяла ориентацию того или иного народа на те или иные культурные и региональные традиции и связи. С другой стороны, идея о том, что язык является основным этническим признаком и, в этом качестве, главным фактором сближения и объединения двух разных народов, оказалась в данном случае несостоятельной¹⁰¹.

Будучи неотъемлемым компонентом этнического сознания и самосознания и у хорватов, и у сербов, религиозное сознание, вступая в контакт с иными формами сознания, выполняло у этих народов в разных обстоятельствах в разные исторические периоды и по отношению к разным соседним народам различные функции — этнообразующую, этноконсолидирующую, этноинтегрирующую (в полиэтничной общности регионального и цивилизационного характера), этнозащитную и этнонаступательную (ассимиляция), этнонивелирующую и этнодифференцирующую (в особенности в полиэтничных и многонациональных государствах). При этом оно испытывало на себе и обратное воздействие, будучи тесно связанным с образованием и развитием национальных языков, культуры, мировоззрения, а также осознанием принадлежности индивидуума и этнической общности к историко-географическому региону и цивилизации. Конфессиональное самосознание могло способствовать и зарождению межэтнических конфликтов, и их предупреждению и сглаживанию.

Соглашаясь с тем, что религия являлась обязательным компонентом этнического самосознания, исследователи расходятся в трактовке ее роли в процессе этногенеза. Но какой-либо вневременной и универсальной модели роли религии и церкви вообще и определенной конфессии

¹⁰⁰ Фрейдзон В. И. Далмация в хорватском национальном возрождении. С. 19.

¹⁰¹ Там же. С. 21.

в формировании этнической общности и становления этнического (национального) государства не существует.

Изменение роли и места как религиозного сознания вообще, так и конфессионального самосознания этнической общности, тесно связано с процессом национального самоопределения, с изменением представлений о конфессиональной и этнической индивидуальности, государственном самоопределении и региональном самосознании.

В период поисков новых форм и сути самоопределения в истории каждого народа этноисторическое сознание, одним из самых существенных элементов которого является сознание религиозное и конфессиональное, начинает выполнять не присущую ему функции, как в политическом сознании, так и в общей структуре сознания.

Особенно это характерно для этносов с сильно выраженными региональными особенностями в период запаздывающей модернизации в условиях несформированности гражданского общества и проживания их на одной территории с иноэтничными и иноконфессиональными народами.

Споры о событиях и процессах тех лет идут до сих пор, колеблясь между двумя очень схожими крайностями: сербы считают хорватов «окатоличенными» сербами, а хорваты сербов — православными хорватами. Существовала и существует совсем уж максималистская точка зрения, отрицающая само существование соответственно либо сербов, либо хорватов в ряде районов их совместного проживания. При этом сербы в большей степени отождествляли национальную и религиозную принадлежность, что подчеркивалось самим названием Сербская Православная Церковь. Это вело к возникновению в национальном сознании жесткой привязки «одна территория — одна национальность — одна религия — одно государство». Постулат о противоборстве православия с католичеством, об исторической роли сербов в этой борьбе стал в центре сербской государственной идеи.

В хорватском национальном сознании подобная жесткая привязка этнической и конфессиональной принадлежности также имела место, что было характерно для развития сознания большинства, если не всех, народов Европы. Но все же из хорватской среды вышли два известных поборника примирения церквей и хорватского русофильства — Юрай Крижанич в XVII в. и Йосип Юрай Штроссмайер в XIX в.

Трактовка соотношения этнического и конфессионального самосознания все больше ставилась в зависимость от политической позиции, что подтверждается проведенным выше сопоставительным анализом взглядов по данной проблеме различных — по национальности и по идеологии — политических партий. Это происходит в условиях, когда этническая общность становится субъектом политических отношений, и интенсифицируется процесс национального самоопределения.

Югославизм XIX — начала XX в. в известной мере был, среди прочего, попыткой не дать разгореться конфессиональному конфликту

на фоне межэтнических противоречий в процессе формирования наций и национального самоопределения. Его деятели выступали против отождествления национальности с религиозной принадлежностью. В тот исторический момент это дало возможность смягчить острые сербско-хорватские противоречия в Хорватии, Славонии и Далмации. Но, как показала история созданного в 1918 г. единого югославянского государства, это принесло лишь временный эффект. Югославизм, как идея национального единства сербов, хорватов и словенцев, частично совпав в XIX – начале XX в. по направленности с процессом национального самоопределения, оказался иллюзией.

Глава III

Конфессия и национальность в историческом развитии Боснии и Герцеговины

В современной Боснии и Герцеговине, возродившейся в качестве суверенного государства спустя более чем пять веков после падения королевства Босния, существуют три нации — сербская, хорватская и мусульманская. В строго научном плане речь идет о трех этносоциальных и этноконфессиональных общностях. Общим для этих народов было славянское происхождение и в известной степени язык. При этом совершенно естественно возникает вопрос: что принципиально отличает их друг от друга и делает обособленными, самостоятельными этническими общностями. Существенную роль в этом размежевании сыграла религия. Но только ли религия и почему религия? Религия в данном случае выступает как важный этнообразующий или этнодифференцирующий фактор, но безусловно только в соединении с этническим самосознанием. Достаточно сказать, что в Хорватии были и есть сербы-католики, в Сербии — православные мусульмане, признающие себя сербами либо хорватами.

Превратности исторических судеб Боснии и Герцеговины во многом обусловлены географическим положением этой страны. Веками она находилась на стыке очень разных по всем параметрам цивилизаций — восточной, византийской, османо-мусульманской и западной.

С начала славянской колонизации земли теперешних Боснии и Герцеговины вошли в орбиту влияния Византии. Само наименование «Босна» появилось впервые в X в. в сочинении византийского императора Константина Порфирородного. Он упоминал ее в составе сербских земель¹. В X–XII вв. Босния входила в состав сербских государственных объединений Рашки и Дукли, сохраняя определенную автономию, поскольку имела своего бана-правителя. Христианство распространялось в ней, как и в других сербских землях, константинопольскими проповедниками. В XII в. влияние Византии ослабло, зато пристальное внимание к ней стали проявлять католическая Венгрия и Ватикан. Босния попала в вассальную зависимость от Венгрии. С конца XII в. в боснийских землях стало распространяться богомилство (патаренство), учение, считавшееся ересью и католиками, и православными. Под предлогом борьбы с богомилством Рим организовал в первой половине XIII в. несколько

¹ *Бирковић С.* Историја средњевековне босанске државе. Београд, 1964. С. 39, 40.

крестовых походов против Боснии и установил там католическое епископство. Но католическому епископу долго удержаться там не удалось, поскольку он встретил враждебное отношение и со стороны народа, и со стороны знати. В 1239 г. он вынужден был переехать в Славонию в село Дьяково. В Боснии же укрепилась Боснийская церковь, созданная на основе богомильского учения. Ее поддерживали бан и феодалы, ибо видели в ней опору для укрепления самостоятельности Боснии.

Таким образом, конфессиональная ситуация, оказывавшая воздействие на этнические процессы, была достаточно усложнена в Боснии еще перед османским завоеванием. Этот период был отмечен острым православно-католическим противостоянием, к которому примешивалось их общее противостояние богомилам.

Османе овладевали Боснией и Герцеговиной не сразу. Полтора столетия потребовалось, чтобы окончательно покорить эти земли. В знаменитой битве на Косовом поле в 1389 г. принимали участие и воины боснийского королевства. Однако объединенные силы сербов потепели поражение. В 1483 г. окончательно пало боснийское королевство, а через 20 лет османе установили свой контроль над Герцеговиной, которую называли Хершек. В 1592 г. Порта присоединила к Боснийскому элайету Бихач и Бихачскую Крайну. Тем самым границы Боснии и Герцеговины приняли более или менее устойчивые очертания, сохранившиеся с небольшими изменениями и поныне.

С момента появления Печской патриархии в 1557 г. до ее ликвидации в 1766 г. православная церковь Боснии и Герцеговины входила в ее состав, и при этом боснийские епархии возглавляли греческие епископы.

В ряду европейских провинций Османской империи Босния и Герцеговина занимали особое место, ее политико-административное положение имело специфические черты. Одной из причин этого была удаленность провинции от центра империи и ее пограничное положение, что обуславливало необходимость защищаться от внешних врагов собственными военными силами. Порта создавала здесь прочную систему обороны, опираясь, главным образом, на местных феодалов. Еще в XVI в. в районах, граничивших с Австрией и Венецианской республикой, были созданы особые военно-административные единицы — капитании, осуществлявшие охрану границ. Благодаря глубоко укоренившейся системе самообороны местные беги и янычары добились фактического самоуправления и слабо подчинялись власти травницкого визира, представлявшего власть султана, острота конфликтов с ним иногда приводила к настоящей войне. Важную роль в системе местного административного управления Боснии и Герцеговины играли аяны — старейшины местных феодалов, представители высшего духовенства и богатые торговцы.

Возвращаясь к проблеме влияния ислама на формирование особого этноса в Боснии и Герцеговине, следует подчеркнуть, что влияние конфессионального фактора на развитие этнического, а также и национального самосознания и на становление наций — область мало

изученная как исторической наукой, так и науками о человеке — этнографией, социальной антропологией.

Исламизация, ее причины и обстоятельства распространения ислама — ключевая проблема генезиса боснийско-мусульманского этноса. Ибо с исламизации части боснийских славян и берет свое начало этногенез новой общности². Трудно объяснимый переход значительной по численности группы югославянского населения от христианства в мусульманство, естественно, вызывает множество вопросов, предположений, версий и догадок. Задача исчерпывающего объяснения феномена боснийско-мусульманского этноса осложняется скудостью достоверных письменных источников о боснийской истории рубежа XV–XVI вв., когда совершалась эта своеобразная этноконфессиональная революция. В подавляющем большинстве исторических исследований на эту тему на первый план выдвигаются факторы насилия, административного принуждения со стороны имперских османских властей, а также стремление местной славянской элиты сохранить привилегии и власть над феодально-зависимым крестьянством — кметами. Непредубежденному исследователю или читателю трудно допустить, что могли быть и иные, не связанные с административным произволом и материальными интересами мотивы массового обращения многочисленных групп местного населения Боснии и Герцеговины в мусульманство в XVI в. Что ислам мог быть интересен и привлекателен по другим мотивам. Например, своими религиозными догмами, системой нравственных ценностей, во многом сходных с установками христианства и иудаизма, с обрядами, жизненной философией, принципами организации повседневной жизни и быта.

Есть еще одно и довольно любопытное обстоятельство, проливающее свет на боснийский феномен массовой исламизации. Внимание исследователей привлекло непривычное для средневековой Европы свободное обращение боснийцев с вопросами совести и вероисповедания. Оказалось, что в XV–XVI вв. жители края довольно легко переходили от католицизма к православию и наоборот, а обращение в ислам не вызывало у них священного ужаса³. С точки зрения интересующего нас сюжета еще более важен тот факт, что проникновение ислама и исламской культуры в Боснию и Герцеговину началось еще до османского завоевания, когда о каком-либо насильственном обращении не могло быть и речи, следовательно, происходило оно добровольно, по свободному выбору каждого боснийца. Таким образом, почва для массовой исламизации страны была подготовлена во времена существования королевства Боснии. Указанное обстоятельство, однако, не дает еще полного ответа на вопрос о причинах массового, внезапного и быстрого обращения в ислам больших групп боснийского населения.

² Фрейдзон В. И. К истории боснийско-мусульманского этноса // Формирование наций в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1981. С. 329–343.

³ Bringa T. Being Muslim the Bosnian Way. Princeton, New Jersey, 1995. P. 16 (№ 8).

Совершенно очевидно, что свести дело к одному-двум или более отдельным причинам и факторам невозможно, поскольку при таком подходе невольно преувеличивается роль и значение одного или одних причин в ущерб другим. Исчерпывающее объяснение феномену может дать лишь анализ целого ряда взаимосвязанных факторов с учетом специфики не только боснийской, но и османской. При этом подход к империи османов и ее исторической роли не должен быть с позиций XVIII–XIX вв., когда империя переживала явный упадок. В XV–XVI вв. до упадка и разложения империи было еще далеко, сила и могущество ее были в зените, а потенциал еще не исчерпан. Османский режим в условиях царивших в Боснии феодальной анархии и беспорядочности означал стабильность, господство закона, безопасность личности и имущества подданных, упорядоченность внутренней организации общества. Босния, кроме того, устала от бесконечных наскоков и давления со стороны Венеции, Венгрии и Ватикана, устала быть вековым яблоком раздора между венграми и османами. Османский режим означал веротерпимость, которая ослабила заинтересованность основной массы населения — крестьян, в защите интересов собственных феодалов. «Эти психологические моменты, — отмечает Смаил Балич, — облегчили процесс исламизации... Часть боснийского народа поставила на османскую карту, перейдя на сторону завоевателей»⁴. Словом, новая чужеземная власть в глазах одной группы населения страны имела свои соблазны и свои преимущества.

В специальной литературе долгое время доминировала так называемая «богомильская концепция», сторонники которой напрямую связывали указанный процесс с богомилами и их распрями с католицизмом и православием. Аргументированную критику концепции богомильского происхождения исламизации Боснии содержат труды видных ученых социалистической Югославии — Я. Шидака и Г. Чубриловича, отрицающие прямую связь и континуитет между богомилством и исламом. Иная точка зрения на богомилство и его связь с исламизацией существует у историков современной Турции. Они полагают, что перейти в ислам богомилов побудило «ласковое обращение и справедливое управление османов», подчеркивая при этом, что до прихода османов богомилы в течение нескольких столетий «испытывали жестокость и несправедливость со стороны папства и сербов»⁵.

Ярослав Шидак еще в 1940 г. установил, что богомилы сошли с исторической сцены Боснии и Герцеговины еще до османского завоевания; историк убедился в том, что источники после 1470 г. не содержат никаких свидетельств о богомильской церкви и богомилах⁶.

⁴ Balić S. S. 33–34.

⁵ См.: Bosna-Hersek Bibliyografyas? Ankara, 1997. S. XIII.

⁶ Sidak J. Crkva Bosanska i Problem Bogumilstva v Bosni. Zagreb, 1940. Новейший обзор литературы вопроса см.: Malcolm N. Bosnia, a Short History. London, 1994.

Классическую трактовку об османском насилии и «измене» богомилов христианству решительно отвергают видные современные исследователи И. Банац, Дониа, Ю. Файн и другие⁷.

В вопросах церкви и вероисповедания подвластных султану народов в целом османы были терпимы, от своих подданных они требовали покорности, беспрекословного повиновения и конечно же исправного внесения дани и выплаты государственных налогов. Одно из убедительных, бесспорных и зримо осязаемых тому доказательств — церковь Папраха. Этот старейший православный храм Боснии был построен в 1547 г., через 7 лет после того, как страной начали управлять османы. В результате такого отношения сербы получили возможность усилить здесь свое влияние. Восстановление Печского патриархата привело «к усилению и распространению сербской национальной идеи»⁸.

Господство государственной религии — ислама — не влекло за собой жесткое подчинение ему других конфессий и церквей. Наоборот, в противоположность религиозной практике европейских государств неисламские церкви пользовались здесь определенными правами и ограниченной автономией. Католицизм, православие обладали мерой свободы и самоуправления, достаточной для того, чтобы самостоятельно, без вмешательства со стороны государственной власти организовать свою внутреннюю жизнь. Законы шариата и нормы адата на немусульманских подданных не распространялись. Но зато на них не распространялись права и привилегии, которые имели мусульмане, в том числе и вновь обращенные.

С присоединением страны к империи и образованием Боснийского элайета, который практически управлялся самими босняками-мусульманами, для последних открылись невиданные до того возможности и перспективы социальной мобильности в сферах государственного управления и военной службы вплоть до самых высочайших ступеней власти. Достаточно сказать, что за все время вхождения страны в империю Босния дала империи 20 великих везиров⁹.

Важные изменения в османский период произошли в языковой сфере; они касались существа языковой культуры. В отличие от своих сербских и хорватских собратьев, язык, которым веками пользовались жители страны, мусульмане называли не сербским, хорватским или сербохорватским, а «боснийским», что также должно было подчеркнуть их языковую обособленность. Язык, на котором говорили боснийцы всех трех вероисповеданий, представлял собой некую причудливую

⁷ *Banac I.* The National Question in Yugoslavia. Origins, History, Politics. Ithaca / London, 1984; *Donia R. J., Lockwood W. G.* The Bosnian Moslems: Class, Ethnicity, and Political Behavior in a European State // Muslim-Christian Conflicts. 1978; *Fine J.* The Bosnian Church: A New Interpretation. A Study of the Bosnian Church and its Place in State and Society from the 13th to the 15th Centuries. New York—London, 1975.

⁸ *Sells M. A.* P. 37.

⁹ *Balić S.* S. 39.

смесь сербохорватского языка с примесью турецкой лексики и турецких выражений, идиом. Последними преимущественно и чаще всего пользовались, конечно, мусульмане¹⁰.

Словарный запас боснийских мусульман пополнялся заимствованиями из турецкого, но отчасти также из арабского и фарси, являвшимися языками образованности на всем мусульманском Востоке, от Магриба до Индии и Китая. Боснийские интеллектуалы излагали свои сочинения, письма и т. д. на арабском, фарси и турецком языках. Таким образом, разделявшие три народа-этнуса конфессиональные различия дополнялись и усиливались языковыми. Тем не менее в XVII–XVIII вв. имели место отдельные попытки устранить этот барьер. Предпринимались они с хорватской стороны, боснийскими францисканцами еще в XVII в. Хорватские ученые-литераторы П. Витезович в начале XVIII в., и далматинец Андрия Миошич в середине того же века выступили с предложением сделать боснийский литературным языком хорватов, имея в виду в перспективе распространить его на всех югославян Боснии, Герцеговины, Хорватии—Славонии, а также южных комитатов Венгрии, которые до конца XVII в. находились под османским господством. Инициативу энергично поддержала католическая церковь в лице Ордена францисканцев, ударной силы Ватикана на Балканах. Трезво оценивая силу и влияние боснийского мусульманства во всем регионе, католическая церковь преследовала собственные цели, намереваясь выиграть острое соперничество с православием, опираясь на эту силу. Орден и монахи-миссионеры много усилий приложили к тому, чтобы сделать боснийский язык «общепонятным и полезным средством коммуникации», ибо без такого средства общения сама церковь не могла рассчитывать на понимание со стороны славянского населения.

С середины XVI в. вплоть до самой середины XIX в., т. е. в течение трех веков, языком письменности боснийским мусульманам служила архаичная «Bosancica». Переход мусульман в Боснии на кириллицу и латиницу начался во 2-й половине XIX в.¹¹

Ослабление власти Порты в начале XIX в., а вместе с тем и боснийско-герцеговинского визиря, сопровождалось усилением сепаратистских тенденций в элайете. Политика Порты, направленная на государственную централизацию, укрепление своей власти на местах встретила резко негативную реакцию со стороны беговата Боснии и Герцеговины. Сложность внутривластного положения в Боснийской элайете усугублялась существованием там целого комплекса противоречий: в начале XIX в. наряду с религиозными усилились противоречия, с одной стороны, между боснийско-герцеговинским господствующим классом и центральной властью Османской империи, и, с другой — между

¹⁰ Babuna A. Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Frankfurt a. M., 1996. S. 24–25.

¹¹ Balić S. S. 34.

боснийско-герцеговинскими крупными землевладельцами и зависимым от них крестьянством.

Попытки Порты, предпринимавшиеся с начала XIX в., укрепить свои позиции в Боснии и Герцеговине путем проведения реформ наталкивались на упорное сопротивление беговата. Местные феодалы, в подавляющем большинстве своем мусульмане, усматривали в реформах ущемление своих землевладельческих интересов и своего влияния в административно-политических делах. Кроме того, попытки реформ расценивались ими как уступки христианскому населению. Этот аргумент использовался для вовлечения в борьбу против центрального правительства широких слоев мусульманского населения.

Выступления мусульманских феодалов против центральной власти в 20–40-е гг. XIX в. происходили довольно часто: в 1821, 1826, 1831, 1837, 1843, 1846 и 1849 гг. Хотя они носили консервативный характер, но в них имелись элементы и национально-освободительной борьбы. Так помимо отмены реформ боснийские беги требовали расширения самоуправления, права самим избирать визиря. Окончательно сломлено было это движение в 1850 г. после похода в Боснию турецких войск во главе с Омер-пашой Латасом, сербом-потурченцем. Около 6 тыс. человек было убито, их имущество конфисковано.

Наряду с движениями консервативно-феодалного характера еще в начале XIX в. в Боснии и Герцеговине появляются первые симптомы зарождавшейся национально-освободительной борьбы христианского населения, на которое оказывала заметное влияние борьба за освобождение от турецкой власти в Черногории и Сербии. Активную роль в этом движении играли представители местного духовенства, пытавшиеся найти поддержку в России. Так, в 1803 г. Пивлянский архимандрит Арсений Гагович, прибыв в Петербург с политической миссией, заявил там, что «народ герцеговинский, а равно и все христиане, под игом магометан стенающие, считают, что пришло, наконец, время их освобождения». Гагович говорил о стремлении балканского населения войти в состав России, а в случае, если это невозможно, предлагал основать «славяно-сербское царство» под скипетром одного из русских великих князей. Такого рода предложение, несомненно, было увязано с политическими замыслами черногорского митрополита Петра I Негоша и некоторых сербских деятелей. Заметное влияние на боснийско-герцеговинское население оказало Первое сербское восстание 1804–1813 гг., нашедшее отзвук в ряде крестьянских выступлений и особенно в восстании в Боснийской Крайне 1809 г., возглавленном Й. Янчичем, поддерживавшим связь с сербскими повстанцами и австрийцами. Повстанцы боролись за уничтожение турецкого владычества.

В 30–40-е гг. Зарождавшееся национальное движение находилось под влиянием идеологических течений в Сербском княжестве и Хорватии. Представители католического духовенства — Йован Франьо

Юкич, Мартин Недич, Яков Балтич, Блажо Йосич, которых привлекала идея культурного и политического единства южнославянских народов, начали активную пропаганду иллиризма в Боснии и Герцеговине. Они выступали против турецких реформ, выдвигали требование предоставления христианскому населению провинции политических прав и религиозной свободы. Одну из своих задач они видели в просвещении боснийской молодежи — православной и католической.

В национальном вопросе один из ярких представителей этого движения И. Ф. Юкич оставался до конца верен выдвинутой им концепции «бошняства». Он утверждал, что в Боснии и Герцеговине один народ — «бошняки», который является составной частью иллирского народа. Но его национальная концепция была оторвана от реальности и не имела глубоких корней.

Следует отметить значительную роль церкви и духовенства как православного, так и католического в развитии национального самосознания и просвещения населения Боснии и Герцеговины. Монастыри и церкви были одновременно и центрами культурного развития, при них существовали школы, имелись библиотеки, хранилища национальных ценностей и традиций. Католическое и православное духовенство играло большую роль в пробуждении национального самосознания католиков и православных Боснии и Герцеговины. И неслучайно, что среди руководителей восстаний позднее было значительное число священнослужителей.

В 40–50-х гг. XIX в. представители боснийско-герцеговинского христианского населения разрабатывали и направляли Порте адреса и меморандумы, которые отражали протест против османского управления. Они публиковались в австрийских газетах или направлялись европейским правительствам. Так, в меморандуме 1 мая 1850 г., автором которого являлся И. Юкич, содержались требования равноправного участия христиан и мусульман в управлении, свободы вероисповедания, собраний и союзов, отмены харача, призыва христиан на военную службу, свободы торговли и занятий ремеслом без учета религиозной принадлежности, запрета сгона крестьян с земли, организации почтового и других средств сообщения, гласности бюджета, строительства школ и создания типографии для христианского населения. Такого рода требования являлись достаточно передовыми для отсталой в экономическом и политическом отношении провинции Османской империи. По существу они предусматривали предоставление определенной внутренней автономии Боснии и Герцеговине, а также содержали элементы преобразований буржуазно-демократического характера.

В 50–70-е гг. антиосманское движение боснийско-герцеговинских бегов уже не существовало. Зато ширилось и углублялось национально-освободительное движение христианского населения, прежде всего сербов. Все большую роль в нем начинает играть молодая торговая сербская и католическая (славяне-католики еще не осознавали себя хорватами)

буржуазия, а также формировавшаяся местная интеллигенция. Значительную часть последней составляло духовенство, но постепенно увеличивалось в ее рядах и число светских лиц, главным образом учителей. Этому способствовало и основание двух первых средних заведений в Боснии и Герцеговине — Сербских семинарий, готовивших учителей и священников. Семинарию в Баня Луке несколько лет возглавлял Васа Пелагич, много сделавший для распространения просвещения и национальных идей среди сербов. Развитие сербского просветительского движения вызывало неудовольствие высшего православного духовенства, большей частью греческого по национальности. Так, боснийский митрополит Дионисий приложил свою руку к аресту Пелагича турками и проведению суда над ним¹². Антисербскую сущность греческого клира хорошо понимало низшее и среднее духовенство в Боснии и Герцеговине. В 60-е гг. была совершена попытка поставить мостарским митрополитом серба. В 1860–1864 гг. его обязанности выполнял священник Иоанникий Памучина. Однако его не утвердил константинопольский патриарх.

Большую роль в организации сербского национального движения в Боснии и Герцеговине играли два соседних государства — княжества Сербия и Черногория. В 60-е гг. активизировалась деятельность агентов сербского министра И. Гарашанина, имевшего целью присоединить эти земли к Сербии. В Герцеговине с конца 50-х при содействии Черногории развернулось повстанческое движение под руководством Луки Вукаловича. При поддержке черногорских отрядов удалось нанести несколько поражений турецким войскам. Целью повстанцев было присоединение их земель к Черногории¹³.

В конце 50-х гг. вспыхнули крестьянские восстания в Боснийской Крайне и Посавине.

Несмотря на попытки центральных властей уладить отношения в Боснии и Герцеговине, напряжение там нарастало. В 1875 г. в Боснии и Герцеговине началось восстание сербского населения против османского ига. В нем, как и в других выступлениях сербов, активное участие приняло православное духовенство. Восстание положило начало Восточному кризису, окончившемуся русско-турецкой войной 1877–1878 гг. и Берлинским конгрессом, создавшими совсем новые условия на Балканах.

Таким образом, в первые три четверти XIX в. антиосманские движения мусульман и христиан развивались параллельно, изолированно друг от друга, что еще более обособляло мусульманское население от христианского и способствовало завершению формирования у них разного национального самосознания.

Война Сербии и Черногории, а затем также России и Румынии против Османской империи, исторические итоги этой войны, в которой

¹² Поплыко Д. Ф. Васа Пелагич и Россия. М., 1983. С. 14–18.

¹³ Хитрова Н. И. Черногория в национально-освободительном движении на Балканах. М., 1979. С. 128–131, 167–170.

решалась также и судьба Боснии и Герцеговины, стали важнейшим этапом в национально-конфессиональном развитии страны. Рухнула четырехсотлетняя власть султана над провинцией, рухнули одновременно и надежды сербов и черногорцев, глубоко разочарованных конечными результатами русско-турецкой войны и решением Берлинского конгресса держав о передаче Боснии и Герцеговины во временное управление Австро-Венгрии. Пришлось им расстаться с надеждой на создание «Великой Сербии» путем присоединения Боснии и Герцеговины. В результате австро-венгерской оккупации, сделавшей сербские национальные устремления практически неосуществимыми, произошло коренное изменение этнополитической обстановки в провинциях.

Следствие радикальной перестройки этноконфессиональной структуры перестал быть господствующим элементом этих структур ислам, а вместе с ним также мусульманский этнос. На первый план вышла покровительствуемая новой государственной властью католическая церковь и местный хорватский этнос, который обрел новую сильную опору в лице Хорватии—Славонии, пользовавшейся автономным статусом в составе владений Венгерской короны. В самом неблагоприятном положении с абсолютно неясными перспективами на будущее оказались мусульмане и их религия, несмотря на гарантии, данные оккупирующей державой в специальном международно-правовом документе, заключенном ею в 1879 г. с Портой.

Ко времени австро-венгерской оккупации Босния и Герцеговина обладали слабо развитой инфраструктурой, не отвечавшей потребностям буржуазной модернизации, но достаточной, чтобы обеспечить в условиях пространственной разбросанности поселений и этнической чересполосицы внутриобщинные, культурные, семейно-родственные, торгово-производственные, хозяйственные и прочие контакты. Даже спустя три десятилетия после оккупации, когда усилиями австро-венгерских властей был достигнут значительный прогресс в деле ликвидации неграмотности, как показали результаты переписи населения, проведенной в 1910 г., 95 % мусульман были неграмотны. То есть, строго говоря, отсутствовал необходимый минимум коммуникационных возможностей, которые бы соответствовали информационным потребностям современной нации. Но этот недостаток компенсировался традиционными каналами внутриэтнической связи, традиционной системой общения, опиравшейся на социальную сеть, родственной связи, по работе; через эти каналы — мечеть, базар, баня, *mehelle* (квартал) и т. д. — происходила достаточно оперативная передача информации, представлявшей общественный интерес, и мусульманская политическая элита общалась с массами. В 1878 г. по мандату Берлинского конгресса, который подвел черту под крупнейшим международным кризисом XIX в. (1875–1878 гг.), австро-венгерские войска, преодолев сопротивление населения, осуществили оккупацию Боснии и Герцеговины. В результате эти земли фактически вошли в состав Габсбургской монархии.

За время австро-венгерской оккупации в Боснии и Герцеговине фактически было принято австрийское право и применялся австрийский общий гражданский кодекс, что постепенно углубляло частнособственнические отношения, ускорило экономическое развитие. В этот период наряду с процессом социальной дифференциации в Боснии и Герцеговине ускорились процессы национальной дифференциации, то есть формирования сербской национальности на православной основе, хорватской — на католической, более явно обозначился процесс формирования мусульманской народности. Среди боснийцев и герцеговинцев по переписи 1879 г. насчитывалось православных — 42,8 %, католиков — 18,08 %, мусульман — 38,73 %.

Фактически в Боснии и Герцеговине ни одна из конфессий не имела абсолютного большинства. Конфессиональная структура населения административно-территориальных единиц была смешанной, то есть представители различных религий проживали чересполосно, бок о бок. Но среди мелких административно-территориальных единиц насчитывалось 25, в которых доминировали православные, в 14 — мусульмане, в 12 — католики. В более крупных единицах административного деления — округах — картина была уже иной. Так, по данным на 1885 г., только в двух округах — Банялучком и Бихачком — подавляющее большинство составляли православные, мусульмане имели небольшой численный перевес в Сараевском и Тузланском округах, католики — в Мостарском и Травницеком.

Спецификой конфессиональной структуры Боснии и Герцеговины являлось то, что среди городского населения преобладали мусульмане. Из 47 городов Боснии и Герцеговины в 40 они составляли абсолютное большинство, в 2 — относительное.

Социальная же структура, в которой был очень высок процент аграрного элемента, отражала крайнюю феодальную отсталость Боснии и Герцеговины: по данным, после оккупации в селах проживало 1 023 005 человек, в городах — 135 159 человек (соответственно 88,3 % и 11,6 %). Крупные землевладельцы и свободные крестьяне исповедовали ислам. Среди этой категории христиан насчитывалось лишь 5 %. Зависимое крестьянство (пережитки феодальной системы) в абсолютном большинстве было христианским. Численность торговцев и ремесленников была незначительной (около 11 тыс. человек). Среди них преобладали православные и мусульмане, причем первые держали в своих руках крупную торговлю, последние — мелкую.

После оккупации новые импульсы получила старая австро-венгерская политическая доктрина «разделяй и властвуй». Австро-венгерские власти стремились противопоставлять сербов хорватам, хорватов сербам, тех и других мусульманам, использовать религиозные различия и тем самым, лавируя между этими группами населения, играть роль арбитра.

Особый характер австро-венгерской политики в Боснии и Герцеговине связан с именем мадыарского аристократа Б. Каллая, который в 1882 г. был назначен общеимперским министром финансов и в этом качестве осуществлял управление Боснией и Герцеговиной до своей смерти в 1903 г., заслужив прозвище «некоронованного короля Боснии». Б. Каллай провозгласил идею создания некоей «боснийской национальности» и пробуждения боснийского патриотизма. Он обращался к традициям средневековой боснийской государственности, ратовал за создание единой боснийской национальной идеологии, особого боснийского языка. Эта отнюдь не безопасная с точки зрения монархии игра в боснийский патриотизм преследовала очень важную цель: изолировать Боснию и Герцеговину в целом и их национальные группы от югославян Австро-Венгрии и Балкан, предотвратить развитие единого освободительного и объединительного движений югославянских народов. Его конкретные шаги в этом направлении выразились в закрытии сербских школ, запрещении употреблять сербские и хорватские названия. Сербохорватский язык был официально назван областным языком, официальным же был признан немецкий. Попытки Б. Каллая искусственно управлять развитием этносоциальных процессов были отвергнуты логикой исторического развития национальностей в Боснии и Герцеговине (сербов, хорватов, славян-мусульман) и в конечном счете потерпели крах. И не случайно, что после смерти Каллая его преемник на посту министра финансов Иштван Буриан отказался от идеи формирования «боснийской нации».

Последняя четверть XIX в. отмечена радикальными изменениями в социальном и этническом составе городского населения Боснии и Герцеговины: города европеизировались, теряя свой восточный колорит, разрушался не только старинный безмятежный спокойно-медлительный уклад жизни; быстро разрушались условия существования старинных ремесел, которыми так славилась Мостар, Травник, Сараево. Высокохудожественные изделия боснийских мастеров из кожи, меди, железа, дерева — ножи, кинжалы, сабли, обувь и т. д. — вытеснялись с рынка незатейливыми, примитивными зачастую, но зато намного более дешевыми поделками заводов и фабрик Австрии, Чехии и Венгрии. Массовое производство, как и повсюду, побивало индивидуальное мастерство. Конкуренция больно задела интересы мусульман в первую очередь, так как именно они доминировали в городском ремесле. В меньшей мере от нее пострадали сербы, которые были заняты не в ремесле, а преимущественно в торговле, менее подверженной давлению извне. Упадок мусульманского ремесла, отток мусульман в результате эмиграции в Османскую империю, а также иммиграция из Австрии и Венгрии в Боснию и Герцеговину немцев, чехов, мадыар, итальянцев, поляков, русин и т. д. вызвали резкие сдвиги в этноконфессиональной структуре городского населения. Вследствие указанных процессов доля мусульман в городском населении обеих провинций, составлявшая в 1879 г.

около 70 %, упала до 50,76 % в 1910 г.¹⁴ За этот же период времени доля мусульман во всем населении Боснии Герцеговины в целом снизилась с 36,88 % до 32,25 %. В абсолютных цифрах картина выглядела иначе: за несколько десятилетий естественный прирост мусульманского населения превысил сто тысяч человек, благодаря чему численность мусульман в стране в начале XX в. перевалила за 600 тыс.

Относительное уменьшение удельного веса мусульманского населения в демографической структуре страны в целом и городов, в частности не сопровождалось падением их социального престижа и влияния. Смена режима и утверждение австро-венгерского господства несколько не поколебало мусульманскую гегемонию в городском самоуправлении. Как и в османские времена, мусульмане продолжали удерживать в своих руках большинство постов бургомистров Боснии и Герцеговины. По данным на 1906 г., из 61 населенного пункта, официально имевшего статус города, в 55 из них магистраты возглавлялись бургомистрами-мусульманами, в 4-х — католиками и лишь в двух — православными сербами¹⁵. Сербам и хорватам оставалось довольствоваться постами вице-бургомистров. Мусульман среди последних было всего десять.

Введенная в 1906 г. австро-венгерская избирательная система, отдававшая предпочтение состоятельным подданным с высокими доходами, закрепила преимущество мусульман в качестве избирателей и избираемых, т.е. как в отношении пассивного избирательного права, так и активного.

Страной управляли, однако, не вице-бургомистры и даже не бургомистры, а государственный аппарат и армия австрийских и венгерских чиновников, заполонивших провинции после 1878 г. Последнее обстоятельство сыграло немаловажную роль в усилении национального самосознания каждого из трех народов, а также в их взаимоотношениях друг с другом. Оккупационная власть по стародавней имперской традиции возлагала большие надежды на образцово организованное и вышколенное, а главное, национально индифферентное чиновничество в осуществлении собственной цивилизаторской миссии на Балканах. Уже в 1885 г. государственных чиновников в Боснии было свыше 2-х тыс. — из них местных жителей всего 70. К началу первой мировой войны численность бюрократического аппарата достигла 14 тыс.¹⁶

Требование назначения чиновниками местных жителей с последних десятилетий XIX в. стало все чаще фигурировать в жалобах, петициях и меморандумах сербов и мусульман, направлявшихся общественными организациями в различные инстанции, вплоть до Блистательной Порты.

¹⁴ Die Ergebnisse der Volkszählung in Bosnien und der Hercegovina vom 10. Oktober 1910. Sarajevo, 1910. S. XXXI, XLII.

¹⁵ Babuna A. S. 33.

¹⁶ Balić S. S. 48.

Так в меморандуме боснийских мусульман, врученном султанскому правительству в 1894 г., содержалось жалоба не только на дискриминацию местных мусульман, но даже оспаривалось право австро-венгерских властей увольнять османских чиновников. Авторы меморандума при этом ссылались на Енипазарскую конвенцию, подписанную Австро-Венгрией и Османской империей в 1879 г., квалифицируя подобные действия как прямое, нарушение ее. Интересно, что на эту же конвенцию неоднократно ссылались также и сербские политические деятели Боснии, выступая с требованием расширения представительства местных этнических групп в бюрократическом аппарате.

Их усилия не пропали даром. В предвоенные годы (в 1905–1914 гг.) число чиновников из местного населения почти удвоилось. Сербам, благодаря более высокому образовательному уровню, успех сопутствовал больше, чем мусульманам. Но мусульманам также удалось значительно улучшить свои позиции в государственном аппарате. В современной литературе успех мусульман на этом поприще расценивается как «признак прогресса процесса модернизации мусульманского городского населения» и формирования национальной буржуазии¹⁷.

Прямое отношение к указанным процессам имело создание на рубеже веков материальной базы современных средств информации. При османах Босния располагала всего четырьмя типографиями, в 1910 г. их было уже 25. Резко возросло количество периодических изданий: в 1905 г. выходило 19 газет и журналов (14 из них в Сараево), против четырех в 1878 г. Почти все газеты, за исключением одной — официоза «Sarajevski List», печатавшегося на двух языках, немецком и местном, — издавались на сербскохорватском. Преобладал латинский шрифт, но в достаточной мере учитывались вкусы и привычки православно-сербской читающей публики: 6 газет набирались на кириллице, 7 на латинице и 8 на обоих шрифтах¹⁸. Для страны, где читать и писать умели даже в 1910 г. всего около 14 % населения (у мусульман — менее 6 %!), это было немало. К тому же общественно-активная часть боснийцев была достаточно сильно политизирована. В центре внимания боснийской общественности стояли, разумеется, не глобальные вопросы международных отношений, а местные, сугубо локальные национально-конфессиональные проблемы.

Появление на арене общественной жизни в начале XX в. периодических мусульманских общественно-политических изданий было верным признаком того, что вслед за сербской и хорватской общинами национально-политическую жизнь обрела и община боснийских мусульман. Именно в этот период национальная идея у боснийских мусульман обрела некоторую самостоятельность, не отрываясь, однако, от своей

¹⁷ *Haselsteiner H.* Bosnien-Hercegovina Orientkrise und Sudslavische Frage. Wien—Köln—Weimar, 1996. S. 89.

¹⁸ *Haselsteiner H.* Op. cit. S. 89–90.

деноминационной первоосновы. Сохранив свои корневые генетические связи с исламом, национальная идея и национализм перестали быть отныне понятиями, всецело отождествляемыми с конфессией.

Крупным явлением общественно-политической жизни Боснии и Герцеговины стало сербское национальное движение. В конце XIX в. — начале XX вв. в землях развернулась борьба боснийско-герцеговинских сербов за церковно-школьную автономию, которая увенчалась успехом в 1905 г.¹⁹ Сербь в Боснии и Герцеговине составляли самую многочисленную этническую группу. На развитие их национального самосознания колоссальное влияние оказала Сербия и целенаправленные действия сербского правительства.

В начале XX в. сербская буржуазия начинает занимать все более значительные позиции в экономической жизни. Наряду с венскими и пештскими, сербские банки также начали предоставлять займы крестьянам. Часть сербских торговцев стала скупать земельные владения (в 1910 г. сербы — крупные землевладельцы составляли 6,5 % от общего числа)²⁰. В 1907 г. была создана Сербская народная организация (буржуазная по своему характеру) во главе с И. Ефтоновичем, выступившая за национальное самоопределение в рамках монархии, за автономию Боснии и Герцеговины, за парламентское правительство, различные гражданские свободы (печать, суд и т. д.). Слабым местом в программе организации являлся аграрный вопрос — проблема, которая по существу была для Боснии и Герцеговины доминирующей. Деятельность Сербской народной организации вызывала резкое недовольство со стороны австро-венгерских властей, выливавшееся подчас в прямое преследование.

В буржуазно-либеральных условиях Австро-Венгерской монархии христиане сумели быстрее и органичнее вписаться в процесс модернизации общества, нежели их мусульманские соплеменники, создать широкую сеть просветительских и образовательных учреждений и политических организаций, работавших так или иначе на национальную идею — сербскую и хорватскую. Кроме всего этого национальная идея прямо или косвенно поддерживалась за пределами Боснии и Герцеговины по церковной линии наличием независимых государственных образований в лице Сербии и Черногории и, в определенной мере, также Хорватии — Славонии — автономного образования в составе королевства Венгрии.

Очень точно и исчерпывающе полно очерчены роль и место православной церкви в общественно-политической жизни сербов Османской империи в одном из новейших исследований В. М. Хевролиной. «Православная церковь в славянских землях Османской империи, — говорится

¹⁹ *Кејмановић И.* Аутономна борба Срба Боснеи Херцеговине // *Југословенски народи пред први светски рат.* Београд, 1967.

²⁰ *Novija politička istorija jugoslovenskih naroda.* Београд, 1971. S. 82.

в нем, — выполняла важнейшую политико-пропагандистскую и культурно-образовательную миссию, была фактором, во многом определявшим развитие политического и национального самосознания населения»²¹. Что же касается отмеченных автором общественных функций православия и православных священнослужителей, то масштабность и глубину они приобрели после того, как Босния и Герцеговина оказались под властью христианской династии Габсбургов, исторически имевших не меньше оснований считать себя покровителями христианской веры на Балканах, чем дом Романовых. Католическая держава оказывала покровительство не только своим единоверцам-католикам вне пределов своих границ, что можно было при желании расценить как чисто пропагандистскую акцию, но и своим собственным православным подданным.

С оккупацией Боснии и Герцеговины Австро-Венгрией положение православия не претерпело в правовом отношении существенных изменений в худшую сторону, хотя и сохранилась зависимость трех ее епархий — Мостарской, Зворницкой и Сараевской, от константинопольского патриархата. Подспудно, однако, во взаимоотношениях православной метрополии и обязанной ей своеобразной данью провинцией, произошли существенные перемены. Они касались всего балканского православия, которое, начиная с 1830-х, стремительно теряло свою монолитность. С обретением Грецией независимости в 1833 г. процесс «национализации» ортодоксии на Балканах приобрел необратимый характер. Крупнейший удар по ставшему формальным церковному единству православия на Балканах стало учреждение в 1870–1872 гг. Болгарского экзархата.

С оккупацией Боснии и Герцеговины в 1878 г. перед правящими кругами империи Габсбургов встала задача определения места православных епархий обеих провинций в церковной иерархии православия. Самым простым, логичным, а также желанным для многих верующих провинций казалось присоединение к могущественному Карловацкому патриархату.

Однако этому решительно воспротивились Россия и Сербия. Санкт-Петербург и Белград настаивали на автономии православной церкви в Боснии и Герцеговины, отдавая предпочтение далекому Константинополю перед близким Карловацем, присоединение к которому должно было неминуемо привести к усилению влияния империи и в церковно-духовной сфере. Габсбургам пришлось в этом вопросе уступить, оговорив себе лишь право предварительной санкции на назначение митрополитов. После длительных переговоров и согласований в марте 1880 г. родился конкордат (соглашение) между империей и патриархатом, формально подтвердивший иерархический старый порядок вещей, гарантировавший боснийской православной церкви достаточно широкую автономию. Высшие иерархические должности в православной церкви перешли в руки

²¹ Хевролина В. М. Православная церковь в Боснии и Герцеговине в 50–70-х гг. XIX в. и Россия // Церковь в истории славянских народов. М., 1997. С. 195.

сербов. Так, с 1885 г. Сараевским митрополитом стал видный деятель сербского движения в Далмации Георгий Николаевич. Пользуясь автономией, православная церковь сумела за сравнительно короткий срок значительно развить свою инфраструктуру. В 1901 г. была основана новая, четвертая по счету епархия, а также высшая судебная инстанция по церковным делам. Для ведения епархиальных дел в Сараево и Мостаре были учреждены консистории, которые финансировались за счет австро-венгерской казны, так же как теологическое учебное заведение в Релиево с интернатом и полным материальным обеспечением на 50 послушников. Только за двадцать лет оккупационного режима (1878–1898 гг.) земельное правительство потратило свыше 2,5 млн флоринов на строительство и реставрацию более двухсот православных церквей и монастырей.

В первые годы XX в., однако, боснийско-православная община, в особенности его оппозиционное руководство, стали настойчиво добиваться дальнейшего расширения сербской церковной автономии до уровня самоуправления, которым пользовались сербы Воеводины. Они требовали признания за боснийскими сербами формулы диплома австрийского императора Леопольда о «сербско-ортодоксальной национальности». Правительство Венгрии, австрийский кабинет и венский двор категорически отвергли эти требования. Они не желали признавать боснийских сербов частью сербской нации.

Потерпело неудачу православное духовенство также в своей попытке монополизировать школьное дело сербов в Боснии и Герцеговине. В своем ответе на эту просьбу австро-венгерские чиновники из общего министерства монархии не без ехидства заметили, что «веление времени заключается в том, чтобы отобрать у церкви школы и передавать их государству, а не общинам». И патриархату в Константинополе, и боснийским митрополитам пришлось признать несовместимость расширения светских компетенций церкви с ее каноническими установлениями. В результате, к 1905 г. удалось согласовать и с санкции константинопольского патриархата утвердить Организационный статут православной церкви сербов Боснии и Герцеговины, который и формально допускал вмешательство светских властей в дела церковные.

В конце XIX в. – начале XX вв. перемены захватили и боснийских мусульман. Прежде всего события 1878 г. (оккупация австро-венгерскими войсками и упорное сопротивление ему населения различных вероисповеданий) принесли с собой коренное изменение в положении славян-мусульман, привилегии которых подрывались. Среди боснийских мусульман по-прежнему наиболее сильные позиции занимали феодалы-землевладельцы. Местная мусульманская буржуазия развивалась медленно, хотя к концу XIX в. уже имелась группа представителей торгового и банковского капитала из мусульман. В 1898 г. мусульманскими помещиками и буржуазией была создана первая организация — «Мусульманская народная организация».

В 1899 г. боснийские мусульмане начали борьбу за религиозно-школьную автономию²². Ее возглавили представители духовенства и феодалов-землевладельцев. Борьба за религиозно-школьное самоуправление — это один из этапов в политическом развитии мусульман Боснии и Герцеговины. За программой религиозно-школьного самоуправления ясно просматривались другие цели и требования. Это прежде всего установление политической автономии под властью султана. Руководители «автономистского» движения — феодальные землевладельцы (аги и беки) выступали за сохранение привилегий мусульманских землевладельцев — глубоко укоренившихся традиций во времена османского господства. Все это, наряду со стремлением строго следовать мусульманским обычаям, определило консерватизм взглядов верхушки движения за религиозно-школьную автономию. Мусульманские землевладельцы формировали самую многочисленную и непримиримую часть оппозиции режиму австро-венгерских властей. Умеренную часть представляла торговая буржуазия.

