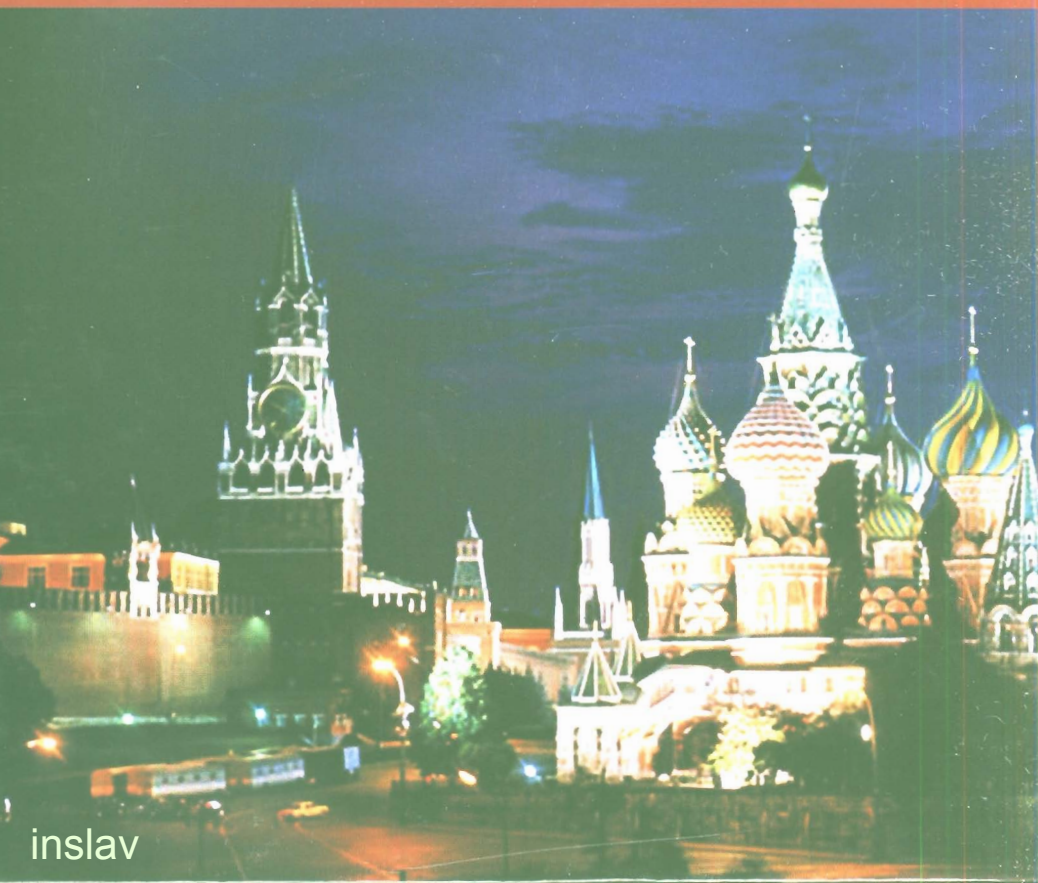


# Государство и Церковь

в СССР и странах Восточной Европы  
в период политических кризисов  
второй половины XX века



# Государство и Церковь

**в СССР и странах Восточной Европы  
в период политических кризисов  
второй половины XX века**



Нестор-История

Москва • Санкт-Петербург

2014

УДК 94(4)  
ББК 63.3(4)6  
Г72

Редакционная коллегия:

д.и.н. *Т.В. Волокитина*, д.и.н. *М.И. Одинцов*, к.и.н. *А.И. Филимонова*

Рецензенты:

д.и.н. *О.И. Величко*, д.и.н. *В.И. Косик*

**Г72 Государство и церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века /**  
отв. ред. Г.П. Мурашко, А.И. Филимонова. М. : Институт славяноведения РАН; СПб. : Нестор-История, 2014. — 540 с.  
ISBN 978-5-4469-0032-9  
ISBN 978-5-7576-0304-9

Сборник статей «Государство и церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов во второй половине XX века» охватывает широкий спектр значимых и малоисследованных вопросов, касающихся опыта отношений между государственными институтами и церковью в СССР и странах Восточной Европы в кризисные, переломные моменты истории.

Исследование опыта поиска и построения диалога по линии государство-церковь в условиях острых политических кризисов показывает, что в этой сфере наблюдались самые различные формы поведения — от противостояния до приспособления/слияния с режимом.

В широком смысле ставится проблема конформизма и конфронтации церкви во взаимоотношениях с государством и вопрос взаимодействия госорганов и церкви в критические для национальной истории периоды, борьбы светской и духовной власти за общественные настроения, за монопольное влияние на общественные процессы.

УДК 94(4)  
ББК 63.3(4)6

ISBN 978-5-4469-0032-9



9 785446 900329

© Институт славяноведения РАН, 2014  
© Коллектив авторов, 2014  
© Издательство «Нестор-История», 2014

## К читателю

Вторая половина XX — начало XXI века в историческом развитии СССР и стран Восточной Европы ознаменовались важными общественными трансформациями. Их итогом явилось крушение политических режимов советского типа, сложившихся в регионе после Второй мировой войны. В каждой из стран этому процессу предшествовали политические кризисы, постепенно подтачивавшие основные несущие конструкции режимов и, в конечном счете, властную монополию коммунистических партий. В основе этих кризисов лежало столкновение интересов части правящей партийно-государственной элиты и широких слоев общества. Церковь как духовный институт, располагавший поддержкой различных социальных групп населения, претендовала на участие в определении перспектив дальнейшего национального развития, являлась одним из активных факторов, непосредственно влиявших на динамику и разрешение кризисных ситуаций. Это обстоятельство актуализировало необходимость тщательного, всестороннего исследования конфессиональной политики, взаимоотношений государственной власти и религиозных институтов. Однако вплоть до падения политических режимов «церковная» проблематика находилась в жестких идеологических тисках, ее изучение ограничивалось, а то и откровенно табуировалось.

Принципиальные изменения, наступившие в СССР и странах «социалистического содружества» на рубеже 1980-х — 1990-х гг., вызвали небывалую волну интереса общества к собственной истории, желание видеть полную, без прикрас и умолчаний, картину прошлого, знать «всю правду» о нем, не отягощенную идеологическими постулатами. Развернувшаяся «архивная революция», открывшая широкий доступ к документальным коллекциям, была призвана способствовать удовлетворению этого интереса.



Исследователи получили, наконец, возможность оперировать оригинальными источниками, долгие годы находившимися на особом режиме хранения.

В такой благоприятной обстановке впервые оказались и исследователи, чей научный интерес фокусировался на изучении вопросов конфессионального характера. Начала действовать общественная организация Объединение исследователей религии, формировались исследовательские коллективы и научные центры в некоторых институтах Российской академии наук и вузах.

Один из таких коллективов — Центр по истории сталинизма в Восточной Европе — сложился в Институте славяноведения РАН. На протяжении ряда лет его сотрудники занимались изучением политических режимов советского типа, активно публиковали документы российских архивов. Постепенно в ходе этой работы пришло понимание важности обращения к вопросам конфессиональной политики, изучения и сопоставления моделей государственно-церковных отношений, выявления их специфики и общих характерных черт.

Первой попыткой такого подхода стало проведение в 2002 г. «круглого стола» совместно с Объединением исследователей религии. Итогом явилась подготовка скромного сборника статей и документов, приуроченного к юбилейной дате — 60-летию создания Совета по делам Русской православной церкви\*. С этого времени конфессиональная тематика заняла важное место в исследованиях Центра.

Была развернута интенсивная работа по выявлению и изучению документов центральных федеральных архивов России — Государственного архива Российской Федерации, Российского государственного архива социально-политической истории, Архива внешней политики Российской Федерации. Энтузиазм исследователей встретил понимание и у руководства Архива Президента Российской Федерации. Важнейшим итогом совместной работы историков и архивистов стала двухтомная публикация документов и написанная на ее основе монография\*\*.

---

\* Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы / Отв. ред. Г. П. Мурашко. М., 2003.

\*\* Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953. Документы российских архивов: в 2-х тт. / Отв. ред. Т. В. Волокитина / М., 2008; *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть

Второе дыхание обрел в это время замысел сопоставительного анализа основных направлений и особенностей конфессиональной политики в странах Восточной Европы, воздействия на нее «советского фактора». Его реализация началась в рамках научного проекта «Русская православная церковь и конфессии Восточной Европы в системе государственных интересов СССР», поддержанного грантом Президиума РАН.

Понимая важность расширения границ научного поиска, руководители проекта привлекли к участию коллег из Института всеобщей истории РАН и МГИМО(У) МИД РФ, в структуре которых активно действуют научные центры, занимающиеся конфессиональными вопросами. В результате дискуссий обозначилась и еще одна важная исследовательская грань — место и роль конфессиональных институтов в национально-религиозных конфликтах XX столетия.

В рамках вышеназванного проекта были проведены «круглый стол» (его материалы изданы в 2011 г. \*) и конференция «Государство и церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX в.». Подготовленный по ее итогам сборник статей читатель держит сейчас в руках. В нем участвуют не только российские ученые, но и коллеги из Венгрии, Словакии, Сербии, Румынии.

Статьи сборника охватывают различные аспекты государственно-церковных отношений в Советском Союзе/России и восточноевропейском регионе, рассматриваемые в широком хронологическом диапазоне. Это позволяет протянуть своеобразную нить преемственности, наиболее полно познакомить читателя с динамично развивающимися процессами в конфессиональной сфере. Особое внимание авторы уделяют кризисным фазам развития общества, стремятся воссоздать картину конфессионального бытия в сложных условиях общественно-политических трансформаций.

Государственно-церковные отношения в СССР, внешнеполитическая деятельность Московской патриархии, роль Совета по делам

---

и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века. Очерки истории. М., 2008.

\* Государство и церковь в XX веке. Эволюция взаимоотношений: политический и социокультурный аспекты / Отв. ред. А. И. Филимонова. М., 2011.

РПЦ в установлении контактов с религиозными структурами в странах «социалистического лагеря», особенности конфессиональной обстановки в Советском Союзе в «эпоху гласности и перестройки» — эти и многие другие вопросы рассмотрены в статьях д.и.н. Т. А. Чумаченко и д.и.н. М. И. Одинцова. В широких хронологических границах проанализировали историю и современное состояние православия в Эстонии церковные историки протоиереи Н. Балашов и И. Прекуп.

Не останется равнодушным читатель, знакомясь с публикуемыми в приложении сборника фрагментами дневника протоиерея В. Рожкова. Они дают представление о повседневной жизни Русской православной церкви в период т. н. хрущевских гонений на РПЦ. Полностью дневник протоиерея В. Рожкова предполагается опубликовать в «Православном вестнике», который в 2012 г. уже поместил материалы о начальном период его деятельности. Также в приложении содержится подборка документов российского архива (ГАРФ), касающихся вопроса пребывания румынского министра культов, Петре Константинуеску-Яша в СССР в 1955 г.

С развитием церковной обстановки в Болгарии, начиная с первых послевоенных лет и заканчивая расколом в Болгарской православной церкви на рубеже XX и XXI вв., знакомят читателя статьи д.и.н. Т. В. Волокитиной и к.и.н. В. В. Бурегги. История отношений государства и католического костела в Польше в кризисных 1956 и 1970–1971 гг. и на современном этапе — тема статей д.и.н. А. Ф. Носковой, к.и.н. В. В. Волобуева и д.и.н. Л. С. Лыкошиной. Деятельность римско-католической и греко-католической церквей в Чехословакии в контексте общественно-политического кризиса 1968 г. отражена в статьях д.и.н. Г. П. Мурашко и словацкого историка М. Главеняка. Читателя, несомненно, заинтересует анализ церковной политики режима Я. Кадара и освещение влияния кризиса 1956 г. в Венгрии на позиции и оценки главы католической церкви кардинала Й. Миндсенти в статьях венгерской исследовательницы д-ра М. Балог и к.и.н. А. С. Стыкалина. Судьба греко-католической церкви в Румынии и отношение православного румынского епископата к ее ликвидации — в центре внимания известного румынского религиоведа К. Василе. Исключительную актуальность приобретают сегодня размышления и выводы к.и.н. А. И. Филимоновой и сербских историков В. Димитриевича и З. Чворовича, сосредоточившихся на изучении влияния конфессионального фактора в государственно-политическом

кризисе в Югославии, обернувшегося распадом страны и кровопролитными этно-гражданскими локальными войнами, а также роли Ватикана в распаде Югославии. Значение «исламского фактора» в этноконфессиональной трансформации на Балканах в конце XX — начале XXI в. проанализировал А. Г. Ананьев.

Особо следует подчеркнуть, что, обосновывая свои выводы, авторы сборника широко привлекают не известные ранее документальные материалы как российских, так и национальных архивов, а их принадлежность к различным научным школам, порой существенно отличающимся методологическими подходами, несомненно, обогащает исследовательскую палитру.

Переводы, редакция и примечания работ иностранных авторов выполнены сотрудниками института Гусевым Ю. П., Дроновым М. Ю., Филимоновой А. И., Хавановой О. В., Анжелой Колин, о. Ионном Мотынгой (Молдова).

**Совет по делам Русской православной  
церкви и внешнеполитическая деятельность  
Московской патриархии:  
проблемы взаимодействия  
с государственными органами стран народной  
демократии во второй половине 1950-х годов**

**И**зменения на политическом Олимпе, произошедшие в марте 1953 г., безусловно, вызвали озабоченность всего аппарата Совета по делам РПЦ (СДРПЦ). И среди сотрудников Совета, и в Московской патриархии высказывались предположения о том, что действовавшие при правительстве Советы (по делам РПЦ и по делам религиозных культов) перейдут в подчинение Министерства внутренних дел, а то и Министерства культуры, и пр. Не было также ясно, кто же теперь персонально курирует работу Советов от правительства.