Особенностью мусульманского движения за религиозно-школьную автономию являлось то, что оно не находило поддержки среди нарождавшейся мусульманской интеллигенции. В конце XIX — начале XX вв. слой мусульманской интеллигенции был еще весьма малочисленен. Первые дипломированные специалисты появились только в 80-е гг. XIX в. Получив образование в крупных европейских центрах — в Вене, Пеште и др., — мусульманская интеллигенция начала критически оценивать историко-политическую роль османского господства, постепенно освобождаясь от традиционных представлений о значении Турции в жизни боснийско-герцеговинских мусульман. Отдельные ее представители вступали с резкой критикой отсталой религиозно-школьной системы образования, отрицали арабский и поддерживали использование латинского алфавита и родного языка. В ее взглядах доминировали современные представления о развитии экономики, системы образования. Этот незначительный слой европейски образованной интеллигенции считал боснийских мусульман славянским этносом и всемерно пропагандировал европейскую культуру. К негативному отношению к «автономистскому» движению ее подталкивал консерватизм основной силы этого течения — землевладельцев, среди которых сохранилась вера в конструктивную миссию Турции в Боснии и Герцеговине. Кроме того, большинство мусульман, получивших образование в Европе, вернувшись на родину, как правило находили применение своим знаниям в чиновничьем аппарате австро-венгерских властей и не желали вступать в конфликт со своими работодателями²³. Но широкие слои мусульманского населения

²² *Чемерлић Х.* Алигбег Фирдус — борба Муслимана за вјерскопросветну аутономију // Југословенски народи... С. 338.

²³ *Sehić N.* Autonomni pokret Muslimana za vrijeme austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini. Sarajevo, 1980. S. 380.

не воспринимали идеи, пропагандировавшиеся этой частью интеллигенции, и она не имела особого влияния на боснийско-герцеговинских мусульман.

Движение за религиозно-школьную автономию не было однородным. Среди него выделялась политическая группировка мусульман, которая конфликтовала с политикой руководства мусульманского «автономистского» движения. Этот факт умело был использован австро-венгерскими властями, под покровительством которых группировка конституировалась как Мусульманская прогрессивная партия, по сути также консервативная, выступавшая за сохранение привилегированного положения мусульман, особый статус Боснии и Герцеговины в рамках Австро-Венгрии и лояльность к оккупационным властям. Возникшая на таких началах партия не имела широкого влияния и поддержки в массах. После аннексии Боснии и Герцеговины Австро-Венгрией в 1908 г. она отказалась от многих взглядов, которые ее разделяли с Мусульманской народной организацией, и в дальнейшем они выступали заодно.

В борьбе за религиозно-школьную автономию Мусульманская народная организация временами выступала вместе с Сербской народной организацией, борющейся за собственную церковно-школьную автономию. Их объединяла точка зрения, что Босния и Герцеговина находятся под суверенитетом султана, а оккупация австро-венгерскими войсками — временное явление. Сербские дипломаты в Константинополе всемерно поддерживали борьбу за сербскую и мусульманскую церковно-школьную автономию²⁴, видя в этом предпосылки для дальнейшего объединения Боснии и Герцеговины с Сербией. Но истинных сторонников сотрудничества с обеих сторон было немного. Нерешенность аграрного вопроса было основным препятствием для длительного сближения мусульман и сербов. Поэтому осуществлявшиеся контакты и совместные действия представителей автономистского движения и руководителей движения сербов за церковно-школьную автономию имели больше тактическое значение и не обрели перспективы дальнейшего объединения сил. Борьба мусульман увенчалась успехом в 1909 г., когда, аннексировав Боснию и Герцеговину, правящие круги Австро-Венгрии стремились заручиться поддержкой местных имущих классов²⁵.

Вместе с тем столкновение сербского и хорватского национализма в связи с аннексией Боснии и Герцеговины и попытки привлечь мусульман на свою сторону углубляли взаимное недоверие сербов, хорватов и мусульман. Руководители сербского, хорватского, мусульманского национальных движений не ставили задачи объединения сил в борьбе с оккупационным режимом. Осознанию такой необходимости не способствовали ни международные, ни внутривнутриполитические условия. Кроме того резкую разграничительную грань между ними проводили

²⁴ *Novija politička istorija...* S. 84.

²⁵ *Фрейдзон В. И.* К истории боснийско-мусульманского этноса. С. 338.

различные представления о будущем государственном статусе Боснии и Герцеговины.

Так, мусульмане связывали будущее Боснии и Герцеговины с ее автономией при реставрации османской власти. Сербские круги действовали под самым непосредственным влиянием Сербии, сталкиваясь в этом вопросе с хорватами, которые на «исторически достоверных» документах стремились доказать хорватский национальный характер населения Боснии и Герцеговины, развивали теорию о сербах как некоренном населении Боснии и Герцеговины. Эти противоречия использовались австро-венгерскими властями для упрочения своего положения.

В 1907–1910 гг. в мусульманской среде ускорился процесс дифференциации сил — наряду с консервативно-клерикальной частью (беги, мусульманское духовенство) все более активно заявляли о себе либерально-буржуазные представители (молодая мусульманская интеллигенция, городской элемент). В конце XIX — начале XX вв. наряду с сербским культурно-просветительным обществом «Просвета», хорватским «Напредак» создается и мусульманское «Гайрет». Значительно возросло количество периодических изданий, среди них только мусульманских за период австро-венгерского владычества выходило более 20. В 1906 г. возникла новая организация мусульман — Мусульманская национальная организация, издававшая газету «Мусават», а вслед за этим из Мусульманской народной организации выделилась группа представителей молодой мусульманской буржуазии «Мусульманская самостоятельная организация».

Наименьшую этническую группу в Боснии и Герцеговине составляло католическое хорватское население. На процесс хорватского национального пробуждения в Боснии и Герцеговине, который развивался позднее и медленнее, большое влияние оказывало национальное движение в Хорватии. Ключевые позиции в руководстве национальным процессом в Боснии и Герцеговине занимало католическое духовенство, которое в своей основе не было единым и по-разному смотрело на перспективы национального развития хорватов Боснии и Герцеговины²⁶. Францисканцы, опираясь на нарождающуюся хорватскую буржуазию, ориентировались на Хорватию, в то время как высшее духовенство, являясь главной опорой Габсбургов в землях, всецело поддерживало политику монархии. Во главе этого крыла стоял сараевский архиепископ Йосип Штадлер и хорватская католическая община.

Францисканцы же начали свою прохорватскую национальную агитационную деятельность изданием в 1884 г. газеты «Голос герцеговинца». Газета быстро отказалась от югославянской идеи и повела острую анти-сербскую и антибоснийскую борьбу. Дальнейшее развитие на страницах газеты получила идея, что Босния и Герцеговина являются хорватскими землями. В концентрированном виде эта идея нашла свое отражение в программе, разработанной газетой «Освит» в 1898 г., которая

²⁶ Novija politička istorija... S. 86.

подчеркивала естественное историческое право Хорватии на Боснию и Герцеговину и призывала объединить эти земли в пределах монархии. В целом же в период австро-венгерской оккупации Босния и Герцеговина оставались местом столкновения великосербского и великохорватского национализма.

Развитие хорватской буржуазии и интеллигенции в Боснии и Герцеговине в начале XX в. привело к ослаблению позиций Штадлера. В 1907 г. было создано Хорватское народное объединение во главе с Н. Мандичем, которое в основе своей отражало интересы монархии, выступало за аннексию Боснии и Герцеговины, но в то же время стремилось к сотрудничеству с сербами и мусульманами. Противоречия во взглядах двух организаций — Й. Штадлера, который продолжал проповедовать хорватскую идею на исключительно католической основе и поддерживать австрийскую политику, делавшую невозможным сотрудничество сербов и хорватов, и Н. Мандича, который отражал новые тенденции, привели к острым внутривластным столкновениям, достигшим апогея в период борьбы за конституцию в Боснии и Герцеговине. Упорная борьба привела к дальнейшему ослаблению позиций Й. Штадлера и снижению его влияния.

Первое десятилетие XX в. ознаменовалось появлением движения молодежи — Млада Босна, — носившего югославистский характер. Движение объединяло отдельные группы учащейся молодежи, студенческие кружки в Боснии. Сами же участники считали себя сторонниками более широкого движения за национальное освобождение, охватывающее молодежь всех югославянских земель Австро-Венгрии. Само же название Млада Босна возникло несколько позже в историографии. Первым его употребил один из идеологов этого течения в Боснии В. Гачинович по аналогии с Молодой Италией, чьи идеалы были очень близки по духу «младобоснийцам».

Движение было направлено против австрийской власти, выступало за создание самостоятельного югославянского государства, за ликвидацию всего консервативного, за осуществление идеалов национального равноправия и политической и духовной свободы. Но пути достижения этих целей были неясны. Каждая из групп имела на этот счет свои представления и планы. Сторонниками этого движения были очень близки идеи русских анархистов — Бакунина и Нечаева; влияние оказывали на них взгляды русских народников, а также итальянских революционеров и борцов за национальное освобождение — Гарибальди и Мадзини. Под их влиянием они отводили важную роль таким методам борьбы, как индивидуальный террор. Сторонниками этого движения были подготовлены и осуществлены покушения и убийства австрийских военачальников и государственных лиц, среди которых был австро-венгерский престолонаследник Франц Фердинанд (сараевское убийство в июне 1914 г.). Среди участников доминировали сербы, которых насчитывалось 2/3 от общего числа сторонников течения, 1/3 составляли

хорваты и мусульмане вместе. Объединяющим моментом в движении была идея сербо-хорватского согласия и сотрудничества. В условиях весьма обостренных национальных отношений и противоречий младобоснийцы выступали за взаимотерпимость между сербами, хорватами и мусульманами в Боснии. Следует отметить, что в период австро-венгерской власти идея югославянства как единой нации хотя и не отвечала реальности, но играла свою положительную роль в борьбе с оккупационным режимом за национальную свободу.

Социал-демократическая партия Боснии и Герцеговины, возникшая в 1906–1909 гг., также строилась не на конфессионально-национальной основе, а на принципах интернационализма. В ее организациях насчитывалось 2030 хорватов, 1619 сербов и 737 мусульман. Религиозный критерий в качестве принципиальной основы политического движения отрицала и партия Хорватской национальной общности, которая отвергала отождествление хорватской национальности с католицизмом, ратуя за создание «интерконфессиональной хорватской национальности».

Рост политической активности трех боснийских народов и их общественно-политических организаций, равно как сама логика официального упразднения османского суверенитета над провинциями из-за опасения распространения на них младотурецкой конституции, вынудили имперские власти искать выхода из боснийского тупика на почве конституционности и парламентаризма. В феврале 1910 г. Босния и Герцеговина получили конституцию и собственный парламент (сабор), формируемый в основном, за исключением пожизненно назначаемых членов (20 вирилистов, среди которых было по 5 высших иерархов 4-х «главных конфессий»: исламской, православной, католической, протестантской), из 72 депутатов, избираемых этноконфессиональными группами. Количество депутатских мандатов в точности соответствовало этноконфессиональной структуре населения: православные сербы располагали в саборе 31 мандатом, мусульмане — 24, католики — 16 и иудеи — одним.

Численное соотношение, а также, соответственно, общественно-политический удельный вес и влияние трех этносов в период оккупации и аннексии существенно не менялись. Незначительные сдвиги хотя и имели место, но они имели постоянную тенденцию к росту в пользу христианского населения, в особенности, сербско-православного.

Важно также отметить, что численное превосходство сербско-православного населения было достигнуто на рубеже XVIII–XIX вв., когда их доля повысилась с 42 % в 1789 г. до 58 % в 1817 г. Резкие, скачкообразные порою перемены в этноконфессиональной структуре были связаны в первую очередь с частыми военными столкновениями, принуждавшими целые группы населения массами покидать места своего обитания, а также и с тем, что османская администрация поощряла иммиграцию из Сербии в Боснию—Герцеговину. Сербские переселенцы получали

от правительства значительные льготы и привилегии: они на 25 лет освобождались от всяких налогов, податей и от несения военной службы.

Австро-венгерская статистика, по результатам 4-х цензов, дает следующую картину динамики движения населения Боснии и Герцеговины по конфессиональному принципу в абсолютных цифрах и в процентах:

Конфессии	1879		1885		1895		1910	
	Численность	%	Численность	%	Численность	%	Численность	%
Православные	496,485	42,88	571,250	42,76	673,246	42,94	825,418	43,49
Мусульмане	448,613	38,75	492,710	36,88	548,632	34,99	612,137	32,25
Католики	219,391	18,08	265,788	19,88	334,142	21,31	434,061	22,87
Другие	3,675	0,31	6,343	0,47	12,072	0,76	26,428	1,39

Главной и очень важной особенностью расселения по конфессиям являлись смешанность поселений и чересполосица. Абсолютное большинство одной нации-конфессии наблюдалось лишь в двух северных округах — в Банялука и Бихач, — где сербское население имело подавляющий перевес: 58,5 и 54,7% соответственно, а также относительное большинство в округе Тузла (43,06).

Общая и основная тенденция абсолютного и относительного роста христианского населения при одновременном уменьшении доли мусульманского элемента объясняется главным образом сокращением естественного прироста у последних, а также характером миграционных движений, более благоприятными социально-экономическими условиями и более комфортным для католиков и православных психологическим климатом христианской империи.

В 1905–1910 гг. граф Иштван Буриан в качестве общего министра финансов монархии осуществлял общее руководство боснийскими делами. Поддерживаемый влиятельнейшим в последние два десятилетия существования монархии ее государственным деятелем, графом И. Тисой, Буриан в Боснии и Герцеговине явно делал ставку на сербско-православный элемент, видя в этом противоядие австрийским планам превращения дуализма в триализм путем создания в двуединой империи, помимо Австрии и Венгрии, третьего фактора силы в лице объединенных с Хорватией Боснии и Герцеговины. В 1911 г., когда министром иностранных дел Австро-Венгрии стал граф Леопольд Берхтольд, австрийцы, сославшись на то, что последний является венгерским дворянином, добились отставки Буриана с поста министра финансов империи. На его место был назначен галицийский аристократ поляк Леон Билински (1912–1915 гг.), который проводил политику своего венгерского предшественника поддержки сербско-православного элемента.

И новыми возможностями культурного прогресса, которые открылись благодаря переходу страны в сферу европейской цивилизации, пользовались христиане в первую очередь. В 1879 г., когда в Боснии открылась первая сараевская гимназия, то лишь один из 42 учеников был мусульманин. Но и в 1905 г., когда положение несколько выровнялось, среди учащихся гимназии преобладали сербы — 233, и хорваты — 232. Мусульман же было всего 95. Вскоре боснийский сабор превратился в арену ожесточенных дразг представителей соперничавших друг с другом этнонациональных групп. При этом вину за все это они не без основания возложили на имперские власти, прямо обвинив их в проведении в Боснии нечестной политики «разделяй и властвуй». Через три года после торжественного открытия первого в истории парламента (сабора) сербская оппозиция в саборе выступала с требованием упразднения конфессионально-куриальной системы выборов, выборности президента сабора, а не назначения его императором-королем. Правительство, со своей стороны обвинив сербов в «нелояльности и неблагонадежности», ввело в провинциях чрезвычайное положение.

Трансформация этноконфессионального сознания в сознание национальное получило существенное ускорение на рубеже двух веков. Особенно интенсивно этот процесс происходил в канун Первой мировой войны. Зримыми его вехами стали боснийский кризис 1908–1909 гг., две балканские войны 1912–1913 гг., июльский 1914 г. Сараевский кризис, т.е. международно-политические события исторической значимости, явственно продемонстрировавшие все возрастающее значение национального вопроса в истории Балкан.

Глава IV

Православная церковь и складывание сербской нации

В период раннего средневековья у сербов, как и у других южнославянских народов, шло формирование устойчивой этносоциальной структуры, базирующейся на общей государственности, религии, письменности и культуре. В складывании их этнического самосознания кроме политического единства очень большую роль сыграло принятие христианства, ознаменовавшее крупный переворот в сознании людей при переходе от первобытнообщинного строя к феодальному, ставшее важнейшей составной частью общественной мысли. Переселившиеся на Балканы южные славяне попали в среду уже христианизированную, что привело к постепенному переходу их от язычества к христианской религии.

По сведениям, сообщаемым в сочинении «Об управлении империей», приписываемом византийскому императору Константину Багрянородному, этот процесс начался у сербов еще в первой половине VII в., но лишь во второй половине IX в. при императоре Василии I (867–886) новая религия стала широко распространяться. Христианизация охватила первоначально сербское население приморских городов, а затем и внутренних районов. Но остатки язычества сохранялись еще долго. Сербские земли сперва претерпевали церковное влияние Рима, а позднее и греческое, шедшее из Константинополя. В административном отношении они тяготели первоначально к двум латинским церковным центрам — Сплиту и Драчу¹.

Граница, по которой в 1054 г. произошел раздел христианской церкви, пролегла именно на территории складывавшейся сербской народности. Но различия западного и восточного канона и обрядов в первое время были незначительными и сглаживались у южных славян наличием общей письменности и книжности. Постепенно преобладание римской церкви закрепилось в районах, прилегавших к Адриатическому побережью, в Дуклянском государстве, а византийской — во внутренних сербских землях, в Рашке, чему способствовала деятельность учеников Кирилла и Мефодия, приведшая к закреплению понятного народу богослужения на славянском языке. Переход к христианской религии благоприятствовал развитию культуры, в особенности письменности.

¹ *Слијенчевић Б.* Историја српске православне цркве. Београд, 1991. Изд. 2. Књ. 1. С. 31–37. Историја народа Југославије. 1. Београд, 1953. С. 232.

У сербов, как и у других славян, распространение христианства стало решающим фактором преодоления в сознании народных масс пережитков племенного партикуляризма, создания вероисповедного единства в масштабе всего государства, что завершило процесс становления раннефеодальных этнических общностей. Помимо социальной и идейно-политической роли христианство явилось важным стимулятором нивелировки сознания народных масс².

Следующим важнейшим этапом в процессе консолидации сербской народности было время от второй половины XII в., когда начала свой путь держава Неманичей, до середины XV в., т. е. до завоевания сербских земель османами. Это время включало периоды общественно-экономического и культурного подъема в сербских землях, расцвета средневекового сербского государства. В его внутренней жизни, во внешнеполитических отношениях, в развитии культуры христианская церковь стала играть важную роль. Притом ощущалось пограничное положение сербских земель между двумя крупнейшими европейскими конфессиями, что сказывалось в сфере как политической, так и культурной³.

Все это начало обнаруживаться уже во время правления жупана Стефана Немани (ок. 1168–1196). Характерно, например, что он был крещен при рождении по «латинскому» обряду, а затем, вторично — по восточному. Стефан вел жестокую борьбу с «мерзкой и проклятой ересью», т. е. с богомилством, получившим значительное распространение и в сербских землях, превратившись в серьезную опасность для церкви и государственной власти. Богомилство при Немане, хотя и не было искоренено, но все же не получило такого распространения, как в Болгарии и Боснии⁴.

Сын Немани Стефан Первовенчанный (1196–1227), чтобы добиться международного признания независимости Сербского государства, пошел на сближение с Римской курией, с Венецией и принял в 1217 г. королевскую корону от римского папы Гонория III, что, однако, не привело к распространению в Сербии католицизма. Вскоре увенчались успехом и старания Стефана получить церковную независимость, которая символизировала независимость государственную. Используя сложную международную обстановку, ловко лавируя, он в 1219 г. склонил находившегося в Никее византийского патриарха даровать автокефальность сербской церкви, ранее входившей в состав Охридской архиепископии. Брат короля монах Савва был посвящен в архиепископы, притом его преемники должны были избираться в самой Сербии.

² Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 263–264.

³ Толстой Н. И. Этническое и культурное самосознание сербов в связи с развитием письменности (литературы) и литературного языка в XII–XIV вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 121.

⁴ Слупенчевич Ђ. Указ. соч. С. 31–37.

Сан архиепископа был схож с королевским: «По милости Божией архиепископ всех сербских и поморских земель». Деятельность Святого Саввы (канонизированного вскоре после кончины) положила начало истории сербской православной церкви как национального института. Он создал церковную организацию, продолжил борьбу с богомилством, побудил многих его приверженцев, в том числе феодалов, перейти в православие. Был основан ряд новых епископств, центром архиепископства стал монастырь Жича, которому Стефан Первовенчанный даровал обширные земельные владения, а позднее более удобно расположенный Печ⁵.

Как и в Византии, церковь в Сербии была подчинена государственной власти. Выбор архиепископов происходил под сильным влиянием правителей. Церковь имела иерархическое устройство. Высшее духовенство по своему положению было близким к светским феодалам, а низшее — к городским и сельским жителям. «Попы» разделяли судьбу крестьян, занимались обработкой земли и, получая подати со своей паствы, сами должны были платить епископам. Церковное и монастырское землевладение постепенно расширялось, усиливалось политическое влияние церковных деятелей, высшее духовенство участвовало в работе государственных саборов. Церковь, тесно связанная с королевской властью, поддерживала ее авторитет. Все это получило идеологическое оформление. Культ Св. Саввы, правителей династии Неманичей, созданный при их же активной поддержке, стал символизировать сербское духовное единство. В литературе появился жанр житий, в которых выражалось общесербское национальное самосознание.

Большую роль в религиозной жизни сербов играл Хиландарский монастырь на Афоне, дарованный в 1198 г. византийским императором Алексеем III принявшему монашество Стефану Немане и его сыну Саве. Сербские правители отстроили и украсили Хиландар, передали ему большие земельные владения в Сербии. На протяжении всего средневековья Хиландарский монастырь являлся одним из главных центров сербской письменности и культурной деятельности.

В начале XIII в., когда окончательно обособились два главных течения христианской церкви, две культурно-исторические зоны в Европе, закрепились приверженность сербов к православию, в чем немалую роль сыграл первый сербский архиепископ Сава и его последователи. Конфессиональные различия повлияли на обособление сербов и хорватов в процессе создания их национальных общностей. Но географические границы таких различий оставались размытыми. В государстве Неманичей, особенно в его западной части (Хуме, Зете, Требинье), в центрах рудных разработок, где обосновались саксы, жило немало католиков. Правители страны поддерживали тесные контакты с католическими

⁵ Там же. С. 51–108.

государствами — с Италией, Венгрией. Была характерной толерантность отношения сербского общества к католикам, их интересы равно с православными защищались государством.

Характерно, что ввиду отсталости общественно-экономических отношений в державе Неманичей, в религиозной жизни населения, в кругу семей, сел, жуп сохранялось много старых родоплеменных черт и обычаев. Это сказалось и на всей церковной организации: она осталась иерархически слабо развитой⁶.

Во второй четверти XIII — начале XIV в., когда в Сербском государстве не прекращались феодальные междоусобицы, православная церковь не теряла своих экономических и политических позиций. Они еще более укрепились век спустя, при Стефане Дечанском (1321–1331), а затем Стефане Душане (1331–1355), когда Сербское средневековое государство достигло кульминации в территориальном расширении и политическом могуществе.

В 1345 г., после завоевания Македонии и Албании Стефан Душан на государственном саборе провозгласил себя «царем сербов и греков». В следующем году сербский архиепископ Иоанникий без согласия константинопольского патриарха был провозглашен патриархом и торжественно возвел Душана на царство. Патриарх играл важную роль в государственных делах, пользовался большим влиянием.

Так сербская церковь, идя на поводу государственной власти, стала ее союзницей в деле расширения и укрепления сербской державы. В результате походов во владения ослабевшей Византийской империи почти все греческие земли в юго-западной части Балканского полуострова были захвачены Стефаном Душаном, и он уже мечтал овладеть Константинополем — «вторым Римом». Эти так и неосуществленные амбициозные планы, по-видимому, поддерживавшиеся высшим сербским духовенством, заложили основу великосербских идей, вышедших на поверхность несколько столетий спустя. А в XIV в. это выразилось в попытках приобщения к правовым нормам, придворному церемониалу Византии, в распространении влияния византийской литературы, искусства, архитектуры. Во вновь завоеванных землях «царь сербов и греков» поддерживал не только греческих феодалов, но и высшее духовенство, богато одаривал монастыри. По законодательству Стефана Душана преследовалась «латинская ересь» и строго запрещался переход православных в католичество.

Раздробление царства Душана на отдельные самостоятельные государства отразилось и на сербской церкви, но тесное единение ее со светской властью сохранялось. Правители областей теперь подтверждали права на земельные владения монастырей, дарили новые, выступали защитниками церкви. Нарастание угрозы завоевания османами создало необходимость восстановления отношений с Константинопольской

⁶ Чубриловић В. Историја политичке мисли у Србији XIX в. Београд, 1982. Изд. 2. С. 30.

патриархией, прерванных после провозглашения сербской патриархии. Взаимная заинтересованность, стремление объединить силы на конфессиональной основе привело к ликвидации конфликта (1375 г.).

После трагедии на Косовом поле 1389 г. турецкая агрессия в сербских землях неуклонно развивалась. Центр государства, а с ним и церкви переместился на север в Сербскую деспотовину, вассальную и Османской империи, и Венгрии. Там концентрировалась и деятельность церкви, претерпевавшей большие материальные потери вследствие военных действий и увеличившегося налогового гнета. Некоторые представители высшего клира вместе с простым народом эмигрировали во владения Венгерского королевства.

Несмотря на все эти тяжелые обстоятельства, вызванные агрессией османов, в Сербской деспотовине в конце XIV – первой половине XV в. наблюдался культурный подъем, активизировалась литературная деятельность, что отчасти было следствием пополнения интеллектуальной элиты эмигрантами из уже захваченной турками Болгарии и греческих земель. Среди них были представители духовенства, произведения которых вошли в сокровищницу сербской литературы (например, Григорий Цамблак, Константин Костенечский, Дмитрий Кантакузен и др.). В это время под воздействием угрозы завоевания мусульманами существенно увеличилась роль в национальном самосознании конфессионального единства. Это явилось также следствием интенсификации общения с иноплеменниками и иноверцами. Конфессионализация сознания выразилась и в усилении культа отечественных святых. В литературных произведениях Сербия представляла как «земля обетованная», а сербский народ как «избранный», исполненный готовности перенести все испытания, ниспосланные Богом ради проверки твердости в вере. Вместе с тем крепло осознание общеславянского единства сербов и болгар. Болгарские книжники, нашедшие приют в Сербии, не делали почти никакого отличия между двумя народами, подчеркивая их вероисповедное единство. Так, в силу более благоприятной историко-политической ситуации в XV в. Сербия оказалась основной хранительницей славянских культурных и религиозных традиций на Балканах⁷.

В 1459 г. Сербская деспотовина кончила свое существование, и сербские земли оказались под турецкой властью. За овладение Адриатическим побережьем, далматинскими городами началась долгая борьба между Османской империей и Венецианской республикой.

Можно считать, что ко времени завершения турецкого завоевания определилась принадлежность к сербской народности большей части населения земель, входивших в состав державы Неманичей. Притом

⁷ Турилов А. А. Этническое и культурное самосознание сербов в конце XIV–XV в. // Этническое самосознание славян в XV столетии. М., 1995. С. 157–177; Литаврин Г. Г., Флоря Б. Н. Общее и особенное в этническом самосознании славян в XV в. // Там же. С. 224–227, 235.

кроме государственной общности конфессиональное единство сыграло в этом громадную роль. Формирование этносоциальной общности, национального самосознания осталось, однако, незавершенным, особенно в Зете, Требинье, Хуме, в городах Адриатического побережья, где значительная часть населения исповедовала католицизм. Конфессиональная разобщенность осложняла данный процесс, несмотря на большую общественно-экономическую развитость части этих областей (особенно приморских городов) по сравнению с внутренними сербскими землями.

* * *

После завоевания османами создалась более тесная связь между «сербством» и православием, ставшим средством отпора завоевателям другой этнической принадлежности, для которых ислам обозначал и социальную принадлежность. Поэтому сохранение христианской веры, православия, стало для сербов основным условием поддержания национальной общности⁸. Во многом это зависело от положения и деятельности сербских церковных институтов в условиях существования в исламском государстве, основанном на законах шариата. Правда, практическое применение этих законов в отношении христианской церкви на протяжении нескольких столетий было неодинаковым.

Первоначально Османская империя достаточно толерантно относилась к своим новым подданным-христианам. После завоевания византийской столицы султан Мехмед II разрешил выбор нового константинопольского патриарха, а после падения Деспотовины не нарушились права сербского патриарха Арсения II (1453–1463). Хотя организационное единство Печской патриархии поддерживалось, она оказалась в тяжелом экономическом и финансовом положении. Выросли всевозможные поборы, проходившие через сербские земли турецкие войска грабили церкви и монастыри. Лучшие церкви превращались в мечети, а недвижимая собственность монастырей переходила турецким военным ленникам. Все же монастыри сохранили часть своих земель. Налоги и повинности с крестьян, сидевших на монастырских землях, сохранялись.

Несмотря на тяжелые условия, сербская церковь продолжала свою культурную деятельность. Примечательно, что в конце XV – первых десятилетиях XVI в. в монастырях появились первые типографии (в 1493 г. — в Цетинье, позднее — в Горажде, Грачанице, Милешеве, Белграде). Церковная литература распространялась не только в самой Сербии, но также в Болгарии, Молдавии и Валахии. Имеются сведения о проникновении печатавшихся в сербских монастырях церковных книг в Россию⁹.

⁸ *Dugandžija N.* Religia i nacija. Zagreb, 1983. S. 179.

⁹ *Дучић Н.* Историја српске православне цркве од првих десетина VII в. до наших дана // Књижевни радови Никифора Дучића. Књ. 9. Београд, 1894. С. 368–369; *Тихомиров М. Н.* Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII в. // Славянский сборник. М., 1947. С. 197.

Но в это же время дезорганизация в Печской патриархии нарастала. В ее юрисдикцию, по-видимому, входила только северная часть сербских земель, высшие церковные должности переходили к грекам. При всей скудости сохранившихся сведений можно заключить, что в 20-е гг. XVI в. сербская церковь вошла в состав Охридской архиепископии, автокефальность которой османы признавали. Именно ликвидация Печской патриархии скорее всего вызвала отпор сербского духовенства и привела в 20–40-е гг. XVI в. к энергичным попыткам ее обновить. Однако такого рода акции не привели к успеху¹⁰. Сербская церковь формально осталась в составе Охридской архиепископии, но сохранила определенную самостоятельность. Некоторые смещенные епископы остались и далее на своих местах. Высший клир сам выбирал своих архиепископов, хотя они официально не признавались Охридом. Такое положение сохранялось вплоть до 1557 г., когда Печская патриархия была восстановлена.

Это решение Сулеймана II Законодателя явилось как бы наградой сербам за их участие в завоевании османами Южной Венгрии и конкретно Баната в 1551–1552 г. Активную поддержку в деле восстановления патриархии оказал серб по происхождению великий везир Мехмед Соколович. Печским патриархом стал его брат Макарий, которому наследовали племянники Антоний и Герасим. Территория, входившая в юрисдикцию Печской патриархии, была очень обширна и кроме самой Сербии включала православное население Северной Македонии, части Западной Болгарии, Черногории, Боснии и Герцеговины, Далмации, Хорватии и Южной Венгрии.

Образование еще одного центра православия, включающего всю северо-западную часть владений Османской империи на Балканах, стало для Порты еще одним источником фискальной эксплуатации христианских народов — Печская патриархия обязана была вносить в султанскую казну большой налог. Но помимо этого турки преследовали цель примирить население этого региона Балкан с турецкой властью, предотвратить возможность союза православных иерархов и светских деятелей с католическими государствами, противостоящими Порте. Для сербов же восстановление Печской патриархии, получившей достаточно широкие права и привилегии, приобрело громадное значение, так как позволило объединиться под общей церковной властью, выполнявшей не только религиозные, но в какой-то мере и государственные функции.

Как самоуправляющаяся организация Печская патриархия имела право избирать на церковных саборах патриархов, митрополитов, епископов, которые затем подтверждались султанами и получали соответствующие бераты (грамоты) за определенную плату. Сама патриархия ежегодно вносила в XVI в. в султанскую казну по 100 тыс. акче, что было

¹⁰ *Stanojević* С. Српска црква у међувремену од патријарха Арсенија II до Макарија // Глас Српске Краљевске Академије. Књ. CVI. 1923.

по тем временам очень большой суммой. Эти деньги получались благодаря налогам с населения, также регламентированным турецкой властью, за счет доходов от монастырского хозяйства. Церковь оставалась наиболее зажиточным землевладельцем, была в состоянии поддерживать монастыри и их восстанавливать. Монастыри оставались основными культурными центрами¹¹.

Духовенство пользовалось юрисдикцией в брачных отношениях, решало некоторые гражданские дела и споры сельского и городского населения. Как и раньше, собирались церковные саборы, на которых в присутствии высшего клира, еще сохранявшихся феодалов-христиан, народных старейшин решались и общественные дела. Церковь выступала посредником в отношениях между православным населением и турецкими властями. Более того, в отношениях с иностранными государствами она представляла весь сербский народ и действовала от его имени. У печского патриарха находится «Престол всей сербской земли», утверждалось в некоторых церковных документах¹².

Сербская церковь оставалась институтом феодального типа, но уже не составляла часть господствующего класса, стала лишь терпимой в исламском государстве. Поэтому она оказалась более тесно связанной с народными массами, ибо лишь с помощью их могла защищать свою организацию и расширять ее влияние. Эта связь с простым народом поддерживалась через низшее духовенство — попов, через монастыри. Они были не только очагами национальной культуры, но и местом сходов окрестного населения, где шла торговля, заключались договора или брачные сговоры. Иногда в монастырях собирались инициаторы бунтов и восстаний. В условиях иноземного господства именно церкви суждено было сыграть большую роль в этносоциальном объединении сербского народа, повысить значение в этом процессе конфессиональной общности. Особенно важно это было для православного населения Боснии и Герцеговины, Далмации, Хорватии, Венгрии. Громадное значение имела деятельность церкви в идеологической и культурной сферах. Именно духовенство составляло наиболее образованный слой общества и помогало народу сохранять национальные традиции, воспоминания о державе Неманичей, о героических страницах истории сербов, сохранявшихся в народном эпосе¹³.

Пользуясь значительными правами и привилегиями, Печская патриархия в первое время своего существования проявляла покорность

¹¹ *Мирковић М.* Правни положај и карактер српске цркве под турском влашћу (1459–1766). Београд, 1965. С. 85–163.

¹² *Радочић Н.* Српски државни сабори у средњем веку. Београд, 1940. С. 49–50; *Радонић Ј.* Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века. Београд, 1950. С. 165.

¹³ *Ђурђевић Б.* Положај и улога српске цркве // Историја народа Југославије. Књ. 2. Београд, 1960. С. 101–104; *Љубриловић В.* Српска православна црква под турцима од XV до XIX века // Зборник филозофског факултета. Београдски универзитет. 1960. Књ. V–1. С. 163–188.

турецкой власти. Но такое положение длилось недолго. Уже в последнем десятилетии XVI и начале XVII в. политическая позиция сербской церкви резко изменилась и наступил новый период в ее истории.

В середине XVI в., в годы правления Сулеймана II, были завершены наиболее значительные завоевания османов в Европе, Африке, на Ближнем Востоке. Но расцвет громадной военно-феодальной Турецкой империи уже в конце этого столетия сменился первыми признаками ее упадка. Доходы от завоевательных войн постепенно снижались, военно-ленная система разлагалась. Казна все более ощущала недостаток средств, что заставляло Порту повышать поборы с населения, вводить новые налоги и повинности, лишать финансовых льгот некоторые слои христианского населения. Обострение социальных противоречий в Османской империи вело к росту антагонизма между мусульманами и христианами. Усилился религиозный фанатизм среди мусульман, все больше дискриминаций допускалось в отношении христианского населения, участились случаи насильственного обращения в ислам.

Все это неблагоприятно отражалось на положении христианской церкви, страдавшей от самоуправства местных властей, бесчинств янычар, непрестанно возраставших поборов. Права и привилегии, закрепленные султанскими бератами за Печской патриархией, за православными монастырями, оставались на бумаге. Их имущество, земельные владения расширялись. В церковных и монастырских записях конца XVI и XVII вв. содержатся постоянные сетования на беззакония и ограбления¹⁴. Так, в одной из них, относящейся к 1608 г., говорится: «И в это время была христианам беда от измаилтян, многие святые обители и церкви запустели и великая печаль была для всех людей, налоги на христиан выросли в четыре-пять раз»¹⁵.

Все это уже в последнем десятилетии XVI в. привело к подъему на Балканах и конкретно в сербских землях антитурецкого движения. Оно было тесно связано с Долгой войной 1593–1606 гг., которая велась между Османской империей и Австрией. Локальные, но достаточно массовые восстания балканских христиан вдохновлялись надеждами на помощь западных держав и Римской курии. Кроме крестьянства и отчасти горожан в них участвовало и духовенство.

Это обнаружилось в ходе первого из таких восстаний, вспыхнувшего в Банате в 1594 г. На знаменах повстанцев был изображен лик Св. Саввы, а предводителем одного из отрядов стал владыка Тодор, который после разгрома восстания попал в руки турок и был казнен. Тогда же в Белграде были сожжены мощи Св. Саввы — народная святыня сербов¹⁶.

Во второй половине 1590-х гг. антитурецкое движение на Балканах, в том числе в Далмации, Черногории, Герцеговине, Албании, усилилось.

¹⁴ Стојановић Љ. Стари српски записи и натписи. Књ. 1. Београд, 1902. С. 266, 267, 272.

¹⁵ Там же. С. 272. № 965.

¹⁶ Томић Ј. О устанку Срба у Банату 1594 г. Београд, 1899.

Участие в нем принимало и духовенство, а высшие иерархи иногда оказывали помощь предводителям восстаний, как это делал, например, герцеговинский митрополит Виссарийон, поддержавший в 1597 г. выступление знаменитого никшичского воеводы Грдана.

Тесные связи с руководителями освободительного движения поддерживал в это время печский патриарх Йован. Именно он попытался выступить на международной арене от имени угнетенных османами балканских народов и добиться предоставления им поддержки извне. В 1598 г. он обратился с письмом к римскому папе Клименту VIII, прося оказать помощь сербскому народу в освобождении от турецкой власти. Через дубровчан, сербских эмигрантов в Италии, католических миссионеров были установлены связи с европейскими дворами, заинтересованными в создании коалиции против Османской империи. Обещания помощи давались, возможность восстаний балканских народов учитывалась как благоприятная перспектива. Но объединение для борьбы с Турцией так и не было достигнуто. Напрасными оказались и попытки патриарха Йована заручиться обещаниями поддержки восстания балканских христиан со стороны Австрии (1606 г.), а позднее Испании, предполагавшей начать войну с Портой¹⁷.

В XVII в. Османская империя оставалась достаточно сильной в военном отношении мировой державой, и достигнуть успеха в войнах с ней европейские державы могли только объединившись, поставив на первой место общеевропейские и общехристианские интересы, а не частные выгоды.

Заинтересованные в противодействии агрессии османов Австрия, Римская курия, Венецианская республика, Неаполь, Испания, а позднее Россия стремились установить связи с влиятельными светскими и духовными представителями подданных султана и укрепить среди них свое политическое влияние, а в ходе войн с Османской империей использовать их антитурецкие выступления.

Одним из проявлений таких намерений стала католическая пропаганда, активно проводившаяся на Балканах с конца XVI в., когда в Европе усилилась католическая реакция. Неумолимо действовала в этих целях Римская курия, особенно после создания в 1622 г. Конгрегации для пропаганды веры, руководившей деятельностью миссионеров. Ей помогала Франция, использовавшая свое влияние в Стамбуле. Наиболее активный противник Османской империи в борьбе за Балканский регион — Австрия — также всемерно поддерживала католический прозелитизм и в 1616 г. на основе капитуляции добилась права для католиков, проживавших во владениях Турции, свободно исповедовать свою веру и строить храмы. Католические ордена, особенно иезуиты, пользуясь

¹⁷ *Томић Ј.* Печки патриарх Јован и покрет хришћана на Балканском полуострву. 1592–1614. Земун, 1903.

покровительством Франции, создавали свои общины на Балканах. Распространению католичества содействовали далматинские и боснийские францисканцы и доминиканцы, особенно зажиточные представители дубровницких колоний в ряде крупных балканских городов¹⁸.

Одной из главных задач Ватикана и Габсбургов было добиться согласия высшего православного духовенства на унию с Римом. Склонить к этому константинопольских патриархов было мало шансов, поэтому давление оказывалось обычно на Охридскую архиепископию и особенно на обширную Печскую патриархию. Такая задача преследовалась при поддержании связей с патриархом Йованом и черногорским митрополитом Виссарионом папами Климентом VIII и Павлом V в годы австро-турецкой войны 1593–1606 гг., на исход которой могло сыграть определенную роль сербское население. Переговоры об унии неоднократно велись с печским патриархом Паисием в 40-е гг. XVII в., с его преемником Гавриилом. Они обуславливали иногда согласие на унию получением денежной помощи из Рима, а поскольку таковой не поступало, переговоры оканчивались безрезультатно. Попытки заключить унию с Римом предпринимались со стороны Охридской архиепископии в 1640–1660-х гг., но тоже не были доведены до конца¹⁹.

Большую роль в распространении католичества в сербских землях должны были сыграть основанные в ряде городов (Дубровнике, Баре, Призрене, Белграде и др.) католические архиепископии и епископии. Их главы по поручению Конгрегации по пропаганде веры систематически объезжали подопечные территории и различные районы Европейской Турции, представляли об этом подробные отчеты. Так, например, архиепископ Бара и примас Сербии П. Масарек в докладе за 1624 г. сообщал, что туда надо послать священников, знающих сербский язык. Другой барский архиепископ писал в 1638 г., что в сербских землях имеется лишь 4260 католиков²⁰.

В Стамбуле, по-видимому, ясно осознавали, что Римская курия, Австрия и другие западноевропейские государства пытаются путем распространения католичества привлечь балканских христиан в сферу своего политического влияния, использовать в ходе войн. Католическое миссионерство жестоко пресекалось именно в периоды подготовки и ведения войн, например, во время Кандийской войны (1645–1669).

Деятельность католических миссионеров в какой-то мере способствовала распространению просвещения, в некоторых случаях облегчала политические связи с европейскими государствами. Но переход значительного числа православных в католичество или униатство мог бы привести к разъединению этнической общности сербов, росту противоречий на религиозной почве и поэтому имел бы неблагоприятные

¹⁸ Радонић Ј. Указ. соч. С. 3–41.

¹⁹ Там же. С. 9–12, 152–183, 254, 300–319.

²⁰ Там же. С. 31, 100, 101.

последствия. Этого, однако, не случилось. Число перебивших веру православных оказалось ничтожным. «Схизматики — еще более упорные, еще большие враги католицизма, чем турки», — писал в 1625 г. католический епископ П. Маринов²¹.

Среди балканских народов, оказавшихся под властью османов, неуклонно распространялась вера, что православная Россия поможет их освобождению от иноземного господства. Эти надежды находили отклик в Москве, особенно, когда противодействие Османской империи стало входить в сферу внешнеполитических задач России. Государы и церковь в XVI—XVII вв. поддерживали материально православные религиозные учреждения в турецких владениях. Ряду монастырей выдавались «жалованные грамоты», и их представители систематически приезжали в Москву за «милостыней». Ухудшение положения христианского населения в Турции вынуждало некоторых духовных лиц, в том числе сербов, покидать родину, искать прибежища в России, где их принимали охотно и богато одаривали.

Связи, основывавшиеся на догмате христианства о взаимопомощи единоверцев, не ограничивались религиозной сферой и постепенно приобретали политический характер. Поездки духовных лиц в Москву нередко сочетались с политическими поручениями. Так, имеется предположение, что приехавший туда в 1622 г. епископ Антоний Вршацкий был посланцем сербского патриарха Паисия и имел какие-то политические задачи²². Но связи с Российским государством для православных иерархов были сопряжены с большой опасностью. Примером этого может служить печальная судьба пещского патриарха Гавриила, который в 1654 г. приехал в Москву, а по возвращении на родину был казнен ввиду подозрений, что он советовал царю Алексею Михайловичу начать войну с Портой²³.

О том, что поездки в Россию преследовали политические цели, свидетельствует, например, грамота, адресованная царю Алексею Михайловичу приехавшим в 1668 г. в Москву православным митрополитом Трансильвании Саввой Бранковичем. В ней говорилось, что сербы, болгары, валахи ждут войны христианских государств с Османской империей, так как терпят великую нужду, беды и насилия и потому с готовностью вступят в христианское воинство²⁴.

²¹ Милев Н. Католишката пропаганда в България. София, 1914. С. 24.

²² Димитријевић С. Одношаји пећких патријарха с Русијом у XVII веку // Глас Српске Краљевске Академије (37). Београд, 1900. Књ. LVIII. С. 227–228.

²³ Достян И. С. Борьба сербского народа против турецкого ига. XV — начало XIX в. М., 1958. С. 72–73; Наумов Е. П. К истории связей России с южнославянскими народами в первой половине XVII в. // Связи России с народами Балканского полуострова. Первая половина XVII в. М., 1990. С. 103–104.

²⁴ Димитријевић С. Прилози расправи “Одношаји пећких патријарха с Русијом у XVII в.” // Споменик Српске Краљевске Академије. Књ. XXXV (34). Београд, 1900. С. 70.

Распространению среди сербов надежд на освободительную миссию России в отношении своих единоверцев, страждущих под игом «агарян», их защиту от «папешников» активно содействовал как высший клир, так и простые попы. Имели хождение пророчества о завоевании русскими Царьграда (Константинополя). Все это служило идеологическим обоснованием религиозных, политических и культурных связей с Россией. Последняя со своей стороны все активнее осуществляла меры, которые могли бы повысить престиж великой православной державы среди подданных султана. Примечательно, что в конце XVII в., в годы войны «Священной лиги» с Турцией, в которой с 1686 г. участвовала и Россия, царская дипломатия начала отстаивать интересы балканских единоверцев на международной арене. Во время переговоров о мире на Карловацком конгрессе 1698 г. российский представитель выдвигал одним из условий мирного трактата предоставление Портой «свободы и вольности без всякого отягощения и лишних податей» православным подданным султана, церквям и монастырям²⁵.

Несмотря на все трудности, до последних десятилетий XVII в. сербская православная церковь оставалась достаточно мощной в экономическом отношении организацией, пользовалась значительным политическим и общественным влиянием. Судьбоносными в ее истории стали годы войны «Священной лиги» с Османской империей 1683–1699 гг.

В 1683 г. Вена подверглась нападению 300-тысячной армии османов, но была спасена польскими войсками, подоспевшими на помощь австрийцам, которые три года спустя овладели Будой, заняли почти всю Венгрию, Трансильванию и Славонию, а в 1688 г. начали развигать наступление за Дунаем и взяли Белград. Османская империя оказалась в тяжелом положении. В стране началась анархия, мятежи местных пашей и янычар. В это время было ограблено Печское патриаршество, много сербских церквей и монастырей. Патриарх Арсений III Черноевич попал в плен к одному из пашей и был отпущен лишь за большой выкуп²⁶. Все эти события привели к резкому росту антитурецких выступлений во всех частях Балканского полуострова, имевших различные формы и ориентированных на помощь государствам, ведших войну с Османской империей. В Сербии и Северной Македонии освободительное движение выразилось в непосредственном участии населения в военных действиях. Добровольческие отряды не только помогали австрийской армии, но и вели самостоятельные операции. Привлечению сербов к участию в войне содействовала активная деятельность австрийских эмиссаров, ведших агитацию и вербовавших предводителей добровольческих отрядов. Много усилий было приложено для установления политических контактов с патриархом Арсением III.

²⁵ Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. IX. СПб., 1868. С. 207.

²⁶ Достян И. С. Указ. соч. С. 75–76.

Арсений III Черноевич был человеком умным, энергичным и властолюбивым, всецело преданным интересам сербов и православной церкви. Он пользовался огромным авторитетом, поддерживал Георгия Бранковича, выдвигавшего проект создания на Балканах государства «иллирийских народов». Во время войны «Священной лиги» патриарх установил связи с воюющими против Порты государствами, особенно тесные с Венецианской республикой, а в 1688 г. через афонского архимандрита Исаю обращался к России с просьбой о помощи в избавлении православных от «ига бусурманского»²⁷.

Военные операции австрийцев в сербских землях активизировались осенью 1689 г. Действуя главным образом силами добровольческих отрядов, они заняли всю северную часть Сербии и предприняли глубокий рейд, намереваясь через Македонию и Албанию выйти к Адриатическому побережью. Австрийское командование постаралось использовать в своих интересах влиятельного печского патриарха, который в это время, спасаясь от турецких бесчинств, укрывался в Никшиче и поддерживал тесные связи с венецианцами. Но под угрозой избрания нового патриарха он вернулся в Печ, где оказался в руках австрийцев и вынужден был действовать по их указке. Патриарх направил послания черногорским племенам и приморскому населению, призывая переходить на сторону австрийцев, пытался воздействовать в этом плане на цетинского митрополита Виссариона, ориентировавшегося до этого на Венецию²⁸.