Председатель СДРПЦ Г. Г. Карпов, вернувшись после болезни в конце апреля 1953 г. к руководству Советом, попытался осторожно прозондировать ситуацию у нового председателя Совета министров СССР Г. М. Маленкова. В письме главе кабинета Карпов сообщил о беспокойстве патриарха Московского и всея Руси Алексия («На каком положении будет в дальнейшем существовать Совет по делам РПЦ», «Будет ли изменено существующее положение в деле осуществления связи между церковью и государством?»). Карпов информировал Маленкова о своем письме патриарху в Одессу, в котором, в частности, написал: «... Не вижу никаких оснований для Вашего беспокойства, так как никаких изменений в Положение о Совете не внесено...»<sup>1</sup>. Конечно, председатель СДРПЦ и сам хотел знать, коснутся ли начавшиеся преобразования в структуре власти (например, мероприятия по укрупнению министерств) руководимого им органа, каким будет отношение «наверху» и к Совету, и к его политике.

На протяжении 1953 г. СДРПЦ, направлявший в инстанции материалы о деятельности Русской православной церкви на международной арене с постоянным акцентом на «известный государственный



интерес» этого направления работы, никаких принципиальных указаний о новых внешнеполитических задачах Московской патриархии не получил. Более того, выяснилось, что по «внешней линии» Совета ни одна из высших инстанций не берет на себя ответственность принимать решения<sup>2</sup>.

В такой ситуации председатель Совета не мог не поддержать инициативы патриарха Алексия встретиться с главой правительства. Передавая Маленкову просьбу патриарха и перечень вопросов, «которые он хочет поставить на приеме», Карпов приобщил к этой информации и свои вопросы, по которым «...Совет хотел бы знать мнение директивных инстанций»<sup>3</sup>.

Ответом последних явилось постановление ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения»<sup>4</sup>. Развернувшаяся антирелигиозная кампания в СССР вызвала обеспокоенность в церковных кругах зарубежных стран. Реакция международной религиозной общественности, наряду с другими, «внутренними», факторами, послужила для Карпова еще одним доводом для обращения совместно с председателем Совета по делам религиозных культов И. В. Полянским в ЦК КПСС. В письме от октября 1954 г., авторы, в частности, обращали внимание и на внешнеполитические последствия «невыдержанной антицерковной, антипоповской пропаганды» на страницах советской печати: «...Ошибками и извращениями приведены в движение не тысячи, а миллионы населения нашего Советского Союза, которые из этих ошибок делают провокационные выводы. Делают такие выводы и отдельные церковные руководители в странах народной демократии. Поставлены в затруднительное положение те руководящие представители религиозных центров в СССР, которые ежедневно принимают почти все приезжающие в страну иностранные делегации, и те церковные лица, которые выезжают за границу...»<sup>5</sup>.

Представляется, что в первую очередь интересы внешнеполитического характера предопределили принятие нового постановления ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения»<sup>6</sup>. Новое руководство СССР выходило на международную арену с программой смягчения международной напряженности, и обострение взаимоотношений с Русской церковью — и через нее с православным миром — могло повредить имиджу советских лидеров.

Принятие постановления ЦК КПСС от 10 ноября и прием Маленковым 11 декабря 1954 г. патриарха Алексия<sup>7</sup> явились ключевым моментом в государственно-церковных отношениях после смерти Сталина, определенным стимулом для активизации внешнеполитической деятельности Московской патриархии в интересах государства.

Все это предопределило и новый этап в работе СДРПЦ: его деятельность вновь оказалась важной и значимой для власти, упрочилось его положение в структуре государственных органов страны. Достаточно сказать, что на представительскую деятельность Совета в 1955 г. Министерство финансов утвердило значительную сумму — 33 тыс. руб., в отличие от неизменных 3 тыс. руб., выделявшихся «на приемы» во все предшествующие годы<sup>8</sup>.

Официальная власть старалась продемонстрировать и новый характер взаимоотношений с Русской православной церковью: иерархи Московской патриархии становятся частью политического истеблишмента советского государства. С июня 1955 г. на приемах в честь иностранных гостей впервые присутствуют церковные руководители<sup>9</sup>. Журнал Московской патриархии, начиная с 10 номера за 1955 г., даже ввел отдельную рубрику — «Присутствие представителей РПЦ на приемах в честь иностранных гостей».

По масштабам активности Русской православной церкви на международной арене и включенности ее во внешнеполитические акции советского правительства 1955 год превзошел все предыдущие. В этом году Московская патриархия приняла рекордное число зарубежных делегаций — 11 (в 1954 г. — 5) в составе 57 человек (в 1954 г. — 28), которые провели в стране в общей сложности 220 дней. В свою очередь, 8 делегаций РПЦ в составе 41 человека выезжали в тот год за границу<sup>10</sup>.

Вся тяжесть организационной и оперативной работы ложилась на СДРПЦ, а точнее, на Отдел по делам Центрального управления РПЦ (в рабочей переписке — Иностранный отдел) Совета. В 1955 г. Отделом в Министерство иностранных дел было отправлено 257 писем, в Комиссию по выездам — 158. Только на приемы в Совете иностранных гостей и иерархов РПЦ было потрачено 73 897 руб., и Карпову даже пришлось прилагать к бухгалтерскому отчету объяснительную записку<sup>11</sup>.

В отчете Отдела за 1955 г. его заведующий Г.Т. Уткин констатировал, что работу на европейском направлении во многом облегчили

бы более тесные контакты с органами стран народной демократии, ведающими церковно-религиозной сферой<sup>12</sup>. Необходимость этого Совет всегда подчеркивал в своих докладных записках. Но, несмотря на то, что советское руководство формально соглашалось с Советом, контакты эти были крайне эпизодичными и не всегда, с точки зрения председателя СДРПЦ, плодотворными. Это, например, касалось визита в Москву в августе 1955 г. по приглашению Карпова министра культов Румынской народной республики профессора Константинеску-Яшь<sup>13</sup>.

К 1956 г. политическая ситуация в странах Восточной Европы и связанная с ней обстановка в церковно-религиозной сфере требовали более тесного взаимодействия СДРПЦ с аналогичными органами в странах «социалистического лагеря». Обращает на себя внимание просьба Карпова, адресованная МИД СССР, предоставить Совету полную информацию об органах, занимающихся делами церкви (история создания, структура и пр.) в странах Восточной Европы<sup>14</sup>. Необходимость более тесного взаимодействия была, в первую очередь, связана с активизирующейся деятельностью греко-католического духовенства на Украине, в Польше, Чехословакии, Румынии, Венгрии. Актуальность этой проблемы в СССР и в других странах была вызвана начавшимся процессом десталинизации и возвращением из заключения и ссылок по амнистии большого числа униатских священников. В Советском Союзе, по данным СДРПЦ, только на территорию пяти областей Украины вернулись по амнистии 283 человека<sup>15</sup>. Схожие процессы происходили в Чехословакии, Польше, Венгрии при общем оживлении деятельности Ватикана в Восточной Европе.

Так, в Польше организованное с разрешения властей Украинское культурно-просветительское общество подняло вопрос о восстановлении Греко-католической церкви в стране<sup>16</sup>. В Чехословакии бывшие униатские священники, перешедшие в православие, уходили из православных храмов, вновь обострилась религиозная ситуация в Словакии<sup>17</sup>. Управление по делам церкви Чехословацкой республики через советское посольство в Праге обратилось к советскому руководству с просьбой «командировать из СССР 25–30 священников на 5 лет для работы в православных приходах» («заместить вакантные места»). Уже в марте 1956 г. особым распоряжением Совета министров СССР и решением Президиума ЦК КПСС Московской патриархии было разрешено направить в Чехословакию 10–15 человек<sup>18</sup>.

В августе 1956 г. Совет обращается в МИД с просьбой «поручить посольствам СССР в Венгрии и Польше выяснить и точно сообщить количество приходов и священников Греко-католической (униатской) церкви и имена ее руководящих деятелей...»<sup>19</sup>. В ответ Совет весьма оперативно — через пять дней — получил информацию и из Венгрии, и из Польши.

Согласно письму поверенного в делах СССР в ПНР П. П. Турпительского, Департамент по делам вероисповеданий Польши был очень обеспокоен деятельностью униатов. По сведениям Департамента, в Польше значительная часть украинцев (более 200 тыс. человек) являлись униатами, существовал «неофициальный греко-католический центр» во главе со священником Репецким, которому оказывал помощь Ватикан. Департамент считал, что восстановление Греко-католической церкви в Польше выходило за рамки внутривосточного вопроса. Во-первых, Польша оказалась бы единственным государством в соцлагере, где существовала Греко-католическая церковь, во-вторых, ее восстановление могло повлиять на положение в Чехословакии, Румынии и советской Западной Украине. Кроме того, сотрудники Департамента высказали претензии к митрополиту Варшавскому и всея Польши Макарию (Оксиюку), который «не проявляет должной инициативы в том, чтобы проводить работу по привлечению греко-католиков в православие. Департамент по делам вероисповеданий, писал Турпительский, «придерживается мнения о необходимости принятия всех мер, направленных на недопущение восстановления в какой бы то ни было форме деятельности Греко-католической церкви». Через советского дипломата польские «друзья» попросили прислать из СССР православную литературу, а также предоставить «информацию о методах присоединения греко-католиков на Украине...»<sup>20</sup>.

Обеспокоенное поступавшими по разным каналам сведениями руководство Совета разработало целый комплекс мероприятий «по униатам» (в том числе с привлечением органов госбезопасности). В частности, «для взаимной информации и выработки единой линии поведения в отношении униатской церкви» была предусмотрена встреча в Москве руководителей всех государственных органов, ведающих делами церкви в Польше, Венгрии, Чехословакии и Румынии<sup>21</sup>. Инициатива СДРПЦ была поддержана МИД СССР и КГБ<sup>22</sup>.

В декабре 1956 г. на заседании Совета постановили «подготовить по вопросу об униатах информацию в инстанции с предложением

о созыве в 1957 г. совещания представителей госорганов по делам церкви, на котором обсудить эту общую проблему и разработать совместный план действий...»<sup>23</sup>.

Возможность частично реализовать задуманное представилась уже в марте 1957 г., когда заместитель министра образования и культуры Чехословакии пригласил председателя СДРПЦ приехать в страну и обсудить «взаимно интересующие нас вопросы церковно-политического характера»<sup>24</sup>. На важность этого визита для советской стороны указывает серьезность подготовки к нему. «План работы» Карпова в Чехословакии был внимательно рассмотрен и утвержден в ЦК КПСС<sup>25</sup>. С 3 по 19 июня председатель СДРПЦ в сопровождении уполномоченного Совета по Латвийской ССР Сахарова находился в Чехословацкой республике. В ходе встреч и бесед выяснилось, что «чехословацкие товарищи согласны с нашей позицией о нежелательности восстановления Греко-католической церкви и выражают опасение, что слухи о возможном восстановлении униатов в Польше могут оказать отрицательное влияние на бывших униатов в Чехословакии и СССР...»<sup>26</sup>.

В ходе визита стороны пришли к выводу о том, что в борьбе против униатов не нужны радикальные меры, достаточно усилий по распространению православия в Словакии. Хозяева высказали пожелание о направлении православной молодежи в духовные учебные заведения Московской патриархии, о присылке священников из СССР и др.<sup>27</sup> Большие надежды в смысле усиления православной церкви в Словакии возлагались на нового предстоятеля Чехословацкой православной церкви митрополита Иоанна (Кухтина)<sup>28</sup>. Было также высказано пожелание о необходимости созыва в Праге или Москве совещания представителей органов, занимающихся «вопросами церкви» «для обмена опытом и обсуждения проблем», а также о необходимости более тесных контактов (периодические встречи, обмен информацией и т. д.)<sup>29</sup>.

Карпов представил подробный отчет о своем пребывании в Чехословацкой республике: кем был принят (заместителем премьер-министра, министром образования и культуры, зав.отделом пропаганды ЦК КПЧ, послом СССР в ЧССР), какие вопросы обсуждались, какие доклады и где были им сделаны. Представляется, что это было не только данью принятому протоколу: Карпов стремился подчеркнуть значимость собственной личности, а равно и занимаемой им



должности. Кроме того, председатель Совета особо подчеркнул, что между представителями аналогичных государственных органов стран народной демократии существуют тесные взаимоотношения: «...Только в 1957 г. т. Хорват из Венгрии дважды посетил Чехословакию; ...чехословацкие товарищи уже имели ряд встреч с руководителями ведомств из ГДР и Польши...»<sup>30</sup>.

Наверно, и информация председателя Совета, и позиция МИД в этом вопросе (IV отдел МИД поддерживал Советы в их стремлении к активным контактам с иностранными коллегами) повлияли на положительное отношение к этому вопросу «в инстанциях». Но внимание советского руководства к просьбам и ходатайствам Совета о расширении связей с соответствующими органами стран народной демократии было, на наш взгляд, обусловлено сложностью и неоднозначностью процессов, проходивших в «социалистическом лагере» после XX съезда КПСС. Необходимость стабилизации обстановки в Восточной Европе требовала учета и эффективного использования церковно-религиозного фактора. Именно поэтому, как нам представляется, информация и докладные записки СДРПЦ принимались во внимание, а ходатайства Карпова о поездках сотрудников Совета в страны Восточной Европы удовлетворялись.

Ситуация в Польше внимательно отслеживалась IV отделом МИД и непосредственно заместителем министра Н. С. Патоличевым. Сотрудники советского посольства в Варшаве регулярно сообщали в Москву о беседах в Департаменте по делам вероисповеданий, а из внешнеполитического ведомства информация, в свою очередь, поступала руководству СДРПЦ.

Деятельность митрополита Макария продолжала вызывать недовольство поляков. В беседе в советском посольстве 26 февраля 1957 г. руководитель Департамента по делам вероисповеданий Я. Лех заявил: «...Православная церковь должна усилить работу среди украинцев, однако все наоборот... митрополит Макарий не понимает, что православная церковь не должна отдать 150 тысяч человек римско-католической церкви, ...нам нужен не только поп, но и политический деятель, ...нам неудобно поправлять его, так как он является гражданином СССР...»<sup>31</sup>.

Совет предложил два варианта решения проблемы: либо «отозвать митрополита Макария и рекомендовать друзьям из Польши

решать вопрос о главе православной церкви собственными кадрами», либо «...командировать в Польшу ответственного представителя Совета для бесед с польскими друзьями и о греко-католической церкви, и для соответствующих бесед с митрополитом Макарием...»<sup>32</sup>. МИД СССР высказался за второй вариант, мотивируя свою позицию тем, что он может быть осуществлен «быстрее». Фактор времени, по мнению советских дипломатов, играл важную роль так как «...в кругах украинско-культурного просветительского общества, а также в кругах польской общественности, включая партийных работников, усиливается мнение о необходимости восстановления Греко-католической церкви в Польше...»<sup>33</sup>.

В результате обмена мнениями в адрес председателей СДРПЦ и Совета по делам религиозных культов от министра ПНР по делам религии Е. Штахельского в июне 1957 г. поступило приглашение посетить Польшу сроком на две недели. Секретариат ЦК КПСС 13 июля принял положительное решение<sup>34</sup>.

Тогда же, в июле 1957 г., Совет направил на утверждение в инстанции Информационное письмо всем учреждениям и органам, ответственным за церковно-религиозную сферу в странах народной демократии. В письме говорилось о необходимости установления более тесного контакта «между нашими ведомствами», начав с обмена информацией «не реже одного раза в квартал». Выражалась надежда и на то, что «наш личный контакт также даст свои результаты...»<sup>35</sup>. Сообщая в письме о деятельности Совета и мероприятиях Русской православной церкви за рубежом, Карпов впервые предложил обсудить вопрос об отношении Православных церквей к экуменическому движению, подробно изложив историю контактов РПЦ и Всемирного Совета Церквей (ВСЦ)<sup>36</sup>.

В ответ по дипломатическим каналам Совет получил как письма от своих зарубежных коллег, так и — дополнительно — от сотрудников посольств в странах Восточной Европы<sup>37</sup>.

В результате обмена мнениями было намечено организовать в Будапеште в сентябре 1957 г. встречу представителей всех ведомств, причастных к церковно-религиозным делам. 30 июля 1957 г. председатель Государственного управления по делам церкви Министерства просвещения и культуры Венгрии Я. Хорват через советское посольство в Будапеште передал приглашение Карпову и председателю Совета по делам религиозных культов А.А. Пузину на совещание,

назначенное на 1–8 сентября 1957 г.<sup>38</sup> Секретариат ЦК КПСС принял решение командировать Карпова и Пузина в Венгрию<sup>39</sup>.

В ноябре Карпов и Пузин представили совместный отчет в ЦК партии и в Министерство иностранных дел<sup>40</sup>. Отчет, по сравнению с энергичной и многословной (в смысле разработки документов и активной переписки различного рода) подготовкой к совещанию, отличался сухостью изложения и обтекаемостью формулировок. Основной целью совещания, согласно этому документу, являлась «взаимная информация представителей стран народной демократии по вопросам, связанным с деятельностью церквей». Отмечалось, что по каждому докладу задавались вопросы, возникала оживленная дискуссия. Исключением стал лишь доклад поляка Я. Леха, основным содержанием которого было «полное оправдание того, что происходит в Польше в церковных делах». Все участники высказали пожелание проводить подобные совещания ежегодно. При этом Карпов и Пузин подчеркнули, что «подобные совещания проводились и раньше, но без участия СССР...»<sup>41</sup>.

Проблема, из-за которой, собственно, и решено было организовать эту встречу, — отношение к возрождению греко-католической церкви, — в Будапеште почти не прозвучала. Участники пришли к выводу об удовлетворительной деятельности на этом направлении в своих странах, об адекватности применяемых методов и форм работы по усилению позиций православия реальной обстановке.

Вторым вопросом, которому также было уделено внимание на совещании в Будапеште, являлся вопрос об отношении Православных церквей к экуменическому движению.

Для СДРПЦ вопрос о необходимости сближения с ВСЦ фактически уже был решен с того момента, когда в 1955 г. поступила «рекомендация» председателя Комитета информации при МИД СССР А. А. Громько о том, чтобы «...в целях оказания влияния на характер и направление деятельности Всемирного Совета Церквей можно было бы рассмотреть вопрос об участии в этой организации Русской православной церкви...»<sup>42</sup>.

На протяжении 1955–1956 гг. проходили активные неформальные встречи с представителями различных протестантских церквей — участниками экуменического движения<sup>43</sup>. Их следствием явилось предложение (июнь 1956 г.) со стороны Центрального комитета ВСЦ об организации официальной встречи представителей РПЦ и ВСЦ<sup>44</sup>. Более того,

в августе 1956 г. ВСЦ информировал митрополита Николая о единодушном положительном мнении по поводу принятия Русской церкви в ВСЦ, высказанном участниками пленума ЦК ВСЦ в Будапеште<sup>45</sup>.

Московская патриархия по согласованию с СДРПЦ приняла предложение экуменистов<sup>46</sup>. Совет министров СССР и Президиум ЦК КПСС отдельными распоряжениями дали согласие «...на встречу в начале 1957 г. делегации РПЦ в составе 5 человек с представителями Исполнительного комитета ВСЦ в Париже или другом европейском городе»<sup>47</sup>.

Однако события в Венгрии осенью 1956 г. расстроили намеченные планы. Митрополит Николай посчитал необходимым написать письмо генеральному секретарю ВСЦ В. А. Виссерт-Хуфту с предложением отложить встречу. Мотивация: «...если встреча и состоится, то будет очень трудно, так как РПЦ стоит на противоположных позициях по венгерскому вопросу...». Карпов поддержал митрополита Николая<sup>48</sup>.

Отсрочка встречи, как представляется, была выгодна церковному руководству. Сама Московская патриархия под давлением Совета уже не возражала против пересмотра решений 1948 г. об отношении к экуменическому движению. Но она не могла решить вопрос о сближении с экуменистами самостоятельно. Патриарх Алексей и митрополит Николай считали, что следует получить согласие всех автокефальных церквей — участниц совещания 1948 г., выработать единую позицию. С этими доводами был согласен и СДРПЦ.

Отношение руководителей Православных церквей к экуменизму, точнее, их отношение к изменению позиции 1948 г., по рекомендации Карпова «осторожно выяснялось» на протяжении 1956 г. во время визитов церковных делегаций в Москву и ответных визитов делегаций РПЦ, в переписке с главами церквей. Например, в беседе с патриархом Сербским Викентием во время его пребывания в СССР в октябре 1956 г. выяснилось, что «Викентий отрицательно относится к экуменическому движению, но не возражает против встречи с представителями ВСЦ...»<sup>49</sup>.

К концу 1956 г. руководству Совета стало ясно, что назрел созыв нового **всеправославного** совещания глав церквей. В январе 1957 г. Карпов «ориентировал» митрополита Николая: «Главной задачей по внешней работе Московской патриархии в 1957 году является созыв совещания глав и представителей православных церквей для решения вопросов об отношении к экуменическому движению,

об отношении к униатам и другие...». Митрополит Николай «обещал продумать и представить свои соображения в ближайшее время...»<sup>50</sup>.

Первоначально совещание был намечено на июнь 1957 г.<sup>51</sup> Но 4 апреля митрополит Николай на приеме в Совете внес предложение об отсрочке мероприятия до ноября. Официальным поводом встречи могло стать празднование 40-летия восстановления патриаршества в России. Владыка Николай объяснил это рядом причин. Во-первых, Русская церковь не нанесла ответные визиты по приглашению делегаций, посетивших Московскую патриархию в прошлом и позапрошлом году. Следовательно, с точки зрения церковного этикета приглашать сейчас предстоятелей этих церквей в Москву неудобно. Во-вторых, созыв совещания усложнялся, по мнению Николая, тем, что вопрос об отношении к экуменическому движению еще не получил достаточной проработки: «Сербская церковь против участия в экуменическом движении, против высказывается и Греческая церковь, большие колебания у Болгарской церкви. ...Все это вместе взятое вызывает опасение, что мы не сможем получить единства в таком вопросе, может возникнуть опасность публичного раскола на совещании, что используют во вред Русской церкви католики и другие недружелюбные церковные круги...»<sup>52</sup>.

Карпов был вынужден согласиться с аргументами митрополита. Они вместе пережили опыт подготовки совещания 1948 г.<sup>53</sup>, и этот опыт подсказывал, что приезд глав церквей (в первую очередь, это относилось к Восточным патриархам) целесообразно приурочить к какому-либо церковному празднику.

К маю 1957 г. Совет согласовал все вопросы, связанные с созывом совещания, в «инстанциях»: в МИД, КГБ, советском Комитете защиты мира. В письме от 21 мая в ЦК КПСС Карпов отмечал: «...Учитывая, что от поездки на специально созванное совещание некоторые церкви могут уклониться, патриархия намечает пригласить глав и представителей церквей на церковные торжества в связи с исполняющимся в ноябре 40-летием восстановления патриаршества в Русской православной церкви и использовать приезд делегаций для проведения совещания...»<sup>54</sup>.

Постановлением Секретариата ЦК КПСС от 13 июля 1957 г. проведение совещания глав автокефальных Православных церквей в Москве в ноябре 1957 г. по случаю 40-летия восстановления патриаршества в РПЦ было санкционировано<sup>55</sup>.



В упомянутом письме от 21 мая Карпов просил разрешения ЦК «...путем переписки с лицами, ведающими вопросами церкви в странах народной демократии, ознакомить их с точкой зрения Совета по вопросам взаимоотношений с ВСЦ и намечаемым совещанием»<sup>56</sup>. Намерение Карпова повлиять таким образом на позицию глав православных церквей Восточной Европы через аналогичные Совету органы в этих странах было обусловлено серьезностью сложившейся обстановки. По информации митрополита Николая, принципиальная позиция высшего клира ряда церквей не изменилась: «...румыны, сербы, болгары, антиохийцы, греки категорически против участия в экуменическом движении, они все, за исключением греков, сторонники наших соглашений 1948 года...»<sup>57</sup>.

В информационном письме в страны народной демократии от 8 июля 1957 г.<sup>58</sup> Карпов аргументировал необходимость обсуждения вопроса об отношении Православных церквей к экуменическому движению<sup>59</sup>.

На проведенном в сентябре 1957 г. совещании представителей социалистических стран линия Москвы на сближение с экуменистами поддержки у коллег не получила<sup>60</sup>. Совет продолжил работу в этом направлении уже на уровне двусторонних встреч<sup>61</sup>.

Одновременно решалась задача следования межцерковному этикету. Летом 1957 г. согласовывались программы поездок патриарха Алексия в Болгарию в сентябре — для участия в церковных торжествах в связи с 80-летием победы русских войск и болгарских ополченцев на Шипке, и в Югославию в октябре — как ответная на визит патриарха Викентия в 1956 г.<sup>62</sup> В ходе визитов предусматривалось и обсуждение вопросов, связанных с предстоящими в Москве юбилейными торжествами. В Совете совместно с руководством Московской патриархии отработывалась возможная тактика действий. Как следует из стенограммы одной из бесед, «...договорились о возможности такого тактического варианта на совещании: в ходе дружеских бесед предварительно выяснить мнение всех глав церквей об их отношении к экуменическому движению... с тем, чтобы при создавшейся необходимой обстановке можно было принять решение, но с тем, чтобы предложения исходили не от Русской церкви...»<sup>63</sup>.

Но уже 26 августа 1957 г. патриарх Алексий на приеме в Совете высказался за перенос празднования 40-летия восстановления патриаршества на более поздний срок, поскольку «в декабре из-за морозов

многие главы церквей — патриарх Александрийский, патриарх Антиохийский — не приедут, хотя и пошлют своих представителей, и поэтому желаемого результата не получится...». Патриарх Алексий и Карпов сошлись на том, что «надо дожидаться ответов на приглашение, и если увидим, что большинство глав церквей за другие сроки — перенести [встречу] на весну 1958 г. после Пасхи...»<sup>64</sup>.

В конце ноября 1957 г. стало ясно, что празднование 40-летия патриаршества придется отложить. Карпов информирует об этом инстанции в конце января 1958 г., указав на «пожелание восточных патриархов перенести торжества на более теплое время...»<sup>65</sup>.

Празднование 40-летия восстановления патриаршества РПЦ прошло в мае 1958 г. В течение двух недель в СССР находились делегации 13-ти из 15 Православных церквей<sup>66</sup>. Однако вопрос об отношении к экуменическому движению и контактах с ВСЦ не обсуждался. Лишь Русская православная церковь, от лица которой на торжественном акте в Московской духовной академии митрополит Николай выступил с докладом «Православие и современность», выразила свое отношение к экуменизму. Иерарх, обозначив «признаки эволюции» экуменического движения, заявил, что «Русская православная церковь считает возможным пойти навстречу желанию Всемирного Совета Церквей и встретиться с его руководителями, — пока с единственной целью взаимного ознакомления со взглядами на целесообразность и формы дальнейших отношений»<sup>67</sup>.