Однако успехи сербских повстанцев и австрийских войск оказались непродолжительными. В декабре 1689 г. под натиском крупных турецких и татарских частей они начали быстро отступать. Призывы к местному населению продолжать борьбу с турками, провозглашенные в манифесте императора Леопольда I, обещания защиты и выгод перешедшим на сторону Австрии, не имели успеха. Наступавшие турецкие войска чинили зверства, немилосердно мстили местным жителям. Особенно пострадала южная часть сербских земель, область Косова и Метохии — центр Печской патриархии. «Все эти земли опустели, — сообщал летописец, — церкви божии сожжены, монастыри ограблены и разорены совершенно, люди перебиты, женщины и юноши взяты в плен, и настало худшее разорение и пленение...»²⁹

В июне 1690 г. патриарх Арсений III собрал в Белграде «церковно-народный» сабор, на котором влиятельные церковные и светские деятели приняли решение направить в Вену владыку Исайю Джаковича с письмом патриарха императору Леопольду I, в котором последний признавался

²⁷ Дучић Н. Указ. соч. С. 186–187; Слијепчевић Ђ. Указ. соч. Књ. 1. С. 339–342.

²⁸ Томић Ј. Десет година из историје српског народа и цркве под турцима (1683–1693). Београд, 1902. С. 121–144.

²⁹ Милојевић М. Обшти лист патријаршије Пећке // Гласник српског ученог друштва. Књ. XXXV. Београд, 1872. С. 76.

наследственным королем сербского народа, и прошение, формулировавшее просьбы сербов. Они сводились прежде всего к представлению под властью Габсбургов свободы православной религии, церковной автономии и привилегий сербскому духовенству во главе с архиепископом. Содержание этих просьб свидетельствовало, что исходили они прежде всего от высших сербских иерархов. В них преобладало представление о ведущей роли церкви в политической жизни сербского народа³⁰.

Летом и осенью 1690 г. турки заняли Смедерево, Белград, Видин, все правобережье Дуная. Вслед за австрийскими войсками бежало на север, за Саву и Дунай около 60–70 тыс. сербов. Среди эмигрантов был патриарх Арсений III и много духовенства. Это «Великое переселение» привело к тому, что этнические границы расселения сербской народности значительно изменились. В результате его и всей предшествующей эмиграции в Бачке, Баранье, Славонии, части Баната — в будущей Воеводине — возникли районы с преобладающим сербским населением. По условиям Карловацкого мира 1699 г., завершившего войну «Священной лиги» с Османской империей, эти земли перешли в состав империи Габсбургов.

После полного разорения южной и юго-западной части сербских земель, особенно Косова и Метохии, бегства оттуда жителей, эти области обезлюдели. С начала XVIII в. Порта стала переселять туда албанцев-мусульман, что неуклонно вело к изменению демографической структуры данных территорий.

Печская патриархия оказалась не в состоянии оправиться от потрясений и разорений 1689–1690 гг. С началом XVIII в. она неуклонно шла к упадку в экономическом отношении, теряла свою общественно-политическую роль в жизни сербского народа.

Тотчас же после бегства Арсения III стало нарушаться правило избрания сербских патриархов церковными саборами при последующем утверждении их султаном. Порта сама назначила печским патриархом грека Калиника, а налоги с патриархии значительно увеличила. Только после смерти Арсения III, в 1706 г., сербский епископат признал Калиника своим главой. Его духовную власть признала и Карловацкая митрополия, что, однако, было простой формальностью.

В результате австро-турецкой войны 1716–1718 гг. значительная часть Северной Сербии (Смедеревского санджака, или Белградского пашалыка) перешла в состав империи Габсбургов, но была потеряна ею спустя 20 лет после неудачной войны 1737–1739 гг. Накануне этой войны австрийцы вступили в тайные переговоры с представителями балканских христиан, намереваясь привлечь их на свою сторону в предстоящей войне. Переговоры велись и с печским патриархом Арсением IV Шакабентом и другими сербскими иерархами. На встрече патриарха

³⁰ *Томић Ј.* Указ.соч. С. 181–183; *Станојевић Г.* Србија у време Бечког рата. 1683–1699. Београд, 1976. С. 185–187.

с рядом представителей высшего клира было решено выступить против турок и оказать помощь австрийцам, как только они предпримут военные действия. О таком намеренье было сообщено австрийским властям в Белграде, и при этом выдвинуты некоторые условия участия сербов в войне. Император Карл VI направил балканским подданным султана обращение, призывая поднять восстание и обещая после перехода под власть Австрии свободу вероисповедания, защиту и особые привилегии.

Военные действия в Сербии и Боснии, в которых участвовало много сербских добровольческих отрядов, первоначально были удачными. Они овладели Нишем, Нови Пазаром, Пиротом. Патриарх прибыл в австрийскую ставку, где произошла его встреча с черногорскими племенными вождями, также привлеченными к участию в войне. Однако вскоре военное счастье перешло на сторону турок, которые вытеснили неприятеля со всех занятых территорий. Это снова привело к массовой эмиграции сербов вместе с патриархом Арсением IV за Саву и Дунай.

Все эти события привели к полному оскудению Печской патриархии, еще более осложнили ее отношения с турецкими властями. В то же время неуклонно ухудшалось внутреннее положение Османской империи: слабла центральная власть, постоянно вспыхивали мятежи местных пашей или янычар. Казна была пуста, и это усиливало зависимость Порты от греческих банкиров, от фанариотов, богатых и влиятельных греков, живших в квартале Фанар, имевших тесные связи с Константинопольской патриархией. Благодаря влиянию фанариотов печскими патриархами назначались греки, их число увеличилось и в епископате.

Поводом к ликвидации Печской патриархии послужил ее громадный долг в султанскую казну, который предложил уплатить константинопольский патриарх Самуил. В 1766 г. фирманом султана Мустафы III Печская патриархия была ликвидирована и ее территория передана под юрисдикцию Константинопольской патриархии. Через несколько месяцев та же судьба постигла Охридскую архиепископию.

Константинопольская патриархия еще более усилила фискальную эксплуатацию сербской церкви, назначала епископами греков, пыталась ввести богослужение на греческом языке, проводила политику эллиназации. Некоторые епископы-сербы были заточены или бежали на Афон. Общественно-политическая роль высшего духовенства резко упала.

Можно считать, что ликвидация Печской патриархии лишь завершила к середине XVIII в. процесс ее упадка, ослабления влияния церковных деятелей на общественно-политическое развитие сербов в период турецкого господства. Как мы видели, это влияние неуклонно нарастало в течение XVI–XVII вв. В это тяжелое для сербов время именно благодаря православным церквям и монастырям в сербских землях поддерживалось образование, письменность и культура, не угасла память о героическом прошлом сербского народа, о некогда обширной и сильной державе Неманичей.

Оценивая роль в развитии сербской общественно-политической мысли православной церкви времени турецкого владычества, Ваца Чубрилович отмечал, что она, будучи единственным национальным институтом, пережившим гибель сербского государства, перенесла саму идею национальной государственности в новое время, сделала из бывших сербских феодальных правителей национальных героев³¹.

Благодаря деятельности духовенства упрочилось национальное единство сербов, закрепились общность их обычаев и исторических традиций, характер идеологии. Активно протекавшее формирование национального самосознания в дальнейшем, уже в начале XIX столетия, облегчило борьбу сербов за освобождение от турецкой власти и создание своего самостоятельного государства.

Уничтожение влачившей жалкое существование, потерявшей былой авторитет Печской патриархии не нанесло существенного урона национальным интересам сербов, ибо еще в начале XVIII в. появились новые организационные центры православия, сыгравшие важную роль в национальном развитии югославянских народов, в их освободительной борьбе. Одним из таковых стала Карловацкая митрополия, другим — Черногория, во время правления митрополитов из династии Петровичей

* * *

Территория современной нам Черногории в период средневековья именовалась Дуклей, или Зетой, и составляла часть сербских земель. В XI в. она была независимой от Византии и значительно расширилась. Князь Михаил (1050–1082) поддерживал дружеские отношения и с Византией и с Римом, а в 1077 г. получил королевский титул от папы Григория VII. После разделения церковью Зета входила в Барскую католическую епископию (с 1087 г. — архиепископию). Присоединение Стефаном Неманей Зеты к Рашке (1118 г.) привело к усилению влияния греческой церкви, но католицизм прочно закрепился в районах Адриатического побережья, в приморских городах — Улцине, Будве, Которе и др.

К середине XV в. внутренние районы Зеты, входившие в состав Сербской деспотины, были завоеваны османами, приморские районы, за которые шла упорная борьба между Турцией и Венецианской республикой, постепенно перешли под власть последней. В горную часть Зеты, до этого мало заселенную, спасаясь от турецких завоеваний, бежало много жителей из сербских земель. Эту небольшую часть Зеты, почти отрезанную от побережья Адриатики венецианскими владениями и слабо освоенную османами, в XV в. начали именовать Черногорией, ее общественно-политическое развитие пошло самостоятельным путем.

Владетель Черногории Иван Черноевич (1465–1490) признал вассальную зависимость от Османской империи и обосновался в труднодоступном районе, где построил Цетинский монастырь, сделав его своей

³¹ Чубрилович В. Историја политичке мисли... С. 31.

резиденцией и центром Зетской православной митрополии. К концу XV в. османы усилили свою власть в Черногории, которая была присоединена к Скадрскому санджаку, а в 1514–1529 гг. ее правителем был принявший ислам сын Ивана Черноевича — Скендер-бек.

Турецкое правительство так и не установило полной власти в Черногории. В ней не было турецких землевладельцев, она должна была лишь уплачивать в султанскую казну ежегодную дань — харач. Оторванность от внешнего мира, крайняя общественно-экономическая отсталость и другие причины привели к формированию в этой горной области административных единиц и военно-политических союзов — племен, состоявших из более мелких объединений — братств. Племена оказывали защиту своим членам, в них действовало обычное право и сохранялись архаичные патриархальные обычаи, в частности, кровная месть. Вожди племен — старейшины, кнезы, воеводы — большей частью пользовались своими правами наследственно. На зборах, или скупщинах в племенах решались общественные дела. Собирались и общечерногорские зборы, на которых руководящую роль играли митрополиты, до XVIII в. избиравшиеся на них. Но племена были очень разобщены, между ними возникали вооруженные столкновения. Органы государственной власти практически отсутствовали. Переход в ислам некоторых жителей привел к возникновению слоя потурченцев, что также отрицательно влияло на общественные отношения.

Все эти специфические условия привели к тому, что на протяжении XVI–XVII вв. постепенно усиливалась роль в общественно-политической жизни Черногории православной церкви. Цетинская митрополия, входившая в состав Печской патриархии, становилась важным фактором в борьбе за единение племен, за сохранение автономных прав и привилегий страны. Митрополиты, или владыки, поддерживали и внешнеполитические связи, действуя от имени племен и всего народа.

Черногорцы оказались наиболее тесно связанными экономически и политически со своей ближайшей соседкой — Венецией. Они нередко принимали участие в войнах, которые республика Св. Марка периодически вела с Османской империей, иногда изъявляли стремление перейти в ее подданство. Такого рода явления наблюдались в годы Кандийской войны (1645–1669 гг.), войны «Священной лиги» с Турцией в 1683–1699 гг., войны 1714–1718 гг.

Римская курия в XVII в., активно проводя католическую пропаганду на Балканах, не забывала и Черногорию. Миссионеры из Конгрегации для пропаганды веры упорно склоняли некоторых цетинских митрополитов пойти на унию с Римом, признать верховную власть Ватикана. Иногда такая пропаганда, подкреплявшаяся обещаниями материальных выгод, казалось бы имела успех. Например, миссионер Ф. Леонарди после долгих переговоров в 1640 г. убедил митрополита Мардария принять «символ веры» — перейти в униатство. При посредничестве черногорского митрополита об этом велись переговоры и с печским патриархом

Паисием, закончившиеся, однако, безрезультатно. Действия Мардария вызвали между тем недовольство черногорцев, униатство не было принято. Наследник Мардария, владыка Рувим Болевич, после окончания Кандийской войны вел борьбу с католической пропагандой³².

Во второй половине XVII в. усилились попытки Порты военным путем принудить черногорцев к уплате харача, лишить их автономных привилегий³³. Но такие акции встречали активный отпор племенных объединений, способствовали их сплочению. В XVIII в. черногорцы начинают борьбу за полное освобождение от турецкой власти и создание своего самостоятельного государства. Руководящую роль в этом сыграли цетинские митрополиты, начиная с Данилы Шчипчевича (1697–1735) — основателя династии Петровичей Негошей, который уже вполне осознавал себя правителем черногорского народа.

Это был мудрый и смелый деятель, упорно стремившийся объединить племена, устранить вражду между ними, искоренить кровную месть. В цетинскую митрополию в это время входила не только сама Черногория, территория которой еще более сократилась, но и племена Брды, приморские общины и ближайшие турецкие города, что способствовало сближению православного населения всех этих земель. В 1713 г. был создан первый общечерногорский орган власти — Суд владыки Данилы, состоявший из 12 племенных старейшин и возглавлявшийся одним из них. Он решал спорные дела, возникавшие между племенами и братствами, примирял их. Были введены тяжелые наказания за кровную месть. Усилилась деятельность общечерногорских сборов, которыми руководил митрополит, имевший право их созывать. Так был сделан первый шаг к созданию органов государственной власти³⁴.

Борьбу за освобождение от турецкой зависимости сильно осложнял усилившийся антагонизм между православными и потурченцами, являвшимися проводником влияния Порты, пашей Северной Албании и Боснии. Потурченцы были истреблены и изгнаны из Черногории, что, по народному преданию, увековеченному в «Горном венце» Петра Негоша, произошло по распоряжению владыки Данилы в Рождественский сочельник неизвестного года (начало XVIII в.). Такая легенда не соответствовала реальным фактам: избавление от потурченцев было длительным процессом. Но инициатором столь жестоких мер был действительно Данила, поддержанный частью племенных вождей³⁵.

Так было предотвращено распространение ислама в Черногории, что способствовало усилению самосознания народа, росту политического значения Черногории. Государственная деятельность Данилы имела национальную направленность. Об этом свидетельствуют и важные

³² Радонић Ј. Указ. соч. С. 127–132, 138, 145, 146, 171–173.

³³ Ђурђевић Б. Турска власт у Црној Гори у XVI и XVII веку. Сарајево, 1953.

³⁴ Станојевић Г. Црна Гора у доба владике Данила. Цетинье, 1955.

³⁵ Там же. С. 31–44.

перемены, произошедшие в первых десятилетиях XVIII в. во внешне-политической ориентации страны. Хотя влияние Венеции в это время оставалось значительным, разочарование в получении от нее помощи в освободительной борьбе нарастало. Зато усиливалась надежда на набиравшую силу и все более активно вступающую в противоборство с Османской империей православную Россию, которая со своей стороны стала проявлять заинтересованность в расширении своего политического влияния среди балканских народов, в том числе и черногорцев.

Начиная в 1710 г. войну с Турцией, Петр I обратился к балканским христианам с призывом оказывать помощь русским войскам. В Черногорию были посланы два эмиссара — М. Милорадович и И. Лукачевич, которые вместе с владыкой Данилой быстро организовали военные акции против турок. Прутский поход 1711 г., предпринятый Петром I, как известно, провалился, и Порта жестоко отплатила черногорцам за их выступление на стороне русских, намеревалась расправиться и с самим владыкой. Но во время нападения на Черногорию и ее полного разгрома турецкими войсками под командованием боснийского везира в 1714 г. не удалось захватить Данилу, который бежал на территорию Венеции, а оттуда отправился в Россию, чтобы просить о помощи.

Такая помощь была черногорцам оказана. В июне 1715 г. Петр I издал грамоту, в которой выражалась благодарность за «воинские против общего христианства неприятеля храбрые и славные действия». Даниле были даны деньги и медали для участников войны и пострадавших в ходе военных действий и от турецких насилий, средства для восстановления церквей и монастырей, церковная утварь и книги³⁶.

С этого времени черногорцы считали, что находятся под покровительством православной единокровной державы, от которой они систематически (хотя и с перерывами) получали материальную помощь. Черногорские митрополиты и другие иерархи неоднократно посещали Петербург, и то обстоятельство, что связи поддерживались преимущественно через духовенство, способствовало росту авторитета митрополитов не только среди черногорцев, но и в соседних брдских и герцеговинских племенах, в приморских общинах.

Прорусская ориентация не препятствовала сохранению черногорцами тесных политических связей с соседней Венецией. Во время ее войны с Османской империей 1714–1718 гг. збор снова решил стать под защиту республики, которой была оказана значительная помощь во время военных операций в Далмации. По предложению венецианцев, с 1717 г. черногорцы начали избирать своего светского правителя — гувернадура (губернатора). Ему и ряду племенных старейшин сеньория стала выдавать денежную плату, что делало всех их проводниками венецианской политики.

³⁶ *Бажова А. П.* Русско-югославянские отношения во второй половине XVIII в. М., 1982. С. 61–63.

Гувернадур — эта должность первоначально закрепились за семейством Вукотичей, а позднее за Радоничами — старались сосредоточить в своих руках верховную власть и фактически вступили в соперничество с митрополитами, что стало особенно заметно при слабом, не противодействовавшем влиянию Венеции владыке Савве. Гораздо более активным и дальновидным государственным деятелем был митрополит Василий Петрович, который замещал Савву во время его пребывания в России в 1742–1743 гг., стал его помощником, а позднее был рукоположен в митрополиты (1750–1766). Он пытался создать в стране органы власти, боролся с племенным сепаратизмом, вновь создал общечерногорский суд. Под его влиянием збор принимал решение об отказе уплачивать харач, что означало непризнание власти Порты. В своей внешней политике владыка полностью ориентировался на Россию и пытался снизить влияние Венеции, которая к середине XVIII в. значительно ослабла и не поддерживала антитурецких выступлений черногорцев.

Василий Петрович трижды ездил в Россию, где добивался предоставления Черногории денежных субсидий и политической защиты. В своих «мемуарах» и обращениях в Коллегию иностранных дел, к канцлеру А. П. Бестужеву-Рюмину он значительно расширял территорию своей родины, утверждал, что она никогда не была завоевана турками и является в настоящее время независимым государством, что цетинские митрополиты — единственные наследники средневековых сербских правителей и могли бы с помощью России объединить славянские народы, находящиеся под властью Османской империи и Венеции, а во время русско-турецкой войны «все окрестные славяно-сербские народы присоединились и отдали б себя под протекцию всероссийскую». Аналогичные утверждения были сформулированы Василием Петровичем в книге «История Черногории», изданной в 1754 г. в Петербурге. Он как бы продолжил идеи, возникавшие ранее у Юрия Крижанича и Георгия Бранковича о славянской общности, о создании в Юго-Восточной Европе обширного славянского государства, прототипом которого служила средневековая сербская держава в период ее расцвета³⁷.

Издание своего произведения, не основанного на реальных исторических фактах, митрополит преследовал прежде всего политические цели — он как бы заявлял о стремлении черногорцев возглавить освободительное движение всех «славяно-сербов», что было, конечно, совершенно нереальным, авантюристическим замыслом, но свидетельствовало о стремлении к консолидации сербов как единовременцев.

В самой Черногории книга Василия Петровича, впоследствии неоднократно переиздававшаяся, оказала влияние на формирование представлений об исконной независимости этой страны под управлением

³⁷ Там же. С. 72–74.

цетинских владык, о заслугах Петровичей, что содействовало укреплению их монархических претензий³⁸.

После смерти Василия Петровича митрополичью должность вновь стал исполнять престарелый и пассивный владыка Савва. Среди черногорских племен опять разгорелась вражда, что позволило Порте вмешиваться во внутренние дела черногорцев, усилило роль в общественной жизни гувернадура. Русский офицер Михаил Тарасов, побывавший в Черногории в 1766 г., в своем рапорте сообщал: «Вышеписанный черногорский народ правления не имеет, и хотя их митрополит и главным того народа правителем называется, но власть его ныне состоит в весьма тесных пределах, ибо он виновному не токмо в случае происшедших между простолюдинами каких-либо ссор, но и пред ним кроме проклятия более ничего учинить не силен... А несколько тому лет, как они своих архиереев за святых почитали и во всем им повиновались. Ныне же употребляемого оным митрополитом титула *черногорский повелитель* помянутые черногорцы терпеть не могут, объявляя, что они его только за архиерея почитать должны. А впрочем они столь же благородны и никому не подвластны, как и он и что каждый из них от самого себя зависит»³⁹.

Упадок власти и роли в общественной жизни митрополита Саввы создал благоприятные условия для появления в 1766 г. в Черногории самозванца Степана Малого, выдававшего себя то за спасшегося от смерти российского императора Петра III, то за потомка рода Неманичей. Используя легковерность черногорцев, поверивших, что к ним пришел царь, чтобы освободить их от власти османов, самозванец стал правителем Черногории. Он начал проводить некоторые полезные преобразования, боролся с племенной междоусобицей, старался поддерживать в стране мир и порядок. Степан Малый был убит в 1773 г. своим слугой, нанятым скадарским пашей.

Правление самозванца нанесло тяжелый удар цетинской митрополии и открыло перспективу расширения власти гувернадура. В это время им был Йован Радонич, который старался противодействовать межплеменной анархии, улучшить внутреннее положение страны, но при этом делал ставку прежде всего на помощь извне. Он безуспешно искал поддержки России, затем попытался сблизиться с Австрией, предложив на определенных условиях принять ее протекторат. Но гувернадур не смог превратиться в самовластного правителя. Оказалось, что цетинская митрополия после ликвидации Печской патриархии фактически самостоятельная, имеет достаточно прочную опору в народных массах и старейшинском слое Черногории, а к тому же пользуется влиянием в других сербских землях. Владыки остались единовластными правителями страны. В значительной мере это случилось и потому, что вскоре

³⁸ Историја народа Југославије. Књ. 2. С. 1181.

³⁹ Црногорско-руски односи. 1711–1918. Књ. 1. Руски извори о Црној Гори до средине XIX вијека. Подгорица. М., 1992. С. 62.

митрополитом стал мудрый и чрезвычайно активный государственный деятель — Петр I Петрович Негош (1784—1830), который начал приобретать авторитет еще при жизни владыки Саввы.

Российский дипломат С. А. Санковский, долго находившийся в Черногории и хорошо знавший Петра I Негоша, так характеризовал его: «Черногорский митрополит чрез чтение и путешествие в чужих краях приобрел несколько полезных знаний, которые заставляют его включить в число довольно просвещенных людей; притом он разума очень приятного, рассуждает правильно и входит с разборчивою тонкостью в предлагаемые ему дела, и имеет также природное красноречие, коим умеет привлечь к себе внимание. Характер сего архипастыря, хотя весьма вспыльчив, но со всем тем благородный и довольно постоятелен... Сей митрополит имеет о себе весьма хорошее мнение, почитает себя непобедимым в своих горах и имеет превосходное понятие о своей власти и могуществе черногорского народа»⁴⁰.

Таковым Петр I представился российскому дипломату в 1805 г. Вероятно, не столь самоуверенным и политически опытным он был в начале своего правления, пришедшегося на чрезвычайно трудные для черногорцев годы. Страна стала подвергаться частым нападениям скадарского везира Махмуда-паши Бушати, пытавшегося создать самостоятельное государство в Северной Албании, присоединить к нему Черногорию. Так, в 1785 г. паша опустошил многие ее села, а Цетинский монастырь предал огню, воспользовавшись тем, что среди племени не было единства, а некоторые старейшины ему не противодействовали, так как были подкуплены.

Во время войны России, а затем и Австрии против Османской империи, начавшейся в 1787 г., в Черногории разгорелась борьба между двумя группировками старейшин, одна из которых, возглавлявшаяся гувернадуром Й. Радоничем, придерживалась проавстрийской ориентации, а другая, во главе с Петром I, тому противостояла. В это время митрополит уже пользовался большим авторитетом и влиянием. Он активно готовился к отражению нападений скадарского паши, и эти усилия не пропали даром. Летом 1796 г. черногорцы одержали две решительные победы в битвах у сел Мартиновичи и Крусы, над большим войском Махмуда-паши. Эти события оказались поворотными в истории Черногории, которая стала фактически самостоятельной от Порты, а ее территория расширилась за счет присоединения племен Брды.

Благодаря всем этим событиям власть Петра Петровича значительно окрепла, что выразилось в решении збора в сентябре 1797 г., объявлявшего митрополита «начальником и покровителем» черногорского народа⁴¹. Вслед за тем был сделан важный шаг в деле создания органов власти в Черногории: на зборе в октябре 1798 г. принят «Законник

⁴⁰ Там же. С. 78—79.

⁴¹ Павићевић Б. Стваранье црногорске државе. Београд, 1955. С. 106.

Петра I, владыки черногорского» и сформировано Правительство суда черногорского и брдского, или Кулук.

Составленный самим Петром Негошем «Законник», основывался на нормах местного права, но ставил целью разрушить остатки родоплеменных обычаев, в особенности пресечь кровную месть. В нем имелись статьи, защищающие частную собственность, регламентирующие куплю-продажу земли, способствующие облегчению торговли, впервые вводился налог с каждого дома. Не все статьи «Законника» сразу были введены в жизнь (например, о сборе налогов), но он нашел широкое применение в судебной практике первых десятилетий XIX в. Органы управления оставались еще очень слабыми, однако централизация власти постепенно усиливалась благодаря деятельности митрополита и судов⁴².

Хотя отношения Черногории с Россией в конце XVIII и в первые годы XIX в. иногда осложнялись (в 1785 г., когда Петр Негош был выдворен из Петербурга, и в 1803–1804 гг. — в связи с попытками черногорцев получить покровительство наполеоновской Франции), митрополит в целом придерживался прорусской ориентации, полностью следуя традиции своих предшественников — Данилы и Василия Петровичей. В начальный период наполеоновских войн, в годы Первого сербского восстания Петр I Негош, рассчитывая на поддержку России, пытался превратить Черногорию в центр борьбы за освобождение от турецкой власти всего сербского народа, выдвигал планы основания обширного славяно-сербского государства. (См. об этом ниже.)

В эпоху правления Петра I Петровича, в значительной мере благодаря его неустанной и целеустремленной деятельности, определился дальнейший путь развития Черногории, превращающейся в самостоятельное государство, создающей органы центральной власти. Идеологически это оформилось в утверждение, что после ликвидации Печевой патриархии черногорская церковь и ее глава стали полностью независимыми⁴³. Вместе с тем было ясно, что страной экономически и политически полноценной Черногория может стать только расширив свою территорию и получив выход к Адриатическому морю. Митрополит упорно, хотя и безрезультатно добивался этого, рассчитывая на поддержку России.

Борьбу за осуществление всех этих сложных задач продолжил митрополит Петр II Петрович Негош.

* * *

В результате эмиграции сербов на север, в Венгерское королевство, усилившейся в XVI–XVII вв. и принявшей массовый характер в 1690

⁴² Формирование национальных независимых государств на Балканах. Конец XVIII–70-е гг. XIX в. М., 1986. С. 171–174.

⁴³ *Службеник Ђ.* Указ. соч. Књ. I. С. 448.

и 1738 г., в Среме, Баранье, Бачке и части Баната стало преобладать сербское население. По условиям Карловицкого мирного договора 1699 г., а затем Пожаревацкого мира 1718 г., эти земли вошли в состав Австрии. Много сербских ремесленников и купцов обосновалось в городах Воеводины, а также в Буде, Пеште, Вене. В 1701–1702 гг. на новой границе с Османской империей Габсбурги создали Потиско-Поморишскую и Посавско-Подунавскую Военную Границу. Там значительную часть военных поселенцев составляли сербы. Так в состав Австрийской империи в XVIII в. влилось еще одно национальное меньшинство.

В августе 1690 г., накануне «Великого переселения», в ответ на прошения патриарха Арсения III и сербского сабора в Белграде Леопольд I издал «Привилегии», по которым сербы в составе Австрии были поставлены под защиту императора, им гарантировались свобода исповедания, право избрания архиепископа как главы всей православной церкви в Австрии и епископов. В последующие годы «Привилегии» были конкретизированы и дополнены. Они обеспечили сербам церковную автономию, а фактически и самоуправление (исключая территорию Военной Границы).

Но привилегии обеспечил себе прежде всего высший клир. Митрополиты стали как бы политическими представителями сербов в империи. Они судили по гражданским спорам и наказывали провинившихся, утверждали статусы цехов, наследовали имущество умерших без наследников, назначали сербских офицеров и т. д. Церковь собирала денежные поборы с православных, с низшего духовенства, обогащалась за счет всевозможных пожертвований. Карловацкая митрополия, созданная в 1708 г. и распространившая свою юрисдикцию на все православное население Австрии, стала фактически независимой от Печской патриархии. Эта митрополия и некоторые православные монастыри имели достаточно обширные земельные владения⁴⁴.

В первые же годы после установления австрийской власти в населенных сербами землях предпринимались попытки добиться создания в рамках империи «сербской деспотины» во главе с воеводой-сербом. Но эти планы не поддерживались православным клиром, а также и венским двором. Требование о предоставлении сербам вместо «Привилегий», выражавших прежде всего интересы высшего духовенства, определенной территории с автономными правами, что защитило бы народ от феодальных притеснений, было отвергнуто и на Крушедольском саборе 1708 г.

Народно-церковные саборы как высшая общественно-политическая инстанция играли большую роль в жизни сербов. На них происходили выборы митрополитов, организовывалось церковное управление, решались вопросы об открытии школ и других народных потребностях. В первое время саборы находились под сильным влиянием духовенства.

⁴⁴ Поповић Д. Срби у Војводини. Нови Сад, 1952. Кн. 2. С. 337–371; Костяшов Ю. В. Сербь в австрийской монархии в XVIII в. Калининград, 1997. С. 123–147.

Умный и деятельный митрополит (бывший печский патриарх) Арсений III и его преемники пользовались непререкаемым авторитетом. «Этот народ схизматиков имеет своим главой как некоего короля патриарха... и за ним они во всем следуют, как пчелы за своей маткой», — говорилось в одном австрийском известии 1699 г.⁴⁵

«Привилегии» и широкие права архиепископов и высшего клира не избавляли сербов от конфликтов с австрийскими властями, от претензий венгерских и хорватских феодалов на подчинение и эксплуатацию сербских крестьян. Неравноправие православных в монархии Габсбургов проявлялось в социально-экономической и политической сфере. Все же для сербов-переселенцев постепенно сложились более благоприятные условия существования, чем в Османской империи, и это обеспечило экономический прогресс Воеводины, ставший особенно заметным во второй половине XVIII в.

Православие воспринималось в Австрии XVIII в. как национальная принадлежность сербов, чему способствовало и неравноправие этого народа в империи. Потеря веры означала и потерю национальности. Католическая пропаганда, попытки добиться принятия сербами унии с Римом, активно проводившиеся при поддержке властей, встречали упорное сопротивление. Сколько-нибудь значительной германизации или мадьяризации сербов не наблюдалось. Оберегателем религиозного единства, а поэтому и национальной общности выступало православное духовенство, что в значительной мере поддерживало его высокий авторитет. Карловацкая митрополия являлась и единственным общественным институтом связующим сербов, оказавшихся в составе Австрии и оставшихся под властью Османской империи, ибо вплоть до ликвидации Печской патриархии в 1766 г. формально оставалась в ее составе.

В первой половине XVIII в. у воеводинских сербов полностью господствовала церковная культура. Монастыри и церкви были не только культурными учреждениями, но и центрами создания культурных ценностей — литературы, архитектуры, живописи. В Сремских Карловцах, а затем и в других городах Воеводины, благодаря усилиям митрополитов начало развиваться школьное образование. Значительную поддержку в этом оказывала Россия, связи с которой значительно укрепились. Оттуда получались книги и учебники, церковная утварь и проч. Церковь была заинтересована в подготовке образованных священников. Грамотность стала необходимой для сербов, стремившихся войти в социальные, профессиональные или культурные структуры Австрийской империи. Поэтому митрополиты и церковные саборы добивались от властей учреждения школ и типографий⁴⁶.

В создании сербской школы в Воеводине большой вклад внесли учителя, присылаемые из России по просьбам карловацких иерархов.

⁴⁵ Историја српског народа. Београд, 1986. Кн. IV. Т. 1. С. 40.

⁴⁶ Там же. С. 132–142.

Первым из них был отправленный туда по распоряжению Петра I в 1725 г. Максим Терентьевич Суворов, открывший «славянскую школу» в Сремских Карловцах. В 1733 г. в Воеводину прибыли Эмануил Казачинский и еще несколько учителей, которые приезжали из России и позже. В 1750 г. на средства церкви и частных лиц был создан фонд для содержания сербских школ. Много сербов посылалось на обучение в Киевскую духовную Академию. Из России поступали церковные книги и утварь.

Таким образом, в первой половине XVIII в. в Воеводине православная церковь играла руководящую роль в общественно-политической и культурной жизни сербов, в развитии образования. Деятельность православных иерархов и низшего клира, их противодействие униатству и католической пропаганде обеспечивали закрепление национального самосознания сербов в многонациональной империи Габсбургов.

С середины XVIII в., во время правления Марии-Терезии и Иосифа II, в Австрии начали проводиться важные преобразования, непосредственно затронувшие социальное и политическое положение сербов и постепенно приведшие к ликвидации «Привилегий», которыми пользовалась православная церковь. В 1745 г. для управления делами сербов была создана Иллирская дворцовая комиссия, которая два года спустя была преобразована в Иллирскую дворцовую депутацию, подчиненную непосредственно венскому двору. Эти меры значительно укрепили власть австрийского правительства в Воеводине. В 1770 г. был издан так называемый Регуламент, которым уничтожалась светская сфера деятельности митрополитов, фиксировались размеры их доходов. По уставу 1776 г. сербскими школами стала ведать не православная церковь, а государство. «Деклараторий» 1779 г. окончательно лишал церковную иерархию светских прав, сербам вместо политической автономии, которой они добивались, предоставлялось лишь право на религиозно-школьную автономию. Политическая деятельность саборов, и ранее сильно зависимая от австрийского правительства, была поставлена под его полный контроль⁴⁷.

Все эти шедшие извне перемены, являвшиеся следствием оформления и расцвета австрийского абсолютизма, а затем и просвещенного абсолютизма, сочетались с процессами, происходившими в общественно-политической жизни самих сербов.

Благодаря более благоприятным условиям для экономической деятельности, чем в балканских владениях Порты, население Воеводины к середине XVIII в. постепенно оправилось от перенесенных бедствий и лишений. Развилось товарное земледелие, торгово-ремесленная деятельность в городах, торговые связи с Сербией, Боснией и другими балканскими землями. Сербское торгово-ремесленное сословие окрепло в ряде городов — Нови Саде, Великом Бечкереке, Панчеве, Земуне. В этом процессе участвовала и православная церковь, занимавшаяся

⁴⁷ Там же. С. 260–305; *Слијетчевић Ђ.* Указ. соч. Књ. I. С. 52–66.

хозяйственной деятельностью, что влияло на формирование и постепенное укрепление сербской торговой буржуазии, сербской интеллигенции, а последняя способствовала складыванию сербской нации и национального самосознания.

Благодаря своим капиталам ремесленники и купцы имели возможность оказывать материальную помощь церкви, которая со своей стороны должна была поэтому считаться с их интересами, допускать их вмешательство в общественные и церковные дела. Но между высшим духовенством, державшимся за свои старые права и привилегии, отстаивавшим свое определяющее влияние на общественно-политическую жизнь сербов, и активными представителями торгово-ремесленного сословия городов усиливались противоречия. Последние требовали ограничения светских прав митрополитов и епископов, контроля за церковным имуществом, улучшения школьного дела и проч. Ареной этой борьбы были и народно-церковные саборы, продолжавшие играть важную роль в общественно-политической жизни сербов, несмотря на стремление Вены ограничить их деятельность выбором митрополитов и рассмотрением чисто церковных дел. На Темишварском саборе 1790 г. определились две группы депутатов. Первая из них искала сближения с венграми, а другая выступала сторонницей венского двора. В решениях сабора были сформулированы и направлены австрийскому правительству требования последней группировки, составившей большинство. Среди них — о предоставлении автономии заселенным сербами территориям, жалобы на поступки католического духовенства, требование ограничить власть и доходы высшего православного духовенства в пользу низшего клира и другие⁴⁸.

Такого рода пожелания свидетельствовали о значительных переменах отношения сербской общественности к церкви, об открытой критике ее недостатков. Под влиянием развития новых буржуазных отношений, распространения идей Просвещения на протяжении второй половины XVIII в. постепенно падала роль православной церкви в общественной и культурной жизни австрийских сербов.

Большое значение в этом процессе имело развитие образования и школьного дела, в чем большая заслуга принадлежала светской интеллигенции (Т. Янковичу-Мариескому, А. Мразовичу, С. Вуяновски и др.). Много сделал для создания сети сербских школ карловацкий митрополит Павел Ненадович (1749–1768), упорно отстаивавший права и привилегии православных в империи Габсбургов.

Среди сербских земель именно в Воеводине во второй половине XVIII в. начался переход от идеологии и культуры средневековья к духовной жизни нового времени. Это выразилось в появлении и распространении, хотя и в узком круге образованных, патриотически настроенных людей, идеи европейского Просвещения. Большинство этих

⁴⁸ Petrović N. O nekim specifinostima razvitka srpske nacije u Habsburškoj imperiji // Jugoslovenski istorijski časopis. Beograd, 1970. Br. 1–2. S. 48.

писателей и культурных деятелей было тесно связано с православной церковью, противодействовало католической и униатской пропаганде.

Среди таковых был образованный монах Йован Раич (1726–1801) — автор «Истории разных славянских народов наипаче Болгар, Хорватов и Сербов», изданной в 1794–1795 г. Это произведение, имевшее большое значение для распространения знаний о истории сербов и других славянских народов, было проникнуто духом просветительства, славянского и сербского патриотизма, надеждой на национальное возрождение славянских народов. Большая часть многочисленных произведений Раича была посвящена православно-церковным и национально-историческим проблемам. Его труды оказали заметное влияние на сербскую общественную мысль конца XVIII и первой половины XIX в., способствовали укреплению национального самосознания.

Одним из выдающихся культурных деятелей Воеводины был Захария Орфелин (1726–1785), отличавшийся разносторонностью дарований и проявивший себя в различных областях культуры. Он был историком и издал книгу о Петре I; публицистом, выпустившим в 1768 г. первый сербский журнал «Славяно-сербский магазин»; педагогом, учительствовавшим ряд лет в Нови Саде; написал ряд богословских и дидактических сочинений. Кроме этого Орфелин был искусным гравером, рисовальщиком. В стихотворении «Плач Сербии», написанном на народном сербском языке и обращенном поэтому к широкому кругу читателей, Орфелин представил героическое прошлое сербов и их тяжелое настоящее — политическую раздробленность, порабощение, непросвещенность. Причины народных страданий он видел не только во внешних обстоятельствах, но и в отсутствии достойных народных «вождей», заботящихся об улучшении судьбы сербов. Идеалом Орфелина был «просвещенный» монарх-преобразователь, представленный им в облике российского императора Петра I. Он скрытно поддержал реформы Марии-Терезии, касавшиеся православной церкви, обличал злоупотребления высшего клира; обвинял православных сановников в «эгоизме и корысти», «безбожных доходах», писал о невежестве приходских священников, ненасытности и распущенности монахов. Но дерзкие мысли о пороках в клерикальной среде не мешали Орфелину поддерживать тесные связи с Карловацкой митрополией, писать богословские произведения. Такая противоречивость была присуща Орфелину. Его творчество и деятельность ознаменовали важные сдвиги в духовной жизни образованных представителей воеводинских сербов, начавших воспринимать идеи европейского Просвещения, углубили разделение между церковной идеологией, следовавшей средневековым традициям, и светской, отвечавшей запросам новых социальных слоев⁴⁹.

В 80-х гг. XVIII в. началась публикация произведений великого сербского философа, писателя и педагога Досифея Обрадовича (1740–1811),

⁴⁹ Историја народа Југославије. Књ. 2. С. 1107–1109.

открывшего новую эпоху в истории сербской литературы и культуры. Его философские и общественно-политические взгляды явились следствием осознания совершавшихся в мире перемен и глубокого сербского патриотизма. Он прошел сложный путь развития убеждений от монашеского аскетизма к идеологии Просвещения, к принципам рационализма и деизма.

Взгляды Обрадовича по целому ряду национальных, общественных и культурных проблем расходились с представлениями и интересами православной иерархии. Так, он был сторонником употребления народного языка в литературе вместо церковно-славянского. Критическое отношение к церкви и убеждение в необходимости ее реформирования Досифей высказал в одном из первых своих произведений «Жизнь и приключения Димитрия Обрадовича...». Он выступал за обновленную религию, превращенную в нравственную основу человека и всего общества, за освобождение евангельского учения от искажения и суеверия. Он отрицал монашество и монастыри, считая их несовместимыми с современными формами общественной жизни. Обрадович обличал высший клир, невежественный, жадный и лицемерный, но не выступал против самого христианства, против церкви как социального института, а в лице образованных и добродетельных отцов церкви видел «мудрых советчиков, учителей и наставников общества»⁵⁰.

Первым из сербских мыслителей в соответствии с передовыми представлениями своего времени Обрадович выразил новое понимание самого термина «нация», общенациональных задач сербов. Он утверждал, что сербскую общность определяет не религия, а происхождение и язык, ибо «религия и вера могут измениться, а род и язык — никогда». «Народ одного рода и языка, — писал он в «Этике», — подобен единому телу». Такое представление о сербской нации, независимой и от государственных границ, противостояло церковной концепции, имело антиклерикальную и освободительную направленность. До Первого сербского восстания Досифей надеялся на национальный подъем сербов в Австрии, рассчитывал, что «просвещенные» Габсбурги и Россия освободят Сербию и Боснию от турецкого владычества⁵¹. Досифей Обрадович имел среди образованных, прогрессивно настроенных сербов немало соратников и последователей. Тем сильнее был удар, который он первым нанес духовной и идейной гегемонии православной церкви⁵².

Это не означало, однако, что Карловацкая митрополия из-за неприемлемой критики существовавших в ней порядков утратила свое влияние на духовную жизнь народа, стала играть меньшую роль в развитии культуры и просвещения сербов. Благодаря ее усилиям основывались новые школы, издавалась учебная литература на языке близком к народному,

⁵⁰ *Лещиловская И. И.* Сербская культура XVIII в. М., 1984. С. 83–108.

⁵¹ Там же. С. 175–177.

⁵² Там же. С. 155–180.

стало лучше готовиться к своей деятельности низшее духовенство. Была открыта для общественного пользования богатая митрополичья библиотека в Сремских Карловцах. Но в целом церковные иерархи стояли на консервативно-охранительных позициях.

В последних десятилетиях XVIII в. началась церковная и культурная деятельность в Воеводине Стефана Стратимировича, избранного митрополитом в 1790 г. Это был человек широко образованный, дальновидный политик, преданный Габсбургам и пользовавшийся их доверием, но в то же время горячий патриот, приверженец старой идеологии и церковных традиций. Митрополит занимался научной и культурной деятельностью, отстаивал в противоположность Обрадовичу употребление церковно-славянского языка. Это представлялось ему, как и ряду других образованных сербов, гарантией сохранения славянской и религиозной самобытности сербского народа. В дальнейшем, после начала восстания в Белградском пашалыке, именно Стефан Стратимирович внес свой вклад в развитие идеи о возрождении сербской государственности. (См. об этом ниже.)

Сремски Карловцы, а также Нови Сад и другие города Воеводины постепенно превратились в культурные очаги сербов, центры деятельности национальных ученых, литераторов, политиков. Все это приобрело большое значение для решения общенациональных задач сербов в ходе начавшегося в 1804 г. массового вооруженного восстания в Белградском пашалыке.

* * *

В процессе складывания сербской нации и национального самосознания важный перелом наступил в первые годы XIX в. в связи с началом национально-освободительной революции в Белградском пашалыке — Первым сербским восстанием 1804–1813 гг. В ходе его значительно расширились экономические, общественно-политические и культурные связи повстанцев с австрийскими сербами, наметились революционные контакты с черногорцами и герцеговинцами. Дальнейшая судьба сербских земель, входивших в состав Турции и Австрии, ранее зависевшая от исхода войн между этими государствами, превратилась в одну из проблем международных отношений в Европе — восточного вопроса.

Восстание в Белградском пашалыке подготовили и возглавили руководители местного самоуправления (кнезы), предводители гайдуцких отрядов и добровольческих чет, участвовавшие в австро-турецкой войне 1788–1790 гг., торговцы и сельские богатеи. Нельзя сказать, что руководящую и организующую роль в восстании играли, как это было ранее, церковные иерархи. Это объяснялось тем, что после ликвидации Печской патриархии высший клир в сербских землях состоял преимущественно из греков. Но представители духовенства принимали участие в восстании и входили в состав его руководства. Так, например, в подготовке вооруженного выступления участвовал протопоп Алекса Лазаревич.

Одним из наиболее авторитетных предводителей повстанцев, принимавшим активное участие в создании государственной организации Сербии, был протоиерей Матия Ненадович. Он был сыном убитого в канун восстания обер-кнеза Валевской нахии Алексы Ненадовича и принимал непосредственное участие в первых сражениях с турками, освобождении Валева и Шабача, осаде Белграда. Осенью 1804 г. Матия был послан в Петербург в составе сербской делегации, которая изложила правительству Александра I свою политическую программу — требование о предоставлении сербам полной внутренней автономии при уплате Порте умеренной дани — и просила, чтобы Россия стала гарантом такого статуса Сербии и ее покровительницей. После возвращения на родину Ненадович занялся вместе с воеводинским сербом Божидаром Груйовичем подготовкой создания первого государственного органа власти и в конце 1805 г. стал председателем так называемого Правительствующего совета. В дальнейшем ввиду недоверия Карагеоргия к семейству Ненадовичей протоиерей потерял эту должность, но он по-прежнему являлся предводителем ряда военных операций повстанцев, участвовал в некоторых дипломатических переговорах, а после разгрома восстания, во время Венского конгресса пытался при поддержке русской дипломатии добиться благоприятного решения сербского вопроса на этом международном форуме⁵³.

Одним из воевод повстанческой Сербии был Хаджи-Мелентий Стефанович, архимандрит восстановленного им монастыря Рача. Во главе сербских военных отрядов он участвовал в освобождении г. Ужице, Соколской нахии, а позднее стал воеводой этой нахии и одновременно Шабачким владыкой. В 1809 г. он был направлен в штаб российской армии для переговоров о предоставлении сербам военной помощи.

Монах Студеницкого монастыря Мелентий Никшич в 1806 г., когда турецкие войска начали наступать на Нови Пазар, организовал восстание местного населения. Он пользовался заметным влиянием среди предводителей восстания, выступая сторонником Карагеоргия. В 1811–1812 гг. Никшич побывал с дипломатической миссией в Петербурге, а в эмиграции стал настоятелем монастыря в Среме и приложил немало усилий, чтобы привлечь внимание участников Венского конгресса к тяжелой судьбе сербов. Возвратившись в Сербию, Мелентий стал шабачким епископом, но в 1816 г. был убит по приказу Милоша Обреновича, увидевшего в нем своего соперника или недоброжелателя.

Таким образом, в ходе Первого сербского восстания появилось несколько национальных церковных деятелей, которые приобрели влияние и авторитет как участники и руководители освободительной борьбы. В этих условиях положение и роль белградского митрополита, грека Леонтия Ламбровича оказалась сложной. Он в принципе поддерживал освободительное движение сербов, но выступал против их решительных военных акций. Его отношения с воеводами, с Карагеоргием

⁵³ *Ненадович М.* Мемоари. Београд, 1867.

вскоре ухудшились. Российский представитель в повстанческой Сербии К. К. Родофиникин сообщал о Ламбровиче в ноябре 1807 г.: «Митрополит здешний в несогласии со старейшинами; причиной тому старания его, чтобы воздержать их от свирепых их поступков, к коим они весьма склонны. Митрополит, однако, по словам старейшин, сам не вовсе соблюдает правила своего сана; я, однако, еще ничего не открыл. Черный Георгий равномерно ныне его не любит и весьма желает сменить»⁵⁴.