Таким образом, задача подвести Православные церкви — по крайней мере, церкви стран народной демократии — к ревизии антиэкуменических установок совещания 1948 г. не увенчались успехом.

С точки зрения власти подобный результат совещания свидетельствовал о недоработке Совета по делам Русской православной церкви: «Недоработка», на наш взгляд, действительно имела место. Немаловажную роль сыграла, в частности, отрицательная позиция Карпова к идее вхождения РПЦ во Всемирный Совет Церквей, что косвенно подтверждается материалами, связанными с обсуждением этого вопроса. Карпов обоснованно полагал, что стремление ВСЦ к контактам с РПЦ и активно выражаемое желание о ее членстве определялись политическими целями. Это подтверждала информация, получаемая из различных источников. Уже в процессе подготовки московской встречи Карпов обратился с просьбой в Комитет информации при МИД СССР подготовить справку о деятельности ВСЦ. Такую справку

с секретным приложением Карпов получил в августе 1957 г. Знакомясь с документом, председатель Совета особо выделил — подчеркнул красным карандашом — следующий тезис: «ВСЦ весьма активно выступает за урегулирование отношений между Востоком и Западом, полагая, что нормализация этих отношений даст западным церквям возможность сильнее воздействовать на духовенство стран социалистического лагеря»<sup>68</sup>. При таком положении дел, войдя в ВСЦ, Русская церковь без поддержки других Православных церквей не только не смогла бы, по мнению председателя СДРПЦ, влиять на характер и направление деятельности экуменического движения, но и противостоять «западному воздействию». Этой точки зрения Карпов придерживался вплоть до своего увольнения с поста председателя Совета<sup>69</sup>.

Представляется, что во многом именно политическая позиция председателя СДРПЦ предопределила и решение руководителей аналогичных органов власти в странах народной демократии не спешить с принятием положительного решения.

Независимая позиция председателя Совета по делам РПЦ, собственное видение характера и перспектив сотрудничества РПЦ и Православных церквей стран содружества на международной арене, несовпадающее с точкой зрения Кремля, вызывало раздражение и недовольство власти.

Контакты председателя СДРПЦ с главами органов власти, занимающимися вопросами религиозных культов в странах Восточной Европы, так динамично развивавшиеся в 1956–1957 гг., с 1958 г. были «заморожены». В ответ на просьбы Карпова в ЦК КПСС в сентябре 1958 г. разрешить ему поездку в Румынию по приглашению генерального секретаря Департамента культов при РНР Догару и в Болгарию по приглашению председателя Комитета по вопросам Болгарской православной церкви и религиозных культов Кючукова из ЦК сообщили, что «поездки Карпова в Румынию и Болгарию не вызваны необходимостью»<sup>70</sup>.

В высших эшелонах власти в СССР к концу 1950-х гг. были явно разочарованы как результатами внешнеполитической деятельности Русской православной церкви, так и руководством «внешней линией» Московской патриархии со стороны Совета. СДРПЦ не смог стать лидером подобных государственных структур в странах народной демократии и влиять через них на позиции глав Православных церквей Восточной Европы. Это с очевидностью показали результаты

межправославной встречи в Москве весной 1958 г. Ее неудача послужила для сторонников жесткой линии в церковной политике из числа партаппаратчиков дополнительным аргументом для вывода о нецелесообразности продолжения прежней вероисповедной политики в стране. Секретные постановления ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. и СМ СССР от 16 октября 1958 г.<sup>71</sup> положили начало особому периоду в истории государственно-церковных отношений в СССР. Начался новый этап и в деятельности Московской патриархии на международной арене.

Вероисповедная политика государства в Советском Союзе весной-осенью 1958 г. претерпевает радикальные изменения. Период «оттепели» закончился, власть начинает новое наступление на церковь, духовенство и верующих.

### Примечания

<sup>1</sup> В Совет министров СССР (далее — СМ СССР). Г. М. Маленкову. 29 апреля 1953 г. Государственный архив Российской Федерации (далее — ГА РФ). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1012. Л. 101–102.

<sup>2</sup> Так, материалы о принятии в советское гражданство архимандрита А. Дехтерева из Египта, представленные в правительство, вернули с указанием «пусть решает ЦК КПСС...». Из ЦК партии их также вернули с резолюцией о том, что «нужно войти в Президиум Верховного Совета» (Докладные записки Совета по делам РПЦ в СМ СССР, ЦК КПСС, Президиум Верховного Совета СССР о гражданстве А. Дехтерева. 1953 г. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1114. Л. 24, 34.)

<sup>3</sup> В СМ СССР. 5 мая 1954 г. Там же. Л. 181–185.

<sup>4</sup> КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1985. Т. 8. С. 428–432.

<sup>5</sup> В ЦК КПСС. Октябрь 1954 г. — ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1116. Л. 7.

<sup>6</sup> КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1985. Т. 8. С. 447–450.

<sup>7</sup> Известия. 1954 г. 12 декабря.

<sup>8</sup> Штатное расписание и смета административно-хозяйственных расходов Совета по делам РПЦ при СМ СССР на 1955 г. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 5. Л. 85.

<sup>9</sup> Впервые такой прием, на который были приглашены патриарх Алексий и митрополит Николай, состоялся в Кремле 9 июня 1955 г. в честь пребывания в СССР премьер-министра республики Индия Д. Неру. Прием был устроен председателем Совета министров СССР Н. А. Булганиным.

<sup>10</sup> Доклад заведующего Отделом члена Совета Г. Т. Уткина о работе Отдела за 1955 г. 27 апреля 1956 г. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1329. Л. 37.

<sup>11</sup> Объяснительная записка к бухгалтерскому отчету Совета по делам РПЦ при СМ СССР за 1955 г. Там же. Оп. 2. Д. 104. Л. 64–65.

<sup>12</sup> Доклад заведующего Отделом члена Совета Г. Т. Уткина о работе Отдела за 1955 г. 27 апреля 1956 г. Там же. Оп. 1. Д. 1329. Л. 41.

<sup>13</sup> Запись беседы в Совете передает атмосферу взаимного недопонимания и недоверия между собеседниками. Румынский коллега не мог поверить, что Московская патриархия не получает субсидий от государства, «удивлялся», что Совет не имеет своих людей в церкви, а ведь заместитель председателя Совета министров Румынии Боднараш, упрекая Константинеску в плохой информированности о положении в Румынской православной церкви, «порекомендовал» ему «поучиться у Карпова». В целом у Карпова сложилось впечатление, «что больше Константинеску-Яшь интересуется прогулками, театром, достопримечательностями и встречами с отдельными людьми...» (В ЦК КПСС, СМ СССР, МИД СССР. 14 декабря 1955 г. Информация Совета по делам РПЦ. Там же. Оп. 1. Д. 1226. Л. 55.).

<sup>14</sup> Министерство иностранных дел — Г. Г. Карпову. Февраль 1956 г. Там же. Оп. 1. Д. 1426. Л. 43–50.

<sup>15</sup> В ЦК КПСС. 28 февраля 1957 г. Российский государственный архив новейшей истории (далее — РГАНИ). Ф. 5. Оп. 33. Д. 53. Л. 6–7. Общее число униатского духовенства на начало 1957 г. составило 402 человека.

<sup>16</sup> Посольство ПНР в СССР заведующему IV Европейским отделом МИД СССР Горчакову А. И. 21 августа 1956 г. — ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1426. Л. 112.

<sup>17</sup> В ЦК КПСС. Информация Совета по делам РПЦ при СМ СССР. 7 февраля 1956 г. — Там же. Оп. 1. Д. 1331. Л. 71; В ЦК КПСС, СМ СССР, МИД СССР. О пребывании в СССР гг. Гавелка и Плигал. Июль 1956 г. Там же. Л. 141–143.

<sup>18</sup> В ЦК КПСС. Информация Совета по делам РПЦ при СМ СССР. 7 февраля 1956 г. — Там же. Д. 1331. Л. 71. Выезд предполагался с семьями, сохранялось советское гражданство, заработная плата от чехословацкого государства и доход от прихода; переезд осуществлялся также за счет Чехословацкого правительства. (Распоряжение СМ СССР №1637 р/с; решение Президиума ЦК КПСС №118/5 от 23.03.1956 г. Там же.).

<sup>19</sup> В МИД СССР. Патоличеву Н. С. 17 августа 1956 г. Там же. Оп. 1. Д. 1426. Л. 106.

<sup>20</sup> Посольство ПНР в СССР. Заведующему IV европейским отделом МИД СССР Горчакову А. И. 21 августа 1956 г. Там же. Д. 1426. Л. 112–113.

<sup>21</sup> В МИД Патоличеву Н. С. — Бельшеву К. С. 3 сентября 1956 г. Там же. Л. 116.

<sup>22</sup> Зам. министра иностранных дел Патоличев Н. С. — зам. председателя Совета по делам РПЦ при СМ СССР С. К. Бельшеву. 9 сентября 1956 г. Там



же. Д. 1334. Л. 90; Зам. Председателя КГБ при СМ СССР П. Ивашутин — зам. председателя Совета по делам РПЦ при СМ СССР С. Бельшеву. 6 сентября 1956 г. Там же. Д. 1432. Л. 125.

<sup>23</sup> Протокол заседания Совета 29/с от 14 декабря 1956 г. Там же. Д. 1329. Л. 114.

<sup>24</sup> Решение Секретариата ЦК КПСС от 18 марта 1957 г. №37/24рс. Там же. Д. 1438. Л. 37.

<sup>25</sup> В Отдел пропаганды и агитации ЦК КПСС. т. Константинову Ф. В. План работы Г. Г. Карпова в Чехословакии. 15 мая 1957 г. Там же. Л. 123–124.

<sup>26</sup> В ЦК КПСС, СМ СССР, МИД СССР. Информация Г. Г. Карпова о пребывании в Чехословакии. 22 июня 1957 г. Там же. Л. 135–139.

<sup>27</sup> Там же. Л. 139.

<sup>28</sup> Священный Синод РПЦ удовлетворил просьбу митрополита Елевферия о переводе его на епархию в СССР. 19 мая 1956 г. состоялись выборы нового главы Православной Церкви в Чехословакии — епископа Жатецкого Иоанна (советский гражданин Кухтин). См.: Митрополит Николай. В Чехословакии на церковных торжествах // Журнал Московской Патриархии (далее — ЖМП). 1956 г. №7. С. 71–75.

<sup>29</sup> В ЦК КПСС, СМ СССР, МИД СССР. Информация Г. Г. Карпова о пребывании в Чехословакии. 22 июня 1957 г. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1438. Л. 139.

<sup>30</sup> Там же. Л. 136.

<sup>31</sup> Беседа в советском посольстве в ПНР 2-го секретаря посольства СССР в ПНР Масленникова с Директором департамента по делам вероисповеданий Польши Я. Лехом. 26 февраля 1957 г. Там же. Д. 1534. Л. 8–10.

<sup>32</sup> В ЦК КПСС. Докладная записка Совета по делам РПЦ. 25 июня 1957 г. Там же. Д. 1438. Л. 143.

<sup>33</sup> Там же. В беседе Карпова с патриархом Алексием 18 июля 1957 г. выяснилось, что митрополит Макарий «очень желает... вернуться в СССР, категорически отказывается принимать польское подданство и маловероятно, что сделает какую-либо работу среди униатов...». Там же. Д. 1441. Л. 46. Во время беседы 23 июля 1957 г. Карпова с патриархом Алексием и митрополитом Николаем «согласились не возражать, если польские друзья пожелают, против возвращения Макария на Львовскую кафедру». Там же. Л. 50.

<sup>34</sup> Решение Секретариата ЦК КПСС №45/164 рс. От 13.07.1957 г. Там же. Д. 1438. Л. 144.

<sup>35</sup> Информационное письмо Совета по делам РПЦ при СМ СССР в страны народной демократии. 8 июля 1957 г. // Там же. Д. 1534. Л. 49–58.

<sup>36</sup> Там же. Л. 54–56.

<sup>37</sup> Информация Карпову из Чехословакии из посольства СССР в Праге. Июль 1957 г.; Г. Г. Карпову из Венгрии. Июль 1957 г.; справка из посольства СССР в ПНР «Политика ПОРП и польского правительства по отношению

к католическому костелу в настоящее время» от 16 сентября 1957 г.; запись беседы в Праге сотрудника советского посольства с зав. Отделом церкви Министрства образования и культуры от 11 сентября 1957 г. Там же. Д. 1534. Л. 70–71; Л. 137; 141–164; Л. 192.

<sup>38</sup> МИД СССР — Г. Г. Карпову. 30 июля 1957 г. Там же. Л. 137.

<sup>39</sup> Решение Секретариата ЦК КПСС. 20 августа 1957 г. Там же. Д. 1439. Л. 11.

<sup>40</sup> В ЦК КПСС, МИД СССР. Отчет о поездке в Венгрию на совещание, касающееся деятельности церквей. Г. Карпов, А. Пузин. 13 ноября 1957 г. Там же. Л. 74–76.

<sup>41</sup> Там же. Л. 75.

<sup>42</sup> Из письма Г. Г. Карпова в ЦК КПСС от 10 октября 1956 г. Там же. Д. 1333. Л. 23.

<sup>43</sup> См.: ЖМП. 1955. №№ 1–12; ЖМП. 1956 г. №№ 1–12; Информационные доклады и записки Совета по делам РПЦ. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1114. Л. 49–54; Д. 1228. Л. 15, 138.

<sup>44</sup> Информация Совета по делам РПЦ в ЦК КПСС — РГНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 22. Л. 73.

<sup>45</sup> *Ливцов В. А.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение в XX веке. М., 2000. С. 52.

<sup>46</sup> В ЦК КПСС. Информационное письмо Совета по делам РПЦ. 10 октября 1956 г. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1333. Л. 23.

<sup>47</sup> Распоряжение СМ СССР от 27. 10. 1956 г. № 6466 р.с.; распоряжение Президиума ЦК КПСС от 27. 10. 1956 г. № П49/36. Там же.

<sup>48</sup> Запись беседы председателя Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпова с митрополитом Николаем. 1 декабря 1956 г. Там же. Д. 1335. Л. 124.

<sup>49</sup> В ЦК КПСС. Информация о пребывании в СССР делегации Сербской православной церкви. 16 октября 1956 г. Там же. Д. 1333. Л. 44.

<sup>50</sup> Запись беседы председателя Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпова и Г. Т. Уткина с митрополитом Николаем. 11 января 1957 г. Там же. Д. 1441. Л. 7.

<sup>51</sup> Запись беседы председателя Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпова с митрополитом Николаем. 4 апреля 1957 г. Там же. Л. 22.

<sup>52</sup> Там же. Л. 21–22.

<sup>53</sup> Подробнее см.: *Чумаченко Т. А.* К истории организации Совещания глав Православных автокефальных церквей в июле 1948 г. в Москве // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 2. М., 2005. С. 228–249.

<sup>54</sup> В ЦК КПСС. 21 мая 1957 г. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1438. Л. 115–117.

<sup>55</sup> Постановление Секретариата ЦК КПСС от 13 июля 1957 г. за № 45/163 рс — Там же. Л. 117.

<sup>56</sup> В ЦК КПСС. 21 мая 1957 г. Там же.

<sup>57</sup> Запись беседы председателя Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпова с митрополитом Николаем. 25 июня 1957 г. Там же. Д. 1441. Л. 38–39.

<sup>58</sup> Информационное письмо Совета по делам РПЦ при СМ СССР в стране народной демократии. 8 июля 1957 г. Там же. Д. 1534. Л. 49–58.

<sup>59</sup> Там же. Л. 54–56.

<sup>60</sup> В ЦК КПСС, МИД СССР. Г. Карпов. А. Пузин. Отчет о поездке в Венгрию на совещание, касающееся деятельности церквей. 13 ноября 1957 г. Там же. Л. 74–76.

<sup>61</sup> Тогда же были запланированы и утверждены командировки Карпова в Польшу и Югославию / Решения Секретариата ЦК КПСС. Там же. Д. 1439. Л. 133; Д. 1543. Л. 30.

<sup>62</sup> Решение Секретариата ЦК КПСС соответственно от 19.09.1957 г. № 44/77 рс и от 26.09.1957 г. — Там же. Д. 1438. Л. 162; Д. 1439. Л. 9. ЖМП. 1957. № 9. С. 3; № 10. С. 3, 53–72; № 11. С. 59–77.

<sup>63</sup> Запись беседы Г. Г. Карпова с патриархом Алексием и митрополитом Николаем. 23 июля 1957 г. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1441. Л. 48.

<sup>64</sup> Запись беседы Г. Г. Карпова с патриархом Алексием. 26 августа 1957 г. Там же. Л. 59.

<sup>65</sup> В ЦК КПСС. 22 января 1958 г. Там же. Д. 1543. Л. 5.

<sup>66</sup> Не приехали делегации от Кипрской и Иерусалимской Православных церквей. Подробнее о торжествах в Москве см.: ЖМП. 1958. № 6. Специальный номер, посвященный празднованию сорокалетия восстановления патриаршества в Русской православной церкви.

<sup>67</sup> ЖМП. 1958. № 6. С. 71.

<sup>68</sup> Зам. Председателя Комитета информации при МИД СССР И. Тугаринов — председателю Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпову. 24 августа 1957 г. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1540. Л. 25.

<sup>69</sup> Так, подводя итоги встречи митрополита Николая и генерального секретаря ВЦ В. А. Виссерт-Хуфта, состоявшейся в декабре 1959 г. в Москве, Карпов писал в ЦК КПСС 3 января 1960 г., что в дальнейшем необходимо продолжать контакты, влиять на политику ВЦ, «однако, имея в виду его "идеологические задачи", вступать в члены "нецелесообразно"» // Цит. по: Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 320.

<sup>70</sup> ЦК КПСС — Совет по делам РПЦ. Справка по телефону. 16 октября 1958 г. ГА РФ. Оп. 1. Д. 1544. Л. 37, 41.

<sup>71</sup> «О Записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам о недостатках научно-атеистической пропаганды». Постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. // РГАНИ. Ф. 4. Оп. 16. Д. 554. Л. 14–17; «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей»; «О монастырях в СССР». Постановления СМ СССР от 16 октября 1958 г. // Законодательство о религиозных культах. М., 1971. С. 108, 109.

*М. И. Одинцов*

## **Государство и религиозные объединения в эпоху «перестройки и гласности» в СССР 1985—1990 годы**

**П**олитические события, развивавшиеся в СССР со второй половины 1980-х гг., привели не только к распаду союзного государства — единого Отечества для многочисленных народов Советского Союза, вызвали коренные изменения в государственной, политической, экономической, социальной сферах бывших союзных республик, но и самым существенным образом затронули религиозную ситуацию, государственно-церковные отношения, жизнь и деятельность религиозных организаций и граждан, исповедующих различные религии.

Однако процесс формирования новой государственной политики в сфере свободы совести на всем постсоветском геополитическом пространстве оказался более трудным, противоречивым и даже трагичным, чем это предполагалось в середине 80-х гг. Прежде всего, «религиозный вопрос» везде стал заложником политических и идеологических столкновений властных элит, партийно-номенклатурных игр, решался зачастую в угоду «злобе дня». В Прибалтике и Молдавии, в Казахстане и Средней Азии, на Кавказе и Украине в ходе объявленных реформ и преобразований не удалось соблюсти принцип равного со стороны государства отношения к религиозным организациям, к верующим и неверующим, избежать втягивания религиозных организаций и верующих в столкновения на стороне различных политических партий, групп, кланов. Результатом явились очевидная политизация религии и клерикализация политики, государства и его институтов; нарастание напряженности в межконфессиональных отношениях; раскол общества по вероисповедному признаку в реально существующей (явной или скрытой) форме.

Спустя два десятилетия мы видим, что лишь отдельные из бывших союзных республик (теперь самостоятельные государства Балтии и в

каком-то смысле Украина), справились с трудностями и болезнями самостоятельного роста, избавились от ошибок, сделанных в начале пути. В отношении же иных государств существуют серьезные сомнения: не превалируют ли по-прежнему в их политике в сфере свободы совести политико-идеологические предубеждения, нередко совмещаемые с этноцентризмом и правовыми решениями, заметно отличающимися от европейских стандартов в области прав и свобод человека.

В РСФСР (как в союзной республике) с середины 80-х гг. XX в. в рамках государства светского типа развивался процесс формирования новой (третьей в XX в.<sup>1</sup>) модели политики государства в сфере свободы совести и на ее основе — новых государственно-церковных отношений. В краткий исторический период страна пережила бурные времена вероисповедных реформ.

Реформы в области государственной политики в сфере свободы совести, естественно, не обособлены от общеполитических процессов. Они являются их следствием, и это позволяет нам выделить несколько периодов (этапов), каждый из которых имеет свои характерные особенности:

I. 1985 — сентябрь 1990 г. — время, когда «разваливалась» прежняя, советская, модель политики в сфере свободы совести и вместе с тем нарождалась политика собственно российская (в рамках РСФСР, затем Российской Федерации).

II. Октябрь 1990 — 1993 г. — время, когда государство стремилось реализовать на практике положения вновь принятого закона «О свободе вероисповеданий» (1990) и приняло новую Конституцию РФ (1993), которая, во-первых, провела правовой рубеж между советской историей и новейшей историей Российской Федерацией, и во-вторых, закрепила и гарантировала права и свободы человека и гражданина в сфере свободы совести.

III. 1994—1997 гг. — время кризиса, когда государство уже не устраивало ранее декларированная «нейтральность» в вероисповедной политике, но еще не были ясны ее новые стратегические цели и задачи.

IV. С 1997 г. — с принятием закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» начался процесс «перестройки» вероисповедной политики и государственно-церковных отношений в России, который продолжается по настоящее время.

Начальный этап формирования собственно российской (РСФСР, затем Российской Федерации) государственной вероисповедной поли-



тики пришелся на тот момент политической истории Советского Союза, когда ускоренно формировались два разнонаправленных процесса: центристский и центробежный. Союзный центр пытался через «обновление» сохранить унитарное государство. В союзных же республиках надеялись укрепить свои властные полномочия через суверенизацию.

В Советском Союзе в канун «перестройки» действовали 12438 зарегистрированных религиозных объединений 16 направлений. Наибольшее число из них (8725, т. е. более 50 %) приходилось на Украину и РСФСР. Среди конфессий в числе лидеров по количественным параметрам были: Русская православная церковь — 6806 (чуть более 50 %), евангельские христиане-баптисты — 2294 (18,4 %), римско-католическая церковь — 1068 (8,5 %).

О количестве религиозных объединений, действовавших в СССР и в его союзных республиках, а также о конфессиональном пространстве в СССР свидетельствует таблица 1.

Таблица 1

## Сведения о религиозных объединениях в СССР (на 1 января 1985 г.)

По союзным республикам		По конфессиям <sup>1</sup>	
Всего по СССР:	12438	Всего по СССР:	12438
в том числе:		в том числе:	
РСФСР	3003	Русская православная церковь	6806
Украинская ССР	5722	Грузинская православная церковь	51
Белорусская ССР	717	Католическая церковь	1068
Узбекская ССР	136	Лютеранская церковь	580
Казахская ССР	445	Армянская церковь	33
Грузинская ССР	100	Реформатская церковь	86
Азербайджанская ССР	52	Методистская церковь	15
Литовская ССР	763	Старообрядческие церкви	337
Молдавская ССР	342	Мусульманская религия	392
Латвийская ССР	627	Иудейская религия	91
Киргизская ССР	95	Буддийская религия	2
Таджикская ССР	33	Евангельские христиане-баптисты	2294
Армянская ССР	29	Пятидесятники	235
Туркменская ССР	11	Адвентисты седьмого дня	342
Эстонская ССР	363	Молокане	22
		Меннониты	53

Следует добавить, что еще 2764 объединения, т. е. 22,2% от общей религиозной сети, действовали без регистрации. В основном это были протестантские и мусульманские общины. К этому следует добавить, что такие виды религиозных объединений, как монастыри, управленческие духовные центры, духовные учебные заведения и вовсе не имели закрепленного юридического статуса. Их учет велся уполномоченными Совета по делам религий при СМ СССР (далее — союзный Совет) в республиках СССР, а в обобщенном виде — в центральном аппарате союзного Совета. Можно предполагать, что их число не достигало 100—150 по всей стране.

Безусловно, количественные характеристики вероисповедной «сети» не отражали реальностей религиозной жизни страны и фактически являлись некоей принятой формой самообмана и иллюзии, комфортной для партийно-советской элиты. Но, вместе с тем, и власть, и нарождавшаяся оппозиция отчетливо осознавали, что «просыпающееся» общество и, прежде всего, огромная его верующая часть, заставит привести в реальное соответствие с ее потребностями параметры всех видов религиозных объединений.

С точки зрения разрешения данной проблемы политическими средствами это означало, что в выигрыше окажутся те политические силы, которые, во-первых, быстрее осознают значимость «религиозного вопроса» в новых условиях и, во-вторых, точнее сформулируют и предложат практические механизмы удовлетворения религиозных потребностей верующих граждан. Вот почему правящая властная элита и политическая оппозиция в СССР, национальные элиты и возникающие общественные движения пришли к необходимости выработать новую политику в отношении граждан, имеющих различные мировоззренческие ориентации; религиозных организаций (местных, централизованных и иностранных); церквей как социальных институтов; зарождающихся конфессионально ориентированных партий и, наконец, религиозного и нерелигиозного (атеистического) мировоззрения.

В совокупности это означало формирование того, что мы называем государственной политикой в сфере свободы совести. Однако, как показали дальнейшие события, действия в этой сфере осуществлялись несинхронно и зачастую с разных политико-идеологических подходов.

Усилия союзного центра (Политбюро и Центрального комитета КПСС, Верховного Совета СССР и Совета министров СССР) должны были сосредоточиться на следующих направлениях:

- 1) концептуальное обновление государственного и общепартийного видения форм и характера отношений с религиозными организациями, места и роли религий в обществе;
- 2) демократизация существовавших на тот момент правовых норм и правил, регулировавших деятельность религиозных организаций;
- 3) разработка и принятие общесоюзного закона о свободе совести и о религиозных организациях;
- 4) реформирование имевшейся системы органов и структур «по делам религий».

Курс «перестройки», объявленный М. С. Горбачевым, предполагал в самом общем виде и изменения религиозной ситуации в стране в сторону ее демократизации. Однако к началу реформ ни сам Генсек, ни его ближайшее окружение не имели четко сформулированной стратегии по реформированию прежней вероисповедной политики государства со всеми ее составляющими. Примечательно, что, выступая с политическим докладом 25 февраля 1986 г. на XXVII съезде КПСС, Горбачев ни слова не сказал о проблемах свободы совести и государственно-церковных отношений. Не секрет, что и он, и члены Политбюро исповедовали весьма ортодоксальные взгляды на религиозные проблемы. В результате первые три года «перестройки и гласности» с точки зрения реформирования этой сферы были потеряны. Благоприятные возможности для завоевания широкой поддержки политических реформ со стороны религиозных организаций и верующих не были использованы в полной мере. Сказался и фактор ожесточенной борьбы в Политбюро ЦК КПСС и в партийно-советской элите относительно общего курса реформ.