Бегство Леонтия из Сербии в 1809 г. из-за угрозы разгрома восстания дало повод Карагеоргию препятствовать его возвращению, добиваться назначения белградским митрополитом сербского иерарха. Летом 1810 г. Правительствующий совет и Карагеоргий назначили Хаджи-Мелентия Стефановича митрополитским наместником Сербии, а несколько позднее и епископом Ужице, Валева и Шабаца. Это означало начало борьбы за воссоздание сербской национальной церкви, за вытеснение из состава высшего клира греков-фанариотов.

Вожди Первого сербского восстания были людьми в подавляющем большинстве неграмотными, не имевшими сколько-нибудь разработанной политической программы и опыта внешнеполитических акций. В этом отношении неоценимую помощь им оказывали воеводинские сербы. В Сремских Карловцах, Нови Саде и других городах Воеводины было немало образованных и политически мыслящих деятелей, сторонников Просвещения, которые обсуждали в своей среде перспективы развития национально-освободительного движения югославянских народов и их будущую судьбу. При этом популярность приобретала идея основания самостоятельного сербского государства. Активизация российской политики на Балканах рождала надежду, что именно Петербург будет содействовать образованию такого государства.

После начала восстания в Белградском пашалыке активное участие в разработке его политической программы, в установлении контактов с правительством Александра I приняли карловацкий митрополит Стефан Стратимирович, бачский епископ Йован Йованович и ряд других воеводинских деятелей, которые поддерживали самые тесные отношения с руководителями восстания. Стратимирович пытался направлять внешнеполитические акции вождей повстанцев, поддерживал их попытки добиться от Порты при посредничестве России предоставления сербам внутренней автономии по образцу Дунайских княжеств и Ионической республики.

Свои далеко идущие планы решения сербского вопроса митрополит выразил в политическом трактате, направленном тайно летом 1804 г. в российское министерство иностранных дел. В нем доказывалась необходимость создания в Юго-Восточной Европе обширного сербского государства, объединяющего населенные сербами земли, находящиеся

⁵⁴ Первое сербское восстание 1804–1813 гг. и Россия. М., 1980. Кн. 1. С. 432.

в составе Османской империи и Австрии. Такая новая держава восполнит «равновесие сил» в Европе и станет наиболее удобным соседом и союзником России. Идеологическим обоснованием этой идеи служила этническая и религиозная общность сербов с русскими⁵⁵.

В октябре 1804 г. бачский епископ Йован Йованович направил прошение Александру I и письма некоторым русским государственным и церковным деятелям. Он просил царя принять сербов в «вечное подданство и покровительство», так как русские и сербы «одной веры и языка», и возвести на престол нового сербского царства Стефана Душана великого князя Константина Павловича⁵⁶. Будучи горячим сербским патриотом, Йованович не без личного риска оказывал помощь вооруженной борьбе сербов, а в начале 1805 г. стал распространять в турецких владениях прокламацию, в которой поработенные народы призывались к восстанию. Его победа при поддержке России приведет, писал Йованович, к созданию независимого государства, простирающегося от Черного до Адриатического моря. Он рисовал идиллическую картину экономического и культурного расцвета этого государства, в котором, как можно понять, политическая гегемония предназначалась сербам⁵⁷.

При содействии воеводинских деятелей к началу русско-турецкой войны 1806–1812 гг., в которой сербы выступали на стороне России, определилось окончательно требование вождей восстания о предоставлении Сербии полной независимости и начали созреть идеи великосербского характера. Это проявилось, в частности, во время переговоров сербских делегатов с российским главнокомандующим в 1808–1809⁵⁸.

Так, не без влияния некоторых представителей высшего клира Воеводины основание независимого «славяно-сербского» государства стало политической программой Первого сербского восстания. Осуществить ее надеялись с помощью России.

В Черногории и Герцеговине идеи освобождения от власти Османской империи и создания на Балканах сербского государства возникали еще до начала восстания в Белградском пашалыке. Они были высказаны, например, архимандритом из Пивы (Герцеговина) Арсением Гаговичем, прибывшим в Петербург с политической миссией в 1803 г. Аналогичный план выдвигал, по-видимому, еще в последние годы XVIII в. черногорский владыка Петр I Петрович Негош⁵⁹.

После начала восстания в Белградском пашалыке связи повстанцев с черногорцами, и конкретно Карагеоргия с Петром Негошем, стали повседневными. Замышлялись и совместные военные акции против

⁵⁵ Политические и культурные отношения России с югославянскими землями в XVIII в. М., 1984. С. 401–407.

⁵⁶ Там же. С. 399–401.

⁵⁷ АВПРИ. Ф. Главный архив, 1–8, 1804, д. 2, п. 4, л. 26–33.

⁵⁸ На путях к Югославии: за и против. М., 1997. С. 64–68.

⁵⁹ Там же. С. 73.

турок. Согласно разработанному предварительно плану весной 1809 г. сербы начали наступление в направлении Нови Пазара, Черногории, Боснии и Герцеговины, но оно не увенчалось успехом.

Карагеоргию и другим руководителям восстания скорее всего был известен замысел черногорского митрополита создать «славено-сербское царство», объединяющее Черногорию, Боку Которскую, Герцеговину и Далмацию. Такое предложение, несомненно исходившее от Петра и его окружения, содержалось в письме, направленном российскому министру иностранных дел приехавшим в Петербург весной 1807 г. архимандритом Симеоном Ивковичем. В нем сообщалось также о сокровенном желании митрополита и «славяно-сербского народа», чтобы в это будущее свободное государство вошли вся Босния и Сербия, «коих равное и не менее ревностное желание издавна к тому стремится»⁶⁰.

Таким образом, в эпоху наполеоновских войн, в годы Первого сербского восстания при непосредственном участии церковных деятелей Воеводины и Черногории определилась главная национальная задача всего сербского народа — создание своего независимого государства. Эта идея основывалась на «историческом праве» и имела феодальный облик, но была следствием совершенно новых процессов — формирования сербской нации со своим национальным самосознанием, с уже определившимися национальными стремлениями. Эти стремления сводились к освобождению от чужеземной власти и объединению в одном государстве всех частей политически раздробленного сербского народа. Притом уже в это время обозначились великосербские тенденции такого рода планов. Можно считать, что именно в начале XIX в. был заложен фундамент для будущей национальной идеологии и внешнеполитических планов государственных и общественных деятелей Сербского княжества, нашедших выражение в высказываниях князя Милоша Обреновича, а затем в «Начертании» Илии Гаршанина.

После Второго сербского восстания константинопольский патриарх назначил белградским митрополитом грека Агатангела, не уважив просьбу Милоша Обреновича возвести в этот сан Мелентия Никшича. Но сербский князь продолжил начатые еще Карагеоргием настояния создать национальную церковную иерархию. Он приложил много усилий, чтобы освободить страну от владык-греков. В 1827 г. скупщина, собравшаяся в Крагуевце, обратилась с просьбой к султану назначить белградским митрополитом серба. После издания султанского хатти-шерифа 1830 г., подтверждавшего автономные права Сербского княжества, изменились отношения с Константинопольской патриархией. Основываясь на канонической практике восточной церкви, она в 1831 г. предоставила автономию и самоуправление церкви Сербского княжества и отозвала оттуда епископов-греков при условии уплаты 300 дукатов

⁶⁰ Первое сербское восстание... Кн. 1. С. 356–357.

в год. Таким образом, в отличие от Болгарии вопрос о национальной церкви в Сербии практически был решен без особых затруднений.

Первым митрополитом Сербского княжества стал Мелентий Павлович (1831–1833) — один из участников сербских восстаний, близкий и преданный князю Милошу, поддерживавший старые традиции. Обновление и организация церкви в княжестве были начаты митрополитом Петром Йовановичем (1833–1859) — бывшим учителем гимназии в Сремских Карловцах, человеком солидно богословски образованным. Несмотря на большие трудности — в особенности из-за отсутствия обученных священников, пользуясь советами Стефана Стратимировича, при поддержке Милоша Обреновича, а затем Александра Карагеоргиевича он организовал церковное управление, создал церковное законодательство, богословские учебные заведения, посылал молодежь на обучение в Киевскую академию. Благодаря активной деятельности митрополита Петра церковная жизнь в Сербии была обновлена и упорядочена. После возвращения к власти Милоша Обреновича Петр Йованович был отстранен от должности⁶¹.

Пользуясь широкой автономией Сербское княжество являлось очагом становления сербской нации, поэтому православная церковь на его территории стала притягательным центром, к которому тянулись православные епархии других сербских земель, оставшихся в составе Османской империи и Австрии. Они со своей стороны оказывали заметное влияние на общественную и культурную жизнь сербов в княжестве.

Громадное значение в этом отношении имела научная и культурная деятельность Вука Стефановича Караджича и в особенности его реформа сербского литературного языка, алфавита и правописания. В 1814 г. он издал первую грамматику сербского языка, а четыре года спустя сербский толковый словарь. Вместо книжного славяно-сербского языка он вводил в своих произведениях живую речь на штокавском диалекте, создал новый сербский алфавит и орфографию. Лингвистические реформы Вука вызвали неодобрение и противодействие ряда деятелей и прежде всего Стефана Стратимировича, который считал, что сербы должны сближаться с русскими и в языковом отношении. Но реформы языка поддержали такие деятели сербской культуры, как филолог Дж. Даничич, поэт Б. Радичевич, черногорский владыка Петр II Негош, что способствовало их введению в жизнь. Примечательно, что Караджич считал веру, язык и обычаи признаками, которые роднят и различают между собою народы⁶².

Великий сербский поэт и последний владыка-правитель Черногории Петр II Петрович Негош (1830–1851) поддерживал тесные связи

⁶¹ *Слијенчевић Ђ.* Указ. соч. Књ. 2. С. 312–318; *Кашин Д.* Поглед у прошлост Српске Цркве. Београд, 1984. С. 63–64.

⁶² На путях к Југославији... С. 19–21.

с Сербским княжеством. Милош Обренович пытался направлять деятельность молодого владыки, координировать ее со своей позицией в отношении Порты и местных восстаний, вспыхивавших в пограничных с Черногорией областях. Сербо-черногорские контакты активизировались в период правления уставобранителей. Негош, по-видимому, был ознакомлен с планами Гарашанина о начале борьбы за освобождение от турецкой власти, государственное объединение югославянских народов. В 1848 г., когда черногорцы стали готовиться к вооруженному выступлению против турок, владыка поддерживал планы белградских деятелей относительно национального освобождения и последующего государственного объединения югославянских земель. Он согласился стать главой церкви в будущем государстве, отказавшись от своих династических прав в пользу Карагеоргиевичей.

Громадный вклад в дело осознания и распространения среди сербов идей национального возрождения Петр Негош внес благодаря своему поэтическому творчеству. Большая часть его произведений была построена на исторических сюжетах и посвящена героическим страницам истории сербского народа. Он воспевал вождя Первого сербского восстания — Карагеоргия, который, по его словам, достиг великой цели: «поднял он народ крещеный, рабство варварское рушил, сербов воскресил из мертвых, в них вдохнул живую душу»⁶³.

При Петре II было фактически полностью подготовлено превращение митрополитов в светских правителей. В определенной мере этому способствовало и изгнание из страны семейства гувернадуров Радоничей (1831 г.), что окончательно устранило их претензии на светскую власть.

«Теологическая оболочка» формы правления черногорских митрополитов была чрезвычайно специфична по характеру и причинам возникновения. Она не имела ничего общего с папизмом, не была следствием борьбы за власть различных социальных групп. Ее породили условия жизни маленькой горной области с преобладанием патриархальных отношений и наличием военно-политических союзов (племен), разобщенных и нередко враждовавших между собой. Это создавало необходимость центрального органа, могущего защитить и объединить народ. Такую нелегкую функцию взяла на себя православная церковь и ее главы — митрополиты, или владыки, которые, начиная с Данилы Шчипевича, превратились в фактических правителей страны. Власть цетинских митрополитов зависела от личного авторитета каждого из них и основывалась на чисто моральном влиянии и убеждении. Большинство владык было выдающимися государственными, общественными и культурными деятелями. Они сыграли громадную роль в поддержании национального единства черногорцев, в освободительной борьбе и создании независимого государства. Но к середине XIX в. эта форма правления исчерпала себя. Патриархальный уклад жизни был в значительной мере разрушен,

⁶³ Негош П. Горный венец. М., 1955. С. 23.

Черногория стала фактически самостоятельным государством, которому предстояло приспособиться к общественно-политической структуре Европы середины XIX в.

Это произошло без каких-либо потрясений. Преемником умершего в 1851 г. Негоша стал его племянник Данила, который отказался принять монашество. В 1852 г. скупщина вынесла решение о необходимости преобразования страны в светское государство — наследственное княжество. После получения согласия на это России Данила был провозглашен князем.

Разделение светской и духовной власти в Черногории явилось прогрессивной мерой. Облегчилось общественно-политическое развитие страны, укрепилось ее международное положение и престиж среди югославянских народов.

* * *

Парижский мирный договор 1856 г., юридически оформивший итоги Крымской войны, внес существенные изменения в международно-правовой статус Сербского княжества. Оно оставалось под верховной властью Блистательной Порты, но уже не только при российском, как раньше, а международном покровительстве, т. е. покровительстве Великобритании, Франции, Австрии, Пруссии, Сардинии и России. Порта сохраняла право иметь свои гарнизоны в крепостях на территории Сербии.

После Крымской войны внутривнутриполитическая ситуация в Сербии становилась все более напряженной, приобретая взрывоопасный характер. Ясно обозначился глубокий политический кризис олигархического режима уставобранителей, проявлением которого явилась борьба между сербским князем и Советом — главным органом уставобранительского режима — за политическое преобладание. Князь, не имея опоры внутри страны, стремился найти поддержку вовне. Это привело к значительному усилению австрийского влияния в княжестве, что, в свою очередь, не могло не вызвать усиления оппозиции.

Ростом недовольства политикой Александра Карагеоргиевича воспользовались сторонники династии Обреновичей, активизировавшие свою деятельность. Наиболее последовательными борцами против режима уставобранителей были сербские либералы — Е. Груйич, М. Янкович, Р. Алимпич и др., — стремившиеся перенести идеи буржуазной государственности, заимствованные ими в Западной Европе, на сербскую почву. Это было совершенно новое явление в политической истории Сербии — носителями западных идей стали выходцы из самого княжества, а не из австрийской Воеводины. Против князя объединились представители различных политических группировок, в том числе многие видные деятели уставобранительского режима — И. Гарашанин, Т. Вучич и др.

Начавшаяся в конце ноября 1858 г. Свято-Андреевская скупщина стала крупнейшим событием в истории Сербии этого времени. По ее решению был смещен Александр Карагеоргиевич и на сербский престол вновь избран Милош Обренович. Важнейшим результатом скупщины явилась ликвидация олигархического режима уставобранителей.

Скупщина по совету либералов предложила после отставки митрополита Петра назначить исполняющим обязанности митрополита епископа из города Шабца Михаила, который являлся другом либералов. В середине 1859 г. митрополит Михаил был рукоположен архиерейским собором, а вскоре и Константинопольский патриарх Кирилл подтвердил его выборы. Так, во главе сербской церкви встал один из выдающихся сербских иерархов прошлого века, ревностный сербский патриот и славянофил.

Митрополит Михаил (Милое Йованович) родился 19 августа 1826 г. в городе Соко Баня, отец его был ремесленником, мать — дочь священника⁶⁴. Он был среди первых пяти воспитанников белградской богословии, которых митрополит Петр отправил учиться в Россию. В 1846 г. будущий митрополит прибыл в Киев и стал слушателем Киевской духовной семинарии. На молодого сербского богослова пребывание в России оказало большое влияние, он оказался в милой его сердцу среде. С самых первых шагов своей деятельности будущий митрополит стал проявлять свои патриотические настроения, свой долг он видел в служении делу освобождения и объединения сербского народа.

В своем дневнике во время учебы в России Милое Йованович ставит перед собой нелегкие задачи: «Помни, ты приехал сюда не для того, чтобы наслаждаться, но для напряженного труда днем и ночью, чтобы как можно лучше освоить науки, столь необходимые твоему отечеству. Помни, в твоём отечестве еще есть турки, которые не дают развернуться мечтам и прогрессу, есть немцы, которые задерживают любое движение вперед. О, мой несчастный народ сербский, как же тяжела твоя судьба, ты столь ужасным образом разделен на отдельные части. Помни и знай, что в Сербии находится то пламя, которое согревает светом просвещения все сербские земли. Стремись к тому, чтобы с течением времени и ты мог помочь своему дорогому любимому народу»⁶⁵.

29 мая 1853 г. Милое принял монашеский постриг в Киево-Печерской Лавре и получил имя Михаил. В июле того же года он закончил Духовную академию, получил степень магистра богословия. В 1854 г., посетив Москву и Петербург, молодой иеромонах возвращается в Сербию, в октябре 1854 г. Михаил становится епископом Шабца, а через 5 лет — митрополитом Сербии.

⁶⁴ *Слијепчевих Ђ.* Историј а српске православне цркве. Друга књига. Београд, 1991. С. 354.

⁶⁵ *Димитријевић С.* Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије, као православног јерарха, Србин, Словен и неимар Југословенства. Београд, 1933. С. 12.

В 60-х гг. в сербской православной церкви было 4 епархии, 20 протопресвитеров, 15 викариев, 583 священника и 17 дьяконов. Всего насчитывалось 319 церквей, 28 часовен и 44 монастыря⁶⁶. В 1874 г., по сведениям митрополита Михаила, в Сербии был 691 приход, 731 священник, 373 церкви, 25 часовен, 43 монастыря и 138 монахов⁶⁷.

Оказавшись в 33 года на посту митрополита, Михаил столкнулся с целым рядом сложных проблем, стоявших в то время перед православной церковью как частью сербского общества. В это время все явственнее становилось стремление княжеской власти к установлению автократического личного режима, и в этой связи церковь сталкивалась с вмешательством государства в ее дела. Кроме того во второй половине XIX в. в сербском обществе все больше распространялись идеи западноевропейского просвещения и новые политические взгляды поднимавшейся буржуазии, проникали социалистические и народнические идеи как из Европы, так и из России, многие из которых имели антиклерикальную направленность. Шел быстрый процесс политизации сербского общества, в который вовлекались все более широкие слои крестьянства.

К этому добавлялось и определенное противоречие в позиции самого митрополита: с одной стороны, он придерживался либеральных взглядов и не был сторонником авторитарных режимов, в то же время он как церковный иерарх отстаивал прежние принципы внутрицерковной субординации между высшим и младшим клиром. Митрополит выступал против вовлечения сербского клира в политическую борьбу. Он должен был защищать позиции церкви в духовно-культурном плане, против новых веяний, которые постепенно превращали сербскую национальную культуру в чисто светскую.

В середине прошлого века одновременно с литературным возрождением сербского народа шло также возрождение и политическое: Османская империя постепенно теряла былое могущество, сербы поднимали против Турции восстания, перед сербским обществом вставала проблема реализации национально-политического идеала — избавиться от турецкого ига и объединить разрозненные части сербского народа в одно государственное целое. Став митрополитом, Михаил самой важной своей задачей считал всемерно содействовать освобождению и объединению сербского народа, этой идее он остался верен до конца своей жизни.

В 1860 г. старый князь Милош Обренович скончался, и на княжеский престол вступил его сын — Михаил. Порта, стремясь избежать новых осложнений в Сербии, была вынуждена согласиться с его кандидатурой.

Михаил Обренович был европейски образованный человек. Он взшел на престол с широкой и претенциозной программой внутри-

⁶⁶ *Слијенчевих Ђ.* Историја српске православне цркве. Друга књига. Београд, 1991. С. 360.

⁶⁷ Там же. С. 360.

и внешнеполитического развития Сербии. Приблизив к себе видного представителя консерваторов — И. Гарашанина, Михаил вскоре назначил его министром иностранных дел, а затем — премьер-министром. Сербский князь разделял национальную внешнеполитическую программу, составленную И. Гарашаниным в 1844 году и известную под названием «Начертание». В этой программе Гарашанин сформулировал главную задачу сербского национального движения — освобождение и объединение всего сербского народа в одном государстве.

В 50-х и 60-х гг. она получила свое дальнейшее развитие. В соответствии с внешнеполитической программой Михаила-Гарашанина автономное Сербское княжество во главе с династией Обреновичей должно было возглавить борьбу против Османской империи с целью создания нового государства, в состав которого должны были войти земли, населенные не только сербами, но и другими югославянскими народами — Босния и Герцеговина, Черногория, Македония, Хорватия, последняя — в случае распада Австрии. Князь Михаил и И. Гарашанин понимали, что без объединения всех сил балканских народов и использования благоприятной международной обстановки, без поддержки одной из великих держав невозможно одолеть столь сильного противника, как Османская империя. Так появилась идея создания Балканского союза. Главной и основной силой этого союза, по мысли его создателей и идеологов, должна была стать Сербия, так как только в этом случае можно было рассчитывать на претворение в жизнь великосербской программы.

Готовясь к войне, князь Михаил и его премьер-министр провели ряд законов, укреплявших личный режим князя. Было создано многочисленное народное войско. Среди этих законов был и Закон 1862 г. о церковных властях, который отделял церковные суды от церковной администрации (в компетенцию этих судов входили нарушения церковной дисциплины и расторжение браков), усиливал влияние государства на церковь. Полномочия высшего клира ограничивались, в частности, епископы больше не являлись председателями епархиальных церковных судов⁶⁸.

Хотя митрополит Михаил был сторонником династии Обреновичей, он имел конфликты с князем Михаилом. Один из них произошел из-за желания князя развестись с княгиней Юлией и жениться на своей дальней родственнице Катарине Константинович. Митрополит, будучи последовательным защитником принципов церковного брака, не мог не оказать сопротивления произволу князя в вопросах, входивших в юрисдикцию церкви. Князь Михаил поссорился и с сербскими либералами, которые выступали против усиления его личной власти.

В середине 60-х гг. прошлого века сербское правительство активизировало свою деятельность по созданию Балканского союза. Главным элементом этого союза был договор с Черногорией. В это время задача

⁶⁸ Дучић Н. Историја српске православне цркве. С. 229.

освобождения и объединения сербского народа становилась все более актуальной. Сербия и Черногория были двумя исторически сложившимися центрами, на долю которых выпало возглавить этот процесс. Однако и сербская династия Обреновичей, и черногорская династия Петровичей соперничали в стремлении возглавить национально-освободительную борьбу сербов. Они видели будущее сербское государство только во главе с соответствующей династией. В 1866 г. был заключен союзный договор, предусматривающий не только совместные вооруженные действия против Османской империи, но и возможность объединения Сербии и Черногории в одно государство во главе с династией Обреновичей. Важно отметить, что князь черногорский Николай в подписанном им договоре о союзе с Сербским княжеством соглашался на объединение двух княжеств под главенством династии Обреновичей, а ему предоставлялся титул принца крови. Тайные планы Николая заключались в том, чтобы самому стать сербским князем, если у Михаила Обреновича не будет законных наследников (сербский князь детей не имел). Ни одну из сторон сам факт объединения двух княжеств не смущал. Князь черногорский Николай мечтал возглавить и объединенное государство, и национальную борьбу за освобождение всех сербов. Лидеры обеих династий (сербской и черногорской) не видели никаких проблем в объединении сербов и черногорцев. В их национальном самосознании принадлежность к сербству в широком смысле этого слова явно перевешивала локальные различия сербов и черногорцев. Однако в итоге князь Николай не смирился с ведущим положением Сербии в союзе. Договор не разрешил династических противоречий.

Существование двух автокефальных церквей в Сербии и Черногории в XIX в. также не способствовало консолидации всех сил княжеств в борьбе за объединение и освобождение сербского народа. Однако это обстоятельство не имело такого значения, как соперничество сербской и черногорской династий.

Для осуществления своих планов Гарашанин считал необходимым подготовить восстание в прилегающих к Сербии областях Османской империи. Самым важным сербский министр считал создание хорошо организованной сети тайных агентов в турецких областях из местных жителей. К этой работе Гарашанин активно привлекал и священников, как наиболее образованных и грамотных людей для выполнения столь ответственных поручений.

Но Балканский союз так и не проявил себя в действии. В ноябре 1867 г. князь Михаил неожиданно уволил в отставку И. Гарашанина, а в мае 1868 г. сам был убит заговорщиками. После этого практическая деятельность по реализации идей Балканского союза прекратилась. Отношения Сербии и Черногории стали весьма прохладными.

Общественно-экономический строй нового сербского государства во многом отличался от идеи возрождения того средневекового государства, которой оставались верны высшие иерархи сербской православной

церкви. Ее главе пришлось столкнуться с различными антиклерикальными взглядами и идеями, касавшимися принципов устройства будущего государства. Так, например, сербский социалист/Светозар Маркович резко критиковал клерикализм. Он утверждал, что вера и суеверие возникли из одного источника. Маркович считал, что наука разоблачает церковную власть и церковные церемонии в то время как государство защищает их. Относительно христианской веры у сербов Маркович писал, что «она состояла из обычаев, которые преимущественно имели народные корни, и лишь отчасти приобрели церковно-религиозный облик... Однако сербский народ не воспринял мораль христовой веры, догматы веры не сделали священство и народ фанатичными, сербская церковная иерархия не стала жестко организованной силой в борьбе против светской власти, как это имело место на Западе с католической церковной иерархией»⁶⁹. Сербский философ-социалист полагал, что существует принципиальная разница между рядовыми священниками и высшим клиром, который он считал представителями бюрократии. А с бюрократией необходимо безжалостно бороться. Взгляды Марковича имели немало последователей. Как отмечал Йован Скерлич, «из Белградской богословии выходили целые поколения молодых священников, которые вместе с сельскими учителями становились апостолами радикализма в сербских селах, будущими основателями радикальной партии в Сербии»⁷⁰.

Гораздо более резким критиком сербской православной церкви был известный сербский общественный деятель и революционер Васа Пелагич, который был священником, а затем стал атеистом. Пелагич требовал ликвидации церковных судов и расформирования архиерейского сабора с тем, чтобы все дела, которыми они занимались, были переданы гражданскому правосудию. Он также призывал объединить все богословские и учительские школы и в новой объединенной школе обучать будущих учителей и священников вместе всему тому, что необходимо селянам⁷¹. Вере в бога и учению церкви Пелагич противопоставлял ту возвышенную веру, которая от нас ничего не требует и не нуждается в молитвах, священниках, религиозных сектах и церемониях⁷². Среди священников, в том числе и депутатов Скупщины, также были последователи антиклерикальных взглядов. Васа Пелагич был среди тех, кто подписал 12 августа 1871 г. обращение группы социалистов, в котором выдвигалось требование передачи всей земельной собственности монастырей народу, и превращение их в церкви⁷³. Известными священниками-радикалами были Никола Крупежевич и Марко Богданович.

⁶⁹ Маркович С. Целокупна дела. Књ. II, часть V. С. 7.

⁷⁰ Скерлич Ј. Светозар Маркович. С. 236.

⁷¹ Пелагич В. Спас Србије и њеног народа // Социалистичка штампа у Србији до XX в. Ч. II. Београд, 1954. С. 297.

⁷² Там же. С. 316.

⁷³ Продановић Ј. Историја политичких странака и струја у Србији. I. С. 339.

Митрополит Михаил и Архиерейский собор не могли остаться в стороне от этой критики. На заседании архиерейского собора в октябре 1871 г. митрополит отметил, что многие считают за честь для себя разрушать веру среди простого народа. Он подчеркнул, что «долг и церкви, и государства предпринять серьезные усилия для того, чтобы положить конец лавине атеизма и материализма, которая начала проникать и в нашу страну»⁷⁴.

Одним из важных средств укрепления влияния церкви и борьбы с антиклерикальными настроениями митрополит и его соратники видели в расширении и улучшении богословского образования. В 1863 г. был принят закон об устройстве богословского образования⁷⁵. Митрополит Михаил и сам принимал активное участие в написании учебников для богословских школ. Он ввел и новые учебные дисциплины, в том числе философию и педагогику. Михаил продолжал заботиться о богословских школах до конца своей жизни.

В 1869 г. в Сербском княжестве была принята новая конституция, которая стала еще одним важным шагом на пути развития парламентаризма в Сербии. Митрополит Михаил участвовал в разработке этой конституции. В целом новая конституция усилила зависимость церкви от государства. Священники во всех своих гражданских и имущественных делах подлежали юрисдикции общегражданских законов. Все школы и прочие воспитательные учреждения оказались под непосредственным контролем государства. Сербская православная церковь по-прежнему оставалась государственной церковью, но теперь и другие конфессии получили полную свободу своей деятельности в княжестве. В 1873 г. было открыто специальное отделение Богословской школы в Белграде, получившее название «Страначка Богословия». Милош Милоевич специально подбирал слушателей для этого отделения из всех территорий, населенных сербами, в том числе и в Османской империи⁷⁶. Выпускники этого отделения были радетелями сербства и просветителями, многие из них участвовали в сербско-турецких войнах 70-х гг. Отделение пользовалось и постоянной поддержкой митрополита Михаила.

В 1875 г. начался великий Восточный кризис. Его прологом послужило восстание православного населения Боснии и Герцеговины против господства Османской империи. Существовавшая некогда сеть сербских агентов И. Гарашанина уже ушла в прошлое. Правительство Сербского княжества попыталось восстановить союзы с балканскими государствами, но без особого успеха. Не удалось договориться о совместных боевых действиях с Черногорией. В Сербии ширилось народное движение в поддержку борьбы угнетенных братьев.

⁷⁴ Скерлић Ј. Светозар Маркович. С. 139.

⁷⁵ Шкерковић Н. П. Записници седница Министарског савета 1862–1898. С. 11.

⁷⁶ Поповић М. И. Историјска улога српске цркве. С. 282.

В отличие от правительства митрополит Михаил сохранял очень хорошие связи с православным населением окрестных областей Османской империи. Как отмечал сербский историк Михайло Попович, «Митрополит имел связи со священниками и другими видными представителями сербов из разных краев, они обращались к нему за помощью, с просьбами послать учителей или книги для школ»⁷⁷. Митрополит Михаил стал председателем главного комитета в Белграде по оказанию помощи восстанию в Боснии. Он также вошел в состав правительственного комитета по сбору средств и оказанию помощи сербскому народу в Османской империи⁷⁸. Во время восстания в Боснии и Герцеговине митрополит Михаил установил хорошие отношения и с дьяконским католическим епископом Штросмайером. Так, в октябре 1875 г. он сообщил Штросмайеру о том, что в Белграде основан международный комитет по оказанию помощи беженцам и что он избран председателем этого комитета, притом митрополит выразил желание, чтобы Штросмайер стал сопредседателем данного комитета⁷⁹. Согласие Штросмайера было получено. Все это говорит о гибкости взглядов митрополита и его незаурядных политических способностях: ради оказания помощи восставшим братьям он шел на контакты с католическим клиром югославянских земель Австро-Венгрии. Через митрополита Михаила распределялась и значительная часть помощи боснякам и герцеговинцам, присылаемая из России.

В результате двух войн Сербии с Османской империей и русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Сербское княжество получило независимость и его территория была расширена. Окончание Восточного кризиса 1875–1878 гг. ознаменовалось важным событием и для сербской православной церкви: она получила полную автокефальность и перестала делать ежегодные выплаты Константинопольской патриархии. Соответствующий акт был принят Синодом Константинопольской патриархии 20 октября 1879 г.⁸⁰ Юрисдикция сербской православной церкви была расширена на вновь присоединенные территории, которые раньше входили в Болгарский экзархат. Этот факт имел важное значение для закрепления Южной Сербии в составе княжества.

Но решения Берлинского конгресса нанесли и огромный удар по внешнеполитическим планам Сербии: Босния и Герцеговина, формально оставаясь в составе Османской империи, были оккупированы Австро-Венгрией без указания срока оккупации. Теперь вместо слабеющей Османской империи сербское национальное движение сталкивалось в Боснии и Герцеговине с Австро-Венгрией. Это привело к переориентации внешнеполитических планов княжества на юг к Македонии.

⁷⁷ Там же. С. 235.

⁷⁸ Шкеровић Н. П. Записници седница Министарског савета 1862–1898. С. 223.

⁷⁹ Поповић М. И. Историјска улога српске цркве. С. 204.

⁸⁰ Дучић Н. Историја српске православне цркве. С. 234.

Вскоре после окончания Восточного кризиса 1875–1878 гг. возник новый конфликт между сербской православной церковью и пришедшим к власти напредняцким правительством. Не последнюю роль в этом сыграло и то обстоятельство, что король Милан, ориентировавшийся на Австро-Венгрию, был весьма недоволен активной деятельностью митрополита Михаила по поддержке православного сербского населения вне границ княжества и его тесными связями с Россией. Много проблем вызвал и развод короля с Наталией Кешко. Помимо этого лидеры напредняцкой партии видели в митрополите одного из весьма влиятельных сторонников либералов.

В качестве удобного предлога для смены митрополита было использовано отношение последнего к Закону о пошлинах, который затрагивал важные интересы церкви. Этот закон включал и выплату особых пошлин в пользу государства за совершение чисто внутрицерковных действий, таких как рукоположение церковных иерархов и даже пострижение в монахи. Митрополит указал министру просвещения и церковных дел, что данный закон был принят в нарушение имевшейся процедуры без предварительных консультаций с церковными властями⁸¹.

В ответ на это Стоян Новакович, в то время министр просвещения и церковных дел, упорно доказывал, что правительство имеет право принимать законы, которые относятся и к церкви. Собравшийся 21 сентября Архиерейский собор, рассмотрев спорный вопрос, принял решение, что получаемые благодатью Св. Духа церковные чины не могут облагаться никакими пошлинами, так как это противоречит канонам святой православной церкви. Также собор подтвердил, что данный закон был принят с процедурными нарушениями без предварительного согласования с церковными властями⁸². Об этом решении митрополит Михаил сообщил Новаковичу и снова отказался признать закон о пошлинах. После чего правительство перешло к более решительным действиям: заслушало всех епископов по отдельности по поводу того, как было принято решение сабора. Давление правительства привело к расколу среди епископов, некоторые из них стали переходить на сторону правительства. Стоян Новакович в своем представлении Милану попытался изобразить митрополита как бунтовщика, который не желает подчиняться законам и конституции Сербии. В итоге правительству удалось добиться отставки митрополита Михаила. Было издано два указа Милана от 18 октября 1881 г. об отставке митрополита и назначении исполняющим его обязанности епископа Моисея⁸³. Митрополит Михаил вынужден был удалиться от дел, но он не мог согласиться с таким решением.

31 декабря 1882 г. был принят новый закон о Церковных властях, по которому выборы митрополита осуществлялись вновь созданным

⁸¹ *Димитријевић С.* Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије... С. 34.

⁸² *Живановић Ж.* Политичка историја Србије у другој половини XIX века. Књ. I. С. 148.

⁸³ *Слијенчевић Ђ.* Историја српске православне цркве. Друга књига. С. 392.

Выборным органом (в него входили члены Архиерейского сабора, председатель Совета Министров, министр просвещения и церковных дел, председатель кассационного суда и 5 членов Скупщины). Министр просвещения и церковных дел получал право контроля над деятельностью Архиерейского сабора. Назначение епископов на административные должности внутри церкви могло происходить только с его одобрения. Епископы, нарушившие законы государства, могли подвергаться штрафу первый раз до 1000, а второй до 2000 динаров⁸⁴.

Сербские епископы отказались подчиниться такому закону и заявили о своих отставках. В результате правительству пришлось назначить новых епископов, а рукоположение нового митрополита Теодосия пришлось провести митрополиту Карловацкой митрополии.

После своей вынужденной отставки Михаил некоторое время жил в своем доме в Белграде, а затем в 1883 г. уехал из страны. Он посетил Иерусалим, монастырь Хиландар, затем хотел остаться в Константинополе, но после вмешательства сербского правительства ему это было запрещено. Тогда митрополит отправился в Болгарию, где остановился в Рушуке. Здесь он встретился с лидером радикальной партии Николой Пашичем, с которым установил приятельские отношения. Радикальную эмиграцию (несмотря на негативное отношение радикальной партии к церкви) и опального митрополита объединила ненависть к королю Милану. Как отмечает сербский историк Алекса Ивич, именно в Рушуке Пашич обсуждал с митрополитом возможности свержения Милана и замене его на сербском престоле черногорским князем Николаем или Петром Карагеоргиевичем. Митрополит же, соглашаясь с необходимостью устранения Милана с престола, настаивал на кандидатуре Александра Обреновича в качестве нового короля Сербии⁸⁵.

В 1884 г. митрополит отправился в Россию в Киев на приглашение Киевского университета принять участие в праздновании 50 летнего юбилея университета. В России продолжились встречи Пашича и Михаила. По всей видимости, митрополит оказал определенное влияние на сербского политика, что привело в дальнейшем к изменению отношения последнего к православной религии.

Митрополит Михаил пробыл в эмиграции до 1889 г. В феврале этого года король Милан отрекся от престола и королем Сербии стал несовершеннолетний Александр Обренович. Поэтому было назначено наместничество в составе Йована Ристича, генерала Косты Протича и генерала Бели Марковича. Во главе правительства стал генерал Сава Груич. Ристич и Груич были давними друзьями митрополита Михаила

⁸⁴ *Јовановић С.* Влада Милана Обреновића. Књ. II. С. 414.

⁸⁵ *Ивич А.* Никола Пашић у емиграцији 1884 г. // Споменица Николе Пашића 1845–1925. Београд, 1926. С. 78; *Шемякин А. Л.* Сербский митрополит Михаил. Годы изгнания. (1883–1889) // Церковь в истории славянских народов. Балканские исследования. № 17. М., 1997. С. 259–273.

и сразу же стали добиваться возвращения митрополита в страну. Правительству удалось добиться от вновь назначенного митрополита Теодосия и других представителей новой церковной иерархии, созданной напредняками, заявления о добровольной отставке и желании вернуть прежних иерархов на свои места. 28 мая 1889 г. наместники издали указ о возвращении митрополита Михаила на свою прежнюю должность⁸⁶.

Михаил оставался митрополитом Сербии до своей смерти в 1899 г.

Первой задачей митрополита после его возвращения стала разработка нового закона о церковных властях, чтобы ликвидировать нарушения и отступления от церковных канонов, имевших место в результате применения закона о церковных властях от 31 декабря 1882 г. Проект нового закона разрабатывался под наблюдением самого митрополита Михаила. Однако и здесь не все прошло гладко: возник спор между митрополитом и скупщиной относительно того, кто будет председателем Великого духовного суда и как будут назначаться члены духовных судов. В этом вопросе митрополит настаивал на том, чтобы вернуть все полномочия епископам, а радикальная партия, членами которой были рядовые священники, хотела эту власть епископов ограничить. Михаил настаивал на том, чтобы председателем Верховного духовного суда был митрополит, а члены епархиальных духовных судов назначались правительством по предложению епархиальных епископов. Однако скупщина с этим не согласилась: она внесла поправку, согласно которой членов Великого духовного суда избирает собрание епархиальных священников, Архиерейский сабор выбирает лишь одного из 5 членов суда, председателем суда является не митрополит, а один из епископов.

Подобная демократизация вызвала возражения у Михаила, но удалось достигнуть компромисса: хотя решение скупщины оставалось в силе, при первом применении нового закона члены епархиальных судов назначались по согласованию между правительством и соответствующими епископами, а члены Великого духовного суда по согласованию между правительством и митрополитом⁸⁷. Этот закон был принят 27 апреля 1890 г. и с некоторыми изменениями оставался в силе до конца первой мировой войны.

Сербская церковь, по мысли митрополита Михаила, должна была всемерно способствовать освобождению из-под иностранного господства и объединению всех сербов как распространением просвещения и укреплением православия, так и, в случае необходимости, непосредственным участием в национально-освободительной борьбе. Сам митрополит всегда стремился делать всевозможное в интересах национального возрождения сербов.

После заключения тайной конвенции между Сербией и Австро-Венгрией король Милан взял на себя обязательства, что сербское прави-

⁸⁶ Живановић Ж. Политичка историја Србије... С. 30.

⁸⁷ Јовановић С. Влада Александра Обреновића. Књ. I. Београд, 1929. С. 39.

тельство «не будет мириться ни с какими политическими, религиозными или какими-либо другими действиями, направленными с нашей территории против Австро-венгерской монархии, имея в виду Боснию, Герцеговину и Нови-пазарский санджак»⁸⁸. Король Александр Обренович в своей внешней политике также придерживался ориентации на Австро-Венгрию, которая всегда подозрительно относилась к митрополиту Михаилу и его возвращение в Сербию посчитала неприятельским актом по отношению к монархии. Правительство Австро-Венгрии опасалось, что митрополит может стать центром антиимперской пропаганды.

Даже в таких сложных политических условиях митрополит Михаил не прекратил свое деятельности на национальной ниве. Он послал в Боснию и Герцеговину своего доверенного человека Мила Павловича-Крпу с тайным заданием собрать информацию о положении сербов в монархии. Павлович пропутешествовал по всей Боснии и Герцеговине, посетил все крупные города и пришел к убеждению, что хотя сербский народ в Боснии и Герцеговине героически борется за свои права, эта борьба не принесет успеха до тех пор, пока он остается под австро-венгерской оккупацией. Без освобождения невозможно решить ни религиозный, ни аграрный вопрос. В 1898 г. он издал в Белграде книгу с описанием положения сербов в монархии под названием «Православие в Боснии и Герцеговине». Она была издана тайно, однако австро-венгерское посольство в Белграде узнало о ее выходе и потребовало весь тираж конфисковать и уничтожить. Осталось лишь несколько экземпляров⁸⁹.

В 1903 г. в Сербии произошел государственный переворот — король Александр Обренович был убит и сербский престол перешел к Петру Карагеоргиевичу. К власти в Сербии пришли представители радикальной партии. В области внешней политики этот период сербской истории после 1903 г. характеризовался проведением активной политики, целью которой по-прежнему было освобождение и объединение сербского народа. Такой внешнеполитический курс не мог не вызвать острых столкновений с Австро-Венгрией.

В 1912 г. при дипломатическом содействии России был создан второй Балканский союз, в который вошли Сербия, Черногория, Болгария, и Греция. Союзники ставили своей целью освобождение оставшихся еще под властью Турции территорий на Балканах, прежде всего Македонии. Судьба второго балканского союза резко отличалась от первого середины XIX в. Балканские страны нанесли Турции полное поражение в ходе Балканской войны 1912 г. Правда, тут же вспыхнула и Вторая Балканская война уже между союзниками за передел полученных территорий (между Болгарией, с одной стороны, и Сербией и Грецией — с другой). В результате двух Балканских войн 1912–1913 гг. территория

⁸⁸ Там же. С. 76.

⁸⁹ *Слијепчевић Ђ.* Историјасрпске православне цркве... С. 416.

Сербии значительно увеличилась (в 2 раза) и составила 87,5 тыс. кв. км с населением 4,5 млн. человек.

В сложный и непростой для Сербии период начала века сербские митрополиты и православная церковь не оставались в стороне от политических и национальных проблем. Митрополит Димитрий (1905–1930 гг.) в 1908 г. написал специальный меморандум-обращение к русскому Святейшему синоду России в связи с аннексией Австро-Венгрией Боснии и Герцеговины. После Балканских войн 1912–1913 гг. юрисдикция сербской православной церкви распространилась на новые области, присоединенные к королевству. Митрополит Димитрий принял самое активное участие в урегулировании всех церковных вопросов, связанных с этими территориями.

В самый тяжкий для сербов период Первой мировой войны, когда сербская армия отступала, пробиваясь через албанские горы, митрополит Димитрий был вместе с армией и беженцами.

В результате Первой мировой войны было создано Королевство сербов, хорватов и словенцев, в которое вошли Сербия, Черногория и югославянские земли бывшей Австро-Венгрии — Босния и Герцеговина, Хорватия, Словения. Это привело к объединению всех православных церквей на территории нового государства в единую православную церковь, которую возглавил последний митрополит православной церкви Сербского королевства Дмитрий.

Новая объединенная православная церковь теперь должна была действовать в изменившейся обстановке: Югославия была многонациональным государством, в котором проживали представители различных конфессий, пользовавшихся правом свободы вероисповедания. По данным переписи 1921 г., в Королевстве СХС насчитывалось 46,6 % православных, 39,4 % католиков, 11 % мусульман, 1,8 % протестантов, 0,5 % представителей иудаизма⁹⁰. Наступил новый этап в развитии сербской православной церкви.

* * *

Для сербского населения Воеводины важнейшей проблемой во второй половине XIX века была проблема автономии. Важно отметить, что сербские политические и религиозные деятели Воеводины практически не ставили в XIX в. вопрос о независимости Воеводины и ее присоединении к Сербскому княжеству. Новые трудности в связи с сербскими автономными правами появились после того как в конце XVIII – начале XIX в. значительная часть Воеводины вошла в состав Венгерского королевства. При этом венгры стремились превратить эти области в рядовые административные единицы королевства и проводили политику пресечения роста сепаратистского движения в этих районах.

⁹⁰ *Слијенчевић Ђ.* Историја српске православне цркве. Друга књига. С. 561.

Сербы хотели добиться признания церковно-народного сабора местным органом управления и требовали избрания депутатов в венгерский парламент по национальному принципу. Однако вплоть до 1848 г. этого добиться сербам не удалось.

Сразу же после начала венгерской революции в 1848 г. начались волнения и в населенных сербами областях. Крестьянское население добивалось решения аграрного вопроса и уменьшения повинностей. Сербы хотели договориться с новым венгерским революционным правительством о политическом статусе сербского населения Воеводины. Делегация во главе с Джордже Стратимировичем провела в конце марта переговоры с лидерами венгерского революционного правительства Л. Баттяни и Л. Кошутом. Однако надеждам сербов не суждено было сбыться: венгерские революционеры не захотели отойти от своих позиций по национальному вопросу и жесткой линии на создание единого венгерского государства, они наотрез отказались предоставить сербам какие-либо формы политической автономии.

Эта позиция венгерского правительства привела к созыву сербской скупщины, открывшейся 1 мая в Сремских Карловцах, в которой участвовало около 10 тыс. представителей сербов различных районов Южной Венгрии, Срема и Военной Границы Скупщина. В ее работе принял активное участие митрополит Раячиц. На скупщине были приняты решения о провозглашении политической автономии Воеводины, ее полной независимости от Венгрии. Необходимо подчеркнуть и решение о возможном административном объединении с Триединым королевством Хорватии, Славонии и Далмации. Это было яркое проявление югославянской солидарности в борьбе с венгерским национализмом. На скупщине было провозглашено создание сербской патриархии в Воеводине, митрополит Раячиц был избран патриархом, а воеводой граничарский полковник Стеван Шупликац. Создание Воеводины и сербской патриархии подтвердил своим указом от 15 декабря 1848 г. император Франц Иосиф, заинтересованный в тот момент в привлечении на свою сторону сербов в борьбе с венграми. Россия также поддерживала создание сербской Воеводины. Сербские граничарские отряды вступили в борьбу с венгерскими войсками, оказав немалое содействие австрийским войскам.

Хотя создание на части территории Срема, Бачки и Баната провинции Сербская Воеводина и Темишский Банат было окончательно утверждено 18 ноября 1849 г. императорским указом, это не означало выполнения всех требований майской скупщины 1848 г. Земли, составляющие новую провинцию, теперь напрямую подчинялись Вене и были выведены из-под венгерской юрисдикции. Однако великий воевода — глава новой провинции — не избирался народом, функции воеводы император возложил на себя. Самым главным было то, что администрация Габсбургской империи не согласилась с требованиями сербов создать новую провинцию из территорий, населенных преимущественно сербами. На деле в состав Сербской Воеводины и Темишварского Баната

вошли земли с румынским населением, сербы не имели в ней численного большинства. Православное сербское и румынское население новой провинции было объединено общей патриархией. Это вызвало большое недовольство румын. На национальном румынском саборе, который прошел в 1848 г. в Лугосе, было выдвинуто требование отменить подчиненность румынских церквей сербской церковной иерархии. В 1863–1864 гг. румынская церковь была выведена из-под управления Сербской патриархии и получила самостоятельную митрополию. Важно отметить, что сербский патриарх Иосиф Раячич считался венскими властями только номинальным патриархом, имеющим почетный титул патриарха. Венское правительство считало, что патриарх не может самостоятельно, без разрешения правительства, созвать церковно-народный сабор. Таким образом создание новой провинции Сербская Воеводина и Темишварский Банат не решило задачи получения сербами политической автономии. Габсбургские власти стремились сохранить в своих руках контроль над этими областями и не хотели создавать потенциально опасных для них национальных автономных образований.