Как бывало и ранее, преобразование государственно-церковных отношений казалось делом второстепенным, до него у властных структур «не доходили руки». За три года (1985–1987) было зарегистрировано всего-навсего 236 объединений 11-ти направлений (лидеры здесь — пятидесятники, евангельские христиане-баптисты, адвентисты седьмого дня), что ни по своим количественным и конфессиональным показателям, ни по темпам никак не соответствовало реальным потребностям верующих граждан (таблица 2).

Остались без внимания со стороны партийных органов и инициативы председателя союзного Совета К. М. Харчева (назначен в ноябре 1984 г.), призывавшего в своих записках в ЦК КПСС отказаться

Таблица 2

**Сведения о регистрации религиозных объединений в СССР  
(за текущий год)**

	Годы:				
	Количество за				
	1984	1985	1986	1987	1985—1987
Всего по СССР:	99	65	67	104	236
в т.ч. РСФСР:	34	23	28	44	35
Конфессии (по СССР):					
Русская православная церковь	2	3	10	16	29
Старообрядческие церкви	5	2	5	1	8
Грузинская православная церковь	1	1	1	5	7
Католическая церковь	4	3	3	6	12
Лютеране	12	10	4	9	23
Евангельские христиане-баптисты	19	24	17	24	65
Пятидесятники	6	13	12	22	77
Адвентисты седьмого дня	12	5	12	13	30
Методисты	7	1	1	—	2
Молокане	4	1	—	—	1
Мусульмане	7	2	2	7	11

от политики «войны с религией», учитывать настроения и пожелания верующих, демократизировать законодательство о культурах; как и его обращения в Советы министров союзных республик с призывами объективно и без проволочек рассматривать заявления верующих о регистрации религиозных объединений. Это и понятно, поскольку для высших партийно-советских органов религиозные вопросы по-прежнему оставались вопросами идеологическими, а не правовыми, и решать их они намеревались административно-идеологическими мерами в целях достижения партийных установок на «искоренение религии» и недопущения какого-либо ее «оживления» в социалистическом обществе.

В значительной мере нежелание органов власти удовлетворять законные просьбы граждан и малый процент принимаемых положительных решений объяснялись различными подходами, сложившимися в союзных республиках, как к самой проблеме регистрации религиозных обществ, так и к регистрации обществ конкретных конфессий, прежде всего, так называемых титульных. В «мусульманских регионах» не хотели регистрировать мусульманские объединения, в «православных» — православные, в «католических» — католические,

и т. д. До 60 % от общего числа зарегистрированных за три года объединений (1985–1987) приходилось всего на две республики — РСФСР и УССР. Остальные республики в эти годы были просто сторонними наблюдателями. Ни одного объединения не было зарегистрировано в Азербайджанской, Литовской, Латвийской и Таджикской ССР; от одного до десяти — в Армянской, Белорусской, Грузинской, Киргизской, Узбекской, Эстонской республиках, о чем свидетельствует таблица 3.

Таблица 3

**Сведения о зарегистрированных религиозных объединениях в СССР  
и союзных республиках (за текущий год)**

Годы:	1984	1985	1986	1987	1985–1987	1988
Всего в СССР:	99	65	67	104	236	1070
в том числе по республикам:						
РСФСР	34	23	28	44	95	231
Украинская ССР	28	15	30	24	69	490
Белорусская ССР	2	—	1	5	6	47
Узбекская ССР	2	—	—	1	1	5
Казахская ССР	29	19	2	6	27	17
Грузинская ССР	2	2	2	6	10	53
Азербайджанская ССР	—	—	—	—	—	16
Литовская ССР	—	—	—	—	—	7
Молдавская ССР	—	—	2	9	11	192
Латвийская ССР	—	—	—	—	—	—
Киргизская ССР	—	1	1	4	6	3
Таджикская ССР	—	2	—	2	—	4
Армянская ССР	—	—	—	2	2	3
Туркменская ССР	—	1	—	1	2	2
Эстонская ССР	2	2	1	1	4	4

Однако если мы обратимся к статистическим данным за 1988 г., то увидим, что этот год по количеству зарегистрированных обществ резко выбивается из общего ряда предшествующих лет. Удовлетворено 1070 ходатайств верующих о регистрации религиозных обществ — в четыре раза больше, чем за все три года «перестройки и гласности», и в десять раз больше, чем в 1987 г. Наряду с Украиной и РСФСР активизировались Молдавия, Грузия, Белоруссия, Азербайджан, Литва.



Отметим, что в этот период речь в основном шла о восстановлении исторической справедливости — регистрировались общества, большинство из которых в 1930—1960-е гг. были закрыты в административном порядке, зачастую без законных оснований и даже без юридического оформления этого акта. Примерно две трети из них открылись в сельской местности.

Объяснение резкому скачку в регистрации религиозных обществ коренится в политике. 29 апреля 1988 г., накануне празднования тысячелетия крещения Руси, М. С. Горбачев встретился с патриархом Московским и всея Руси Пименом (Извековым) и членами Священного Синода. Обе стороны пришли к единому мнению о праздновании юбилея не только как знаменательного церковного события, но и как государственно-общественного. Обсуждались и вопросы церковной жизни: возвращение храмов и монастырей, регистрация новых обществ, расширение издательской деятельности, открытие духовных учебных заведений. Был поднят также вопрос о преобразовании союзного Совета в Государственный комитет СССР по делам религий с возложением на него функции осуществления государственной вероисповедной политики, в том числе и через его органы в республиках СССР. Председатель Совета К. М. Харчев, благодаря усилиям которого Русская православная церковь могла плодотворно готовиться к своему торжеству, в тот момент предлагал в целях ликвидации многочисленных конфликтных ситуаций между верующими и властями одновременно зарегистрировать три тысячи фактически действовавших без регистрации религиозных объединений и положительно рассмотреть заявления верующих о регистрации еще около двух тысяч объединений, которые длительное время об этом ходатайствовали. Одновременно предлагалось вернуть верующим большую часть из 10 тысяч культовых зданий, использовавшихся не по прямому назначению. К сожалению, этот, как кому-то тогда казалось, максимализм председателя Совета, а на самом деле жизненно необходимый и политически выигрышный для КПСС и советского государства шаг, не был поддержан<sup>3</sup>. Но все же положительная и поступательная динамика роста числа зарегистрированных религиозных обществ теперь уже становилась необратимой. Это особенно разительно выглядит при сопоставлении начала и конца исследуемого периода. Если в 1985 г. было зарегистрировано 12438 объединений, то в 1990 г. — 16690 (прирост составил 4552 объединения, т. е. 36, 6 %):

Таблица 4

**Сравнительная таблица количества зарегистрированных религиозных обществ в СССР и в союзных республиках в 1985–1990 гг. (на 1 января текущего года)**

	1985		1990	Прирост к 1985 г.		
	всего	доля в % к общей сети		в абсолютных цифрах		в %
			всего	доля в % к общей сети		
В СССР	12438	100	16990	100	+4552	36,59
В союзных республиках:						
РСФСР	3003	24,14	3983	23,44	+980	32,63
Украинская ССР	5722	46,0	8021	47,21	+2299	40,17
Белорусская ССР	717	5,76	900	5,29	+183	25,52
Узбекская ССР	136	1,09	248	1,45	+112	82,35
Казахская ССР	445	3,57	511	3,007	+66	14,83
Грузинская ССР	100	0,80	330	1,94	+230	230,0
Азербайджанская ССР	52	0,41	77	0,45	+25	48,0
Литовская ССР	763	6,13	805	4,73	+42	5,5
Молдавская ССР	342	2,74	888	5,22	+546	159,64
Латвийская ССР	627	5,04	621	3,65	-6	-0,95
Киргизская ССР	95	0,76	109	0,64	+14	14,7
Таджикская ССР	3	0,26	59	0,34	+26	78,78
Армянская ССР	29	0,23	44	0,25	+15	51,72
Туркменская ССР	11	0,08	26	0,15	+15	136,36
Эстонская ССР	363	2,91	368	2,16	+5	1,37

На глазах рушился введенный партией запрет на легализацию религиозной деятельности верующих граждан; органы власти в союзных республиках освобождались от ранее практиковавшегося административно-командного метода регулирования в религиозной сфере, от синдрома запрета при рассмотрении заявлений верующих о регистрации религиозных объединений. Разрешены были тысячи конфликтных ситуаций, многие из которых десятилетиями осложняли взаимоотношения между местными органами власти и религиозными объединениями, а верующие граждане наконец-то получили реальную возможность реализовать свое конституционное право на свободу совести. Правда, и тогда окончательно не была решена главная на тот момент проблема, придававшая конфликтность всей религиозной ситуации в стране — регистрация всех

незарегистрированных религиозных объединений. Их количество сократилось весьма незначительно: если на январь 1985 г. было 2764, то на январь 1990 г. — 2656. А в некоторых республиках — РСФСР, УССР, УзССР, АзССР и ТуркССР — их число даже возросло. То есть, к 1990 г. легализованы были ранее учтенные местными органами власти незарегистрированные общества, но их место в статистике незарегистрированных объединений быстро заняли те, что, как правило, существовали, подчас годами и десятилетиями, но скрывались партийными и государственными властями от какого бы то ни было учета вообще. Это лишний раз свидетельствовало о том, что в прошлом стремление сохранить «благополучную статистику», не допустить количественного роста религиозных объединений из опасения быть обвиненными в «слабой атеистической работе», перерастало, и зачастую в широких масштабах, в сокрытие от учета десятков и сотен реально действовавших религиозных обществ.

Изменения в общесоюзной конфессиональной структуре за период 1985–1990 гг. затронули все религиозные сообщества. Более чем на треть увеличилось число обществ Русской и Грузинской православных церквей, Армянской апостольской церкви, а также исламских и буддистских. Это свидетельствовало о том, что в крупнейших этносах СССР «проснулся» конфессиональный идентификатор и тем самым политикам давался сигнал о возрастающем потенциале религии и религиозных организаций в условиях реформирования общества. Одновременно подтверждался факт, что именно эти конфессии пользовались наибольшей поддержкой среди верующих, и именно они были наиболее «страдающими» в советский период. О процессах изменения сети религиозных объединения свидетельствует таблица 5.

Закрепление положительных тенденций в регистрации религиозных объединений, главным на тот момент вопросе вероисповедной политики государства, могло произойти лишь при изменении правовой базы этой политики — при принятии нового союзного закона о свободе совести и о религиозных организациях.

Судьба законопроекта «О религиозных организациях СССР», подготовленного союзным Советом, была печальной. С 1986 г. он находился без движения в правительстве. Лишь в феврале 1988 г. Политбюро ЦК КПСС дало указание доработать законопроект.

Союзный совет изменил его название (в новой редакции — «О свободе совести и религиозных организациях в СССР») и много

Таблица 5

## Сравнительная таблица количества зарегистрированных религиозных обществ в СССР (на 1 января текущего года)

По конфессиям	1985		1990			
	всего	доля в % к общей сети	всего	доля в % к общей сети	прирост к 1985 г.	
					в абсолютных цифрах	в %
в СССР:	12438	100	16990	100	+ 4552	36,59
в том числе:						
Русская православная церковь	6806	54,7	110110	59,5	+3304	48,54
Грузинская православная церковь	51	0,4	270	1,6	+219	429,41
Католическая церковь	1068	8,5	1286	7,6	+218	20,41
Лютеранская церковь	580	4,7	619	3,6	+39	6,72
Армянская церковь	33	0,3	50	0,3	+17	51,51
Реформатская церковь	86	0,7	94	0,5	+ 18	20,93
Методистская церковь	15	0,1	16	0,09	+1	6,6
Старообрядческие церкви	337	2,7	361	2,1	+24	7,12
Мусульманская религия	392	3,1	773	4,5	+381	97,19
Иудейская религия	91	0,7	102	0,6	+11	12,08
Буддийская религия	2	0,002	8	0,005	+6	300,0
Евангельские христиане-баптисты	2294	18,4	2151	12,7	-143	-6,2
Пятидесятники	235	1,9	602	3,5	+367	156,17
Адвентисты седьмого дня	342	2,7	432	2,5	+90	26,31
Молокане	22	0,2	48	0,3	+26	118,18
Меннониты	53	0,4	55	0,0002	+2	3,77
Кришнаиты	—	—	3	0,01	+3	—

внимания уделил статьям о контроле за соблюдением законодательства о свободе совести. Задача эта возлагалась на союзный Совет, трансформирующийся в Комитет по делам религий. Суть предложений К. М. Харчева — централизация власти в руках Комитета, упразднение республиканских советов и уполномоченных по союзным республикам как «лишних и практически ненужных звеньев» и «выход» Совета напрямую на советские органы власти (союзные, республиканские и местные), которые, как тогда считалось, должны были стать основным звеном в реализации законодательства о свободе совести, в составе которых и следовало создать специальные отделы по делам религий.

Безусловно, перспектива «уничтожения» никак не отвечала интересам союзных республик, и они стремились не только образовать собственные органы «по делам религий», но и полностью подчинить их себе. Отсюда жесткое противостояние союзного Совета и властных структур советских республик, в ходе которого Москва теряла возможность влияния на церковную ситуацию и религиозную политику на местах.