После поражения в итало-австрийской войне в 1859 г. в Габсбургской монархии возник очередной политический кризис. Выход из него был найден в виде компромисса между австрийскими и венгерскими кругами монархии. По Октябрьскому диплому 1860 г. Венгрия получила ограниченные автономные права. В результате 27 декабря 1860 г. автономия Воеводины была ликвидирована и все ее земли вошли в состав венгерских земель. Это решение габсбургских властей было воспринято с большим разочарованием среди сербов. Воеводинские сербы таким образом снова лишались всех своих завоеваний, полученных после 1848 г.

В 1861 г. правительство, обеспокоенное волнениями среди сербов, разрешило провести Благовещенский сабор. Официальной целью созыва сабора было обсуждение вопроса о сербской автономии. Но на деле такой автономии габсбургские власти предоставлять сербам не хотели. Они стремились успокоить сербов и оказать определенное политическое давление на венгров.

На саборе было выдвинуто требование создания новой административной единицы — Сербской Воеводины, включающей Срем, Бачку, Банат и Военную Границу. Эта автономия должна была бы представлять интересы сербов Австрийской империи. В решениях сабора также говорилось том, что все церковные и школьные дела в Воеводине должны находиться целиком в ведении сербов, а сербская патриархия в Воеводине больше не может быть ликвидирована.

На Благовещенском саборе, как самостоятельная политическая сила, впервые выступила сербская либеральная буржуазия. Ее лидер, Светозар Милетич, в противовес предложению феодально-клерикального большинства сабора, стремившегося достичь компромисса по вопросу о сербской автономии в Венгрии с властями в Вене потребовал демократического устройства сербской Воеводины, о котором должны были

договориться между собой сербский представительный орган и венгерский сейм. Он выступал за союз с венгерской буржуазией против венского абсолютизма, германизации и централизации, в то время как правые либералы (Джордже Стратимирович и Йован Суботич) считали необходимым достижения согласия с хорватскими буржуазными партиями под покровительством Вены для борьбы против венгерского национализма. Решения сабора не были утверждены императором. Сербам не удалось добиться закрепления своих автономных прав. После Благовещенского сабора главным направлением политической деятельности на сербских саборах в Воеводине становится борьба за церковно-культурную автономию.

После австро-венгерского соглашения 1867 г. установившего дуалистический режим в империи, сербские буржуазные лидеры в Воеводине активизируют свою борьбу за национальные права сербов. Обнаружившиеся в ходе Благовещенского сабора противоречия между буржуазией и высшим духовенством к этому времени обострились. Высший сербский клир все чаще становится на сторону венгерского правительства, пытаясь найти у него поддержку против либералов, выступавших не только против национальной политики венгерского правительства, но и против консервативных сербских клерикалов. Начиная с последней трети XIX в. и вплоть до 1912 г., когда венгерское правительство Тисы упразднило последние остатки крайне ограниченной сербской религиозно-культурной автономии, сербские народно-церковные саборы становятся ареной непрерывной борьбы либералов, а затем и радикалов с консерваторами в лице высшей православной иерархии. Хотя решения 1912 г. о ликвидации сербской церковной автономии вызвали резкие протесты у сербских политиков и представителей духовенства, все осталось без изменений. Сербам не удалось добиться широкой политической автономии в рамках Австро-Венгрии, более того, опасаясь новых осложнений на Балканах, австро-венгерские власти ликвидировали всякое упоминание о сербской автономии. Последним патриархом-митрополитом Карловацкой митрополии был Лукиян Богданович, который скончался в 1913 г. Новый патриарх уже не был избран, началась первая мировая война.

* * *

После провозглашения Черногории светским княжеством в 1852 г. Россия сразу же признала этот акт. Директор Азиатского департамента Граф Сенявин в своем письме по этому поводу князю Даниле отмечал, что в компетенции будущего главы черногорской церкви должны быть прежде всего церковные дела и «не в коем случае политические акты светского характера, которые для обеспечения необходимой принципиальности должны принадлежать только Вам, как правителю Черногории»⁹¹.

⁹¹ Поповић П. И. Никанор Ивановић-Мегуш (Годишњак филозофског факултета у Новом Саду). Књ. IV, 1959. С. 61.

Князь Данило выбрал в качестве нового митрополита Черногории Никанора Ивановича-Негоша. Никанор не находился в родстве с Петровичами Негошами, его предки были родом из той же местности — Негошей. Сам митрополит родился в Далмации. Черногорский князь хотел, чтобы новый митрополит был рукоположен в России. Ему удалось получить согласие России, но Австрия пропустила Никанора через свою территорию только после того, как последний отказался от австрийского подданства. Наконец, в декабре 1858 г. Никанор был рукоположен митрополитом черногорским в России⁹².

Сам князь Данила, став светским правителем, постоянно вмешивался в церковные дела. Здесь сказывалась неразработанность и нечеткость разделения полномочий светских и духовных властей в Черногории и отсутствие соответствующих законов в тот период. По свидетельству Никифора Дучича, митрополит управлял епархией, решал различные судебные дела по своему разумению, так как не было соответствующих законов. Сенат и князь со своей стороны вмешивались в решение дел, которые традиционно подпадали под юрисдикцию церкви. Так, например, часто Сенатом рассматривались бракоразводные дела, а митрополит лишь уведомлялся о принятом решении⁹³.

Во время правления князя Данилы был принят ряд законов о содержании черногорских священников и оплате их услуг. В частности, от каждого дома следовало давать своему священнику 30 литров зерна в год, другие услуги священников оплачивались отдельно⁹⁴. В 1854 г. была проведена реформа монастырских владений и системы управления ими. В рамках реформы была осуществлена перепись всех земельных владений монастырей и подсчитана их доходность. Из полученных доходов монахи получали регулярную плату. Все излишки доходов (кроме потребностей самих монастырей) должны были поступать в народную кассу в фонд непредвиденных потребностей. Позже, в 1866 г. князь Николай отдал распоряжение отдавать монастырские земли в аренду крестьянам если сами монастыри не могли их эффективно использовать. Таким образом, черногорская церковь в княжестве находилась под всеобъемлющим контролем князя.

Зависимость митрополита, даже рукоположенного в сан в России, от князя получила свое убедительное подтверждение в истории отрешения митрополита Никанора от его должности. Когда 31 июля 1860 г. князь Данило был смертельно ранен в Которе, митрополит прибыл в Котор. Позже Никанор вместе с другими черногорцами участвовал в переноске тела покойного князя из Котора в Цетинье. Однако митрополит дошел в составе траурной колонны только до границы Черногории и отказался сопровождать тело умершего князя дальше под предлогом,

⁹² Слијепчевић Ђ. Историја српске православне цркве. Друга књига. Београд, 1991. С. 274.

⁹³ Дучић Н. Историја српске православне цркве. С. 261

⁹⁴ Рањатовић Н. Положај и улога цркве у Црној Гори. С. 594.

что не имеет при себе соответствующего церковного облачения для поминальной службы. Это вызвало возмущение у наследника черногорского престола князя Николая и его отца воеводы Мирко. Князь Николай обвинил митрополита в отсутствии последнего на похоронах князя Данилы без уважительных причин и отправил Никанора в отставку⁹⁵.

Князь Николай стремился всячески укрепить свою власть и стал практически неограниченным правителем. Черногорская митрополия рассматривалась им как средство расширения своего влияния и авторитета среди православного населения окрестных частей Османской империи. Князь постоянно вел войны с Портой, поддерживал антиосманские выступления герцеговинцев. Когда удавалось добиться присоединения к Черногории новых территорий, они сразу же включались в юрисдикцию черногорской митрополии.

В 1863 г. митрополитом Черногории стал Иларион, пробывший на этом посту 19 лет (1863–1882 гг.). Он также отправился в Россию, где был рукоположен в сан митрополита. Иларион пользовался большим уважением и среди клира, и в народе. При нем были продолжены реформы князя Данилы, регламентирующие отправление церковных служб. Митрополит Иларион настаивал, чтобы все священники носили бороду, хотя они и дальше могли носить народную одежду. Также при нем в Черногории были введены регулярные записи для регистрации всех родившихся, умерших и заключенных браков.

В середине прошлого века, когда задача освобождения и объединения сербского народа стала все более актуальной. Сербия и Черногория были двумя исторически сложившимися центрами, на долю которых выпало возглавить этот процесс.

Сам ход истории настоятельно требовал объединения усилий обоих княжеств в этом деле, острейшие династические противоречия сильно этому мешали. Если в середине 60-х гг. Сербия и Черногория заключили союз для борьбы с Османской империей, то в период Восточного кризиса 1875–1878 гг. их усилия оказались плохо скоординированными, наладить тесное сотрудничество в один из судьбоносных моментов балканской истории им не удалось. Результатом героической борьбы черногорцев с турками стало признание независимости Черногории в 1878 г.

Князь, позже король черногорский, Николай был не только одним из самых долго царствующих монархов в Европе и на Балканах. Он занимался литературным творчеством и является автором нескольких драм (в том числе «Балканская царица»), многих стихотворений, песен. В этих произведениях Николай высказывал и свои национальные взгляды. Стихотворение Николая «Туда» стало черногорским гимном. В нем есть и такие строки (приводятся в переводе С. В. Штейна):

⁹⁵ Дучић Н. Историја српске православне цркве. С. 259.

Туда... К могиле святой Милоша*.
Лишь только горы мы перейдем,
Познают души покой желанный,
И серб не будет уже рабом!⁹⁷

Таким образом, черногорский правитель и поэт не делал здесь разницы между сербами и черногорцами, он призывал освободить всех сербов, Николай не отделял сербов от черногорцев, он считал их единым народом. Однако династические и политические интересы черногорской и сербской династий расходились.

Значительной фигурой в церковной жизни Черногории конца XIX – начала XX вв. был митрополит Митрофан Бан. Он родился в 1841 г. в Приморье, был рукоположен в сан митрополита в Санкт-Петербурге в 1885 г. Будучи архимандритом монастыря в Мораче в 1877 г., участвовал в боях с турками и был награжден золотой медалью за храбрость⁹⁸. Митрофан Бан продолжил деятельность своих предшественников по укреплению порядка и дисциплины в рядах черногорского клира.

Не случайно черногорские митрополиты уделяли много внимания регулярности проведения церковных служб, соблюдению церковных обрядов, одежде священников. Черногорская церковь была весьма специфическим институтом. И в XIX в. главной задачей черногорского народа и государства оставалось выживание в невероятно тяжелых условиях постоянной борьбы с Османской империей и нехватки продовольствия. В этих условиях неизбежно должен был выработаться совершенно особый тип священника — он прежде всего был храбрым воином и только потом добрым пастырем. Скудность во всем, постоянная нехватка средств приводили к тому, что большинство церквей имело очень скромное убранство, не хватало и богослужебных книг, хотя русская православная церковь и Синод постоянно проявляли заботу о снабжении Черногории церковной утварью и богослужебными книгами.

Как отмечал сербский историк Йован Джонович, «Черногорец верует свято, он неразрывно связан со своей религией, но церковную иерархию согласно своим представлениям ценит и считает достойной, только если священники патриоты, герои и готовы на жертвы за народ. Поэтому черногорские священники до последнего времени были только выходцами из самых лучших и уважаемых семей. Первой организованной властью были священники. Они были вождями и во время войны, и в мирное время»⁹⁹. Так как приходы в Черногории не имели много прихожан,

* Имеется в виду могила Милоша Обилича, эпического героя сражения с турками на Косовском поле.

⁹⁷ Михаил, архимандрит сербский. Полное собрание сочинений. Т. 1. Москва, 1915. С. 293–294.

⁹⁸ Слијепчевић Ђ. Историја српске православне цркве. Друга књига. С. 278.

⁹⁹ Ђоновић Ј. Уставни и политичке борбе у Црној Гори 1905–1910. Београд, 1939. С. 10.

да и сами жители были небогаты, священники не могли жить за счет средств, получаемых с прихожан, и сами занимались обработкой земли и скотоводством. Путешествовавший по Черногории в 1864 г. барон фон Райнсберг-Дирингсфельд отмечал, что черногорцы набожные люди, в каждом селе есть церковь, в Черногории много священнослужителей. Однако священники вынуждены заниматься и мирскими занятиями, чтобы обеспечить себе пропитание. Так, один священник имел постоянный двор в Цетинье и сам с револьвером за поясом разливал ракию и вино своим постояльцам¹⁰⁰.

Заметную роль играла черногорская церковь и в распространении просвещения. Митрополит Митрофан Бан занимался также литературной деятельностью: он издавал журнал «Беседы», опубликовал Краткий церковный Устав. При нем был принят закон о преподавателях богословско-учительской школы (1890 г.) Образованное в это время министерство просвещения и церковных дел издавало с 1899 по 1901 г журнал «Просвежета», первым редактором которого был Йован Павлович. В этом журнале печатались официальные документы митрополии и митрополита, различные богословские и культурно-просветительные статьи¹⁰¹.

Князь Николай и в новых условиях начала XX в. по-прежнему стремился сохранить все атрибуты и прерогативы своей практически самодержавной власти. Однако после переворота в Сербии 1903 г. кризис его режима усилился, в княжестве возникла оппозиция. Многие черногорцы были вынуждены эмигрировать по политическим мотивам. Недовольство политикой князя среди большей части черногорцев возрастало. Пришлось маневрировать и черногорскому правителю. На следующий день после обнародования Октябрьского манифеста 1905 г. русским императором Николаем II, черногорский князь издал прокламацию о даровании народу конституции. 19 декабря была созвана скупщина, которая и одобрила составленную одним из приближенных князя конституцию Черногории. Образцом для нее послужила сербская конституция 1869 г., но приспособленная к политическим реалиям Черногории. Хотя страна и провозглашалась конституционной монархией, вся полнота власти оставалась в руках князя. Скупщина представляла собой чисто совещательный орган, часть ее депутатов назначалась князем. Однако, несмотря на всю ее ограниченность, конституция означала значительный шаг в политическом развитии княжества. Очень скоро скупщина превратилась в арену острых политических дебатов сторонников князя и оппозиции.

Важным событием в истории черногорской православной церкви было принятие в 1903 г. Устава Синода черногорской церкви. В этом акте подчеркивалось, что православная черногорская митрополия является автокефальной и всегда будет поддерживать единство во всех канонических и церковных вопросах с другими православными автокефальными

¹⁰⁰ *Слијепчевић Ђ.* Историја српске православне цркве. Друга књига. С. 292

¹⁰¹ *Зорић И.* Књижевни листови и годишњази у Црној Гори. С. 228.

церквями. Если раньше князь лично назначал митрополита и епископов, то теперь под влиянием веяний времени Синод, состоявший из епископов, двух архимандритов, трех протоиереев и одного секретаря, получил право предлагать кандидатуры на должности митрополита и епископов¹⁰². Однако на деле последнее слово оставалось за князем, и черногорская церковь и в этот период находилась под полным контролем главы государства.

Князь (с 1910 г. — король) Николай продолжал жестокими методами (в том числе и казнями своих политических противников) бороться с усиливающейся оппозицией. Многие оппозиционеры находили убежище в Сербии, что не способствовало укреплению отношений между двумя государствами. Кроме того, несмотря на становившуюся все более явственной поляризацию политических блоков в Европе и нарастание антагонизма между Сербией и Австро-Венгрией, Николай пытался в начале века играть на противоречиях между Россией и Австро-Венгрией. Двухединая монархия использовала такую политику черногорского князя, чтобы не допустить сближения Черногории и Сербии, что представляло несомненную угрозу ее интересам на Балканах. Однако аннексия Австро-Венгрией в 1908 г. Боснии и Герцеговины положила конец подобной политике Николая. Сербия и Черногория начали сближаться и при поддержке России вести подготовку к войне против Турции.

После балканских войн 1912–1913 гг. территория Черногории была расширена, в составе Черногории оказался Печ. Здесь, в центре бывшей Печской патриархии, была основана новая епархия, включенная в состав черногорской православной церкви. После 1918 г. черногорская митрополия, как и другие православные автокефальные церкви на территории Югославии, объединилась.

После Первой мировой войны в Черногории был проведен референдум по вопросу объединения с Сербией в одно государство. Король Николай, бросивший черногорскую армию и бежавший в Италию в 1916, не смог получить поддержку черногорцев. На этом его правление закончилось, и Черногория вошла в Королевство сербов, хорватов и словенцев (СХС).

Во второй половине XIX — начале XX вв. церковь в Сербии и Черногории все в большей степени оказывалась под контролем государства. Она становилась частью его идеологической надстройки и инструментом государства, в том числе и в области национальной политики. Решающим фактором в области реализации национальных внешнеполитических программ становится государство. Именно государство в Сербии и Черногории начинает играть очень важную роль в процессе складывания сербской нации. Однако и в этих условиях церковь продолжает влиять на национальную политику. Церковь активно участвует в процессе интеграции вновь присоединенных территорий к Сербии и Черногории.

¹⁰² Грујић Р. Историја српске православне цркве. С. 144.

Помимо этого конфессиональная принадлежность продолжает сохранять роль одного из национальных идентификаторов в процессе складывания наций и в этот период, хотя на первое место выходят такие факторы, как этническая принадлежность и язык. С течением времени по мере укрепления института национальной государственности у сербов государственная власть начинает брать на себя многие функции, которые ранее имела церковь. Этот процесс сопровождается ростом национального самосознания у сербов, которое постепенно оттесняет религиозное сознание на второй план. В XIX в. именно государство становится главным борцом за претворение в жизнь сербской национальной идеи.

Глава V

Конфессии и формирование болгарской нации

Истории было угодно распорядиться таким образом, что этногенез болгар и формирование болгарской нации оказались тесно связаны с проблемой конфессиональной принадлежности членов общности. Приход протоболгар на Балканы (VII в.) и соприкосновение их со славянским этническим массивом привели к тому, что верность традиционным формам язычества стала одним из факторов взаимного разобщения народов в рамках единого государства. В этих условиях именно введение единой религии, в данном случае христианства (864–865 гг.), стало важным средством преодоления «этнического дуализма» в стране и важнейшей ступенью в формировании единой болгарской народности¹.

В дальнейшем христианство в Болгарии и его организационные структуры в лице сначала автокефальной архиепископии, учрежденной в 879–880 гг., а затем патриархии (927 г.) стали неотъемлемой частью болгарской этнополитической системы. Церковь, организованная по византийскому образцу, была в подчинении у светской власти и освящала силой своего авторитета мероприятия, исходившие от лица главы государства. Это ставило ее в положение главной хранительницы политической традиции, но вместе с тем предопределяло подчиненное положение собственно конфессионального компонента сознания населения по отношению к категориям подданства в общей иерархической структуре этнического самосознания².

Завоевание в конце XIV болгарских земель османами вызвало резкие изменения в политическом, социально-экономическом и культурном

¹ Ангелов Д. Образуване на българската народност. София, 1974. С. 283; *Ваклинов Ст.* Формиране на старобългарската култура. VI–IX вв. София, 1972. С. 82–83, 96, 152; *Литаврин Г. Г.* Формирование этнического самосознания болгарской народности (VII–первая четверть X в.) // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 49–82.

² *Литаврин Г. Г.* Особенности развития самосознания болгарской народности со второй четверти X до конца XIV в. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 36–69; *Макарова И. Ф.* Этническое самосознание болгар в первые века османского владычества: XV–XVI вв.: Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 1990; *Литаврин Г. Г., Макарова И. Ф.* Самосознание болгар в конце XIV–начале XVI в. // Самосознание славянских народов в XV в. М., 1996; *Макарова И. Ф.* Этническая проблематика в произведениях болгарского патриарха Евфимия // Советское славяноведение. 1990. № 1. С. 33–42.

развитии болгарского народа. Традиционная для болгар этнополитическая организация общества была уничтожена, на смену ей пришла принципиально иная общественно-политическая система, в основу которой был положен теократический принцип. Это предопределило гипертрофированно высокую степень значимости конфессионального фактора во всех областях жизни общества.

В болгарской исторической науке нет принципиальных разногласий по поводу хронологических рамок процесса формирования болгарской нации. Популярностью пользуется периодизация, предложенная еще в конце 70-х гг., согласно которой выделяются три основных его этапа, связанных с периодом, предшествовавшим образованию независимого болгарского государства: появление болгарской нации (вторая половина XVIII в. – первая четверть XIX в.), период ее консолидации (вторая четверть XIX в. – середина 50-х гг. XIX в.), завершение процесса духовного и культурного обособления нации (середина 50-х гг. XIX в. – 1878 г.)³. Таким образом, хотя с созданием независимого Болгарского государства процесс национального образования безусловно не завершился, однако его основная часть приходится именно на эпоху турецкого владычества. В силу этого представляется целесообразным вначале кратко остановиться на общей характеристике османской социально-политической системы, чья специфика оказала решающее влияние на судьбу болгарской нации.

В основных чертах общественно-политическая структура Османской империи сложилась во второй половине XV в. И хотя в дальнейшем были неизбежны изменения, однако вплоть до 1839 г., когда в рамках Танзимата была официально провозглашена отменена дискриминации подданных по религиозному принципу, она являла собой образец паразитической стабильности с точки зрения приверженности теократическому принципу построения.

Можно сказать, что, следуя традициям более ранних исламских государств, османы строили свою многонациональную империю, фактически пренебрегая этническими различиями и основывая внутреннюю политику прежде всего на принципе религиозной дифференциации подданных. Конфессиональный принцип был положен в основу социальной организации общества: феодальная верхушка, а также чиновники и воины формировались на базе мусульманских слоев населения. Податное сословие было четко разделено на две основные социально неравноправные группы — мусульман и христиан. Христиане империи, объединенные в некое искусственно созданное целое с собирательным наименованием

³ Подробно см.: *Гандев Хр.* Проблеми на Българското възраждане. София, 1976. С. 720–742; *Паскалева В.* За някои особености и фактори в образуването на българската нация през първата половина на XIX в. // Известия на Института за История. Т. 16/17. 1966. С. 423–452; *Куртев Н.* Формиране на българската буржоазна нация // Годишник на Софийския Университет, исторически факултет. LVIII. Ч. 1, 1964. С. 85–194.

«румилет», платили, согласно османскому законодательству, налоги по специальным, более высоким ставкам (в том числе особый подушный налог джизие), были ограничены в праве свидетельствования в суде, подвергались более суровым уголовным наказаниям и т. д. Проблема социальной перекатегоризации населения также была поставлена в зависимости от вопроса религиозной принадлежности: для немусульман она увязывалась с условием перехода в ислам.

Необходимо также иметь в виду, что по сравнению с другими христианскими народами Османской империи болгары оказались в крайне невыгодном положении, т. к. почти одновременно с потерей государственности силой обстоятельств они оказались лишены независимой болгарской церкви. Низведение Тырновской патриархии до уровня рядовой митрополии в системе Константинопольского патриархата лишало народ на многие столетия единственно возможного в Османской империи этнообъединяющего центра — национальной церкви.

Положение усугублялось еще и тем, что в отличие от греков и сербов болгары не обладали в рамках империи церковным единством. После ликвидации Тырновской патриархии различные области, в которых проживало болгарское население, оказались подчинены ведомству разных патриархий — Константинопольской, Охридской, а с 1557 г. также и Печской. Юрисдикция Константинополя распространялась в основном на центральные и восточные болгарские земли. Ведомство Охридской архиепископии кроме 11 епархий в Македонии включало в себя с начала XV в. две епархии из наследства Тырновской патриархии — Видинскую и Софийскую, которые вопреки протестам Константинополя были отданы Охриду и находились в его подчинении до 1532 г. Когда была восстановлена Печская патриархия, к ее юрисдикции отошли несколько епархий, имевших многочисленную болгарскую паству: Кюстендильская (вместе с Разлогом), Скопская и Самоковская (вместе с Рыльским монастырем). И хотя в дальнейшем границы диоцезов менялись, однако вплоть до уничтожения Охридской архиепископии в 1767 г. административно-церковное деление в регионе являлось одним из факторов, препятствовавших этнической консолидации. Более того, в определенной степени оно не могло не способствовать этнокультурному сближению различных территориальных групп болгарского народа с теми этносами, которые были объединены с ним не только рамками общей конфессии, но и единым церковным аппаратом (прежде всего греками и сербами). В длительной перспективе это таило в себе угрозу развития региональных этнокультурных особенностей, т. е. угрозу нарушения относительной однородности болгарского этнического массива.

Вместе с тем, следует обратить внимание на тот факт, что, являясь на протяжении столетий этнически и административно обезличенной массой христианских подданных султана, болгары все же смогли сохраниться в качестве самобытной славянской этнокультурной общности. В современной историографии существует тенденция рассматривать

проблему формирования наций в Османской империи в тесной связи с функционированием в этом государстве системы конфессионально-юридической автономии, распространявшейся на народы, исповадовавшие религии отличные от ислама⁴. Начало оформления этой системы относят к XV в. и связывают с известной исламской государственно-теократической доктриной, не допускавшей отделения светского начала от духовного и регулировавшей все проявления жизни общества в соответствии с законами шариата. Эта идеологическая и политическая концепция исключала вмешательство османских властей в некоторые области повседневной жизни иноверцев, регулирование которых возлагалось на параллельные религиозные структуры, в данном случае на православную церковь. Церковь оказывалась основой официально узаконенной и признанной османами системы правовых институтов, обеспечивавших реальную социально-юридическую автономию православным народам империи.

Основой автономии был иммунитет, которым обладало христианское духовенство по отношению к османской власти. Он опирался на финансово-экономическую самостоятельность церкви и ее полную свободу в области догматики, культа и церковной дисциплины. Одна из основных функций церкви в новых условиях была связана с исполнительской судебной властью. Особенно это касалось области семейно-брачных и наследственных отношений, где османское государственное право, основанное на шариате, не могло быть применено к иноверцам. Причем, право патриаршего, митрополичьего и епископального суда не ограничивалось традиционными церковными наказаниями (епитимья и др.), а распространялось и на светские (зачение, каторга и т. д.). Необходимо отметить, однако, что для исполнения вынесенных приговоров была необходима санкция органов османской государственной власти.

Конкретно-организационным проявлением конфессиональной автономии христиан выступали институты их ограниченного самоуправления в городах и сельской местности. В основе функционирования этих институтов лежала деятельность территориально-церковных общин. По мнению болгарских исследователей, именно они стали той структурой, которой в XV–XVIII вв. принадлежала едва ли не решающая этнозащитная функция, позволяющая коренному населению болгарских городов и деревень регулировать многие стороны своей повседневной жизни без вмешательства османских властей⁵.

⁴ *Pantazopoulos N.* Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule. Thessaloniki, 1967; *Papadopoulos S.* Les privileges du Patriarcat Oecumenique dans l'Empire Ottoman. Paris, 1924; *Karpat K.* Ottoman views and policies towards the Orthodox Christian Church // *Greek Orthodox Theological Review*. 1986. № 31. P. 131–155; *Лебедев А. П.* История греко-восточной церкви под властью турок. От падения Константинополя до настоящего времени. Т. 1. Сергиев Посад, 1896.

⁵ *Грозданова Е.* Ролята на традиционната селска община за опазване на българската народност и народностно самосъзнание // *Българската нация през Възраждането*. София,

В организации и деятельности общин на всей территории империи существовало строгое единообразие, базирующееся на принципе религиозно-территориального размежевания. В пределах каждого населенного пункта представители различных конфессий в идеале должны были селиться в разных кварталах, которые и составляли территориальное ядро соответствующей общины. Официальным главой и представителем христианской общины перед лицом властей был местный священник.

Наибольший этнозащитный эффект от деятельности общин достигался, безусловно, в сельской местности, где роль неболгарского этнического компонента была менее значительна, чем в городе. Специальное исследование болгарского историка Е. Гроздановой показывает, что здесь новая религиозно-территориальная структура оформилась непосредственно на базе традиционной сельской общины, которая довольно удачно вписалась в спахийскую систему землепользования, сохранив значительную часть прав в области землепользования и землевладения⁶. Причины этого состояли, по-видимому, в том, что общинная система успешно выполняла возложенные на нее фискальные функции. Особенное удобство для властей представляла сохранившаяся практика коллективной ответственности в системе налогообложения и области уголовно наказуемых деяний. Таким образом, община продолжала представлять собой предельно замкнутую организацию, которой органично был присущ консерватизм, выступавший в условиях иноземного владычества в роли своеобразной брони, оберегавшей ее членов от чрезмерных чуждых воздействий.

Благодаря совмещению традиционной структуры и принципов религиозно-территориального самоуправления внутренняя замкнутость общины даже еще более усугубилась, что усилило эффективность выполняемых ею этнозащитных функций. В новых условиях контакты общинников с местной османской властью имели крайне ограниченный характер. В соответствии с установившейся практикой они обычно осуществлялись через официальных представителей общины в количестве от 1 до 10 человек, в число которых кроме священника могли входить старейшины и первенцы⁷. Большое значение имел также тот факт, что сельские священники вершили судопроизводство в области семейного, наследственного и договорного права в основном без вмешательства османской администрации. Если бы власти обязывали общинников использовать там, где

1980. С. 139–177; *Георгиева Ц.* Ролята на българските социални институции в условията на османското владичество // България 1300. Институции и държавна традиция. Т. 3. София, 1983. С. 511–518; *Христов Х.* За самоуправлението на българите в османската държава през XV–XVIII в. // Исторически преглед. № 1. С. 18–42; *Паскалева В.* Общиното самоуправление в българските земи и другите балкански провинции на Османската империя от XV в. до Берлинския конгрес // България 1300. Институции и държавна традиция. Т. 2. София, 1982. С. 499–506.

⁶ *Грозданова Е.* Българската селска община през XV–XVIII в. София, 1979. С. 30.

⁷ *Грозданова Е.* Ролята на традиционната селска община... С. 164–165.

это возможно, положения шариата, это намного бы облегчило процесс разрушения народного быта и культуры. На практике же кадийские регистры указывают очень низкий процент участия шариатских судов в урегулировании отношений между болгарскими крестьянами⁸. Более того, источники показывают, что священники передавали дело в шариатские суды лишь в исключительных случаях, выступая на них при этом в качестве свидетелей, поручителей и представителей своих односельчан⁹.

Что касается болгарских городов, то этнозащитный эффект от деятельности религиозных общин был в них выражен значительно слабее. И это происходило не только из-за присутствия более или менее значительных масс мусульманского населения, но и благодаря оформлению в XVI в. внутренней структуры и статуса ремесленных корпораций (эснафов). Не будучи связаны в своей деятельности с общинами и являясь хозяйственным институтом с четко выраженными элементами самоуправления, обладая значительными материальными средствами, эснафы с течением времени начали играть все большую роль в общественной жизни городов. В том случае, если бы они формировались по этническому или конфессиональному признаку, они могли бы стать для населения мощным фактором, обеспечивающим его внутреннюю разобщенность. Однако, судя по наиболее старым сохранившимся тефтерам, этнорелигиозный состав эснафов в болгарских землях имел уже в начальный период своего существования смешанный характер¹⁰. Тем самым корпорации в значительной степени обесценивали эффект от деятельности религиозно-территориальных общин, открывая широкую дорогу для взаимных контактов и проникновения исламской культуры в повседневный быт городского населения.

Говоря о новой роли религии и ее институтов в жизни болгарского общества, чрезвычайно важно отметить, что параллельно изменилась и этнокультурная функция православной церкви. Она приобрела парадоксально двойственный характер. Независимо от этнического состава клира и юридической принадлежности той или иной митрополии церковь повсеместно стала выполнять одновременно и этноконсолидирующую, и этнонивелирующую функцию.

В качестве важнейшей этноконсолидирующей функции православной церкви необходимо прежде всего назвать ее роль в деле сохранения исторической памяти болгарского народа, его культурного наследия и этнического самосознания. Этому в немалой степени способствовал тот факт, что в Османской империи был автоматически сохранен институт православного монашества. Поэтому, несмотря на резкое сокращение

⁸ Там же. С. 166.

⁹ Грозданова Е. Българската селска община... С. 86.

¹⁰ Пляков З. За регламентацията на градското занаятчийското производство в българските земи през XV – средата на XVII в. // Известия на Института за История. София, 1970. Т. 21. С. 126.

количества действующих монастырских комплексов, не была прервана веками поддерживаемая в них книжная традиция. И хотя начиная с середины XV и вплоть до второй половины XVIII в. (когда, судя по имеющимся данным, новых оригинальных болгарских произведений не возникало) вряд ли можно говорить о развитии в их стенах национальной болгарской книжности, однако задачу сохранения наследия они выполняли исправно. Книгохранилища не только бережно укрывали старые рукописи, но и пополняли свои собрания за счет новых списков сочинений доосманского периода и новых переводов современных авторов на церковно-славянский.

Кроме того, важно отметить, что уже само сохранение традиционного культового действия и богослужебной практики подразумевало наличие определенной гарантии сохранения населением хотя бы части знаний о средневековой болгарской державе. Вплоть до 40-х гг. XIX в., т. е. до начала болгаро-греческого церковного конфликта, в церквях бережно хранились и по соответствующим случаям зачитывались древние рукописи, в том числе синодики, содержащие упоминания о болгарских царях и наиболее важных событиях той или иной эпохи. Так, например, Синодик царя Борила, содержащий информацию о событиях XIII–XIV вв., являлся, по-существу, краткой летописью государственной жизни средневековой Болгарии. В церквях также хранились помянники, в которых среди перечня имен встречались и имена державных властителей.

Особо необходимо отметить историко-информативные функции агиографии, традиционно используемой церковью для чтения в массовой аудитории. Прежде всего это касается житий местных славянских святых и тех, чьи мощи хранились в Болгарии. Именно в этих случаях в тексте нередко обыгрывались сюжеты, связанные с историей Первого и Второго Болгарского царства. Так, в особенно популярном в Болгарии Житии Ивана Рыльского широко представлен сюжет встречи святого с царем Петром. Особая же роль принадлежала историческим справкам, поясняющим обстоятельства появления мощей тех или иных святых в болгарских землях. Такого рода справки встречаются, например, во всех агиографических произведениях Евфимия Тырновского, довольно часто переписывавшихся в османский период. А поскольку мощи являлись в средневековье ценнейшим военным трофеем, то обстоятельства их приобретения, напрямую связанные с внешнеполитическими успехами болгарских царей (прежде всего XIII в.), оказывались важным атрибутом повествования. О степени информативности справок можно судить, в частности, по Похвальному слову Иоанну Поливотскому, в тексте которого нашлось место для довольно пространного повествования об обстоятельствах пленения в 1205 г. царем Калояном латинского императора Балдуина¹¹.

Важную этноконсолидирующую функцию выполняли и культы местных святых. И хотя в первые века османского владычества внимание

¹¹ *Kaluzniacki E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. Wien, 1901. S. 197.*

к ним явно снизилось, однако начиная приблизительно со второй половины XVIII в. наблюдается тенденция к повышению их роли в общественной жизни¹². Особенно это относится к культуре Иоанна Рыльского. Во второй половине XVIII в. и особенно в начале XIX в., несмотря на разгул в стране феодальных усобиц и возникающие в связи с этим трудности передвижения, приток паломников в этот монастырь значительно возрастает. Одновременно увеличивается количество списков житий и служб, посвященных этому святому, расширяется территория распространения посвященных ему произведений.

Но говоря об этноконсолидирующей роли православия в османский период, особенно в первые его столетия, нельзя все же впадать в преувеличение. Религиозная конфронтация в обществе, идеологический натиск ислама, вызывающий изменение количественного соотношения между христианами и мусульманами в пользу последних, способствовали резкой активизации церковной пропаганды. В целях противодействия агрессии ислама перед православным духовенством встала труднейшая задача идеологической консолидации разноплеменной паствы. Оно оказалось вынуждено заботиться о подавлении этнорелигиозного и распространении в обществе общехристианского сознания. Именно в настойчивом стремлении изменить соотношение между конфессиональным и собственно этническим компонентами в общей структуре самосознания прихожан и состояла, по-видимому, основная этнонивелирующая функция церкви в эту эпоху.

Одним из основных средств стала пропаганда внеэтнических установок посредством распространения церковных культов, прославляющих мучеников, погибших от рук турок за православную веру. Заказчиком написания нового корпуса мантирий выступило греческое духовенство. Большинство произведений было посвящено греческим неомученикам, но среди них были и два болгарина — Георгий Новый и Николай Софийский, принявшие мученический венец в начале — середине XVI в.

Характерной особенностью этих произведений стало полное отсутствие в тексте этнического автостереотипа автора и замена его конфессиональным. В частности, оба автора болгарских житий — священник Пейо и Матвей Грамматик не только отказались от употребления в тексте болгарского этнонима, последовательно заменяя его конфессионалимом («христиане», «христианский род», «православных сословие» и т. д.), но и проявили склонность трактовать само православие в значении «отеческого предания»¹³, придавая ему тем самым расширенный смысл, сопоставимый по значению с родовым.

¹² *Георгиева Ц.* Етноинтегрираща функция на култове на българските светци в периода на османското владичество // *Българска етнография.* 1984. № 1. С. 3–11.

¹³ *Сърку П. А.* Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV и XVII вв. Житие святого Николая Нового Софийского по единственной рукописи XVI в. СПб., 1901. С. 4.

На протяжении всего XVI в., XVII в. и первой половины XVIII в. эта тенденция в рукописях болгарских православных книжников стабильно сохранялась. Термин «болгары» в них не употребляется. Все население болгарских земель именуется в них не иначе как «христиане». Например, в приписке от 1716 г. к одной из богослужебных книг говорится о «бунтах среди христиан»¹⁴. В Минее из Македонии 1725 г. упоминается об эпидемии среди «христиан и турок»¹⁵ и т. д. Исключения составляют лишь новые списки сочинений доосманского периода и рукописи произведений, созданных на инерционной волне рубежа XIV–XV вв. и первой половины XV в.

Тезис о денационализации болгарской культуры и высокой степени конфессионализации сознания в довозрожденческой Болгарии давно и прочно утвердился в историографии. Справедливость его вряд ли подлежит сомнению. Однако масштабы изменений в сфере сознания рядового населения все же нуждаются в некотором уточнении. Основанием для этого служат прежде всего материалы Помянника дарителей болгарского монастыря Зограф на Афоне, заполнявшегося монахами для регистрации паломников в 1527–1728 гг.¹⁶ Запись дарителей осуществлялась по определенной системе, в основу которой был положен этнотерриториальный принцип: в соответствии с местом жительства систематизация велась по нескольким разделам — Болгарская земля, Сербская земля, Греческая земля, Молдовлахия и т. д. Заполняя Помянник, монахи оказывались, таким образом, вынужденными демонстрировать свои представления об официально несуществующих этнических границах балканского региона. При этом необходимо отметить, что хотя документ заполнялся на протяжении очень длительного промежутка времени различными людьми, путаница для него в целом не характерна. Например, в качестве безусловно болгарских территорий фигурируют все населенные пункты центральной, северной и северо-западной Болгарии (вся Загория, Ловеч, Габрово, Етрополе, Враца и др.), а также районы Пловдива и Разлога. В качестве западной этнической границы с сербами Помянник указывает города Ниш и Лесковац, которые последовательно упоминаются под рубрикой «Сербская земля». Некоторая непоследовательность характерна лишь для контактных зон типа Македонии, города которой (Битоля, Пролеп, Велес, Скопье и др.) попеременно встречаются то в рубрике «Болгарская земля», то в рубрике «Сербская земля» (вероятно, не без влияния ответов самих дарителей, принадлежавших к различным этническим общностям).

¹⁴ Цонев Б. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 2. София, 1923. С. 529.

¹⁵ Стоянов М., Кодов Х. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. София, 1964. С. 986.

¹⁶ Иванов Й. Български старини из Македония (от IX в. до Освобождението). София, 1970. С. 490–510.

Одновременно материалы Помянника позволяют говорить о сохранении в обществе отдельных элементов общеполгарского сознания. На фоне отмечаемой исследователями тенденции к росту его узколокальной формы¹⁷, особое значение приобретает наличие достаточно четких представлений монахов относительно внешних границ расселения болгар на полуострове.

Не менее важны и данные иностранных путешественников, посещавших в XV–XVIII вв. Балканы. Их дневники буквально пестрят заметками об этническом составе различных населенных пунктов¹⁸. Однако этой информацией они могли обладать либо при наличии соответствующих ответов со стороны местных жителей на вопросы переводчиков, либо в случае строгой приверженности населения целому комплексу внешних этноразграничительных признаков, что, в любом случае, было возможно лишь при сохранении у болгар достаточно четко выраженной собственно этнической формы сознания.

Однако если говорить в целом о значении собственно этнического компонента в общей структуре самосознания болгар, то все же необходимо признать, что в XVI–XVIII в. именно эта его форма находилась едва ли не в наиболее подавленном состоянии¹⁹. Положение начало меняться лишь начиная со второй половины XVIII в.

В XVIII в. Османская империя, а вместе с ней и болгарские земли вступают в новый период своей истории. Наступает эпоха распада устоявшейся системы социальных отношений.

Развитие хозяйства, распространение товарно-денежных отношений вели к росту социальной дифференциации в обществе. Это коснулось прежде всего немусульманского населения, поскольку в силу ряда исторических причин именно оно оказалось наиболее тесно связанным с ремеслом, торговлей и другими занятиями, обуславливающими экономический прогресс. Поэтому если в предшествующий период социальное неравенство, фактически сливавшееся с национальным, осмысливалось

¹⁷ Ангелов Д. Съдържание и смисъл на думата «отечество» в средновековната българска книжнина // Старобългаристика. 1977. № 4. С. 3–19; Иванова Э. А. Этническое самосознание болгар на этапе перехода от народности к нации // Советская этнография. 1987. № 2. С. 51–61; Иванова Э. А. Формирование и развитие национального самосознания болгар эпохи национального Возрождения (сер. XVIII – до 70-х годов XIX в.): Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 1985. С. 5–8.

¹⁸ Маджарски пътеписи за Балканите. XVI–XIX в. София, 1976; Немски и австрийски пътеписи за Балканите. XV–XVI в. София, 1979; Френски пътеписи за Балканите. XV–XVIII в. София, 1975; Руски пътеписи за български земи. XVI–XIX в. София, 1986.

¹⁹ Иванова Э. А. Формирование и развитие...; Макарова И. Ф. Структура автостереотипа болгар в условиях османского владычества (XV–XVI вв.) // Славяне и их соседи. Этнопсихологический стереотип в средние века. М., 1990. С. 116–128; Макарова И. Ф. Этническое самосознание болгар в первые века османского владычества...; Литаврин Г. Н., Макарова И. Ф. Самосознание болгар...; Радкова Р. Националното самосъзнание на българите през XVIII и началото на XIX в. // Българската нация през Възраждането. София, 1980. С. 178–238.

в общественном сознании в значительной степени как противостояние двух религиозных систем — христианской и мусульманской²⁰, — то начиная приблизительно с середины XVIII в. эта модель постепенно перестает соответствовать жизненным реалиям.

Соответственно, начинает наблюдаться и отрицание этноконсолидирующей функции православной церкви. Намечается тенденция к восприятию ее с этнических позиций. У болгар на индивидуальном уровне это выразилось прежде всего в появлении «Истории славяноболгарской» Паисия Хилендарского (1762 г.), в которой впервые в болгарской книжности декларируется мысль о необходимости религиозной организации по узко-этническому признаку и фактически отвергается столь популярная в позднее средневековье и поствизантийский период идея о духовном братстве православных народов²¹.

По-видимому, Паисий чутко улавливал дух наступающей эпохи, ставшей на Балканах эпохой пробуждения национальной идеи. Во всяком случае, националистические установки, впервые открыто сформулированные им в болгарской книжности, быстро нашли распространение в болгарском обществе. Их логическим следствием стали, в частности, негативные выпады в адрес православных соседей, начавшие вскоре появляться на полях рукописей последователей Паисия. Так, уже в 1776 г. поп Георгий из села Жеравны, поместив на одном из списков «Истории» свои восторженные отзывы, не забыл отметить, что это замечательное произведение будет «на пользу болгарам... и на пакость грекам и сербам»²². Аналогичную приписку оставил в 1777 г. и священник Велико из г. Котел²³.

Начиная с Паисия, постепенно меняется и практика употребления этнонима и конфессионима в болгарских источниках. В противовес современной книжности, откуда болгарский этноним давно исчез практически полностью, Паисий в полном соответствии со своими болгарскими установками явно предпочитает его, употребив в тексте 238 раз (против 7 раз использования конфессионима)²⁴. В конце XVIII — начале XIX в. эта тенденция, хотя еще и неустойчивая, начинает получать распространение. Так, например, в Хилендарский письмовник 1782 г. включено письмо о помощи монастырю, направленное одновременно

²⁰ *Достян И. С.* О некоторых особенностях складывания национального самосознания у балканских народов // *Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы.* М., 1977. С. 224.

²¹ *Jorga N.* Byzance apres Byzance: Continuation de l'histoire de la vie byzantine. Bucarest, 1971; *Obolensky D.* Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453. London, 1982.

²² *Ангелов Б.* Съвременници на Паисий. София, 1963. Т. 2. С. 62.

²³ Там же. С. 63.

²⁴ *Иванова Э. А.* Формирование и развитие национального самосознания болгар эпохи национального Возрождения (сер. XVIII — до 70-х гг. XIX в.). Рукопись диссертации. М., 1985. С. 102.

и в «страну болгарскую», и «ко всем православным христианам»²⁵. О «страданиях бедных христиан... болгар» неоднократно упоминают церковные книги начала XIX века²⁶. Один из списков «Истории» Паицы (1841 г.) сделан в «пользу роду христианскому и болгарскому»²⁷.

Данную тенденцию можно рассматривать в качестве одного из конкретных проявлений начала процесса постепенного усиления позиций собственно этнической формы сознания болгар. Внешним проявлением этой тенденции является и возрастание значения культов местных святых, и отношение болгар к греческому духовенству, и распространение движения за развитие книжности и учебного дела.

Проблема формирования болгарской нации и становления ее национального самосознания обычно тесно увязывается в историографии с движением против греческого духовенства за национальную болгарскую церковь. В свою очередь, возникновение в среде болгар грекофобских настроений связывается с началом активной антиболгарской политики Царьградской патриархии. Однако ее нижняя хронологическая граница в историографии весьма дискуссионна и датируется различными исследователями по-разному. Иречек и Златарский вели ее с середины XVIII в., соотнося с возрождением самой греческой нации²⁸. П. Ников и Д. Косев также связывали ее с греческим Возрождением, но относили к первым двум десятилетиям XIX в., увязывая с появлением идей эллинизации негреческих народов²⁹. Но большинство историков склонны относить ее начало к периоду, последовавшему после образования независимого греческого государства, когда Царьградская патриархия стала действовать в унисон с его панэллинистическими планами³⁰.

Что касается предшествующего периода, а именно XVI – первой половины XVIII в., то утверждение о наличии в среде греческого клира стабильных антиславянских настроений представляется весьма спорным даже многим болгарским специалистам. Во всяком случае И. Снегаров, подробно занимавшийся историей Охридской архиепископии, архиереями которой на всем протяжении османского периода были в подавляющем большинстве греки, вполне определенно заявляет об отсутствии с их стороны тенденций к проведению националистической политики. Более того, он приводит многочисленные примеры, свидетельствующие

²⁵ Иванов Й. Български старини... С. 488.

²⁶ Например, см.: Цонев Б. Опис на ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в София. Т. 1. София, 1910. С. 379–381.

²⁷ Там же. С. 416–417.

²⁸ Иречек К. История на българите. София, 1929. С. 351; Златарски В. Нова политическа и социална история на България и Балканския полуостров. София, 1921. С. 145.

²⁹ Ников П. Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения. София, 1971. С. 14; Косев Д. Лекции по нова българска история. София, 1951. С. 87.

³⁰ Подробно см.: Маркова З. Българското църковно-национално движение до Кримска война. София, 1976. С. 44–60.

об отсутствии преследований славянской письменности и книжности, подчеркивая заботу об ее развитии³¹. Эта точка зрения подкрепляется и письменными памятниками из Македонии, изданными Й. Ивановым³².