На этот фон накладывалось бездействие центральных союзных властей, никак не решавшихся приступить к практической разработке нового закона о религиозных объединениях. К тому же в начале 1989 г. в отставку отправили К. М. Харчева — инициатора и движителя церковных реформ. На его место был назначен Ю. Н. Христораднов, возглавлявший длительное время Горьковский обком КПСС и зарекомендовавший себя как активный и сознательный гонитель и душитель всякой религиозной свободы. Личные качества нового председателя союзного Совета по определению не позволяли ему стать борцом за религиозные свободы и преопределили пассивность союзного Совета, переставшего быть «мотором» вероисповедных реформ в стране.

Законопроект, как футбольный мяч, метался в треугольнике: Верховный Совет СССР — Совет министров СССР — Совет по делам религий на протяжении марта 1989 — июня 1990 г., когда, наконец, Верховный совет СССР одобрил законопроект в первом чтении и опубликовал для всенародного обсуждения. Предусматривалось, что к 15 сентября 1990 г. замечания и предложения будут обобщены, текст законопроекта будет доработан и вынесен на осеннюю сессию Верховного Совета СССР.

Без сомнения, одобренный парламентом законопроект «О свободе совести и религиозных организациях» выгодно отличался от его первоначального варианта 1986 г. и даже от варианта 1988 г. В частности, он приобрел нормы, которые упрощали порядок регистрации религиозных организаций, предоставляли религиозным организациям права юридических лиц, распространяли законодательство о труде, порядок налогообложения, социального обеспечения и страхования на всех граждан, работающих в религиозных организациях, приравнивали религиозные организации в части налогообложения доходов от производственной деятельности к общественным объединениям, признавали за гражданами право обучать и обучаться религии частным образом.



Оставались, однако, и проблемы, не нашедшие на тот момент своего разрешения. Среди них — альтернативная служба для лиц, отказывающихся от несения воинской службы по религиозным соображениям, введение обучения религии в школе, безвозмездная передача религиозным организациям всех ранее использовавшихся ими культовых и иных зданий.

Осенью 1990 г. выяснилось, что четыре года бездействия и безынициативности, колебаний и проволочек, бесплодных дебатов сделали свое дело. Хотя все республики публично декларировали необходимость принятия союзного акта по вопросам свободы совести, однако среди них отчетливо выявились принципиальные несовпадения и различные мнения по ряду вопросов. Союзные республики требовали расширения своих полномочий в деле регулирования деятельности религиозных объединений, предлагали исключить из законопроекта статью об «отделении церкви от государства и школы от церкви» и изменить название законопроекта, исключив определение «свобода совести», выступали за упрощение процедуры регистрации религиозных объединений, по-разному предлагали решать вопросы о создании религиозных обществ, проведении обрядов и церемоний в местах лишения свободы, альтернативной службе и реституции ранее изъятого церковного имущества.

Более того, некоторые республики от слов перешли к делу, разрабатывая и принимая собственные законодательные акты по самым различным вопросам деятельности религиозных организаций. К примеру, в июне 1990 г. Верховный Совет Литовской республики принял «Акт реституции положения Католической церкви в Литве».

В этот же период резко осложнилась религиозная обстановка в Средней Азии, на Кавказе и Украине, где межконфессиональные противоречия (католики — православные, мусульмане — христиане, униаты — православные, и пр.) все теснее смыкались с острейшими социальными и национальными проблемами в регионах. Религиозные организации нередко открыто вступали во взаимодействие с политическими партиями и движениями, как правило, оппозиционными, тем самым, обеспечивая им моральную, а временами и материальную поддержку. Еще более ощутимой становилась поддержка государством и политическими движениями «опекаемых» ими так называемых титульных церквей. К примеру, в Грузии в 1989 г. было зарегистрировано 167 религиозных объединений, в том числе

161 общество Грузинской православной церкви. При этом заявления верующих о регистрации мусульманских и католических общин, а также приходов Армянской апостольской церкви не принимались и не рассматривались.

Вялотекущая законотворческая деятельность, противостояние партийных консерваторов любым, как они говорили и писали, «уступкам» религиям и церкви не добавляли авторитета компартии в обществе. Отдельные публичные заявления М. С. Горбачева на протяжении 1988–1990 гг. относительно вероисповедной реформы не могли добавить популярности генеральному секретарю и КПСС в целом. Да и в предвыборной платформе коммунистов религиозный вопрос был поставлен неконкретно и невнятно.

Немаловажным стимулом оживления «религиозного вопроса» явились избирательные кампании 1989–1990 гг. по выборам делегатов на Съезды народных депутатов СССР и РСФСР — высшие союзные и республиканские органы власти. Общественное сознание в известной мере нащупывало «дорогу к храму». Хотя в социологических опросах на тему, какие политические институты и социальные силы в большей мере выражают интересы избирателя, по-прежнему лидировали «воля народа» (47,9%), Съезд народных депутатов (33,1%), Верховный Совет СССР (16,1%), но впервые в этот перечень вошла «Церковь» (3,9%).

Практически все участники политической борьбы в своих программных документах, на митингах и собраниях, в средствах массовой информации и в партийной печати, стремясь завоевать как можно больше сторонников, обещали в случае победы «полную религиозную свободу».

«Демократическая Россия» как наиболее оформленная к тому времени конкурирующая политическая сила, прежде всего, предлагала отказаться от ранее существовавших государственно-церковных отношений, определявшихся компартией и советским государством, обещала всем религиозным организациям и объединениям возвращение церковной собственности и установление «полной и безграничной религиозной свободы». Иными словами, религиозный вопрос все активнее перемещался в сферу политическую. День ото дня росло число избирателей, доверявших религиозным организациям и ожидавших от них активного включения в общественную и политическую жизнь страны. К примеру, журнал «Огонек» информировал

читателей, что, согласно социологическим опросам, полностью или частично доверяют религиозным организациям 67% респондентов, и лишь у 33% опрошенных граждан такого доверия нет.

В результате по итогам выборов в число депутатов республиканских и местных органов власти были избраны около 300 служителей культа, представлявших Русскую и Грузинскую православные церкви, Армянскую апостольскую церковь, Украинскую греко-католическую церковь, мусульманские и буддистские организации.

В это время формируются политические партии и общественные движения конфессиональной направленности («Церковь и перестройка», Христианско-демократический союз (ХДС), Христианско-патриотический союз, Российское христианско-демократическое движение (РХДД)), которые заявляют о своем видении разрешения «религиозного вопроса» и активно участвуют в предвыборной борьбе.

Отдельного рассмотрения заслуживает ситуация в РСФСР, где в ходе предвыборной борьбы весной 1990 г. впервые зримо выявилось, что пробуксовка партии в решении религиозного вопроса позволила перехватить инициативу оппозиционным движениям.

Идея коренного пересмотра линии партии и государства активно обсуждалась среди верующих, причем, если, например, руководство Русской православной церкви (да и других), старалось быть сдержанными в словах и призывах, то «низы» выступали остро и открыто. Так, группа православных верующих (Г. Якунин, В. Борщев, Н. Гайнов и др.) в открытом письме М. С. Горбачеву требовала гласного обсуждения готовящихся проектов закона о свободе совести.

По итогам выборов был сформирован Верховный Совет РСФСР. Формально первенство в нем оставалось за коммунистами, но практически характер принимаемых решений определяли представители блока «Демократическая Россия», существенно отличавшиеся в своих воззрениях от коммунистов. К тому же 13 мандатов в российском парламенте завоевали представители РХДД и ХДС, резко критиковавшие религиозную политику КПСС и требовавшие ее коренных изменений.

Рассмотрение вероисповедных вопросов было поручено Комитету Верховного Совета РСФСР по вопросам свободы совести, вероисповеданий, милосердия и благотворительности, состоявшему преимущественно из представителей отдельных конфессий

и христианско-демократического движения. Возглавил Комитет православный священник В.С. Полосин, его заместителями стали некогда опальный православный священник Г. Якунин и буддист Э.Д. Цыбикжапов.

Комитет считал, что вся деятельность государства в религиозной сфере, включая и законотворчество, должна была сосредоточена исключительно в его руках. На первых порах в деятельности этой структуры преобладало «ликвидаторское» направление. Его члены считали, что достаточно разрушить прежнюю систему взаимоотношений государства и религиозных организаций, отменить «драконовское» советское законодательство о религиозных культах, снять былые преграды в деятельности религиозных организаций, и религиозный вопрос будет решен раз и навсегда. С подачи Комитета в системе КГБ СССР прекратило свою деятельность Управление идеологических диверсий, в которое входил 4-й (церковный) отдел; в августе 1990 г. упразднен Совет по делам религий РСФСР, а также и должности (аппараты) уполномоченных Совета на местах.

Нельзя не отметить огромную помощь и содействие, которые оказывал Комитет религиозным объединениям в возвращении так называемой церковной собственности, организации ими различных благотворительных, образовательных, просветительских организаций, совершенствовании законодательной базы деятельности религиозных объединений.

Своей первостепенной задачей Комитет считал разработку нового российского закона о религиозных организациях. Уже в августе 1990 г. проект был подготовлен и рассмотрен на заседании Комитета с участием экспертов и представителей религиозных организаций. Обсуждение документа проходило в неблагоприятной общественно-политической обстановке, сложившейся в стране. Разработка и подготовка к подписанию нового общесоюзного договора фактически пробуксовывали, процесс децентрализации союзного государства и суверенизации союзных республик нарастал. Последнее, применительно к РСФСР, проявилось в провозглашении в июне 1990 г. Декларации о государственном суверенитете России и начальных шагах по разработке новой Конституции России.

Еще летом 1990 г. политическое руководство РСФСР, как и других республик, демонстрировало лояльное отношение к принятию союзного закона о свободе совести. Но в сентябре ситуация резко

меняется — принимается решение о разработке в кратчайший срок российского закона о свободе совести. В начале сентября Комитет вносит законопроект на рассмотрение российского парламента. Одновременно В. С. Полосин в письме на имя председателя Верховного Совета СССР А. И. Лукьянова сообщает об отрицательном отношении к союзному законопроекту. «Мы считаем, — писал он, — что общесоюзный закон, детально регламентирующий религиозные объединения, вообще не нужен. Мы уверены в том, что гармонизации отношений центра и республик способствовало бы принятие Верховным Советом Основ законодательства СССР о свободе совести, где были бы закреплены основные конституционные гарантии, обязательные для всех регионов страны (равенство религий перед законом, равноправие граждан независимо от их отношения к религии, отделение церкви от государства и так далее), а вопросы повседневной жизнедеятельности религиозных организаций предоставить решать субъектам Союза».

13 сентября Верховный Совет РСФСР в первом чтении принимает Закон «О свободе вероисповеданий», расходящийся по конкретным статьям с законопроектом союзного закона.

1 октября 1990 г. союзный парламент наконец-то принял Закон «О свободе совести и религиозных организациях». Он стал первым актом по вероисповедной политике за всю историю союзного государства. Но время было безнадежно упущено, и принятый акт не сработал так, как на это надеялись центральные власти. Это был мертворожденный документ, никого и ни к чему не обязывающий, ибо представления и расчеты союзного правительства окончательно разошлись с представлениями союзных республик о своей политической судьбе и вероисповедной политике.

По мере того как бывшие союзные республики провозглашали свой политический суверенитет, они принимали и новые законодательные акты о свободе совести и религиозных объединениях.

В РСФСР Верховный Совет вдогонку, без необходимого глубокого и всестороннего обсуждения, 25 октября 1990 г. принимает Закон «О свободе вероисповеданий». Одновременно были признаны утратившими силу основные правовые акты вероисповедной политики СССР и РСФСР — Декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства» и Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях».



На территории России государственно-церковные отношения стали складываться на основании положений нового республиканского закона, хотя союзный закон потерял свою юридическую силу лишь в конце 1991 г. в связи с юридическим распадом СССР.

Закон «О свободе вероисповеданий» поставил точку в советской истории и конкретно в ее вероисповедной политике и соответствующей ей модели государственно-церковных отношений. Одновременно начался отсчет времени формирования собственной российской государственной вероисповедной политики в новых политических условиях. Закон позволил в течение кратчайшего времени преодолеть многие из доставшихся от советской эпохи трудные проблемы. Но это уже история другого периода формирования российской государственной политики в сфере свободы совести.

### Примечания

<sup>1</sup> Начиная с Февраля 1917 г., в России происходит становление светского государства и формируется новая государственная политика в сфере свободы совести. На этом почти столетнем пути можно выделить несколько ее моделей. Первый связан с деятельностью Временного правительства (февраль-октябрь 1917 г.). Второй — с советским периодом отечественной истории (1917—1991 гг.). Начало формированию третьей модели государственной политики в сфере свободы совести в рамках светского государства было положено в ходе реформ Михаила Горбачева периода «перестройки и гласности». В своем окончательном виде эта модель сформировалась уже после развала СССР и реализуется в Российской Федерации.

<sup>2</sup> Перечень конфессий соответствует официальным статистическим таблицам Совета по делам религий при Совете министров СССР.

<sup>3</sup> В последующем, уже в рамках Российской Федерации, эти предложения практически полностью были реализованы, что, естественно, положительно сказалось на взаимоотношении религиозных организаций и верующих с российским государством.