Беспристрастное отношение Царьградской патриархии к различным христианским народам, наблюдаемое вплоть до 40-х гг. XIX в., отмечают и исследователи, занимавшиеся историей других болгарских земель. Особенно показателен пример Черноморского побережья, исключительно пестрого в этническом отношении, где роль и влияние греческой диаспоры были традиционно наиболее значительными. Вот что пишет в исследовании, посвященном этому району, П. Ников: «До 40-х гг. в Варне, как и во всем Варненском районе, национальные противоречия и вообще вопрос о национальности не стоял. Церковная мантия Царьградской патриархии покрывала всех православных, не делая различий между языками и народностями. Болгары свободно имели там, где появлялась нужда, свой язык в церкви или в училище, греки — свой греческий, а гагаузы — турецкий»³³. К этому выводу склоняется и современный исследователь В. Тонев, распространяя его на территорию всей Северо-Восточной Болгарии и Добруджи³⁴.

3. Маркова, специально занимавшаяся исследованием болгарского церковно-национального движения до Крымской войны, приходит к выводу, что до начала 40-х гг. вообще вряд ли можно говорить о наличии планомерной денационализаторской политики Царьградской патриархии³⁵. Вот лишь некоторые факты, свидетельствующие об обратном. В 20–30-е гг. тырновский митрополит Илларион Критский не пренебрегал использованием в своей епархии церковно-славянского языка, а в Тырново, где богослужение проводилось в основном на греческом, допускал проповеди на болгарском. Он же покровительствовал открытию в 1835 г. знаменитого Габровского училища. Врачанский епископ Агапий (1833–1849) содействовал открытию девического училища во Враце, распространению новых болгарских книг, а в богослужении использовал только болгарский. Софийское болгарское училище было открыто в 1839 г. с позволения и благодаря материальной помощи греческого митрополита Мелетия. А в патриаршей печатнице в Константинополе издавались книги на болгарском языке. Причем, среди людей, вложивших материальные средства в издание одного из Осмогласников на церковно-славянском (1843 г.), фигурирует патриарх Герман и многие греческие архиереи.

³¹ *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршия от падането ѝ под турците до нейното унищожаване (1394–1767) Т. 2. София, 1931. С. 279–289, 306–364.

³² *Иванов Й.* Български старини...

³³ *Ников П.* Българското възраждане в Варна и Варненско. София, 1934. С. 47.

³⁴ *Тонев В.* Националнообразователни процеси в Североизточна България и Добруджа // Българската нация през Възраждането. София, 1980. С. 288.

³⁵ *Маркова З.* Българското църковно-национално движение... С. 56–59.

Более того, та же З. Маркова отнюдь не склонна трактовать первые шаги, предпринятые Царьградской патриархией против некоторых славянских изданий или рукописей как непременно антиболгарские. Она обоснованно считает, что они были вызваны не националистическими настроениями, а заботой о чистоте православия в борьбе с западными влияниями и, прежде всего, с протестантизмом³⁶.

Дело в том, что к первой половине XIX в. относится начало проникновения протестантизма на территорию Османской империи³⁷. В болгарских землях миссионерское поле разделили между собой главным образом Американская соборная церковь и Американская методистская церковь. Успехи на этом поприще обеих церквей были на удивление незначительны, однако на просветительской ниве протестанты заявили о себе чрезвычайно громко.

По инициативе библейских обществ сразу же после появления их эмиссаров в пределах империи были предприняты попытки перевода Старого и Нового завета на разговорные языки местных христиан. В 1818 г. такого рода перевод на новогреческий был выполнен Илларионом Критским. Это вызвало крайне враждебную реакцию высшего константинопольского клира, и в 1819 г. была введена патриаршая цензура. Тогда же патриарх Григорий V издал энциклику, которую в историографии обычно принято толковать как программу эллинизации. В ней патриарх призывал не изменять традициям греческой образованности и не поддаваться вредным влияниям — прежде всего тенденции введения разговорного языка в богослужебную книжность.

В этом контексте становится более понятна негативная позиция Царьградской патриархии на болгарский перевод Евангелия, выполненного П. Сапуновым и отцом Серафимом³⁸. Особенно же это относится к изданию в 1840 г. в Смирне новоболгарского перевода Евангелия, выполненного Неофитом Рьльским по поручению того же Иллариона Критского (за которым стояло Британское библейское общество)³⁹. В 1841 г. последовало жесткое распоряжение Константинополя, категорически запрещавшее его употребление. Но к тому времени издание уже широко распространилось по болгарским землям. Поэтому его изъятие

³⁶ Там же. С. 56.

³⁷ *Стоянов М.* Начало на протестантската пропаганда в България // Известия на Института за История. Т. 14/15. София, 1964. С. 45–67; *Стоянов Хр.* Протестантските мисии в България през XIX в. // Годишник на Духовната Академия «Св. Климент Охридски». Т. 26. София, 1981; *Петков П.* Американски миссионери в българските земи (XIX – начало XX века) // Исторически преглед. 1990. № 5. С. 18–32; *Трайков В.* Протестантските миссионери и борбата на българския народ за църковната свобода // България в света от древността до наши дни. Т. 1. София, 1979. С. 471–468.

³⁸ *Кодов Хр.* Към историята на Сапуновия перевод на Св. Евангелие // Родина, 1939. Кн. 2. С. 70.

³⁹ *Снегаров И.* Принос към биография на Неофит Рилски. Гръцки писма до него. София, 1951. С. 54–64.

невольно приобрело демонстративный характер и вызвало взрыв негодования у болгар. Тогда же Царьградская патриархия ввела цензуру на болгарские издания, и, соответственно, участились случаи уничтожения болгарских письменных памятников. Тем самым был заложен прочный фундамент для роста в болгарском обществе антигреческих настроений и формирования базы для будущей греко-болгарской церковной распри.

Впрочем, справедливости ради необходимо отметить, что именно в это же время происходит и параллельный перелом в политике самой Царьградской патриархии по отношению к негреческим народам, находящимся под ее юрисдикцией. После утверждения независимости Греции (1830 г.) в среде греческой буржуазии и интеллигенции начинают получать распространение идеи панэллинизма. В 40-е гг. правящая партия во главе с Коллетисом открыто предъявляет претензии на соседние с Грецией территории, в том числе и на Македонию с Фракией. Греческое королевство начинает трактовать себя как объединительное ядро для земель с греческим и смешанным населением, а Царьградской патриархии отводится роль союзницы в реализации этих планов.

С этого времени становятся заметны резкие перемены в отношении греческого клира к духовно-национальным запросам славян⁴⁰. Патриархия становится силой, враждебной болгарскому национальному Возрождению. Входят в практику случаи уничтожения церковно-славянских рукописных сборников и книг. Начинается насаждение греческого языка в богослужении и в училищах.

Прежде всего это коснулось районов, где греческий этнический субстрат традиционно имел сильные позиции (Причерноморья и Фракии). Так, в конце 40-х гг. варненский митрополит Порфирий предпринял гонения против болгарских священников. В частности, в Балчике подвергся изгнанию болгарский епископ, а место прежних богослужебных книг заняли греческие. В самой Варне было запрещено богослужение на церковно-славянском языке в церкви Св. Николая. Во Фракии в Пловдиве при митрополите Хрисанте (1850–1857) славянский язык был запрещен во всех церквях кроме церкви Св. Петки.

В землях с преобладающим болгарским населением также участились попытки насаждения греческого языка даже в тех районах, где он никогда не использовался. В Тырновской митрополии в этой связи произошел конфликт в г. Свищове. Когда до митрополита дошли слухи, что священник Иван Недялков отказался проводить службы на греческом, то иерарх сам отправился в Свищов и распорядился об аресте.

Преследованиям подвергались и многие болгарские учителя. Интриги местного владыки вынудили покинуть Прованию учителя Р. Блыскова, Шумен Николу Рускова. Благодаря «заботливому» вниманию митрополита Неофита П. Славейков не мог долго удержаться ни в одном

⁴⁰ Подробно см.: *Маркова З.* Българското църковно-национално движение... С. 60–70.

училище Тырновской епархии. Примеров подобного рода предостаточно, и они хорошо известны в историографии.

Ответная реакция болгар была чрезвычайно болезненной. Оказавшиеся силой обстоятельств в положении гораздо более тяжелом, чем их христианские соседи, они тяжело переживали свою ущемленность и были склонны искать виноватых отнюдь не только в лице турок. Наступление же эпохи национального Возрождения, духом которого в первой половине — середине XIX в. оказались охвачены Балканы, стимулировало рост взаимных претензий и обид. Внутри некогда единого «румилета» шел бурный процесс национального размежевания. Столетиями подспудно копившиеся между соседними православными народами взаимные обиды и претензии стали выплескиваться наружу, ища себе параллельно логическое оправдание.

Первым теоретическим и в значительной степени программным обоснованием такого рода была «История» Паисия Хилендарского. В середине XIX в. наиболее интересным произведением на эту тему стала, пожалуй, работа И. Селиминского — одного из образованнейших и авторитетнейших деятелей того времени. Она полностью была посвящена разоблачению предательской роли христианских соседей болгар и носила соответствующее название «Некоторые моменты отношения болгар к соседним христианским народам»⁴¹. Написанная с позиций довольно наивного болгароцентризма, она содержала в себе многочисленные исторические экскурсы с упреками в адрес греков, сербов, молдо-влахов и с параллельным возвеличиванием-прославлением добродетелей болгарского народа. Досталось от автора даже русским, недостаточно внимательно относящимся к нуждам болгарских переселенцев в России. В целом же суть упреков к соседям сводилась к тому, что простодушных болгар на протяжении столетий бесконечно обманывали, притесняли, использовали в корыстных целях. Именно в этом, по мысли автора, одна из основных причин их столь бедственного современного положения и один из источников благоденствия остальных неблагодарных христиан.

Естественно, что при наличии в обществе подобных установок любые реальные антиболгарские акции вызывали реакцию исключительно нервную. Первыми предвестниками церковного конфликта стали выступления в 20-х гг. болгарского населения Врацы, Самокова, Казанлыка и др. мест против священников, обвиненных в финансовых злоупотреблениях. Затем в 1838 г. началось широко известное противостояние тырновского митрополита и местных жителей, положившее начало борьбе болгар за церковное равноправие.

Церковное по форме, но глубоко национальное, а в последующем политическое по содержанию, движение быстро получило широкий размах. Оно окончательно покончило со средневековым мифом о духовном единстве народов, принадлежащих к единой религии и возвестило

⁴¹ Селиминский И. Г. Сочинения. София, 1989. С. 311–350.

о безусловном примате национальных интересов над общеконфессиональными.

Центром болгарского национально-церковного движения стал Константинополь. Имея поддержку болгарской колонии в столице, его лидеры Неофит Бозвели и Илларион Макариопольский обратились в 1844 г. с меморандумами к султану, в которых были сформулированы конкретные болгарские требования: разрешение совершать богослужение на болгарском языке; замена греческих владык и священников болгарскими; учреждение комиссии болгарских уполномоченных по делам церкви, призванных представлять интересы болгар перед Портой; разрешение на беспрепятственное учреждение болгарских училищ, издание газет, книг и т. п.

Но говоря о претензиях болгар к Царьградской патриархии, необходимо особо отметить, что конфликт вряд ли достиг бы столь большой остроты и получил бы далеко идущие политические последствия, если не был бы любовно и старательно раздуваем третьей стороной, в роли которой выступала Франция, активизировавшая в этот период усилия для расширения своего влияния на землях Османской империи. Болгарское движение, вызывавшее раздор между христианскими подданными султана, было исключительно выгодным и Порте, воспользовавшейся им в борьбе против роста влияния Российской империи, опиравшейся на Царьградскую патриархию и делавшей ставку на единство православия в регионе.

Что касается Франции, то реализация ее политических планов, стремление потеснить позиции России на Балканах оказывались на практике тесно связаны с организацией широкомасштабной католической экспансии, поскольку опорой французского влияния среди южных славян традиционно был католицизм. Начало этой экспансии относится к 30-м гг. XVI в., когда в результате подписанных с Портой капитуляций стала оформляться концепция протектората Франции над католиками и католическими учреждениями на территории Османской империи. Постепенно за Францией было признано право покровительства не только своим, но и турецким подданным, принявшим католичество. С 1740 г. Франция начала представлять перед турецким правительством также интересы Ватикана, который не имел своего дипломатического агента в Константинополе. В дальнейшем в этом вопросе действия французской дипломатии зачастую прямо согласовывались со Святым престолом и были направлены прежде всего на противодействие усиливающемуся русскому влиянию на православные народы Турции.

Что касается греко-болгарской церковной распри, то она предоставляла для этого богатые возможности. Судя по сохранившимся письмам и докладам католических миссионеров, поддержание среди болгар недовольства греческим духовенством и выставление в невыгодном свете деятельности патриархии рассматривалось ими в качестве первостепенной

задачи⁴². Значительную роль в этом играла газета «Болгария», издаваемая с 1859 г. в лазаристском монастыре Сан-Бенедетто болгаринном Др. Цанковым. Решительная позиция газеты в церковном споре создавала ей высокий престиж в болгарской среде. Между тем, наиболее важные статьи в ней писались не только под диктовку, но зачастую непосредственно миссионерами-лазаристами, в частности, Фавериалом⁴³.

Непосредственное участие в разжигании конфликта принимала и польская эмиграция в Париже во главе с Адамом Чарторийским, действовавшая в тесной кооперации с французской дипломатией. Одержимые ненавистью к России, мечтающие о возрождении Польши поляки видели в назревающем противостоянии благоприятный случай нанести удар традиционному престижу России среди южных славян. Уже в 1840 г. польский эмигрантский центр в Париже обсуждал вопрос об установлении связей с болгарами. В это же время Чарторийский организовал в Константинополе одну из своих наиболее активных агентурных миссий, руководимую Михаилом Чайковским, которая развила широкую деятельность, согласуя ее с французским посольством и орденом лазаристов.

Специальное исследование В. Смоховской, посвященное выяснению роли польской агентуры в развитии болгарского национально-церковного движения, показывает, сколь велика была заслуга Чайковского в отрыве болгар от русского представительства в Константинополе, в налаживании их контактов с орденом лазаристов и турецкими правящими кругами⁴⁴. Непосредственное влияние на ход церковного движения Чайковский оказывал через Неофита Бозвели и Иллариона Макариопольского.

Это знакомство состоялось в сентябре 1844 г. Именно Чайковскому принадлежала идея обратиться с меморандумом к Порте, именно он связал Неофита Бозвели с видными турецкими сановниками и обеспечил его безопасность, поселив в монастыре лазаристов, именно он выступал инициатором созыва народного собрания.

У Чайковского были вполне определенные представления о тактике действий в церковном вопросе, которые он пытался внушить своим болгарским протече. Он считал, что первым шагом должно быть требование замены греческого духовенства на местное; вторым — полный разрыв с Царьградской патриархией и создание национальной церкви, что наиболее сильно ударило бы по русским интересам на Востоке;

⁴² Кирил, патриарх български. Католическата пропаганда сред българите през втората половина на XIX в. Т. 1. София, 1965. С. 108.

⁴³ Ковачева М. Драган Цанков. Общественик, политик, дипломат до 1878 г. София, 1982. С. 66–79.

⁴⁴ Смоховска-Петрова В. Неофит Бозвели и българският църковен въпрос (Нови данни из архивата на А. Чарториски). София, 1964; *Она же*. Михаил Чайковски-Садык паша и Българското Възраждане. София, 1973.

третьим — присоединение болгарской национальной церкви к Риму⁴⁵. Эта конечная цель от болгар по возможности скрывалась, что, впрочем, не мешало вести лазаристам активную католическую пропаганду.

Порта не замедлила воспользоваться меморандумами и обострить наметившийся раскол среди паствы Царьградской патриархии. Они были использованы в качестве повода для сбора в столице представительства депутатов. Когда в апреле 1845 г. в Константинополь начали пребывать болгарские депутаты, среди них была развернута агитация по составлению предложений в духе меморандума, однако результаты оказались довольно скромными. Только представители Русе, Шумена, Ниша и Самокова согласились выразить подобные желания перед Портой. Депутаты Видина остались безразличны, из Свищова вообще не отправили представителей, а депутаты Тырнова и Пловдива встали на сторону патриархии. К тому же в решительный момент турецкое правительство не устояло перед нажимом России и отказалось от открытой поддержки болгар.

Справедливости ради необходимо, впрочем, отметить, что церковно-конфессиональные проблемы в болгарских землях использовались в качестве политической карты не только Западом и Портой. Высокая степень политизированности сознания, включая и сферу религии, стала отличительной особенностью менталитета и самих болгар в этот период. Будучи прекрасно осведомлены о натянутых отношениях между западно- и восточно-христианской церковью, о крайне болезненной реакции православного духовенства на миссионерскую деятельность католиков, болгарские лидеры взяли за правило беззастенчиво использовать эти противоречия в своих целях. Используя западных миссионеров в своих национальных интересах, они зачастую всерьез не помышляли об измене православию, но своими действиями и особенно заявлениями вольно или невольно расшатывали его устои в народе, не только способствуя разрастанию очагов католического влияния, но и превращая религию в разменную карту политиков. Особую популярность в этот период получила угроза перехода в униатство, используемая как форма политического шантажа и давления на Царьградскую патриархию и Россию.

В этом отношении показательна попытка принятия унии в 1859 г. в г. Кукуш Полянинской епархии. Она была связана с движением населения против епископа-грека Мелетия и просьбами замены его болгарским владыкой⁴⁶. В 1859 г. Мелетий был удален, но на его место не был назначен болгарин. В ответ кукушане обратились к представителями лазаристской миссии в Салониках, составив прошение об унии. В нем прямо излагалась причина этого шага — недовольство позицией Царьградской патриархии — и ставились условия принятия унии: сохранение восточно-православного обряда, право выбора народом своего епископа, подчинение болгарских иерархов непосредственно папе.

⁴⁵ *Смоховска-Петрова В.* Михаил Чайковски... С. 122–123.

⁴⁶ *Кирил, патриарх български.* Католическа пропаганда... С. 120–154.

Вскоре в Кукуш прибыли католические миссионеры. Однако, судя по докладу прибывшего туда лазариста Евгения Боре, все мероприятие носило ярко выраженный демонстративный характер и до полноценной миссионерской деятельности дело так и не дошло⁴⁷. Миссионеры были встречены доброжелательно, но очень скоро почувствовали скрытое противодействие как инициатора унии авторитетного кукушанина Н. Станишева, так и местных первенцев. Налицо было лишь стремление продемонстрировать готовность перехода в унию, а не намерение принять ее.

Расчет оказался правильным, и реакция со стороны патриархии последовала незамедлительно. В Кукуш был послан болгарский епископ Илларион Макариопольский для противодействия унии. А сама патриархия не только издала увещательное послание, но и рукоположила в полянинские епископы болгарского архимандрита Парфения Зографского. На этом конфликт был исчерпан, а попытка унии сорвана.

Более серьезные последствия имело принятие унии в Константинополе в 1860 г. Начавшееся, по-существу, как средство политического давления, это событие произошло на фоне обострения греко-болгарского церковного конфликта и, благодаря стараниям католических миссионеров, далеко вышло за рамки планируемые большинством его участников.

После демонстративного отделения болгарской церкви от патриархии, совершившегося в результате пасхального богослужения 3 апреля 1860 г., часть представителей болгарских эснафов в Константинополе начали заявлять, что если Порта не признает независимую болгарскую церковь, они добьются легитимного положения через подчинение папе. Активное участие в дебатах, сотрясавших в этот период болгарское подворье, принимали сторонники Др. Цанкова. В декабре 1860 г. они отправились к армяно-католическому архиепископу Хасуну с предложением о принятии унии. Условия принятия унии оговаривались те же, что и в прошении кукушан — сохранение православной обрядности, подчинение непосредственно папе и т. д. Так в Константинополе возникла болгаро-униатская община. Она была поддержана Портой и быстро оформлена. Воспользовавшись расколом в православной церкви, Порта старалась его поддерживать и увеличивать вражду.

Однако статус новой общины стал в скором времени источником конфликтов. Относительно условий принятия унии обещания болгарам даны весьма уклончивые, т. к., во-первых, точное их соблюдение в значительной степени могло обесценить политические дивиденды от самой унии, во-вторых, существовало опасение, что независимая, хотя и униатская болгарская церковь может быстро оказаться под русским влиянием⁴⁸.

⁴⁷ Там же. С. 133–135.

⁴⁸ Там же. С. 172–174.

Униатская акция имела не вполне ожидаемые последствия для многих из ее сторонников. Кроме резкого противодействия в самом константинопольском подворье и негативного отношения основной массы болгар, исключительно важное значение для фактического провала унии имел удачный политический ход русского посольства. Ему удалось объединить и активизировать на антиуниатской платформе многих авторитетнейших болгарских общественных деятелей. А с помощью Н. Герова и П. Славейкова организовать бегство в 1861 г. в Одессу вновь рукоположенного униатского архиепископа Иосифа Сокольского. Из России было распространено его послание, в котором он каялся в содеянном. Вскоре последовало покаяние и других болгарских священников-униатов. Община фактически осталась без руководства.

А уже в 1862 г. между миссионерами и новообращенными разразился открытый конфликт. Он был связан с назначением на должность нового духовного главы общины католика (а не униата, как того требовали болгары) Петра Арабаджийского, заместителем которого был поставлен поляк Франциск Малчинский. Особенно раздражал Малчинский, поскольку требование национального клира было основным требованием движения. Это привело к оформлению в среде униатов националистической группировки, возглавляемой тем же Др. Цанковым, выступившим против нового руководства. Конфликт принял острый и затяжной характер и в конечном счете привел к упадку движения в болгарских землях⁴⁹. Центр его вскоре был перемещен в Адрианополь, где в середине 60-х гг. оно несколько окрепло. Однако время было упущено. Греко-болгарский конфликт входил в свою решительную фазу, и методы униатского шантажа оказались устаревшими.

Критское восстание, вспыхнувшее в начале 1866 г., вызвало постепенное обострение отношений между Турцией и Грецией. Параллельно наблюдалась политическая дестабилизация и в северных районах Балканского полуострова: активизация антиосманской направленности политики Сербии, Черногории, Румынии, появление болгарских чет в районе Балканского хребта. Материальная поддержка Грецией критских повстанцев, посылка вооруженный отрядов, участие греческих кораблей в поставках на остров оружия и припасов поставили в 1868 г. две страны на грань войны друг с другом. В этой обстановке позиция Порты в греко-болгарском конфликте начала принимать ярко выраженный антигреческий характер. В том же 1868 г. турецкое правительство издало свои два проекта решения болгарского церковного вопроса. Это событие ясно показало, что правительство встало на сторону болгар, провоцируя их тем самым к более решительным действиям.

К этому времени претерпела изменения и позиция России. Русские государственные деятели чувствовали, что теряют влияние среди болгар,

⁴⁹ Там же. С. 349–362.

поэтому под напором событий они предпочли изменить своей традиционной политике защиты единства православия в Турции. Большое влияние на изменение общественного мнения сыграла и деятельность Славянских комитетов. Повлияла и враждебная позиция Греции, склонная после подавления Критского восстания искать виноватых в лице России и панславизма. Итогом стала эволюция взглядов русского правительства. Теперь оно вполне признавало допустимость отделения болгарской церкви при условии сохранения верховенства Царьградской патриархии.

С этих позиций и действовал русский посланник в Константинополе граф Н. П. Игнатъев, настоявший перед Портой об издании 27 февраля 1870 г. фирмана об учреждении самостоятельной болгарской церкви. Глава новой церкви получал титул экзарха, избирался высшими болгарскими церковными деятелями и должен был утверждаться патриархом и султаном. Это было успешное окончание движения болгар за создание национальной церкви.

Своеобразным постскриптумом этого движения, еще раз подтвердившим приоритет собственно этнических категорий над общеконфессиональными в этот исторический период, стал общенародный референдум с целью определения границ диоцеза экзархата.

Согласно одной из клауз фирмана, епархии с болгарским или преобладающим болгарским населением были условно разделены на три категории. Часть из них, в основном в Центральной Болгарии, названная поименно, была безусловно отнесена к юрисдикции экзархата. Несколько епархий, где проживало значительное количество греков, также названные поименно (Варненская, Пловдивская и др.), были причислены к экзархату с условием исключения части земель в пользу Константинопольской патриархии. И, наконец, большая часть земель Македонии и Южной Фракии, т. е. районов, являвшихся исторически контактными зонами, получили право на национально-церковное определение через плебисцит. Решение считалось принятым и утверждалось Портой, если набирало большинство в две трети голосов.

Последовавшая в 1872 г. схизма резко обострила противостояние сторонников экзархии и патриархии и в значительной степени помешала полномасштабному проведению референдума. Бесконечные интриги и срывы переговорного процесса привели к тому, что результаты опроса были собраны сколь-либо полно лишь по нескольким областям. Однако они впечатляют. Так, в Скопской епархии из 8698 христианских домов лишь 567 выразили желание остаться под юрисдикцией Константинополя, а в Охридской из 9387 домов лишь 139⁵⁰. В Поленинской епархии, где референдум был затянут и так и не проведен до конца,

⁵⁰ *Ников П.* Възраждане... С. 297–304.

по сохранившимся опросным листам преобладающая часть населения высказалась также за экзархию⁵¹.

В период проведения референдума также ярко проявилась чрезвычайная степень политизированности конфессиональных проблем, характерная для болгарского общества этой эпохи. Речь идет еще об одной попытке политического шантажа — угрозе македонских болгар перейти в унию в 1873–1874 г., последовавшей в ответ на давление патриархии и вынужденный отзыв экзархией из Солуни епископа Нила Смоленского⁵². Отзыв Нила совпал с распространением слухов о том, что экзархия ведет скрытые переговоры и готова пожертвовать ради своих выгод судьбой соотечественников в Солунском вилайете. Опытные в делах давления на церковные власти жители Кукуша заявили в ноябре 1873 г., что, если епископ Нил не будет оставлен, они вместе с ним примут унию. Их поддержали представители солунской, воденской, дойранской, струмишской и милашевской общин, т. е. тех районов, где еще с начала 60-х гг. были униатские гнезда.

Нашли они поддержку и в Константинополе в лице Натанаила Охридского и Дорофея Скопского, избранных и рукоположенных в должность в Македонию, и к тому времени уже более года напрасно ожидающихся издания бератов, а также архимандрита Харитона, чье рукоположение встречало сопротивление в Восточной Македонии. Демарш вызвал быструю реакцию со стороны экзархии и России, а Порте, первоначально нейтральной в данном вопросе, пришлось поддержать антиуниатскую компанию, начатую графом Игнатьевым. В результате, прибывший в декабре 1874 г. в Солунь с официальным разрешением униатский епископ Рафаил Попов был вынужден в начале 1875 г. ни с чем возвратиться в Константинополь. Очередная попытка унии быстро заглохла, а ее предводители в дальнейшем показали себя как активные приверженцы экзархии.

Проблемы, связанные с определением границ экзархата и решением внутренних вопросов организации новой болгарской церкви повлекли за собой дальнейшее обострение национальных противоречий в регионе и новый раскол среди православного населения. На этот раз речь уже шла об отношениях между болгарскими, с одной стороны, и целым рядом православных народов, с другой, — влахов, молдаван, гагаузов и русских, составлявших значительный слой населения в некоторых болгарских областях.

Среди немусульманских этнических групп Болгарии молдо-влахи были наиболее многочисленны. Наиболее крупные их поселения были в Добрудже, а также в районе Видина и, отчасти, в Македонии.

⁵¹ *Маркова З.* Движението за присъединяване към Екзархията в спорните епархии на Македония през 70-годишнина XIX в. // *Българската нация през Възраждането*. Т. 2. София, 1989. С. 253–254.

⁵² Там же. С. 248.

Особенно выделялась Добруджа, где по разным статистическим данным в середине XIX в. их насчитывалось от 15 до 30 тыс. человек⁵³. Массовое заселение влахами и молдованами правобережья Дуная историки относят в основном к XVI–XVIII вв., связывая этот процесс с экономическим гнетом, бегством от военной службы, наличием в Добрудже большого количества свободных земель и т. д.

Гагаузы в основном доминировали в Причерноморье, прежде всего между Варной и Кюстенджа. Вопрос об их этногенезе остается в науке открытым⁵⁴. Но в данном случае особую значимость имеет то обстоятельство, что являясь тюркоязычным народом, гагаузы с доосманского периода традиционно исповедовали православие и были неотъемлемой составной частью местной христианской общины. Причем, несмотря на то, что их разговорный язык был турецкий, в богослужении они использовали греческий и, судя по многочисленным свидетельствам современников, были наиболее массовой опорой Константинополя в Варненской митрополии.

Группы русских поселенцев жили в северной части Добруджи. Известно, что в Болгарии они вели очень замкнутый образ жизни⁵⁵. Речь идет прежде всего о русских раскольниках, присягнувших на верность султану и поселившихся в его владениях. Раньше всех здесь появились «некрасовцы» (липовани), получившие свое название по имени своего предводителя Игната Некрасова, одного из организаторов Булавинского бунта (1707–1708). Они появились здесь в первой половине XVIII в. и были одержимы ненавистью к московскому царю. Наиболее многочисленными среди первых переселенцев были так называемые «поповцы», т. е. признающие основные догмы и узаконенную в дониконовской православной церкви культовую практику, но встречались и общины откровенных еретиков, вплоть до сект богородичного толка. Позднее, в конце XVIII в., в Добрудже появились и запорожские казаки. Все поселенцы обладали административной автономией, имели своих епископов, но были обязаны платить ежегодную дань и участвовать при необходимости во главе со своими атаманами в военных действиях.

⁵³ Подробно историография и история вопроса см.: *Тонев В.* Добруджа през Възраждане (културен живот, църковно-национални борби, революционни движения). София, 1973. С. 19–20.

⁵⁴ Подробно см.: *Баяв Кр.* Към въпроса за етногенезиса на гагаузите // Известия Варненското археологическо дружество. 1953. Т. 9. С. 89–106; *Чолов П.* Българите-гагаузи. Историческа съдба и съвременни проблеми // Военноисторически сборник. 1993. № 2. С. 24–40.

⁵⁵ Подробно см.: Очерк истории старообрядцев в Добрудже // Славянский сборник. Т. 1. СПб., 1875. С. 605–620; *Лукулеску-Антонович.* Русские колонии в Добрудже // Киевская старина. 1889. Т. 24. С. 117–130; *Бахметьев П.* Към историята на старите руски поселища в сегашната България // Периодическо списание. 1907. Кн. LXVIII. С. 294–300; *Штайнке К.* Старообрядцы в Болгарии // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 253–257.

Последнее обязательство ими, кстати, исправно выполнялось: они принимали участие в русско-турецкой войне 1806–1812 гг. и 1828–1830 гг., в подавлении греческого восстания в 1821–1827 гг. и в Крымской войне в составе корпуса Садык-паши.

Включение северо-восточных земель в число территорий, отходящих к Болгарской экзархии, вызвало активное противодействие со стороны патриархии и местных греков, сделавших попытку противопоставить местные этнические меньшинства болгарам. Особую активность проявили греческие митрополиты в Силистре и Варне. С помощью интриг, демагогии и попустительства турецких властей им удалось привлечь на свою сторону часть населения, ранее достаточно индифферентно относящегося к церковному вопросу.

В основном разногласия между болгарами и представителями национальных меньшинств возникали по вопросам, связанным с самостоятельностью их общин и деятельностью училищ, проблеме принадлежности церковных зданий и статуса национального языка. В целом болгарские иерархи с достаточной долей понимания относились к предъявляемым им претензиям и конфликты быстро исчерпывались. Так произошло, например, в Македонии. Во многих местах — таких как Крушево и Охрид — вlahи, выступавшие за введение родного языка в училищах и не находившие на этой почве общих точек с греческими владыками, быстро смогли договориться с представителями экзархии и поддержали на референдуме болгарскую сторону⁵⁶. Русские в Добрудже, получив от экзархии гарантии своей церковной автономии, также остались в целом лояльны к новой духовной власти⁵⁷.

Иначе обстояло положение с вlahами в северо-восточных землях. Составляя в регионе значительный процент населения и чувствуя за собой поддержку Румынии, они были склонны ужесточать требования и провоцировать конфликты. В этом одна из причин того, что за исключением Силистры, где противоречия удалось разрешить уже в 1871 г., в других городах они затянулись на много лет⁵⁸. Наибольшую остроту разногласия приобрели в придунайских городах Червена вода, Хърсово, Мачин, Исакача и Тулча. Так, не успев еще возникнуть, новое Болгарское государство получало в качестве наследства первые этнические конфликты, уходящие своими корнями в конфессиональные неурядицы прошлого.

До сих пор речь шла о роли конфессионального фактора в процессе формирования основной части болгарской нации, т. е. болгар, исповедующих православие. Однако на базе болгарского этнического массива в османский период сложились еще две значительные конфессиональные группы — болгары-католики и болгары-мусульмане. Рассмотрим

⁵⁶ Маркова З. Движение за присъединяване... С. 261.

⁵⁷ Маркова З. Българската Екзархия. 1870–1879. София, 1989. С. 115.

⁵⁸ Тонев В. Добруджа през Възраждането... С. 176–180.

подробно, в какой степени такой фактор, как различие вероисповедания, повлиял на отношения между этими различными ветвями одного народа и какое воздействие он оказал на процесс генезиса нации.

Болгаро-католические общины начали возникать в болгарских землях на рубеже XVI–XVII вв. До этого времени кроме иностранцев (включая дубровницких купцов) едва ли не единственными католиками в регионе были саксонские колонисты, поселения которых имелись в Чипровце, Железне, Клисуре, Кратово, а также горняки-албанцы в соседнем с ними селе Копиловец⁵⁹. Однако самоотверженная и упорная деятельность ватиканских миссионеров привела к тому, что к католицизму постепенно начали склоняться местные еретики — наследники знаменитых богомилов, сравнительно крупные поселения которых сохранились в Северной Болгарии и во Фракии. Они вели убогое, нищенское существование и фактически имели в обществе статус отщепенцев. В османский период за ними прочно утвердилось первоначальное наименование павликиане.

Поскольку на базе павликиан сформировалась своеобразная болгарская этноконфессиональная общность, резко отличающаяся от остальной массы болгаро-христианского населения, имеет смысл остановиться на специфике ее генезиса.

Павликианство было привнесено в современные болгарские земли в основном армянскими и сирийскими переселенцами в конце VI–VIII в. и в X в. Византийские власти, озабоченные не только борьбой с ересями в своих восточных провинциях, но и проблемой натиска варварских племен на Балканах, использовали колонии воинственных еретиков в качестве щита против нашествия славян, болгар и других народов. В результате многократных переселений армяне и сирийцы образовали во Фракии, и прежде всего в районе Пловдива значительную компактную массу иноэтничного и, по-существу, иноконфессионального населения.

С течением времени учение павликиан распространилось на территорию Болгарского царства и стало основным идейным источником для оформления богомилства⁶⁰. В основе богомилства, так же как и павликианства, лежал дуалистический взгляд на мир: добро и зло считались равноценными по значимости силами, созданными независимо друг от друга и находящимися в постоянной взаимной борьбе. Церковная организация и государственные структуры безусловно отвергались. Вместе с церковным клиром отвергались и основные церковные обряды: крещение, причастие, исповедь и т. д. Создаваемые павликианами и богомилами общины строились на принципе социального

⁵⁹ Милев Н. Католишката пропаганда в България през XVII в. Историческо изследване. София, 1914. С. 24, 32, 151.

⁶⁰ Ангелов Д. Богомилство в България. М., 1954; *Obolensky D. The bogomils. A Study in Balkan neomanichaeism.* 1948; *Scharenkoff V. A study of manycheism in Bulgaria.* 1927.

и имущественного равенства, что не могло не способствовать быстрому росту популярности движения среди неимущих слоев населения.

Общность религиозно-философских взглядов и социально-бытовых норм привела к тесному сближению сторонников учения среди представителей армяно-сирийской и болгарской этнических общностей. С течением времени павликиане в болгарских землях стали представлять пестрый этнический конгломерат, в котором болгарское население занимало в количественном отношении все более значительное место. Начались процессы естественной ассимиляции и, судя по отчетам католических миссионеров, к XVII в. павликиане армянского и сирийского происхождения уже полностью растворились в болгарской среде, утратив не только свое этническое самоназвание, но также язык, письменность и остальные внешние атрибуты этноса⁶¹. Шло становление новой этноконфессиальной общности.

Многовековой конфликт павликиан с православной церковью способствовал успешной деятельности в их среде католических миссионеров. Начало было положено прибытием в 1595 г. в болгарские земли Петра Солината. А в 1622 г. папой Григорием XV была создана Конгрегация по распространению веры, координировавшая и направлявшая всю деятельность миссионеров в балканском регионе. В течении XVII в. им удалось склонить к католицизму основную массу еретиков, проживавших во Фракии (район Пловдива) и в Северной Болгарии (район Никополя и Свищова)⁶². Именно эти общины и стали в дальнейшем, особенно в середине XIX в., центрами католической пропаганды в Болгарии.

Основным источником, позволяющим хотя бы в общих чертах охарактеризовать специфику павликианской общины и отношений, складывавшихся на протяжении веков между болгарскими католиками и болгарскими православными, являются доклады миссионеров. Однако следует сразу отметить, что имеющихся сведений явно недостаточно и зачастую они носят противоречивый или откровенно предвзятый характер.

Что касается вероисповедания болгарских павликиан эпохи османского владычества⁶³, то главной их особенностью было принципиальное непочитание креста, отрицание церковных таинств и церковной иерархии. Здание церкви заменял один из домов, где еретики совершали трапезы по торжественным случаям. Единственная функция священника, состоявшая в благословлении браков, исполнялась просто грамотным общинником, которому давали соответствующую случаю книгу. Из священных книг признавалось лишь Евангелие, послания апостола Павла, апостольские деяния и книга откровений. Все эти черты были типичны, впрочем, и для павликианства в целом. Отличие же местных еретиков

⁶¹ Милетич Л. Нашите павликиани // Сборник за народни умотворения, наука, книжнина. 1903. Кн. 19. С. 1–364.

⁶² Кирил, патриарх български. Католическата пропаганда... С. 33.

⁶³ Милетич Л. Нашите павликиани... С. 22–24.

состояло в том, что в общинах отсутствовало деление на «совершенных» и «верующих», типичное для классического павликианства, а приверженность традициям строгого аскетизма была весьма относительной (не избегали брака, в молитвах не было твердости и т. д.).

Несмотря на распространение католицизма, вплоть до XIX в. истинные его успехи в павликианской среде были весьма относительны. В своих отчетах в Конгрегацию миссионеры дружно жаловались на стойкую приверженность новообращенных своим прежним еретическим повериям и привычкам. Среди основных упоминается вера в злого духа «Злень», являвшегося, по мнению павликиан, источником всего зла на свете и причиной болезней и несчастий, а также в самодив, волколаков и другие⁶⁴. Напасти, идущие от этих злых духов, павликиане устраняли как с помощью магических приемов, так и посредством жертвенного обычая курбан, вызывавшего особое раздражение у католических священников. Суть его состояла в том, что с исполнением соответствующих обрядов всенародно закалывался агнец или другой домашний скот, который затем торжественно съедался общинниками. Конфликт же с духовенством в основном возникал из-за того, что по обычаю павликиан торжественное поедание жертвы совершалось в церкви. Еще Петр Солинат сообщал, что вскоре после обращения в католичество в северо-болгарском селе Ореше произошел бунт против новых священников, запретивших местным жителям есть и пить в храме. В ответ неопиты развалили церковный алтарь и превратили его в трапезу (стол)⁶⁵. В середине XVII в. софийский католический епископ Деодат, посетив село Маринопольцы, обнаружил в церкви местных католиков отсутствие алтаря и икон, а лишь трапезу, на которой они ели⁶⁶. В середине XVIII в. папа Бенедикт XIV даже издал специальную инструкцию для своих миссионеров в Болгарии, обязующую их бороться с общественными и частными курбанами. Однако, судя по личным наблюдениям болгарского ученого Л. Милетича — автора капитального исследования по истории болгарских павликиан, — курбаны благополучно справляли и в середине XIX в.⁶⁷

Впрочем, курбан вряд ли можно назвать специфическим обычаем именно павликиан. В источниках проскальзывают сведения, что курбан, возможно, связан с некой древней общенациональной болгарской традицией, с которой не смог справиться не сектантский фанатизм, ни христианское духовенство, ни даже мусульманские муллы. Существуют упоминания об обычае справлять курбан православными болгарскими, особенно на Пюргевден⁶⁸. Вплоть до конца XIX в. курбан был обычным

⁶⁴ Там же. С. 216–217.

⁶⁵ Там же. С. 30.

⁶⁶ Там же. С. 37.

⁶⁷ Там же. С. 71, 216–217.

⁶⁸ Там же. С. 90, 166, 217.

явлением и в среде помаков⁶⁹. Возможно, именно курбан мог оставаться на протяжении столетий едва ли не единственным связующим звеном, способным хотя бы на время «официально» объединять представителей некогда единой этнической общности, разобленной религиозными догмами. Те же миссионеры не раз были свидетелями совместных курбанов павликиан и православных. Так, в 1813 г. два из них — Фортунато и Бонавентура — случайно оказались недалеко от Рушука на совместном болгарском павликианско-православном курбане против чумы, главным действующим лицом которого должен был быть местный колдун. На нем же в церковных одеждах присутствовали и православные священники, читавшие соответствующие молитвы⁷⁰.

Если же попытаться дать обобщенную характеристику православно-павликианским взаимоотношениям, то картина получается чрезвычайно фрагментарная и противоречивая. С одной стороны, вроде бы не возникает сомнений, что в данном случае религия выступала как этнодифференцирующий фактор, создающий предпосылки для формирования конфессионально ориентированного субэтнуса. С другой стороны, имеются сведения, что на обыденном уровне антагонизм на конфессиональной почве был все же не столь силен, как того можно ожидать.

Но сначала об антагонизме. В докладах первых миссионеров присутствуют упоминания о холодном отчуждении, царившем в отношении православных к павликианам. Последние считались отлученными, и взаимные контакты не поощрялись⁷¹. А в 1849 г. в селе Мурад бей в Северной Болгарии местным священником была сделана перепись всех болгарских семейств, в котором под номером 101 записал «Юос Раде Желязку». Позднее учитель Р. Кожухаров уточнял с помощью стариков родословные по этому списку и выяснил, что упомянутый Желязку был из павликиан. Вероятно именно в этой связи в списке он значился под прозвищем «юус», что означает — «человек без лица, без стыда, без веры»⁷².

Этот пример достаточно наглядно показывает эмоциональный характер восприятия павликиан православными. Вероятно, характерное для средневековья презрение к отлученным вплоть до XIX в. было столь развито, что павликиан, которых по привычке продолжали считать едва ли не еретиками, фактически вычеркивали из состава этнической общности. Причем, на это не влиял и тот факт, что сами павликиане продолжали упорно считать себя болгарами. Почти во всех письмах, донесениях, литературных сочинениях и прочих материалах XVII–XVIII вв., связанных с деятельностью католических священников-выходцев из местного населения, отмечается их болгарская национальная

⁶⁹ Шишков Ст. Избрани произведения. Пловдив, 1965. С. 266, 349.

⁷⁰ Милетич Л. Наши павликиани... С. 90.

⁷¹ Милев Н. Католишката пропаганда... С. 44.

⁷² Йовков М. Павликени и павликянството в България // Павликени и Павликенският край. София, 1977. С. 110–111.

принадлежность⁷³. Однако в глазах широких масс болгарского народа они, по-видимому, таковыми быть не могли.

Об этом, в частности, свидетельствуют данные топонимики. По отношению к павликианским селам окрестное население строго придерживалось приемов этноразграничительной практики, практикуемой исключительно в этнически смешанных зонах. В случаях совместного проживания в районе представителей различных этносов существовал обычай использовать сложно-составные названия населенных пунктов, в которые в качестве прилагательного включался этноним. Так вот, павликианские села в Болгарии имели обычно в своем названии соответствующий конфессионим — Павликианска Брестовица, Павликианска Калугерица и т. д.⁷⁴ Тем самым на основе религиозных различий православные болгары как бы отказывали еретикам в праве принадлежности к своей народности. В этом, вероятно, также одна из причин, почему при переселениях павликиане предпочитали селиться не в соседних селах, а уходить к единоверцам или жить отдельно.

Например, после Чипровецкого восстания (1688 г.) и Пожаревацкого мирного договора (1718), когда католическое духовенство, потеряв доверие турецких властей, оказалось вместе со своей паствой в положении гонимых, массовый характер приобрели переселения во Влахию. В период 1726—1730 гг. сюда переселилось большое количество и павликианских семей. Первоначально они разместились в одном из предградий Крайовы. Несмотря на попытки болгарской общины Крайовы наладить с ними контакты, павликиане резко дистанцировались как от православных болгар, так и от остальных католиков — переселенцев из Северо-Западной Болгарии. Спустя некоторое время они вообще покинули город⁷⁵.

В значительной степени поддержанию взаимного антагонизма способствовало и духовенство. Перед православным стояла задача борьбы с католической пропагандой и поэтому оно использовало все возможные поводы, чтобы выставить конкурентов и их паству в самом невыгодном свете перед турецкими властями. Особо благоприятные возможности возникали в связи с австро-турецкими войнами, вызывавшими у правительства вполне оправданные подозрения в шпионской деятельности со стороны католического клира.

В частности, в 20-х гг. XVIII в., в промежутке между двумя австро-турецкими войнами в Османской империи произошло свирепое гонение на католиков, инспирированное Царьградской патриархией. Патриарху

⁷³ *Станимиров С.* Политическа дейност на българите-католици през 30-те–70-те години на XVII век: към историята на българска съпротива. София, 1988.

⁷⁴ *Георгиева Ц.* Содержание и функции этнонима «болгары» в условиях османского владычества // *Bulgarian Historical Review*. 1983. № 2. С. 51.

⁷⁵ *Милетич Л.* Заселване на католишките българи в Седмоградско и Банат // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. 1897. Кн. 14. С. 347.

удалось наклеветать Порте на католическое духовенство, якобы готовившее по указке Австрии и Дубровника мятеж против властей. В этой связи был даже издан особый антикатолический ферман.

Со своей стороны католические миссионеры для усиления собственного влияния также вполне осознанно стремились к раздуванию вражды между павликианами и окрестным православным населением. Особенно в этом усердствовали приверженцы наиболее строгих из действовавших в Болгарии орденов. Во Фракии это были австрийские монахи из ордена лигуористов, которым Конгрегация вверила управление пловдивской миссией в 1836 г., а на севере — итальянцы из ордена пасионистов, получивших миссию от папы Пия VI еще в 1781 г.

Францисканцы, действовавшие в основном до этого на севере и на юге и являвшиеся зачастую выходцами из местных павликиан, отличались во многих вопросах большой терпимостью: они не придавали особого значения искоренению народных традиций, обычаев и суеверий, и тем более не были заинтересованы в разжигании вражды со своими православными соседями. Иной была позиция вновь пришедших. Они требовали педантичности и чистоты в исполнении обрядов, пытались внедрить в жизнь мирян строгие монашеские установки, повели жесткое преследование пьянства, народных обычаев и даже одежды.

Что же касается болгарского православного населения, то в них они видели опасных схизматиков, от которых пытались настойчиво отвратить свою паству. Так, в Северной Болгарии пасионисты по отношению к православным даже имя «болгары» старались не употреблять, предпочитая турецкое «карагауры». Особую опасность представляла собой, с их точки зрения, кириллица, тщательно заменяемая на латынь, поскольку именно она могла стать опасным средством сближения⁷⁶.

Во Фракии вину за возникновение вражды между православными и павликианами некоторые местные жители прямо возлагали на лигуористов. Во всяком случае в середине XIX в. у 87-летнего павликианина деда Митьо Пульева, хорошо помнящего старину, на этот счет не было никаких сомнений. В личной беседе с историком Л. Милетичем он поведал, что до прихода лигуористов с православными жили лучше, т. к. не сильно различались в вере: посты и праздники были общие (что не в последнюю очередь было связано с общим церковным календарем), не было слишком ученых священников. И даже в те времена, когда уже стали называться «католиками» и начали сильнее отличаться друг от друга, все равно не держали друг на друга зла⁷⁷.

Большой интерес представляет замечание об отсутствии серьезных различий в обрядности. На миссионеров сильное впечатление произвело, в частности, то обстоятельство, что между павликианами и православными в культурном отношении не было видимых различий.

⁷⁶ Милетич Л. Нашите павликиани... С. 131.

⁷⁷ Там же. С. 203.

Причем это относится не только к XVII–XVIII вв., но и к первой половине XIX в. В 1841 г. священник Максим из северного села Лужани сокрушался в своих воспоминаниях, что католики-павликиане отличаются от схизматиков главным образом именем⁷⁸.

Думается, в этой характеристике есть известная доля преувеличения, связанная не только с самокритичностью миссионера, но и с неизбежным сохранением некоторой дистанции между чужеземными монахами, недостаточно хорошо, по всей вероятности, знающими язык и обычаи паствы, и местным населением. Однако рациональное наблюдение в этом замечании все же возможно. Если бы различия достигли антагонизма на культурно-бытовом уровне, вряд ли были бы возможны смешанные браки в среде рядового сельского населения, обычно не склонного вступать в конфликт с традициями. Однако такого рода браки, хотя и являлись событием исключительным, все же место имели. В частности, один из них засвидетельствован в селе Ореш в период кърджалийских усобиц 90-х гг. XVIII в. О другом известно от старой католички Бенеты из села Трънчевица (конец XIX в.), у которой мать была павликианкой, а отец православным⁷⁹.

Впрочем, хотя по свидетельствам современников внешние различия в XIX в. между представителями двух вероисповеданий заметно усилились, однако конфессиональный антагонизм с приходом новой эры постепенно становился явным анахронизмом. Бурный рост национального сознания, подъем национально-освободительного движения, политизация общественной жизни превращали раскол между различными ветвями христианства не более чем в дополнительную политическую карту при отстаивании различными силами своих национальных интересов.

Наиболее же ярко о смене настроений свидетельствует тот факт, что народ, традиционно и глубоко приверженный православию, с поразительной легкостью периодически прибегал к конфессиональному шантажу, угрожая и принимая (на более или менее длительное время) в случае невыполнения своих требований унию. Это показывает, что начиная по крайней мере с середины XIX в. отход от православия в рамках все той же христианской конфессии, по-видимому, уже не рассматривался мирянами как вероотступничество. И уж во всяком случае, современные павликиане перестали ассоциироваться в общественном сознании православных с еретиками. Тем более, что стараниями миссионеров сам их внешний культурный облик все более эволюционировал в сторону европейского. Да и название, напоминавшее о презренной средневековой ереси, ушло в прошлое. На смену ему прочно утвердилось наименование «католики», вызывавшее ассоциации с современными западными государствами, на многие из которых в той или иной степени ориентировалось болгарское национально-освободительное движение.

⁷⁸ Там же. С. 80.

⁷⁹ Там же. С. 83, 139.

Совсем иным было отношение к тем, кто переходил в мусульманство. В стране, где антагонизм между завоевателями и поработенными проходил по линии противостояния ислама и христианства, такого рода шаг фактически означал не только разрыв с религией предков, но и переход в лагерь врагов своего народа. Между тем, количество болгар, вынужденных по тем или иным причинам принять ислам, было весьма значительным.

Рост мусульманской прослойки среди местного христианского населения Болгарии в большей или меньшей степени наблюдался на всем протяжении эпохи османского владычества. Хотя до 1515 г. рост количества болгаро-мусульманских хозяйств и не носил, по мнению специалистов, катастрофического характера, однако уже в середине XV в. они встречались не только в городах, но и в сельской местности⁸⁰. Объясняя причины этого процесса, болгарские ученые склонны видеть в этом прежде всего результаты насильственных методов. Особенно тяжелые последствия имела серия исламизаторских походов, предпринятых османскими властями в начале XVI в. и во второй половине XVII в.

Около 1515 г. султан Селим I с целью исламизации своих христианских подданных организовал несколько специальных походов, затронувших Фракию, Мизию, Македонию. Результаты этой акции коренным образом изменили соотношение между христианским и мусульманским населением Болгарии. В Черноморской области от Адрианополя до Силистры общее количество мусульман достигло 72 %, а в районе Восточных Родоп и Беломорской Фракии — 89 % всего населения⁸¹. В северной и западной Болгарии, до этого мало подверженных экспансии ислама, ситуация также изменилась: в районах от Шумена до Врацы количество мусульман увеличилось на 12 %, в Софийском санджаке — на 6 %, в Видинском — на 4,6 %, в Кюстендильском — на 10,5 %⁸². Сильная исламизаторская волна прокатилась и в XVII в. Прежде всего это коснулось Родопского горного массива, ставшего в 60-е гг. кровавой ареной вынужденного перехода населения в ислам, и Северной Болгарии, куда в 1689 г. в связи с подавлением восстания в Западной Болгарии и Македонии нахлынули войска крымского султана Селим Гирея.

Результаты исламизации в различных районах не были одинаковыми. Там, где собственно турецкое население было многочисленным, в первую очередь в городах и долинах крупных рек, привлекавших к себе

⁸⁰ Петров П. Съдбоносни векове за българската народност. Края на XIV–1912 година. София, 1975. С. 411; Димитров С. Демографски отношения и проникване на исляма в Западните Родопи и долина на Места през XV–XVII в. // Родопски сборник. Т. 1. София, 1965. С. 82.

⁸¹ Тодоров Н. За демографското състояние на Балканския полуостров през XV–XVI вв. // Годишник на Софийския университет, философско-исторически факултет. София, 1960. Т. 53/2. С. 225; Петров П. Съдбоносни векове... С. 162, 263.

⁸² Петров П. Съдбоносни векове... С. 412.

колонистов из Малой Азии, перемена конфессии чаще всего приводила к быстрой и полной ассимиляции, включая утрату новообращенными языка и болгарского этнокультурного облика. В отдаленных, прежде всего горных районах, где этнические турки, юрки или татары были редкостью, принявшее ислам местное население имело возможность сохранять свой бытовой уклад, язык, традиции.

Так на месте христианских сел возникали поселения помаков — болгар, осознающих свою этническую общность с окрестным православным населением, но исповедующих ислам. Такого рода болгаро-мусульманские анклавы образовались прежде всего на юго-востоке и центральной части болгарских земель. Основное их ядро — Родопская область, Пирин и Малашевские горы. В одних только Родопах в конце XIX в. в 246 селах насчитывалось 153 000 болгар-магометан⁸³.

В условиях конфессионального разделения общества болгары-мусульмане, избежавшие культурной ассимиляции, оказались в чрезвычайно сложном положении. Любопытно отметить, что в болгарских источниках вплоть до середины XIX в. информация о них минимальна. Создается впечатление, что на протяжении XV–XVIII вв. книжники просто стыдились самого факта вероотступничества, предпочитая по возможности его замалчивать. Безусловно, сведений об исламизаторских походах, равно как и о других мучениях несчастных христиан, достаточно, но они являются как бы дополнением к корпусу мучениц. Данных же о дальнейшей участи «новых мусульман» практически нет. С момента перехода в ислам они как бы перестали восприниматься современниками в качестве соотечественников, а их дальнейшая судьба оказывалась вне исторических судеб болгарской этнической общности. И хотя перемена вероисповедания открывала для выходцев из христианских слоев населения широкие возможности для продвижения по ступеням социальной иерархии, однако в национальной болгарской культуре и историографии так и не сложилось традиции заниматься жизнеописаниями соотечественников, достигших значительных успехов в системе османского государственного управления.

Более того, по сравнению с концом XIV в. на протяжении веков в источниках можно проследить не притупление, а скорее нарастание раздражения христиан в отношении вероотступников. Если в период завоевания османами Второго Болгарского царства современник событий видинский митрополит Иоасаф не столько осуждает, сколько горестно скорбит по поводу того, что «мнози к неподобней вере Магомедове привъюше се», объясняя это вполне понятными причинами — страхом, материальной выгодой, «простотой нрава»⁸⁴, то в дальнейшем оценки становятся все

⁸³ Родопи в българската история. София, 1974. С. 83.

⁸⁴ *Kaluzniacki E.* Aus der panegyrichen der Sudslaven. Wien, 1901. P. 110–111.

более непримиримыми, все чаще перешедшие в ислам предстают в документах как ренегаты, выступающие против христиан вместе с турками⁸⁵.

Наиболее же ярко конфликт между болгарскими, придерживающимися различного вероисповедания, проявился в Родопях во время Апрельского восстания (1876 г.). Подавление его было поручено местному феодалу, помаку Ахмед аге Барутинлия, учинившему со своими отрядами страшные зверства в селах Перуштица и Батак. Эти события могли бы стать отправной точкой жестокой взаимной вражды, однако стереотип взаимовосприятия к этому времени, по-видимому, уже давно сложился. Известно, в частности, что во время переговоров с посланниками Ахмеда один из руководителей восстания, революционер П. Бонев, не скрывал своей ненависти к помакам, которых считал врагами своего народа и предателям «былгарщины»⁸⁶. И не случайно по всей стране за болгарскими магометанами прочно утвердилось это наименование — помаки, этимология которого хотя и вызывает споры, однако не выходит за пределы круга нелестных, а порой и оскорбительных эпитетов. Один из наиболее вероятных вариантов связан, возможно, с термином «подмамване» или «помамване» (измена, перемена). То есть в глазах православных они были изменниками, не болгарскими, а всего лишь помаками.

В то же время в глазах турок они не были и полноценными мусульманами. Остались свидетельства, что по крайней мере во второй половине XIX в. в Восточных Родопях турки никогда не обращались к помакам со словами «дин ислям» (как между собой), а «ерум денлии», т. е. полуверные, а при раздражении презрительно бросали «дйонмета» или «гявурдйонмеси», т. е. изменники веры и своего народа⁸⁷. Не было особого доверия к помакам и в войсках: их предпочитали распылять среди турок. Это тем более удивительно, что формальных причин для этого не было. События времен подавления Апрельского восстания показали это со всей очевидностью. Вероятнее всего, турок раздражали некоторые моменты чисто внешнего характера.

Прежде всего им не могли не бросаться в глаза многочисленные следы христианской обрядности, обычаев и верований, продолжавшие сохраняться в общественной и личной жизни помаков вопреки нормам ислама и сближавшие их с неверными. Вот лишь некоторые примеры, засвидетельствованные в Родопях в конце XIX в.⁸⁸ Местные помаки повсеместно продолжали соблюдать ограничения, связанные с празднованием основных православных праздников. Не редкостью были походы на Богоявление за святой водой, которой опрыскивали скот, жилище и в соответствии с христианским обычаем хранили весь год. Поминки

⁸⁵ Например, см.: *Цонев Б.* Опис на ръкописи... Т. 1. С. 128; *Тодоров Н.* Положение на българския народ под османското робство. София, 1953. С. 188.

⁸⁶ *Гълъбов К.* Въстанието на героична Перуштица. Април 1876. София, 1965. С. 114–115.

⁸⁷ *Шишков Ст.* Избрани произведения... С. 233.

⁸⁸ Там же. С. 220–277.

справлялись не по мусульманским правилам, а в соответствии с христианскими традициями. В быту женщины продолжали соблюдать нормы, унаследованные от матерей и прабабок: при замешивании тесто обязательно крестили, мор и болезни изгоняли с помощью креста, икон, церковных реликвий или просто предметов, освященных в православной церкви и т. д. В отдаленных горных районах женщины пренебрегали даже обязательными для всех мусульманок ограничениями (носить покрывало на голове, обычаем прикрывать при встрече с мужчиной часть лица, запрет на присутствие в местах скопления мужчин и т. д.).

Что касается жилища помаков, то оно также могло восприниматься турками довольно негативно, т. к. практически не отличалось от христианского⁸⁹. Вопреки правам, дававшимся по турецким законам, многоженство среди болгар-мусульман было явлением исключительным и резко порицалось общественным мнением. Поэтому неизбежные изменения типа жилища, связанные с институтом многоженства, домов помаков не коснулись. Единственным нововведением в них с течением времени стало появление решеток на окнах и «хамама» (бани).

И, наконец, что наиболее важно, помаки прекрасно помнили о своем прошлом. В селах сохранялись легенды и песни об обстоятельствах, связанных с переходом в мусульманство, являющиеся вплоть до настоящего времени ценным источником для изучения истории исламизации в болгарских землях. Между христианскими и мусульманскими родами продолжали поддерживаться родственные связи. Болгарский историк С. Шишков, родившийся в Средних Родопах, вспоминает, что во времена его детства (до Освобождения), местные христиане и помаки открыто говорили о своих родственных связях. В обычае было наносить взаимные визиты и совместно справлять семейные празднества (свадьбы, рожденья, поминки и т. д.), совместно пользоваться урожаем наследственных фруктовых деревьев⁹⁰. Вероятно, именно в этом контексте следует рассматривать и имевшие место случаи заступничества и укрывательства христиан помаками. Об одном из них подробно рассказывает тот же С. Шишков, спасавшийся в 1878 г. во время отступления турецких войск вместе со своей семьей у помаков в соседнем мусульманском родопском селении⁹¹.

Наличие такого рода отношений безусловно встречало неодобрение у османских властей и мусульманского духовенства, давая повод для недоверия. Впрочем, если говорить о доверии, то его не было и со стороны христиан, поскольку в Родопах османские власти были представлены именно феодалами из числа болгаро-мусульман.

⁸⁹ Дачев Г. Къща и жилище на родопските българи // Народностна и битова общност на родопски българи. София, 1969. С. 52.

⁹⁰ Шишков Ст. Избрани произведения... С. 227–228.

⁹¹ Там же. С. 134–139.

Власть этих феодалов над местным населением имела характер родовой, наследственной и не утратила своей силы после перехода их носителей в ислам. Родопские аги и бейи традиционно были в своих владениях полновластными хозяевами и порой даже вступали в конфликт с центром. Один из них, произошедший в середине XIX в., перерос в открытое военное столкновение и был связан с попыткой ограничить своеволие тимрешского аги (отца Ахмед аги Баратунлия)⁹². Однако власти переоценили свои силы и были вынуждены пойти на сделку: был издан ферман, который подтверждал власть аги над местным населением в обмен на клятву верности и обязательство своими силами усмирять бунты. Это обязательство и было в полной мере выполнено в 1876 г.

Судить, насколько сами помаки осознавали сложность и двойственность своего положения в Османской империи, к сожалению, практически невозможно. Пристальное изучение этого этноконфессионального феномена (призванное прежде всего доказать этнокультурную близость помаков с их православными соотечественниками) началось в основном во второй половине XX в., когда самосознание и облик этого слоя болгарского общества успел претерпеть вполне понятные изменения. Данных же, отражающих ситуацию на период предшествующий Освобождению, практически не сохранилось. Одним из главных источников являются поздние записи родопского фольклора. В силу своей консервативности именно он позволяет в общих чертах судить о некоторых особенностях самосознания помаков, сохранившегося со времен эпохи османского владычества.

Исследования родопского фольклора, как мусульманского, так и христианского, дают специалистам основание утверждать, что предания помаков существенно отличаются от аналогичных сюжетов, распространенных в среде их христианских соседей. Прежде всего это касается сюжетного состава сохранившихся памятников. Специальный анализ, проведенный болгарской исследовательницей Ст. Стойковой, показывает, что у родопских болгар-мусульман утрачены сказания, содержащие информацию исторического характера, особенно связанную с борьбой болгарского народа против османского завоевания, а также песни героического плана, пропагандирующие установки антиосманского характера⁹³. Те же исторические или гайдуцкие песни, которые сохранились, утратили свою политическую заостренность. Произошло это в основном двумя путями: заменой имени главного героя мусульманским, что привело к идеологической бессмыслице, или внесением в текст незначительных на первый взгляд изменений, которые лишали, однако, юнацкую песню ее политического элемента (например, песня о «Бабке, распознавшей голову своего сына гайдука»).

⁹² Гяльбов К. Въстанието... С. 25–26.

⁹³ Стойкова С. Песеният и прозаичният фолклор на родопските българи-мохамедани // Народността и битова общност на родопските българи. София, 1969. С. 197–219.

Эти данные свидетельствуют, что принятие ислама постепенно, но неминуемо вело к эрозии самосознания, к изменениям, несовместимым в тот период с полноценным пребыванием в лоне болгарской нации, консолидирующейся вокруг идеи борьбы с завоевателями. По-видимому, на бытовом уровне как для болгаро-мусульман, так и для болгаро-христиан это было очевидно. Иначе трудно объяснить, почему помаки, столетиями столь упорно придерживавшиеся основных внешних признаков этнической принадлежности (консервация архаичного диалекта, старинных народных обычаев, семейных отношений, включая задругу и т. д.), сразу после Освобождения начали массовое переселение с земель, населенных их единокровными братьями, в Турцию, с жителями которой их объединяла только общая религия.

Подводя итог анализу роли конфессионально-церковного фактора в процессе формирования болгарской нации, следует, вероятно, сделать вывод, что она находилась в прямой зависимости от степени конфессиональной идеологизации общества. В эпоху перехода к новому времени (на Балканах вплоть до начала XIX в.) высока была степень конфессионального противостояния, адекватная теократическому характеру организации османской государственности. Как результат — чрезмерное усиление позиций духовенства, религиозного антагонизма и фактически параллельное развитие трех этнорелигиозных болгарских общностей (православной, павликианской, мусульманской), таившее в себе потенциальную угрозу оформления субъэтносов.

Однако, к счастью, этого не произошло. Последовавшие в XIX в. попытки модернизации социальной структуры общества, а главное — отсутствие политических спекуляций по поводу религиозной неоднородности болгар, их проживание, хотя и вынужденное, в пределах единых государственных границ — не способствовали появлению новой (теперь уже политизированной) волны антагонизма. Вместе с тем, характерный для второй половины — конца XIX в. бурный рост на Балканах национальной идеи, вплоть до превращения ее в политическое знамя, открывал дорогу для консолидации всех болгар вне зависимости от вероисповедания. И если до Освобождения роль болгар-католиков и болгар-магометан в процессе национального генезиса была искусственно минимализирована, то после создания унитарного национального государства начало перемен в этой области становилось лишь вопросом времени.

* * *

Отправной точкой в существовании болгарского национального государства стал критический для Оттоманской империи 1878 г. В 1878 г., 19 февраля⁹⁴, представители Российской и Оттоманской империй в г. Сан-Стефано (Ешилькёй) подписали прелиминарный договор,

⁹⁴ Здесь и далее даты приводятся по старому стилю.

завершивший русско-турецкую войну 1877–1878 гг. Он провозгласил образование на территории от Дуная до Эгейского моря и от Черного моря до Охридского озера (общей площадью 160 тыс. кв. км) автономного Княжества Болгарии «с христианским правительством и народной милицией» (ст. 6). В намеченные договором границы Княжества вошли практически все епархии, кроме Нишской и большей части Доростоло-Червенской (Русенской), на которые со времени своего учреждения (1870 г.) претендовал Болгарский экзархат⁹⁵, составлявший до возникновения болгарского национального государства основной интеграционный и мобилизационный национальный фактор. Тем самым Сан-Стефанский договор стал для болгар реальным, конкретным воплощением образа их «идеального» отечества.

Сделанная в Сан-Стефано заявка на возможность создания под покровительством России достаточно обширного по территориальному охвату и с чрезвычайно выгодным геостратегическим положением на Балканах болгарского государства вызвала незамедлительную, хотя и ожидаемую, негативную реакцию со стороны, прежде всего, Великобритании и Австро-Венгрии. Полемика развернулась вокруг практического применения принципа обязательности для национального государства совпадения этнических и государственных границ, считавшегося европейской дипломатией, несмотря на его умозрительный характер, непреложным. Ссылаясь на него, Россия упрекала Великобританию и Австро-Венгрию в нежелании «признать Болгарию реальную, т. е. охватывающую болгарскую национальность»⁹⁶, а Великобритания и Австро-Венгрия, в свою очередь, обвиняли Россию в стремлении во имя своих собственных интересов образовать фиктивное национальное государство по причине включения в него «соседних народностей», на опасность ущемления прав которых и даже поглощения новым государством они неоднократно указывали⁹⁷. Состоявшимся в Берлине конгрессом великих держав (1 июня–1 июля 1878 г.) условия Сан-Стефанского прелиминарного договора были пересмотрены. Подписанным 1 июля 1878 г. Австро-Венгрией, Великобританией, Германией, Италией, Россией и Турцией договором предусматривалось: территорию (площадью 62 776 кв. км и населением около 2 млн человек⁹⁸) самоуправляющегося «под главенством» султана Княжества Болгарии ограничить Дунаем, Балканскими

⁹⁵ Изданным 28 февраля 1870 г. султанским фирманом в Болгарский экзархат было включено 15 епархий с центрами в городах: Русе, Силистра, Шумен, Тырново, София, Враца, Ловеч, Видин, Ниш, Пирот, Кюстендил, Самоков, Велес, Пловдив, Сливен, тогда как Болгарский экзархат претендовал на 25. (См.: Барболов Г. Берлинский конгресс 1878 и разпокъсането на българските земи // Български военен преглед. 1994. Извънреден брой. С. 3.)

⁹⁶ Козьменко И. В. Англо-австрийская дипломатия против освобожденной Болгарии (декабрь 1877 – июнь 1878 г.). В: История и культура Болгарии. М., 1981. С. 198.

⁹⁷ Там же. С. 201.

⁹⁸ Этнография на България. София, 1980. Т. 1. С. 236.

горами (Стара-Планиной) и Софийским санджаком; территорию, заключенную между Балканскими горами, Родопами и Черным морем (площадь 35 901 кв. км и населением 815 946 человек⁹⁹), оставить «под прямой политической и военной властью... султана при условии полной административной автономии» во главе с генерал-губернатором христианином в качестве провинции, именуемой «Восточная Румелия»; Эгейскую Фракию и Македонию вернуть Османской империи.

События, происшедшие после заключения Сан-Стефанского договора и, собственно, решения Берлинского конгресса, поставили под сомнение возможность эмпирического применения принципа «этнической чистоты» (т.е. однородности) при определении границ национальных государств, что, впрочем, не ввергло его в забвение¹⁰⁰.

В результате диоцез Болгарского экзархата, возникшего и существовавшего как болгарская национальная церковь, оказался включенным в границы Княжества Болгарии (национально-государственного образования), Восточной Румелии (провинции в рамках Османской империи с элементами собственной государственности) и непосредственно Османской империи. Следовательно, сохранение целостности экзархата оказалось поставленным в прямую зависимость главным образом от двух субъектов: Княжества Болгарии и Османской империи.

* * *

Вопросы государственного устройства Княжества, включая церковные, надлежало решить Учредительному собранию, обязанному, согласно Берлинскому договору (ст. 4), «выработать... Органический устав Княжества»: Его подготовка, проводившаяся Советом при российском комиссаре, прошла на фоне доминировавшего среди болгарского населения стремления овладеть государством как эффективным политическим инструментом защиты и утверждения собственных интересов. Новое государство, по его мнению, должно было зафиксировать, закрепить происшедшие в результате русско-турецкой войны 1877–1878 гг. перемены, а именно, смену ролей в системе «господства—подчинения», обеспечив ему по праву «коренной», государствообразующей нации привилегированное положение. Базисным здесь явился обретенный в Османской империи опыт политической жизни, когда каждый мусульманин, даже

⁹⁹ Стателова Е.. Източна Румелия (1879–1885). Икономика, политика, култура. София, 1983. С. 14.

¹⁰⁰ Например, решениями Парижской мирной конференции, завершившей первую мировую войну, предусматривался на договорной основе и началах добровольности так называемый «обмен населением» между Балканскими странами, призванный обеспечить реализацию принципа «одно государство — одна нация». В результате, в 20-х гг. Болгарию покинуло, переселившись в Грецию, приблизительно 250 тыс. греков, а Грецию, переехавшие в Болгарию, — примерно 53 тыс. славян, присоединившихся к числу беженцев 1912–1919 гг., определить общее количество которых не представляется возможным.

находившийся на самой низкой ступени социальной лестницы, обладал устойчивым самосознанием, подкрепляемым практикой, своего превосходства по отношению к неверным. Так как в империи водоразделом служил именно конфессиональный признак, то он наряду с этническим стал решающим в определении на основе политической мобилизации состава «коренной» нации нового государства, из которого, соответственно, оказались исключенными болгары, исповедовавшие ислам (болгары-магометане или «помаки»).

Восприятие мусульманами происходившего было адекватным. Абсолютизация применительно к государству тождества антиномии «свой-чужой» с положением в системе «господства-подчинения» составила один из главных источников сохранения между ними и болгарами-христианами подозрительно-враждебных отношений. В. И. Немирович-Данченко, автор многочисленных этнографических очерков, суммируя накопленные за два года после окончания войны наблюдения, указывал: «Эти элементы населения — решительно непримиримы. Мечтать о их слиянии могут люди, никогда не выходившие из своих кабинетов. [...] И те, и другие — и христиане, и мусульмане — слишком хорошие патриоты, чтобы пойти на уступки. Еще с греками мусульмане сойдутся, с болгарами — никогда. Это патриотизм именно той хищной закваски, при которой люди не понимают, как это рядом со мной может дышать другой, ходящий не в мою церковь и называющий Бога иначе, чем я. Это патриотизм, который трудно отличить от животной ненависти. Он обыкновенно начинается отчуждением, продолжается притеснением и оканчивается потоками крови»¹⁰¹.

Нежелание оказаться в «несвоем» государстве, государстве вчерашних рая, и принять неизбежную при этом смену ролей, заставляло мусульман, даже не имевших на то никаких других видимых причин, покидать Княжество¹⁰². Ввиду отсутствия системных данных установить точное число эмигрировавших в период русско-турецкой войны 1877–1878 гг. и непосредственно после нее не представляется возможным. По данным болгарского исследователя Г. Георгиева, первая эмиграционная волна охватила приблизительно 130–150 тыс. мусульман, из которых 75–80 тыс. после подписания мирных договоров вернулись обратно¹⁰³. С точки зрения определения самой тенденции показательными являются следующие сведения: в городах Златице и Стрелче, известных турецких центрах, через четыре года после окончания войны остались только болгарские

¹⁰¹ Немирович-Данченко В. И. После войны. Очерки и впечатления русского корреспондента в освобожденной Болгарии. СПб., 1880. С. 60.

¹⁰² Мусульмане «не хотели знать никакого Княжества болгарского, никаких новых властей. На болгар они смотрели до сих пор как на рабов, презирали их за бессилие и вдруг рабы становятся господами, являются чиновниками...». Немирович-Данченко В. И. Указ. соч. С. 29.

¹⁰³ Георгиев Г. Освобождението и етнокултурното развитие на българския народ. 1877–1900. София, 1979. С. 14.

дома; в Софии количество мусульманских домов, равнявшееся накануне войны 1334, уже к середине 1878 г. сократилось до 718¹⁰⁴.

Впрочем, поведение самих болгар-христиан, осваивавших свое новое положение, не давало оснований относить их к последовательным приверженцам концепции всеобщего гражданства, что в определенной мере оправдывало эмиграцию мусульман. По замечанию того же В. И. Немировича-Данченко, не склонного осуждать болгар («слишком много вынесли прежде»), «бестактность» последних возрастала час от часу, дойдя до того, что, например, во время выборов в Учредительное собрание «болгары, составляющие в Варненской губернии ничтожное меньшинство, хотели, чтобы депутатов их было больше, чем греческих и турецких. ... Народ не хотел понять, что прекрасные учреждения страны существуют для всех ее граждан, а не для одного только племени...»¹⁰⁵.

Следует отметить, что в настоящее время в отношениях между болгарскими христианами и турками по-прежнему продолжают присутствовать чувства отчужденности и враждебности, базирующиеся в значительной степени на восприятии болгарского государства соответственно как «своего» и «несвоего». В 1992 г. 51,1% болгар видели в турецком меньшинстве реальную угрозу национальной безопасности, при этом 36,5% считали необходимым сделать все возможное, чтобы турки переселились в Турцию, а 66,9% турок относили болгар к народности, имеющей привилегированное положение в Болгарии¹⁰⁶.

Вместе с тем, для самих болгар-христиан в 1878 г. еще нерешенным оставался вопрос — в праве ли они осуществлять национально-государственное строительство в пределах, установленных Берлинским договором, не будучи уверенными в возможности создания при сложившихся обстоятельствах сильного, способного к суверенному существованию государственного образования? По свидетельствам современников, «всех мучил тот факт, что Сан-Стефанская Болгария уничтожена...; многие высказывались в том смысле, что гораздо лучше было бы всем остаться под властью Турции с меньшими правами, чем разъединенными может быть навсегда»¹⁰⁷. В частности, С. Стамболову приписывается следующая фраза, обращенная к одному из российских представителей: «Лучше бы вы не освобождали нас, если не были в силах защитить созданную вами Сан-Стефанскую Болгарию! Под турками, но объединенные в одно целое, мы имели большую надежду на светлое будущее»¹⁰⁸. Показательно, что современной болгарской историографией, оценивающей данную позицию как ошибочную, признается наличие в ней рациональных

¹⁰⁴ Там же. С. 13–14.

¹⁰⁵ Немирович-Данченко В. И. Указ. соч. С. 45.

¹⁰⁶ Иванов М., Томова И. Этнически групи и междуетнически отношения в България. В: Аспекти на етнокултурната ситуация в България. София, 1994. С. 28, 31.

¹⁰⁷ Цит. по: Радев С. Строителите на съвременна България. София, 1973. Т. I. С. 41.

¹⁰⁸ Цит. по: Матеев Е. Държавникът Стефан Стамболов. София, 1992. С. 39.

элементов¹⁰⁹. Посылками для возникавших сомнений, без учета их эмоциональной стороны, выступали доминировавшие в эпоху либерализма (1830–1880 гг.) постулаты, согласно которым могущество государства определялось, среди прочего, его территориальным охватом, а жизнеспособность сообщества — его количественными характеристиками («принцип порога»).

Данные настроения, чувства, переживания аккумулировало Учредительное собрание. Собрание состоялось, невзирая на витавшую среди депутатов идею разойтись, выразив свое недовольство решениями Берлинского конгресса. В собрании приняло участие 229 депутатов «по должности», а также избранных и назначенных верховным российским комиссаром князем А. М. Дондуковым-Корсаковым. Из них 16 представляли национальные меньшинства (турецкое, греческое, еврейское), а 203 — болгар-христиан¹¹⁰, что во многом определило характер собрания.

Месяц после открытия Учредительного собрания, с 10 февраля по 10 марта 1879 г., в центре дискуссий депутатов находился вопрос о форме протеста против подписанного в Берлине договора. Аргументация необходимости его пересмотра была изложена в утвержденном 6 марта 1879 г. ответе на приветственное слово князя А. М. Дондукова-Корсакова. В нем подчеркивались невозможность при определенных Берлинским договором условиях развития Княжества и опасность «постоянного беспокойства и брожения умов», связанных с озабоченностью за «судьбы страдающих братьев»¹¹¹. Однако, когда уже фактически было принято решение подготовить специальный меморандум великим державам, дебаты прервал представитель императорского комиссара С. И. Лукьянов. Он призвал депутатов действовать исключительно в рамках предоставленных компетенций. После чего депутаты незамедлительно прекратили бессмысленные, в конечном счете, диспуты, отказавшись от выработки на заседаниях собрания меморандума, и перешли к рассмотрению проекта Органического устава. С. Радев в своей работе «Строители современной Болгарии», вышедшей в 1911 г. и практически сразу же ставшей классикой исторической публицистики, по этому поводу заметил: «Своим вмешательством Лукьянов как будто освободил от тягостного кошмара собрание, которое взяло на себя слишком много обязательств по “общенародному вопросу”, даже не предполагая, что из этого может выйти. Защищенное вмешательством России от любого упрека в отсутствии патриотизма, усталое от длительных бесплодных споров, раздраженное, оно спешило вздохнуть свободно и приступить к созидательной

¹⁰⁹ Матеев Е. Указ. соч. С. 39.

¹¹⁰ Причем большинство представлявших национальные меньшинства было назначено, а не избрано. Маркова З., Стателова Е. Социологическо проучване на състава на Учредителното събрание. В: Търновските законодатели. София, 1980. С. 25.

¹¹¹ Радев С. Указ. соч. С. 63.

работе... Только один из депутатов остался до конца непримиримым: Т. Х. Станчев из Русчука, который покинул демонстративно заседания»¹¹².

Несмотря на отсутствие каких-либо видимых результатов (переданный частным образом находившимся в Велико-Тырново представителям европейских держав меморандум не вызвал с их стороны ответной реакции), дискуссии по так называемой «общенациональной проблеме», тем не менее, не были бесполезными. Они ясно обозначили главные национально-государственные интересы Княжества, выдвинув на первый план требование пересмотра «неестественных» границ, установленных Берлинским договором, и их расширения до границ Сан-Стефанской Болгарии как оптимально-необходимых для нормального развития болгарского национального государства.

Проблему путей реализации главных национально-государственных интересов Княжества, помимо общепринятых, но малодейственных обращений к великим державам, депутаты Учредительного собрания затронули при обсуждении 38 статьи проекта Органического устава, относившейся к структуре и статусу церковной организации Княжества. Ее автором являлся М. Дринов, возглавлявший отдел народного просвещения и духовных дел Совета при российском комиссаре. Основываясь на 62 статье Берлинского договора, декларировавшей недопустимость создания каких-либо препятствий «в иерархическом устройстве различных религиозных общин и в сношениях их с их духовными главами», он предложил следующую формулировку 38 статьи проекта Органического устава: «Болгарское княжество с церковной стороны, составляя часть Болгарской церковной области, находится в зависимости от Высшей власти Болгарской церкви, где бы она не пребывала. Посредством этой Высшей власти Княжество сохраняет свое единение с Вселенской восточной церковью во всем, что касается догматов веры»¹¹³. Через вхождение церковной организации Княжества в состав экзархата и ее прямое подчинение высшей власти болгарской церкви М. Дринов полагал сохранить целостность Болгарского экзархата в качестве необходимого условия обеспечения духовно-национального единства православного населения Княжества, Восточной Румелии и Македонии, а значит, образования непрременных предпосылок для возможного впоследствии совмещения границ болгарской национальной церкви и государства.

Свою позицию М. Дринов изложил в специальной записке, которую представил в сентябре 1878 г. не официальному, из-за сложности и деликатности ситуации, а частному собранию, созванному по этому

¹¹² Радев С. Указ. соч. С. 67.

¹¹³ Цит. по: Арnaudов М. Экзарх Йосиф и българската културна борба след създаването на Экзархията (1870–1915). София, 1940. Т. 1. С. 341.

поводу в Пловдиве главой болгарской церкви экзархом Иосифом¹¹⁴. Присутствовавшие на собрании безоговорочно одобрили ее.

Тем большим было удивление М. Дринова, по его собственному признанию, учитывая также настроения депутатов Учредительного собрания, когда на нем развернулись ожесточенные дебаты вокруг предложенной формулировки 38 статьи проекта Органического устава. Их спровоцировали, будучи стороной заинтересованной, церковные иерархи Княжества. Объясняя негативную реакцию последних на вариант М. Дринова 38 статьи, Варненский митрополит Симеон на состоявшемся 24 марта 1879 г. заседании Учредительного собрания отметил: «Мои собратья не приняли данную статью в том виде как она есть, потому что в ней имеется неопределенный термин “высшая власть” и, во-вторых, так как мы не уверены, что архиереи Княжества будут принимать участие в управлении болгарской церковью...»¹¹⁵ Иными словами, нарекания иерархов в предложенной М. Дриновым формулировке 38 статьи вызвала фраза «Болгарское княжество с церковной стороны ...находится в зависимости от Высшей власти Болгарской церкви, где бы она не пребывала», которая, по их мнению, отрывала путь к установлению системы подчинения церковной организации Княжества не Священному синоду, а непосредственно экзарху, и, следовательно, к сведению до минимума возможностей архиереев Княжества влиять на положение дел.

По сути именно на конкретных вопросах управления церковной организацией Княжества в сложившихся условиях, увязывая их среди прочего с интересами болгарского государства, не допускавшими ни под каким предлогом вмешательства во внутренние дела, пытались сконцентрировать внимание депутатов противники предложенной М. Дриновым формулировки 38 статьи. «Экзарх не является главой церкви и никогда не являлся. Г-н Цанков утверждает, что экзарх — глава церкви, и я на одну минуту соглашусь с этим. Но тогда позвольте узнать, могут ли жители Княжества участвовать [в управлении] церкви, находящейся вне Княжества?» — вопрошал на Учредительном собрании поддерживавший иерархов богослов М. Балабанов и, продолжая, отмечал: «Предположите, г-да, что экзарх совершил ошибку и его необходимо снять, а султан не позволит, что тогда будем делать? Если от имени Княжества заявим, что

¹¹⁴ Экзарх Иосиф I (Лазарь Иовчев — 1840–1915) прибыл в г. Пловдив 1 июня 1878 г. с тем, чтобы находиться в центре событий. Что же касается места своего официального пребывания, то он полагал нецелесообразным и даже пагубным в создавшихся после Берлинского конгресса условиях менять его. В своем дневнике 9 декабря 1878 г. экзарх Иосиф записал: «Моя миссия добиться церковных прав для Македонии: это должно быть моей целью. Я должен пребывать в К-ле. Местоположение экзархата может быть в Пловдиве, но еще лучше, чтобы оно было не там. Экзархат остается для Македонии, поэтому самое лучшее для достижения своей цели, если он будет находиться в К-ле...» *Български екзарх Йосиф I. Дневник*. София, 1992. С. 76.

¹¹⁵ Дневники на Първото Учредително Н. Събрание в Търново по изработването на Българската Конституция. София, 1890. С. 137.

эксарх не хорош, а по другую сторону Балканских гор скажут, что хорош, что тогда будем делать? В Греции, г-да, создали абсолютно независимую от Вселенского патриархата церковь именно по этим причинам»¹¹⁶.

Неприятнь и недоверие к эксарху со стороны иерархов, проявившиеся на Учредительном собрании, не меняя сущности проблемы, в значительной степени персонифицировали ее. Дело в том, что первый глава Болгарского эксархата Антим I (Атанас Михайлов Чалыков — 1816–1888), вызвавший своими действиями во время и после Апрельского восстания 1876 г. недовольство властей Оттоманской империи, был отстранен «от службы болгарского эксарха» 12 апреля 1877 г., в день объявления Россией войны. Посему выборы нового эксарха прошли в обстановке чрезвычайной поспешности (через 12 дней после отстранения Антима I) и без соблюдения необходимых формальностей (в частности, собор, в нарушение Устава, не был составлен из представителей епархий). Вместе с тем, на самом соборе имела место патовая ситуация, — голоса его участников (3 митрополитов и 16 мирян) распределились следующим образом: 2 — за митрополита Доситея; 8 — за митрополита Иосифа и 8 — за митрополита Григория. Только решением председателя собора митрополита Панарета Иосиф был избран эксархом. В силу указанных обстоятельств иерархи считали итоги выборов 1877 г. эксарха недействительными и не упускали случая обвинить эксарха Иосифа в «узурпаторстве».

Настаивая на обособлении церковной организации Княжества, иерархи и их сторонники не ставили под сомнение обязательность сохранения «духовного единства» между Княжеством, Восточной Румелией и Македонией. Однако именно в намерении образовать независимую церковь и произвести раскол обвиняли их отстаивавшие формулировку М. Дринова депутаты (Д. Цанков, П. Р. Славейков и др.). Никакие доводы, по мнению последних, не были способны оправдать нарушения целостности Болгарского эксархата как единственного оставшегося объединяющего начала между Княжеством, Восточной Румелией и Македонией. Причем обе стороны, обосновывая свои позиции, использовали в качестве решающего аргумента ссылку на государственно-национальные интересы, но с одним отличием — противники варианта М. Дринова делали акцент на государственных интересах, а ее сторонники — на национальных. Других мотивов депутаты в силу доминировавших на Учредительном собрании настроений и не воспринимали, тем более, что сущность затрагивавшихся в дискуссии проблем для большинства была непонятной. Депутаты, — согласно замечанию одного из основных оппонентов иерархов Д. Цанкова, — были «очень слабо знакомы с вопросом церковной организации и не уловили сначала важность этих прений». Но когда они осознали, что речь идет о сохранении хотя бы того духовного единства, которое было достигнуто посредством эксархата, то загорелись и начали

¹¹⁶ Там же. С. 130.

кричать: «Единства! Хотим единства! И не желали более слышать другого мнения. Столь было велико тогда обаяние этого слова — единство»¹¹⁷.

Дебаты, растянувшиеся 23 марта 1879 г. на целое заседание, грозили перерасти в длительные и бесплодные пререкания. Необходимость изменить ход прений, придав им конструктивный характер, потребовала вмешательства С. И. Лукьянова. Взяв слово 24 марта, С. И. Лукьянов, как отмечалось в протоколе, «пояснил, что данная статья сформулирована в проекте таким образом, поскольку политическая территория Княжества не совпадает с церковной областью, которая включает в себя как болгарские епархии в Княжестве, так и вне его; смысл этой статьи в том, чтобы вся церковная область имела единое руководство, дабы не допустить распада церкви; как это произойдет и как Княжество будет управляться в церковном отношении определит особый устав, который будет выработан позже»¹¹⁸.

В итоге, после полуторадневных дебатов Учредительное собрание приняло 38 статью проекта Органического устава в следующей редакции: «Болгарское княжество в церковном отношении, составляя нераздельную часть Болгарской церковной области, подчиняется Св. Синоду — Высшей духовной власти Болгарской церкви, где бы власть сия не пребывала. Посредством последней Княжество сохраняет свое единство с Вселенской восточной церковью во всем, что касается догматов веры»¹¹⁹.

Таким образом, предложенная М. Дриновым формулировка 38 статьи Органического устава, ставшей в Конституции 39, не претерпела каких-либо существенных изменений, за исключением конкретизации понятия «высшая власть болгарской церкви» в смысле утверждения приоритета Священного синода по отношению к экзарху. Своим решением Учредительное собрание придало легитимность существованию Болгарского экзархата и, вместе с тем, возложило на него, как это следовало из контекста, новую функциональную роль, — роль форпоста в проведении Княжеством политики ирредентизма как основного средства реализации его национально-государственных интересов.

Вместе с тем 39 статья IX главы («О вере») Конституции, вызвавшая столь острые дебаты, не была основной. Она, подобно остальным, являлась производной от 37 статьи, предусматривавшей «господство» в Княжестве «православно-христианского восточного исповедания»¹²⁰.

Провозглашение Учредительным собранием православия государственной религией, зафиксированное Конституцией, означало по сути

¹¹⁷ Цит. по: *Радев С.* Указ. соч. С. 117.

¹¹⁸ Дневници... С. 137.

¹¹⁹ Конституция на Българското Княжество, приета на 16 април 1879 г. от Учредителното Събрание във Велико Търново // Български конституции и конституционни проекти. София, 1990. С. 24.

¹²⁰ Там же.

легитимацию представлений о болгарях-христианах как государствообразующей нации. Реализация данного принципа в практике политической жизни Болгарии (Княжество и Восточная Румелия в 1885 г. объединились) обусловила эмиграцию мусульманского населения. Исследовавший проблему этнографических изменений в стране К. Иречек отнес данное явление к устойчивым тенденциям, указав среди его основных причин на нежелание мусульман смириться с «господствующим положением христиан, военной службой в христианских войсках, торжественными и общественными отправлениями христианского богослужения»¹²¹.

Поскольку, по замечанию К. Иречека, в Болгарии длительное время доминировало мнение, что турки, к которым до начала XX в. официальные власти причисляли и болгар-магометан, «со временем полностью исчезнут»¹²², то никаких попыток со стороны государства интегрировать их в болгарское сообщество не предпринималось. Такое положение сохранялось до первой Балканской войны (1912–1913 гг.), когда мусульманское население подверглось насильственному обращению в христианство. Считается, что с осени 1912 г. по весну 1913 г. около 150 тыс. мусульман Родопского и Пиринского краев вынуждены были отречься от своей веры¹²³. В 1914 г. акты принудительного прозелитизма по политическим причинам, а именно, в связи заключением договора с Турцией и оформлением Четверного союза, были признаны недействительными. Тем не менее мусульманское население оставалось маргинальной группой.

Только в 30-х гг. XX в. в Болгарии начала проводиться специальная культурно-просветительская работа среди болгар-магометан, направленная на формирование у них болгарского национального сознания. Одним из ее инициаторов являлся Хр. Караманджуков. Обращаясь в мае 1937 г. к министру просвещения Болгарии, он отметил: «Я знаю примеры... стремления болгар-магометан переселиться в Турцию, посещений турецкого консульства в Пловдиве, неблагоприятных настроений по отношению к Болгарии и др., но это не должно никого смущать. Это будет иметь место самое большее до исчезновения старой генерации, которая сейчас уходит. Она жила в тесном религиозном и гражданском единении с турками, многие потеряли важные привилегии, да и не так просто порвать с традицией, пустившей глубоко корни в их жизнь, быт и их дух. Опять-таки известно, что эти наши заблудшие братья живут в крайне плохих материальных условиях, с ними во множестве мест и часто плохо обращаются наши непонятливые болгары и болгарские власти...»¹²⁴

¹²¹ Иречек К. Етнографически променения в България от основанието на Княжество // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1891. Кн. V. С. 511.

¹²² Там же. С. 517.

¹²³ Асенов Б. Възродителният процес и държавна сигурност. София, 1996. С. 12.

¹²⁴ Караманджуков А. Документи по възникването и дейността на дружбите «Родина» // Родопски сборник. София, 1983. Т. 5. С. 201.

Для официальных властей Османской империи эмиграция мусульман из Княжества служила, как не раз указывалось экзарху Иосифу I, убедительным доказательством «угнетения мусульман болгарскими в Княжестве и Восточной Румелии, а также политического намерения изгнать их оттуда»¹²⁵ и, соответственно, являлась одним из препятствий на пути урегулирования двусторонних отношений, что, в свою очередь, самым негативным образом отражалось на положении непосредственно зависевшего от них Болгарского экзархата.

Без признания властями империи правомочности фирмана 1870 г. экзархат не имел законных оснований для деятельности вне Княжества. В начале 1883 г. экзарху Иосифу I было открыто заявлено, что «Конституция, выработанная болгарскими для Княжества, обладает силой только в границах Княжества, а за его пределами распоряжается Великая Порта»¹²⁶. Проявлять сдержанность и осторожность в данном случае Порту побуждали практически те же мотивы, которые заставили, в частности, депутатов Учредительного собрания проголосовать за сохранение экзархата. Но не только. Усугубляющим обстоятельством выступало неприятие экзархата Константинопольской патриархией, в юрисдикции которого, согласно фирману 1870 г., он должен был находиться.

Комплексность проблемы, охватывавшей множество факторов, превращала ее из трудноразрешимой в практически неразрешимую. По крайней мере, попытки примирить Константинопольскую патриархию и Болгарский экзархат на компромиссной основе изначально были обречены на неудачу. Невозможность диалога между ними объяснялась различиями в подходах к рассмотрению вопроса о правомочности существования Болгарского экзархата. Они явственно обозначились во время развернувшейся в начале 1885 г. дискуссии. Обращаясь к Высокой Порте, патриарх в поданном 16 января 1885 г. рапорте обратился с просьбой запретить «так называемому экзарху... пребывать и действовать в Константинополе, назначать владык, отправлять делегатов в области, находящиеся в патриаршей юрисдикции»¹²⁷. Пытаясь убедить Порту в правильности своей позиции, патриарх в следующем рапорте от 20 февраля 1885 г. указал, что экзарх и его единомышленники, «открыто и бессовестно поправ основные законы и правила православной церкви», применяют к фирману 1870 г., который и без того утратил в изменившихся после русско-турецкой войны 1877–1878 гг. условиях свою законную силу, «неизвестный до настоящего времени принцип, вредный и губительный во всех отношениях, а именно национальный, согласно которому не вера есть основа религиозных общностей, а национальное происхождение каждого индивидуума»¹²⁸.

¹²⁵ *Български екзарх Йосиф I. Дневник.* София, 1992. С. 92.

¹²⁶ Там же. С. 115.

¹²⁷ Цит. по: *Кирил, патриарх български.* Българската екзархия... С. 445.

¹²⁸ Там же. С. 462, 463.

Обвинение, выдвигавшееся константинопольским патриархом против Болгарского экзархата относительно применения им к фирману 1870 г. «национального принципа», экзархом Иосифом I не опровергалось. Кредо экзарха выражала формула, неоднократно повторявшаяся им в различных интерпретациях: «вопрос не есть религиозный; он является чисто национальным — касается освобождения болгарина от эллинизма»¹²⁹. При этом экзарх постоянно подчеркивал, что Константинопольская патриархия не была последовательной в приложении и соблюдении церковных канонов. «Если применение фирмана без благословения [патриарха] не является каноническим, — восклицал экзарх во время беседы в декабре 1883 г. с российским послом в Константинополе А. И. Нелидовым, — то каноническим ли с его стороны является уничтожение Охридского архиепископства? [...] Каноны церкви не могут признаваться только для порабощения и уничтожения болгарской народности...»¹³⁰ Осознавая шаткость своих позиций, экзарх пытался вывести вопрос за канонические рамки, представив противостояние экзархата и патриархии исключительно как «национальное» противостояние болгар и греков. Все возражения патриарха, касавшиеся правомочности фирмана 1870 г., сводились им к отстаиванию «эллинской великой идеи» за счет болгарского населения: «Одним словом, возражения патриарха не основываются на никакой законной основе. Здесь фигурирует только один факт. Эллинизм не желает применения фирмана потому, что он наносит урон его великой идее, а болгарский народ глубоко скорбит, что вопреки признанному фирманом 16 лет назад его права, В. Порты все еще продолжает держать его рабами Фанара и эллинизма»¹³¹.

Корень зла, согласно точке зрения экзарха, составлял не фирман в целом, а главным образом его 10 статья, в соответствии с которой епархии в Македонии (за исключением Велесской) и Южной Фракии признавались за патриархией, но, вместе с тем, населению данных двух областей предоставлялось право на самоопределение посредством доказанного большинства (не менее 2/3)¹³². Патриарх, — утверждал экзарх Иосиф I, — «не может принять фирман потому, что не принимает *clausata* 10 статьи о так называемых смешанных епархиях»¹³³, однако, «богары никогда не откажутся от 10 статьи, относительно которой всегда имела место распря»¹³⁴. Иными словами экзарх сводил сущность спора

¹²⁹ *Български екзарх Йосиф I*. Дневник. София, 1992. С. 94, 99.

¹³⁰ Там же. С. 123.

¹³¹ Там же. С. 141.

¹³² В историографии данные епархии традиционно именуется «смешанными». Согласно точке зрения болгарского исследователя И. Тодева, было бы точнее их обозначать как «спорные» или «неопределенные» епархии. *Тодев И.* Экзархийското дело в Одринска Тракия (1870–1876) // Из историята на Добруджа, Тракия и Македония. София, 1990. С. 5.

¹³³ *Български екзарх Йосиф I*. Дневник. София, 1992. С. 142.

¹³⁴ Там же. С. 143.

к вопросу об обладании епархиями Македонии, а, следовательно, утверждения там влияния либо Болгарии, либо Греции, интересы которой, по его утверждению представляла Константинопольская патриархия.

Поскольку для патриархии и для экзархата компромиссы являлись неприемлемыми, то экзарх полагал, что у него больше шансов урегулировать проблемы, связанные с признанием правомочности фирмана, с Портой, чем договориться с патриархией. Используя разгоревшийся в 1883 г. конфликт между Константинопольской патриархией и властями империи, ему удалось добиться искомого.

Легитимация фирмана, вместе с тем, не разрешала вопроса об управлении экзархатом, т. е. о формировании двух его руководящих органов: Св. синода и Смешанного совета. Фактически положение ст. 39 Тырновской конституции, касавшееся Св. Синода, осталось *lex imperfecta*¹³⁵. Исходя из сложившейся ситуации, Софийский синод в 1910 г., вопреки воле экзарха, постановил: «Православная Болгарская церковь в Царстве Болгария управляется самостоятельно Синодом, состоящим из епархиальных архиереев, священнодействующих в Болгарии, и другая часть в пределах Оттоманской империи также управляется самостоятельно Синодом, состоящим из епархиальных архиереев, священнодействующих в Турции»¹³⁶. До принятия Софийским синодом данного решения «высшей властью», которой согласно ст. 39 Конституции должен был обладать Св. Синод, располагал экзарх. Им определялась политика экзархата и его приоритетные задачи.

Экзарх отстаивал принцип автономности, не допуская вмешательства в дела церкви как властей Турции, так и Болгарии, хотя иногда ему под давлением обстоятельств приходилось идти на уступки.

Собственно отношения экзарха и политической элиты Болгарии складывались неоднозначно. Первый исходил из необходимости превращения церковной организации в один из основополагающих институтов государства, передав ему заботу о духовном воспитании граждан. Вторая являлась сторонником ассоциировавшейся с современностью секуляризации.

Наиболее наглядно политика властных структур Болгарии в церковном вопросе проявилась в двух эпизодах.

Так, стремясь к улучшению отношений с Оттоманской империей, сформированный в марте 1880 г. кабинет Д. Цанкова в июне издал распоряжение вернуть насильственно крещенных турецких детей их родителям, если последним удастся доказать, что их дети желают покинуть христианскую веру, а также признать несостоявшимися браки, заключенные между насильственно крещеными девушками-мусульманками и христианами, по желанию первых. Кроме того, исходя из крайне бедственного

¹³⁵ Кирил, патриарх болгарски. Българската екзархия в Одринско и Македония след Освободителната война (1877–1878). София, 1970. Т. 1. Кн. 2. С. 227.

¹³⁶ Цит. по: Кирил, патриарх болгарски. Указ. соч. С. 229.

положения священнослужителей, правительство в июле предложило князю, не дожидаясь утверждения «Устава церковного управления», утвердить разработанные им «Временные правила», регламентирующие вопросы: «1. распределения приходов и содержания православных священников, а также учреждения духовных советов при епархиальных архиереях, 2. управления мечетями и духовно-судебной части мусульман, 3. управления синагогами»¹³⁷.

В действиях кабинета Д. Цанкова экзарх усмотрел «умышленное или по неведению» посягательство не только на те «права, которые не имеют никакого отношения к нему», но и на роль православия как государственной религии¹³⁸. Разгоревшийся между светской и духовной властями конфликт достиг такой силы, что потребовал вмешательства России. Экзарху удалось отстоять свою позицию. Однако совсем иначе сложилась для него ситуация в 1893 г.

В мае 1893 г. по настоянию С. Стамболова Народное собрание внесло поправку в ст. 38 Конституции, согласно которой к «иной христианской вере» мог принадлежать как «избранный болгарский князь», так и первый престолонаследник. Подобный шаг был продиктован стремлением обеспечить столь необходимый для укрепления положения князя Фердинанда брак с княгиней Марией Луизой Пармской.

Выступая против изменения ст. 38 Конституции, тырновский митрополит Климент 14 февраля 1893 г., в день рождения князя Фердинанда, произнес в соборной церкви проповедь на тему: «Верую Моисей, пришел в возраст, отказался называться сыном дочери фараоновой; И лучше захотел страдать с народом Божиим, нежели иметь временно, греховное наслаждение...»¹³⁹ Буквально на следующий день митрополит Климент был схвачен и заточен в Лесковский монастырь. Судебные власти возбудили против него уголовное дело по обвинению в нанесении оскорбления князю, распространении клеветы, подстрекательстве к противоправным действиям. Окружной суд Тырнова приговорил митрополита к «вечному заточению». Апелляционный суд заменил меру пресечения 3-мя годами тюремного заключения или, с разрешения князя, 2-мя годами заточения в монастыре.

Экзарх, взвесив соотношение сил, отказался от противодействия. В своем дневнике он отметил: «Церковь не может проводить самостоятельную политику и волей-неволей должна отдавать себя в руки болгарскому правительству...»¹⁴⁰

Во всех бедах экзарх Иосиф I склонен был винить «противную благоустройству и успеху церкви, противную и по идее, и по политике»

¹³⁷ Арnaudов М. Указ. соч. С. 401–402.

¹³⁸ Там же. С. 402, 413.

¹³⁹ Пешев П. Историческите събития и деятели от навечерието на освобождението ни до днес. София, 1993. С. 311.

¹⁴⁰ Български екзарх Йосиф I. Дневник. София, 1992. С. 324.

интеллигенцию Болгарии, под которой он, в принципе, подразумевал политическую элиту. Однако при этом экзарх признавал неспособность самих священнослужителей справиться с возлагавшимися на них задачами. Он неоднократно замечал, что «высшие иерархи слабы, без строгой дисциплины, без самоотверженности», что на их «единомыслие и искренность невозможно рассчитывать», а «низшее духовенство является слишком невежественным, непрофессиональным, невлиятельным и недисциплинированным, чтобы иметь больше влияния на народ, чем интеллигенция»¹⁴¹.

Секуляризационная политика светских властей и изменившаяся после 1878 г. роль церкви в болгарском обществе обусловили падение ее престижа. Молодые люди поприщу священнослужителя предпочитали карьеру чиновника. Во многом это было связано и с бедственным положением клира. Длительное время продолжало действовать постановление о сборе общинами платы для священнослужителей натурой (зерном и кожами). Только в конце XIX в. в государственном бюджете появилась специальная статья расходов. Тем не менее, это не разрешило всех проблем, ибо в 1911 г. 73,4 % священнослужителей получало менее 600 левов в год и только 0,4 % — более 2 тыс.¹⁴²

В то же время священники, как правило, в силу низкого уровня образования и слабой подготовки не отвечали предъявляемым к ним требованиям. Они не выступали в качестве пастырей или духовных отцов. Экзарх признавал: «В селах священники, хотя и простенькие, почитаются христианами и имеют влияние, но все это бесполезно, так как они не знают чему поучать и чему наставлять»¹⁴³. Это превращало церковь в институт традиционной жизни и усиливало стремление интеллигенции реформировать ее.

Для экзарха состояние церковной организации в болгарском государстве не являлось основным вопросом. Его внимание было главным образом сконцентрировано на проблеме формирования болгарского национального сознания у населения Македонии и Фракии с тем, чтобы создать непосредственные предпосылки для «объединения болгарского народа» в одних границах. В данном смысле, по замечанию экзарха, интересы церкви и интеллигенции Болгарии полностью совпадали: «Болгарская интеллигенция..., рассматривая экзархат в качестве орудия духовного пробуждения и объединения болгарского народа, не будучи религиозной, не желает обустройства и развития церкви в освобожденных частях..., но желает [обладать] экзархатом в качестве своего орудия в Македонии и Фракии»¹⁴⁴. Задача воспитания «духовно недостаточно

¹⁴¹ Там же. С. 187.

¹⁴² *Василева Д.* Светската и духовната интеллигенция в България от Освобождението до Балканските войни // Бог и цар в българската история. Пловдив, 1996. С. 285.

¹⁴³ *Български екзарх Йосиф I.* Дневник. София, 1992. С. 110.

¹⁴⁴ Там же. С. 99.

зрелого» населения Македонии и Фракии была по сути поставлена перед экзархатом Учредительным собранием, утвердившим ст. 39 Тырновской конституции.

Под национальным сознанием экзарх понимал «тот дух, который спаивает сердца в мрачные и светлые дни», который «приобретается и крепится только воспитанием в традициях, нравах, вере, языке, обычаях, воспоминаниях об отеческом очаге, в идее об отечестве и народной истории», без чего понятия «отечество, знамя, границы имеют иной смысл»¹⁴⁵. Поэтому, с его точки зрения, процесс формирования национального сознания требовал длительной просветительской работы.

Для организации деятельности экзархата в Македонии и во Фракии его глава должен был получить бераты о назначении владык в македонские и фракийские епархии (экзархат претендовал на 13 епархий в Македонии и 2 во Фракии¹⁴⁶). Бесконечные обращения экзарха к официальным властям Турции, главам дипломатических миссий в Константинополе оказались неэффективными. Позиция Константинопольской патриархии в данном вопросе была непреклонной. Экзархат, являясь церковью схизматической, мог предоставить доводы исключительно политического характера, построенные на принципе «народности». Только болгарским правительствам, использовавшим благоприятную конъюнктуру, удалось выговорить для экзархата семь бератов: в 1890 г. — о назначении владык в Охридскую и Скопскую епархии, в 1894 г. — в Велесскую и Неврокопскую, в 1897 г. — в Битольскую, Дебарскую и Струмицкую.

Столкнувшись с трудностями в вопросе о получении бератов, экзарх, по его собственному утверждению, «нашел целесообразным содействовать открытию народных школ» и «таким образом достигнуть той же цели, добиться того же результата, которые ожидалось от отправки архиереев»¹⁴⁷. В 1883 г. при экзархате было учреждено школьное попечительство. Его задачи экзарх определил следующим образом: заботиться об открытии начальных и средних школ там, где есть потребность; определять суммы временных и постоянных пособий для тех общин, которые сами не в состоянии поддерживать свои школы; назначать учителей и контролировать их поведение; составлять программы для школ и т. д.¹⁴⁸ Само школьное попечительство должно было находиться под «надзором» экзарха. Последний самым категорическим образом выступал против вмешательства в дела школьного попечительства и его собственные официальных властей Болгарии, финансировавших практически всю деятельность экзархата в Македонии и во Фракии.

¹⁴⁵ *Екзарх български Йосиф I*. Писма и доклади. София, 1994. С. 380.

¹⁴⁶ *Български екзарх Йосиф I*. Дневник. София, 1992. С. 116.

¹⁴⁷ *Екзарх български Йосиф I*. Писма и доклади. София, 1994. С. 24.

¹⁴⁸ Там же. С. 114.

Содержание школ, председателей общин и митрополитов, а также их наместников составляли основные статьи расходов экзархата. Например, из насчитывавшихся в 1902 г. 332 школ Салоникского вилайета 105 находились на содержании экзархата, 136 — на содержании экзархата и общин, 89 — только общин¹⁴⁹.

Благодаря усилиям экзархата ему удалось добиться значительного расширения подчиненных ему школ в Македонии и во Фракии: от 111 в 1883 г. до 878 в 1902 г.

Особое внимание экзарх уделял подготовке учителей. Он считал, что «только учителя с полным средним образованием могут быть истинными культурными деятелями, только они могут стать истинными вождями народа, только такие учителя могут вести с успехом борьбу с иностранными пропагандами и только они и единственно они могут быть истинными носителями и апостолами нашей национальной идеи; только они с успехом могут вести пропаганду по пробуждению сознания у тех наших соотечественников, не желающих по тем или иным причинам признать свою народность и признать свою народную церковь и только с их помощью, содействием и мощным словом возможно будет дать отпор инородным пропагандам»¹⁵⁰.

Вместе с тем, согласно статистике экзархата за 1906 г., из 1228 учителей сельских школ 551, т. е. 46 %, имели или только начальное образование (51), или не более 4-х классов средней школы¹⁵¹. Острой являлась проблема комплектования педагогического состава школ. В 1908 г. его глава вынужден был обратиться к министру иностранных дел и исповеданий Болгарии с просьбой не принимать на работу учителей из Македонии и Фракии, если они не обладают специальным удостоверением экзархата, что являются «скомпрометированными в глазах турецких властей»¹⁵².

Экзархат заботился и о приспособлении образования к «потребностям практической жизни», то есть его модернизации. В 1905 г., например, было решено открыть ремесленные училища, ввести в Салоникском торговом училище изучение иностранных языков и т. д.¹⁵³

При возрастающих затратах на школьное образование находившиеся в ведении экзархата учебные заведения явно не выдерживали конкуренции с сербскими и греческими. Глава болгарской церкви условно выделял в Македонии три региона: южный, испытывавший, по его утверждениям, давление со стороны греческой пропаганды, северный, подверженный сербской пропаганде, и центральный, выступавший «ядром и опорой болгарской народности»¹⁵⁴. Кадры и материальные

¹⁴⁹ Там же. С. 211.

¹⁵⁰ Там же. С. 341.

¹⁵¹ Там же. С. 340.

¹⁵² Там же. С. 341.

¹⁵³ Там же. С. 238.

¹⁵⁴ Там же. С. 28–29.

средства при «слабом национальном сознании большей части населения Македонии» являлись, согласно точке зрения экзарха, факторами, имевшими в борьбе за влияние на него решающее значение. В своем докладе министру иностранных дел и исповеданий Болгарии от 9 октября 1895 г. Иосиф I указывал: «Кроме официальных шагов, которые не всегда способны достичь желаемой цели, необходимо действовать и помогать и иначе... Скромные средства, находящиеся в распоряжении экзархата, не всегда оказываются достаточными при таком положении вещей. Отовсюду постоянно требуют средств защиты, которые мы находим уместными, но не можем их предоставить. Так, например, среди прочего Скопский митрополит требует значительно увеличения пособий для раздачи учебников, потому что из-за отсутствия учебников многие ученики переходят в сербскую школу. [...] В последнее время сербы пытаются открыть школу в городе Битоль и необходимы средства для оказания им отпора. В городе Битоль возможно получить некоторую защиту завоеванным содействием ряда влиятельных лиц. В Велесской епархии мы вынуждены уже содержать всех учителей, чтобы не допускать сербских учителей. Появляются и внеочередные другие расходы, чтобы не допустить там дальнейшего развития сербской пропаганды. Для принятия униатов и поддержки учителей и некоторых их священников требуются еще новые средства. Кроме этого необходимы средства вообще для некоторых священников и кметов, которые имеют влияние на местное население и могут помочь в его сохранении»¹⁵⁵.

Заявления экзарха, что формирование национального сознания есть длительный процесс и что для реализации задачи «кристаллизации болгарского населения в одно компактное этническое целое с укрепившимся самосознанием» требует минимум два десятилетия¹⁵⁶, никак не устраивали властные структуры Болгарии. По их мнению, достигнутые экзархатом результаты не оправдывали вложенных средств. С 90-х гг. XIX в. власти Болгарии начинают явно переориентироваться на поддержку четнического движения. В 1895 г. в Софии был создан Внешний македоно-одринский (адрианопольский) комитет (ВМОК), который занимался формированием чет и их отправкой в Македонию.

Экзарх являлся последовательным противником «революционных» методов борьбы. Однако его мнение уже никто не принимал во внимание, тем более, что большинство учителей экзархата поддерживало Внутреннюю македоно-одринскую (адрианопольскую) организацию (ВМОРО). В 1898 г. представитель ЦК ВМОРО Г. Петров потребовал от Иосифа I, чтобы «экзарх выполнял требования Организации», назначая учителей

¹⁵⁵ Там же. С. 173–174.

¹⁵⁶ Там же. С. 222.

туда, куда ей необходимо¹⁵⁷. Для экзарха это являлось неприемлемым прежде всего потому, что ВМОРО провозглашался лозунг «Македония для македонцев», противный, как он подчеркивал, болгарской национальной идее¹⁵⁸.

В своем докладе министру иностранных дел и исповеданий Болгарии от 20 августа 1908 г. экзарх обозначил три возможных способа решения македоно-фракийской проблемы: вооруженный конфликт как наиболее прямой и короткий, осуществление намеченных великими державами реформ, а также союз с Турцией, учитывая, что «мысль о союзе с Турцией на дуалистических началах имела у болгарских патриотов-революционеров до Освобождения»¹⁵⁹. Предпочтительным, по мнению экзарха, являлся третий вариант. Но власти Болгарии к тому времени уже определились, избрав войну в качестве радикального способа решения вопроса о Македонии и Фракии. Утратив роль форпоста в реализации национально-государственных интересов, экзархат потерял и свое значение для политической элиты Болгарии. Это обстоятельство нашло непосредственное выражение в докладе от 1910 г. комиссии Софийского синода.

В преамбуле комиссия прежде всего подчеркнула, что она исходит из общеобязательных норм православной церкви, то есть не принимает во внимание национальных соображений. Комиссия мотивировала свою точку зрения таким образом: церковь не является «светским, национальным или политическим учреждением», *instrumentum regni*, ее задачи должны быть «чисто духовные, христианские и церковные»; ненормальное положение болгарской церкви связано с неверным толкованием некоторых общецерковных правил, как, например, 34 апостольского правила в смысле, что церковное устройство может основываться на принципе национальностей¹⁶⁰. Подобные утверждения представляли отрицание самой сущности экзархата, узаконенной ст. 39 Тырновской конституции, и являлись признанием ненужности существования экзархата в его прежнем виде.

Болгария, как Сербия и Греция, стремилась к переделу европейских провинций Турции. Отринув по сути экзархат, власти Болгарии пошли на соглашение с Сербией, предусматривавшее раздел Македонии. Однако избранная в качестве радикального способа решения национально-территориальных проблем война привела страну к «национальной» катастрофе. Заключенный в 1913 г. Бухарестский мирный договор закрепил раздел Македонии между Сербией, Грецией и Болгарией. Умирая, экзарх в 1915 г. горестно констатировал: «Нашу землю, нашу Македонию мы

¹⁵⁷ Документы о борьбе македонского народа за самостоятельность и национальное государство. Скопье, 1985. С. 372.

¹⁵⁸ *Екзарх български Йосиф I*. Писма и доклади. София, 1994. С. 401–402.

¹⁵⁹ Там же. С. 403–406.

¹⁶⁰ *Кирил, патриарх български*. Указ. соч. С. 226–227.

не приобретем никогда, никогда. В турецкое время мы имели идеалы и надежды, а сейчас все пропало. ...Я говорю действительно как пастырь душ о надежде, но все бессмыслица, надежды нет. ...Мне остается только умереть»¹⁶¹.

* * *

Таким образом, возникновение Болгарского экзархата явилось прямым следствием развернувшейся борьбы болгар за овладение своим государством. Будучи схизматической церковью, экзархат находил оправдание собственного существования в деятельности по консолидации нации. Однако появление национального государства поставило болгарскую автокефальную церковь перед необходимостью смены функциональных ролей. К этому ее подталкивала, в частности, проводившаяся государством секуляризационная политика, предполагавшая: отделение политического сообщества от религиозной идеологии и церковных структур, выполнение государством тех социально-экономических ролей, которые некогда осуществлялись религиозными структурами, а также переориентировку политической культуры на светские цели и средства¹⁶². При последовательном приложении политики секуляризации другие элементы типовой идеальной конструкции формирования национальных государств (концепция всеобщего гражданства, основанная на формальном равенстве всех входящих в него лиц, и т. д.), тем не менее не получили полного воплощения в Болгарии. Мусульманское население было поставлено в положение маргинального и исключено из интеграционных процессов. Концепция всеобщего гражданства уступила место представлениям о государствообразующей нации на религиозной основе. В то же время церковь православных болгар, диоцез которой был шире границ болгарского государства, стал для последнего инструментом реализации его внешнеполитических целей. Действуя на одном поле с Константинопольской патриархией (то есть «единоверческой» церковью), экзарх полагался прежде всего на развитие системы образования, рассматривая культуру в качестве основы национального самосознания. Однако отсутствие показательных результатов деятельности экзархата при усилившемся соперничестве с Сербией и Грецией заставило болгарских политиков уже в конце 90-х гг. XIX в. переключиться на другие способы реализации поставленных задач. Утратив роль форпоста в осуществлении национально-государственных интересов Болгарии, экзархат фактически лишился тех функций, которые определяли его значение. В результате, ему пришлось смириться со смещением акцентов на «обрядовую» сторону деятельности и занять место в так называемом «втором эшелоне» государственной системе.

¹⁶¹ *Тодев И.* Йосиф I екзарх български — дипломат в расо // Български държавници (1878–1918). София, 1993. С. 84. Экзарх Йосиф I умер в июне 1915 г.

¹⁶² *Smith D.* Religion and Political Development. Boston, 1964. P. 85.

Заключение

Принятие христианства означало для южных славян переход на новую ступень общественного развития от первобытных племенных отношений к цивилизации. И в этом, несомненно, главное значение указанного события.

Замена массы племенных богов единым богом способствовала сплачиванию родственных племен в единую этническую общность, на базе которой создавалась государственная структура, способная оградить эту общность от внешних врагов и предоставить ей возможность развивать свою культуру в наиболее благоприятных условиях. Вхождение в круг христианских народов содействовало установлению открытости к влиянию соседних народов, в том числе тех, кто стоял на более высокой ступени развития. Среди них следует отметить прежде всего Византию, которая по своей культуре и общественным отношениям являлась наиболее передовой цивилизацией того времени.

Важным последствием принятия христианства для южных славян стало создание письменности и литературы на родном языке. Почти все южные славяне получили свою письменность: сербы и болгары — кириллицу, хорваты — глаголицу. Христианизация укрепила государственные структуры, которые начали складываться у них, способствовала формированию на их основе более совершенных политических систем.

Таково было общее направление развития южных славян после принятия ими христианства. Вместе с тем, значение его для формирования каждой этнической общности в период раннего средневековья не было одинаковым. Сербы и болгары наиболее полно использовали возможности, предоставленные им христианизацией. Они получили новую религию из рук последователей великих славянских апостолов Кирилла и Мефодия, т. е. одновременно с нею письменность и книги на родном языке. Сербам (1219) и болгарам (927) удалось создать и свои национальные церкви, которые поддерживали национальных правителей и являлись опорой национальной государственности и национальной культуры.

По иному сложилась судьба западной части южных славян — хорватов и словенцев. У словенцев христианство распространяли немецкие проповедники, которые стали помощниками немецких государей в деле подчинения ими словенских земель. Поэтому христианизация словенцев не способствовала укреплению словенской государственности, а, наоборот, ослабила ее, усилив влияние на словенцев сначала баварского герцога, а затем франкских королей. Немецкие проповедники проводили богослужение на латыни, как это было в обычае христианской церкви, находившейся в подчинении Рима. Принятие христианства, поэтому, не привело к созданию словенской письменности как основы цивилизации. Именно принятие христианства по римскому образцу из рук

немецкого духовенства стало одной из причин ассимиляции словенцев на двух третях их первоначальной этнической территории.

Несколько лучшим было положение хорватов. Они, так же как и словенцы, вошли в состав иноэтнического государства (венгерского) на добровольной основе, заключив с ним договор, который охранял права хорватов, прежде всего хорватской знати. Но это случилось спустя триста пятьдесят лет после утери самостоятельности словенцами. Хорватское общество было гораздо более развитым — оно уже несколько столетий являлось христианским, его господствующая элита была достаточно сильной, прошедшей школу государственности. Именно поэтому хорватские феодалы, опираясь на договор с венграми, сумев оградить свои права, сохранили свое этническое самосознание и в первые века подчинения хорватских земель венграм, и в последующие столетия, когда они совместно с венграми попали под власть Габсбургов. При принятии христианства на хорватов оказала влияние как римская, так и византийская традиции. Хотя в основном хорватские земли входили в сферу действия римского папы, но у них оставили свой след и элементы кирилло-мефодиевской церкви: часть духовенства восприняла в качестве языка богослужения славянский язык и пользовалась древней славянской азбукой глаголицей. Это существование особой славянской церкви в недрах католической продолжалось у хорватов вплоть до XX в. и было особенно характерно для Далмации.

В сложном положении оказалась Босния. На ее территории активно действовали и Византия, и Рим. Когда Боснийское государство укрепилось, его правящая элита стала лавировать между католическим западом и православным востоком. Стремясь обеспечить себе как можно большую самостоятельность, она начала организовывать свою церковь — не католическую и не православную. Эта так называемая богомильская церковь воспринималась и католиками, и православными как еретическая. Боснийская знать приняла ее, желая обезопасить себя как от католической Венгрии, так и от православной Сербии, своих ближайших соседей, конфессия для верхов Боснийского государства стала, таким образом, средством укрепления своей государственности. Что же касается крестьянства, то оно большей частью оставалось православным, а некоторая его часть — католическим.

Вторжение на Балканы в XIV в. османов привело к уничтожению южнославянских государств. Усложнилась и конфессиональная ситуация. Мусульманская религия стала привилегированной на всей территории восточной части ареала расселения южных славян. Принадлежность к исламу обеспечивала значительные преимущества, поэтому переход в мусульманство части южнославянского населения не вызывает удивления. Удивление вызывает тот факт, что его перешло так мало. Прежде всего приняла ислам боснийская знать, исповедовавшая богомильство. Стала мусульманской часть болгар, некоторые сербы.

Османское государство дольше, чем любое другое, различало свое население не по этническому, а по конфессиональному признаку. В этих условиях для южных славян важнейшей чертой, определявшей принадлежность к этнической общности, являлось вероисповедание индивидуума, вхождение его в ту или иную религиозную общину. Сербь и болгары могли оставаться таковыми только в случае их верности своей православной церкви. Вопрос о языке отходил на второй план, турецкий язык не составлял конкуренции сербскому и болгарскому, бóльшую опасность представлял греческий.

Таким образом, у восточной части славян, оказавшейся под властью исламского государства, вероисповедание стало главным признаком этнической принадлежности. В условиях иноконфессионального гнета, потери болгарами и сербами государственности, православная церковь стала для них хранителем их этничности, их культуры, переняв у государства одновременно и некоторые организаторские функции. И насколько успешно церковь справлялась со своими обязанностями, настолько более сплоченной и жизнестойкой оказывалась этническая общность. И здесь следует отметить разницу между ролью православной церкви у сербов и болгар.

Сербь, которые имели свою церковную организацию с XIII в., сумели ее сохранить и на протяжении почти всего турецкого ига. Печская патриархия, восстановленная в 1557 г., охватывала все сербские земли, часть болгарских и греческих земель. Печский патриарх заботился о православной церкви, способствовал печатанию книг на старославянском языке, распространению их по церквям патриархии, назначал священников, которые могли вести литургию на славянском языке, заботился об их образовании. Сербские церкви и монастыри являлись культурными, политическими и в какой-то мере судебными центрами. Через них проводилась воля патриарха, его политика доходила до широких народных масс. При отсутствии собственной государственности сербы имели центр, который хранил их традиции, их культуру, объединял их политически, беря на себя в этом отношении и некоторые государственные функции. Когда начинались войны христианских государств Европы против Османской империи, сербы по призыву патриархов и православного духовенства не раз шли сражаться на стороне христианских государств. В конце XVII в., во время войны Священной лиги с Османским государством, они по призыву печского патриарха Арсения III, опасаясь мести турок за свое содействие христианскому войску, ушли из района Косова в габсбургские владения. Здесь часть сербов поселилась вдоль границы с Турцией, взяв на себя обязанность охранять их от набегов турок, часть — на землях южной Венгрии. Император Леопольд даровал им ряд привилегий. Главная из них была связана с православной церковью. Основанная в Карловцах православная митрополия (1708–1713) получала право организовывать у сербов школьное дело, печатать религиозные

и учебные книги. В первой половине XVIII в. она даже имела некоторые судебные функции. Собиравшиеся церковными властями саборы являлись, по сути дела, своеобразными представительными органами всех сербов, хотя и решавшие ограниченный круг вопросов, но так или иначе выражавшие волю всего сербского населения. Таким образом у сербов появился новый церковный центр — карловацкая митрополия. Она приняла на себя роль идейного и политического руководителя как австрийских, так и турецких сербов, стала хранительницей сербской культуры и государственных традиций. Особенно усилилась ее роль среди сербов после уничтожения в 1766 г. Печской патриархии. Именно благодаря существованию собственной национальной церкви, содействовавшей консолидации сербского народа, последний сумел самостоятельно при дипломатической поддержке России освободиться от турецкого ига после трудной борьбы в первые три четверти XIX в.

Черногорцы также имели свою православную церковную организацию. Черногория всегда была в пределах Османской империи в известной степени самостоятельной, а с конца XVIII в. она стала практически независимой страной, которой правили митрополиты, являвшиеся одновременно политическими и военными предводителями. Православная церковь в Черногории, таким образом, стала средоточием религиозной, политической и военной власти. Это способствовало консолидации черногорского народа и позволило ему успешно бороться с турками в течение многих десятилетий, пока в 1878 г. Черногория не была признана мировым сообществом независимой.

По-иному сложилась судьба православной церкви в Болгарии. Тырновская патриархия, существовавшая в средневековом Болгарском государстве, после захвата страны турками была ликвидирована и потеряла свое значение церковного центра болгарских земель. Во время османского владычества болгарские земли оказались в составе Константинопольской, Охридской и Печской патриархий. В Константинопольской и Охридской патриархиях всеми делами заправляли греки. Греческие иерархи часто посылали на сколько-нибудь выгодные места греков, многие из которых не знали болгарского языка и вели богослужение по-гречески. Греческое духовенство мало заботилось о болгарских книгах и болгарской культуре, проводя с течением времени все более эллинизаторскую политику. Болгарскую церковную традицию сохраняло низшее болгарское духовенство, которое само было малообразованным. Определенную объединяющую и культурную роль играли монастыри. В них хранились древние болгарские книги религиозного и светского содержания, сберегались традиции.

Преобладание греков в высшей православной иерархии создавало препятствия для сплочения и дальнейшего развития болгарской нации. Неслучайно поэтому первой формой болгарского национального движения, объединившей широкие круги болгар, стала борьба за самостоятельную болгарскую церковь. Она началась в 40-е гг. и окончилась

в 1870 г. созданием болгарского экзархата. Победа болгар в церковной борьбе много значила для их национальной консолидации.

Константинопольская патриархия стремилась взять в свои руки церковное руководство не только у болгар, но и у сербов. В православной церкви Боснии и Герцеговины засилье греков в иерархии привело к столкновению греческого и сербского клира уже в 50–60 гг. XIX в. Оно не было столь драматичным, как в Болгарии, и в 1885 г. боснийские сербы добились, что сараевским митрополитом стал Георгий Николаевич, известный деятель сербского возрождения в Далмации. Были попытки сделать грека главой православной церкви в Сербии. Но они сорвались благодаря противодействию сербских церковных властей, решительно поддержанному князем Милошем.

В XIX в. в Боснии и Герцеговине усилились трения между православными, католиками и мусульманами. Связано это было с ускорением процесса формирования наций, с одной стороны, а с другой — с политикой иностранных держав, заинтересованных в укреплении своих позиций в этих землях. Каждая из держав-соперниц опиралась на соответствующую религиозную общину: Османская империя — на мусульман, Сербия и Россия — на православных, Австрия — на католиков. Иностранные интересы вносили в обстановку, сложившуюся в Боснии и Герцеговине, дополнительную напряженность, усиливали разобщенность между представителями различных конфессий, еще более обособляли их друг от друга.

В католическом ареале религиозный вопрос имел свои особенности. У словенцев вообще никогда не существовало национальной церкви — с самого начала христианское духовенство действовало в интересах завоевателей. Хорваты же, хотя и не имели в средневековье своего единого церковного центра, но местные у них иногда появлялись: в конце IX — начале X вв. — в Нине, с 1093 г. — в Загребе. Хорватам удалось сохранить свой господствующий класс, который имел хорватское этническое самосознание. У них осталась и своя церковь, где служба велась на старославянском языке, а книги писались и печатались глаголицей. Правда, эта церковь действовала не на всей территории расселения хорватов, но все же она существовала. Отношение глаголической и католической церковью было достаточно сложным: глаголическая церковь входила в сферу подчинения Риму, но вместе с тем нередко претерпевала гонения с его стороны. Не раз папой запрещалось богослужение на славянском языке, но проходило какое-то время и глаголическая церковь выходила из подполья. Хорватская знать видела в ней опору для укрепления своих прав. В XV–XVI вв., когда феодализм в Европе начал испытывать признаки кризиса, а католическая церковь уже ощущала первые удары по своему могуществу, крупнейшие представители хорватской знати Зринские и Франкопаны попытались укрепить положение глаголической церкви. На их средства была переведена на глаголицу и издана Библия, напечатаны многие другие религиозные сочинения.

Но этот подъем был скоротечен, с началом контрреформации начались новые гонения на глаголическую церковь, и она снова пришла к прежнему состоянию. Развитие ее тормозилось не только преследованиями со стороны официальной католической церкви, но и тем, что она развивалась на самодостаточной основе, так как была единственной в своем роде и не имела родственных церквей. Таким образом, несмотря на существование элементов национальной церкви, хорватам к началу Возрождения так и не удалось ее создать в полном объеме.

У словенцев не было ни своей церкви, ни своей письменности вплоть до XVI в., когда в Европе началась реформация. Протестантизм имел успех в словенских землях прежде всего у городского населения и у дворянства. Протестантский священник П. Трубар в 1550 г. издал первые две книги, написанные на словенском языке, положив этим начало словенскому письменному языку. Его дело поддержали другие протестанты. Словенцы, утерявшие к этому времени свое самоназвание «картанцы», заменив его на названия тех исторических земель, в которых они жили, получили новую возможность консолидации на базе общего письменного языка. Трубар понимал, что для сплочения словенцев необходимо создать словенскую национальную церковь. Он написал ее устав, который был запрещен, едва успев выйти из печати. Но значение этого устава велико, поскольку в нем Трубар обрисовал контуры не только словенской национальной церкви, но и словенской школы. В какой-то мере во второй половине XVI в. словенская национальная церковь существовала: в Крайне, главной словенской провинции, протестантская церковь делилась на две ветви — словенскую и немецкую. Контрреформация, начавшаяся в австрийских землях в конце XVI в., уничтожила зародыш словенской национальной церкви и на многие десятилетия приостановила развитие словенской письменности.

В XVIII в., в эпоху Просвещения, которая ознаменовала собою переход к новым экономическим отношениям, к новой идеологии, роль католической церкви упала. В габсбургской монархии был объявлен патент о веротерпимости, в придворных кругах имел успех янсенизм, течение католической церкви, признававшее необходимость подчинения местного клира воле императора. Основным костяком словенских и хорватских просветителей стало духовенство, ибо у словенцев оно являлось единственным образованным классом, а у хорватов священники составляли его значительную часть, наиболее близкую крестьянам. Поэтому идеи Просвещения у словенцев и хорватов имели значительные отличия от европейских: во-первых, они не были направлены против церкви, во-вторых, они имели национальную окраску. Просвещение у католических славян вылилось в форму национального возрождения. Первой задачей его стало создание национального литературного языка. Эта задача была выполнена к 40-м гг. XIX в. Но многие деятели национального возрождения понимали, что этого недостаточно для сплочения в стойкую этническую общность таких крестьянских народов, какими являлись

словенский и в значительной части хорватский. Уже в 30-е гг. XIX в. некоторые словенские и хорватские национальные деятели, главным образом из числа духовенства, подняли вопрос об основании национальной церкви. За ее создание выступали так называемые либеральные католики. Во второй половине XIX в. развернулось движение за кирилло-мефодиевскую церковь. Она должна была стать общей для католиков и православных, способствовать сплочению сербов и хорватов в единую нацию, уничтожив таким образом противоречия между ними. Значительная часть словенского духовенства также выступала за кирилло-мефодиевскую церковь, а пока она не была установлена, стремилась ввести ее элементы в существующую католическую церковь — проповеди на словенском языке, словенские записи в церковных книгах и т. д.

Как же представлялась католическим славянам кирилло-мефодиевская церковь? Во-первых, язык богослужения в ней, язык религиозных книг должен быть славянским (хорватским или словенским). Во-вторых, духовенство должно было быть национальным и, следовательно, защищать национальные интересы своей паствы. Предполагалось также, что границы епископств должны совпадать с этническими границами. Большинство сторонников национальной или кирилло-мефодиевской церкви полагало, что она должна находиться в рамках католической церкви, но некоторые думали об ее отделении и превращении в самостоятельную церковную организацию.

Движение за кирилло-мефодиевскую церковь постепенно сошло на нет после опубликования Львом XIII энциклики «*Regum novarum*», в которой папа призывал католический клир уделять большее внимание существующему положению вещей, приспособляться к новым условиям жизни. Результатом стало активное политическое движение католиков по всей Европе. В Словении и Хорватии тоже были созданы католические партии, которые включились в борьбу за улучшение положения широких народных масс, за национальные права своих народов. Они имели успех, католическая церковь постепенно стала играть у словенцев и хорватов роль национальной церкви. И не случайно именно лидер словенских клерикалов А. Корошек стал одним из инициаторов создания на базе южнославянских земель габсбургских владений независимого Государства словенцев, хорватов и сербов, а затем объединения последнего с Сербией и Черногорией в Королевство сербов, хорватов, словенцев (Югославию).

После 1878 г. сербы, черногорцы, болгары обрели свою государственную независимость. Сербы и черногорцы укрепляли ее уже с начала XIX в. Берлинский конгресс дал им только официальный статус независимых государств, болгары же получили широкую автономию. К этому времени часть политических и организаторских функций, которые православная церковь выполняла для своих народов, когда они находились под чужеземным гнетом, окончательно перешла к государственным структурам. В последней четверти XIX в. в Болгарии и Сербии

начинаются трения между государством и церковью, поскольку последняя не желала терять своих позиций. В этих столкновениях верх одержала государственная власть. Влияние церкви постепенно уменьшалось. Вместе с тем, она продолжала оказывать воздействие на формирование наций. Так, выделению из болгарского этноса македонцев, несомненно, способствовало политическое решение Берлинского конгресса, которое разделило болгарские земли на княжество Болгарию, а также на автономную Восточную Румелию и Эгейскую Фракию с Македонией, оставшиеся в составе Османской империи. Политическое разделение привело к разделу единой болгарской церкви (экзархата), только что установленной в 1870 г. После ликвидации в 1910 г. болгарского экзархата, часть его земель вошла в состав Софийской патриархии, а часть — Константинопольской. Церковное размежевание углубило линию раздела между болгарам и македонцами, порожденную политическими реалиями.

Часть болгар, принявших ислам (помаки), на протяжении многих веков представляла собой особую этническую общность, которая в указанное время так и не слилась с болгарской нацией.

Подводя итоги сказанному, нужно отметить, что на всем протяжении существования южнославянских этносов конфессии играли большую роль. И дело было не только в том, что они оказывали большое влияние на формирование их самосознания и культуры. Церковная организация из-за отсутствия у южных славян на протяжении нескольких столетий собственной государственности выполняла одновременно политические и организационные функции. Особое значение имел тот факт, насколько национальной была церковная организация. У сербов и черногорцев церковь была наиболее тесно связана со своим народом, активно защищала его национальные интересы, развивала национальную культуру, хранила традиции государственности, что способствовало сплочению сербского и черногорского этносов. Это в немалой степени явилось причиной того, что именно сербы и черногорцы, единственные из всех южных славян, сумели самостоятельно добиться освобождения от иноземного ига. Необходимость национальной церкви и влияние ее на консолидацию этноса понимала национальная элита славян-католиков.

В хорватских и боснийско-герцеговинских землях, где проживало наиболее смешанное в конфессиональном отношении население, к концу XIX в. уже произошло его размежевание по религиозному признаку. На это указывает факт создания там политических партий (за исключением социал-демократической) по конфессионально-национальному признаку.

Правда, многие представители национальных движений стремились сгладить религиозные противоречия, сплотить близкородственное население этих провинций в единое этносоциальное целое — нацию. Особенно активно действовали в этом отношении хорватские иллиры и их последователи народняки. В Боснии им сочувствовали францисканские монахи, имевшие в 40–60-х гг. XIX в. значительное влияние на местное

христианское население. Лидеры националистических партий также имели своей целью создание единой нации из хорватов, сербов, славяно-мусульман, но не путем их естественного слияния на равноправной основе, а путем принятия другими народами этнического названия, культуры, языка их собственного народа.

Однако попытки ряда представителей национальной интеллигенции уменьшить значение конфессиональных моментов в менталитете южных славян успеха не имели. Они смогли внушить широким народным массам идею необходимости создания южнославянского политического объединения, но частью национального самосознания эта идея так и не стала. Та крестьянская среда, которая преобладала на территории расселения южных славян, с гораздо большим сочувствием воспринимала проповеди священников, живших рядом с ней и понимавших ее конкретные нужды и надежды, чем пропаганду светских интеллигентов, в большинстве своем достаточно далеких от крестьян и по образу жизни, и по способу мышления.

Создание национальных церквей у каждого из южнославянских народов, с одной стороны, способствовало сплочению их для противодействия ассимиляторским устремлениям господствующих наций, содействуя сохранению их самобытности, развитию их культуры, укреплению их жизнестойкости. Но, с другой стороны, функционирование национальных церквей стало в значительной степени причиной обособления близкородственного населения южнославянского ареала в отдельные нации по религиозному признаку.

Оглавление

Предисловие (И. В. Чуркина)	3
Глава I Роль церкви в формировании национального самосознания словенского народа (И. В. Чуркина)	12
Глава II Католицизм и православие в формировании хорватской и сербской наций на территории Хорватии, Славонии и Далмации (С. А. Романенко)	54
Глава III Конфессия и национальность в историческом развитии Боснии и Герцеговины (Е. К. Вяземская (при участии А. В. Карасева))	112
Глава IV Православная церковь и складывание сербской нации (И. С. Достоян, А. В. Карасев)	136
Глава V Конфессии и формирование болгарской нации (И. Ф. Макарова, Л. И. Жила)	195
Заключение (И. В. Чуркина)	253



Уважаемые авторы и издатели!

Межиздательский дистрибьюторский центр научной литературы, созданный при издательстве УРСС, приглашает авторов, издательства и другие организации к взаимовыгодному сотрудничеству по вопросам распространения печатной продукции.

Межиздательский дистрибьюторский центр научной литературы ведет работу по распространению книг ряда авторов и нескольких издательств, среди которых московские издательства УРСС, «МЦНМО» (Московский Центр непрерывного математического образования) «Янус», «Факториал», издательство Санкт-Петербургского университета и др.

Уважаемые читатели! Уважаемые авторы!

Издательство УРСС специализируется на выпуске учебной и научной литературы, в том числе монографий, журналов, трудов ученых Российской Академии Наук, научно-исследовательских институтов и учебных заведений.

Основываясь на широком и плодотворном сотрудничестве с Российским гуманитарным научным фондом и Российским фондом фундаментальных исследований, мы предлагаем авторам свои услуги на выгодных экономических условиях. При этом мы берем на себя весь спектр работ по полной подготовке издания — от набора, редактирования и верстки до тиражирования и распространения.

Книги, распространяемые Межиздательским дистрибьюторским центром научной литературы, можно приобрести в магазинах:

- «Библио-Глобус» (м. Лубянка, ул. Мясницкая, 6. Тел. 928-87-44)
- «Дом научно-технической книги» (Ленинский пр., 40. Тел. 137-06-33)
- «Московский дом книги» (ул. Новый Арбат, 8. Тел. 290-45-07)
- «Москва» (м. Охотный ряд, ул. Тверская, 8. Тел. 229-66-43)
- «Лит.-Худ. салон РГБИ» (ул. Кузнецкий мост, 1. Тел. 292-08-57)
- «Ad Marginet» (1-й Новокузнецкий пер., 5/7. Тел. 231-93-60)
- «Эйдос» (Чистый пер., 6. Тел. 201-26-08)
- «Русский путь» (ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. 915-10-47)
- «С.-Пб. дом книги» (Невский пр., 28)

а также в книжных киосках МГУ (Воробьевы горы)

По всем интересующим Вас вопросам
Вы можете обратиться в издательство:
тел./факс 135-44-23, тел. 135-42-46
или **электронной почтой urss@urss.isa.ac.ru**
Полный каталог изданий представлен
в **Internet: <http://urss.isa.ac.ru>**





Книги УРСС издательства

Библейская цитата: словарь-справочник.

Ред. *Мирский Э.М. и др.*

Звенигород за шесть столетий.

Ред. *Кондрашкина В.А., Тимошина Л.А.*

Труды VI Международного Конгресса славянской археологии. Т.1—5. Ред. *Седов В.В.*

Трудовые конфликты в советской России 1918—1929 гг.

Ред. *Кирьянов Ю.И. и др.*

Трудовые отношения и коллективные действия в современной России. Ред. *Кацва А.М. и др.*

Степанов Е.И. Конфликты в современной России.

Твардовская В.А., Итенберг Б.С. Русские и Карл Маркс: выбор или судьба?

Ахапкин Ю.А., Покровский А.С., Тихонова Е.Ю.

Декреты Советской власти. Т. XV.

Бабич М.В. Государственные учреждения России XVIII в.

Очерки феодальной России. Ред. *Кустерев С.Н.*

Культурные связи России и Польши XI—XX вв. Ред. *Щавелева Н.И.*

Емельянов Ю.Н. С.П. Мельгунов: в России и эмиграции.

Балуев Б.П. Споры о судьбах России:

Н.Я. Данилевский и его книга "Россия и Европа".

Эйдельман Н.Я. Свободное слово Герцена.

Рудницкая Е.Л. Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 года.

Биоэтика: принципы, правила, проблемы. Ред. *Юдин Б.Г.*

Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма.

Юлина Н.С. Очерки по философии в США. XX век.

Шрейдер Ю.А. Ценности, которые мы выбираем.

Фролова Н.А. Монетное дело Боспора (середина I в. н.э. — середина IV в. н.э.). Ч. I, II.

Алексеева Е.М. Античный город Горгиппия.

Богданов А.П. Основы филиграноведения.

История, теория, практика.

Николаева О.Е. Управленческий учет.

Павлович Н.В. Словарь поэтических образов. Т. 1, 2.