*Протоиерей Николай Балашов (Москва),  
протоиерей Игорь Прекуп (Таллин)*

## **Мораль и право vs политическая целесообразность?**

### **Из истории церковно-государственных отношений в Эстонии**

#### **Предыстория конфликта**

**П**равославие на земле нынешней Эстонии веками формировалось в лоне Русской Православной Церкви. Еще в 1030 г. началось строительство православных храмов в основанном Ярославом Мудрым городе Юрьеве (Тарту). В XIII в. распространение православия было прервано экспансией крестоносцев. Впрочем, в Тарту православные держались до 1472 г., когда был замучен иноверцами приходской пастырь святой Исидор Юрьевский с 72 прихожанами, а бежавший оттуда в Псков священник Иоанн Шестник (в монашестве — Иона) основал Псково-Печерский монастырь, преподобный игумен которого Корнилий проповедовал Православие не только эстонцам, жившим в окрестностях монастыря, но доходил до Нарвы, основал приходы в Нейгаузене и в других местах. В XVI в. в Тарту была учреждена епископская кафедра. В 1817 г. образовано Ревельское (Таллинское) викариатство в составе Санкт-Петербургской епархии, в 1865 г. включенное в Рижскую епархию.

Активное возрождение Православия на эстонской земле приходится на середину XIX в. Причем начинается этот процесс вопреки воле русского правительства, традиционно опиравшегося в Лифляндии и Эстляндии на власть остзейского немецкого дворянства. Спонтанное движение к Православию в среде эстонцев, латышей и шведов, несмотря на правительственные утеснения и даже прямые репрессии со стороны местных властей и землевладельцев, было поддержано лучшими иерархами Русской Церкви. Значительная часть угнетаемого баронами коренного населения была привлечена в Православие именно открытостью его пастырей к нуждам и скорбям простого народа.

Русская Церковь не оставляла вниманием новую паству, заботясь о формировании богослужебной жизни на эстонском и латышском языках и воспитании национального самосознания. Тогда же начинается процесс канонического оформления Латвийской и Эстонской Церквей: основывается Рижская кафедра (викариатство — в 1836 г., самостоятельная епархия — в 1850 г.), затем в составе Рижской епархии в конце 1917 г. выделяется Ревельское викариатство, во главе которого (а временно и всей епархии) 31 декабря 1917 г. ставится первый епископ-эстонец — священномученик Платон (Кульбуш)<sup>1</sup>. Однако недолгим было служение епископа Платона, 14 января 1919 г. расстрелянного красными комиссарами Куллем, Рятсеппом и Оттером. Вместе с епископом Платоном были расстреляны протоиереи Николай Бежаницкий и Михаил Блейве. Их «преступление» заключалось в том, что они оставались верны своему пастырскому долгу вопреки запрету большевицкой власти на совершение богослужений.

В период Гражданской войны (в эстонской историографии эти события называются «Освободительной войной») приняли мученическую кончину еще два священника: Ян Петтай в Валге и Сергей Флоринский в Раквере. Отец Сергей сказал на допросе: «Считаю одно: вина моя в том, что я священник, в чем и расписываюсь». В том же могли расписаться и другие вышеупомянутые мученики. Все они были клириками Русской Православной Церкви, в ней получили и воспитание, и духовный сан.

В июне 1920 г. Священный Синод и Высший церковный совет Православной Российской Церкви предоставили автономию новообразованной Эстонской Православной Церкви «как находящейся в пределах самостоятельного государства», с учетом желания самих верующих, выраженного Эстонским временным епископским советом<sup>2</sup>. Еще ранее из среды Эстонской Церкви был избран кандидатом во епископы протоиерей Александр Паулус. 20 октября 1920 г. избрание было утверждено патриархом Московским и всея России Тихоном и Высшим церковным управлением Православной Российской Церкви<sup>3</sup>, а хиротония нового архиепископа Ревельского и всея Эстонии с принесением соответствующей присяги на верность Московскому патриарху и всей иерархии Русской Православной Церкви состоялась в Таллине 5 декабря 1920 г.

Патриарх Тихон, который намеревался, по просьбе Временного епископского совета, а затем Синода автономной Апостольско-

Православной Церкви Эстонии<sup>4</sup>, лично возглавить эту хиротонию<sup>5</sup>, но не смог получить разрешение большевистских властей на выезд в Ревель<sup>6</sup>, поздравил архиепископа Александра и выразил надежду, что «дарование автономии Эстонской Церкви послужит залогом преемственности ее на путях устроения Царства Божия в людях», и что ее предстоятель сумеет «без потрясений провести корабль церковный среди “напастей” современного житейского моря»<sup>7</sup>.

### Константинопольская юрисдикция: явление первое

Однако молодое эстонское государство хотело видеть в независимой республике лишь такие же независимые (то есть, зависимые исключительно от него) религиозные структуры и оказывало в этом направлении политическое давление на Эстонскую Православную Церковь. Ярким свидетельством может служить депеша в Ригу латвийского посла в Эстонии Я. Сескиса от 23 декабря 1923 г., в которой отражен своеобразный обмен опытом по достижению государственных задач в области церковной жизни: «Было бы очень желательным, чтобы Православные Церкви в балтийских странах стали бы национальными, оторванными от Москвы <...> Президент Эстонии Пятс думает, что наш Иоанн не такой уж неуступчивый, его можно будет заинтересовать возможностью занять почетное и материально обеспеченное положение. Правительство должно показать свой интерес в решении этого вопроса и изменить ситуацию»<sup>8</sup>.

Атеистические гонения в СССР дали повод обратиться к патриарху Константинопольскому Мелетию IV (Метаксакису). Прибыв в Стамбул, 3 июля 1923 г. архиепископ Александр заявил, что «для роста и развития Эстонской Церкви жизненно необходимо признание ее автокефалии». Именно такова была цель визита: просить, чтобы патриарх Константинопольский благословил автокефалию и «убедил других патриархов Восточной Православной Церкви согласиться» с ним в этом вопросе<sup>9</sup>.

По имеющимся свидетельствам, предпринятая втайне от духовенства поездка архиепископа Александра в Константинополь «произошла не только без ведома и постановления церковного Собора 1923 г., каковой вовсе тогда не созывался, но и без ведома большей половины членов тогдашнего Синода»<sup>10</sup>. Несогласные с позицией архиепископа Александра церковные деятели еще весной 1923 г.

в административном порядке были высланы из Таллина, дабы не создавать препятствий для угодных эстонскому правительству действий контролируемого им иерарха<sup>11</sup>.

Поездка в Стамбул оказалась не вполне успешной. Патриарх Мелетий автокефалии не дал. Однако, сославшись на то, что «из-за возникших в России церковных нестроений Православная Церковь Эстонии оказалась разлученной со Святой Российской Православной Церковью, в канонической зависимости от которой она до сих пор состояла», и принимая во внимание, что «патриархом Московским и всея России господином Тихоном Святая Православная Церковь Эстонии выделена в автономную», — Константинопольский Синод 7 июля 1923 г. просто переподчинил Эстонскую Церковь себе, дав ей наименование «Эстонская православная митрополия»<sup>12</sup>.

Из Стамбула архиепископ Александр вернулся митрополитом — и вернулся как раз вовремя, ибо через несколько дней патриарх Мелетий был вынужден бежать из Константинополя под давлением массовых выступлений верующих, которые были возмущены его антиканоническими новшествами, введенными на завершившемся месяц назад Всеправославном конгрессе. Вскоре патриарх-реформатор ушел в отставку.

В послании митрополита Александра к пастве Эстонской Церкви от 23 сентября 1923 г. говорилось: «7 июля сего года Эстонская Церковь пришла, наконец, к канонически независимому положению. Отныне Эстонская Церковь стала законной частью Церкви Вселенской и носит имя Эстонской митрополии»<sup>13</sup>. Многочисленные свидетельства современников говорят о том, что желаемое выдавалось за действительное: в Эстонии митрополит Александр утверждал, что из Константинополя привез разрешение на автокефалию Эстонской Церкви<sup>14</sup>.

Не заставили себя долго ждать разделения в Эстонской Церкви. Приходской совет Александро-Невского собора в Таллине уже в августе 1923 г. отмечал, что «совесть православных русских людей смущена слухами об объявлении автокефалии Эстонской Православной Церкви, устанавливающейся, по-видимому, без благословения на то со стороны единственного законного главы Российского Патриархата, к коему принадлежит и Эстонская Церковь, Святейшего Тихона»<sup>15</sup>. Объединенное собрание приходских советов таллинских русских приходов в сентябре постановило, что эти общины



«без благословения патриарха Московского Тихона никаких изменений в формах дальнейшего существования Эстонской Православной Церкви законными признать не могут» и отказываются принять официальное участие в торжественном богослужении по случаю провозглашения церковной независимости<sup>16</sup>. Тогда митрополит Александр и члены его Синода прибегли к обману: на встрече с представителями русских общин их заверили, что обращение в Константинополь «и не могло состояться без благословения патриарха Тихона», а «о совершившемся акте Его Святейшеству патриарху Тихону сообщено Константинопольским Патриархатом»<sup>17</sup>. Русские приходы согласились впоследствии принимать участие в совместной работе лишь под условием данного им со стороны митрополита Александра и членов Синода обещания (так, разумеется, никогда и не выполненного), что на предпринятые преобразования будет получено «положительное решение патриарха Тихона». В ожидании такого русского приходы эстонской столицы были намерены «стоять на страже всех канонов и правил Вселенской Православной Церкви, сохранить до конца свое сыновнее послушание патриарху Московскому, без благословения которого в подчиненных ему церквях не могут иметь место никакие основные перемены»<sup>18</sup>. Не получив от Синода ЭАПЦ обещанного, русские общины в Таллине предприняли весной 1924 г. попытку созвать свой съезд и выйти из подчинения митрополиту Александру, но МВД Эстонии запретило проведение собрания<sup>19</sup>.

Отчуждение русских усиливалось проявлениями того, что и эстонскими клириками воспринималось как «протестантизация Православия»: введением в богослужение кантов, не являющихся частью богослужебного устава, объявлением о намерении установить орган в Преображенском соборе<sup>20</sup>. Массовые протесты русских верующих вызывало насильственное введение нового календарного стиля и западной пасхалии, которое обеспечивалось не только решениями Синода, но и действиями местных полицейских властей<sup>21</sup>. А в 1934 г. обязательность в богослужении нового стиля, несмотря многочисленные обращения православных русскоязычных верующих, была закреплена принятием государственного закона и постановления министра внутренних дел Эстонии<sup>22</sup>. Привычка к старому стилю толковалась в эстонской печати как приверженность «контрреволюционности и монархизму»<sup>23</sup>.

Принятый в 1926 г. Устав Эстонской Апостольско-Православной Церкви (ЭАПЦ) по всем признакам соответствовал уставу автокефальной, то есть совершенно независимой, а не автономной Церкви. Ни в одной из его статей вовсе не упоминается о патриархе Константинопольском, сказано лишь, что ЭАПЦ «состоит в братских отношениях со всеми другими апостольско-православными Церквями»<sup>24</sup>. В пришедшем ему на смену Уставе 1935 г. также не говорится о каком-либо подчинении Константинопольскому патриарху — он даже не утверждает избрания нового митрополита ЭАПЦ, а лишь извещает об этом событии<sup>25</sup>.

Впрочем, такое же извещение было обещано и патриарху Московскому и всея России Тихону, о чем митрополит Александр писал ему 12 декабря 1923 г., сообщая, что «за священный долг» почитает обязательство «и впредь поминать ваше имя, как законного патриарха Российского, вместе с именем законного патриарха Константинопольского»<sup>26</sup>. Это письмо, в котором митрополит благодарил патриарха Тихона за «бывшие о нашей Церкви отеческие заботы» и неуклюже объяснял свой поход в Константинополь необходимостью соблюдения «в неприкосновенной чистоте святой православной веры, что особенно важно в нынешнюю трудную для Церкви годину», было получено патриархом, о чем свидетельствуют собственноручная расписка и уведомление Министерства иностранных дел Эстонии<sup>27</sup>. Так что ссылки на невозможность поддерживать связь с Русской Церковью, которые приводились как в заявлении архиепископа Александра в Константинополе, так и в томосе<sup>28</sup> Патриарха Мелетия, не были свободны от преувеличения.

Свободнее ли были сношения с Турцией? Во всяком случае, ни один из константинопольских иерархов не посещал Эстонскую митрополию за 18 лет ее пребывания в каноническом ведении Константинополя и ничего не сделал для укрепления эстонского Православия.

В 1940 г. первая независимость Эстонии завершилась известным присоединением республики к Советскому Союзу, и митрополит Александр рассмотрел на заседании Синода 23 сентября вопрос о восстановлении церковного единства с Московским Патриархатом<sup>29</sup>. Постановке его во многом способствовало уже начавшееся возвращение в Московский Патриархат отдельных русских приходов<sup>30</sup>. Был предпринят опрос духовенства о «необходимости изменить

и общий строй Православной Церкви Эстонии и восстановить прежнее общение с Российской Церковью»<sup>31</sup>. С учетом положительных его результатов, митрополит Александр написал местоблюстителю Московского патриаршего престола митрополиту Сергию просьбу о воссоединении, в которой, в частности, утверждал, что «формального отделения Эстонской Православной Церкви от Российской и не было»<sup>32</sup>.

Однако митрополит Сергей напомнил про «сомнительное предприятие с Константинополем», в которое митрополита Александра, вероятно, увлекли «обстоятельства и всякие внешние давления». Впрочем, отвечал местоблюститель, если последует «осознание канонической незаконности совершенного, и сожаление о том, что совершилось, и отречение от этого, и желание возвратиться в союз с Церковью-Матерью, и желание и обещание оставаться в союзе навсегда», — то воссоединение станет возможным.

Митрополит Александр был сразу же предупрежден о невозможности сохранения автономного статуса, предоставленного патриархом Тихоном в условиях государственной самостоятельности Эстонии. Конечно, митрополит Сергей в обстановке тяжелейших репрессий против Церкви в Советском Союзе не мог говорить обо всем прямо, но ясно давал понять митрополиту Александру: реальность нынешнего положения Церкви в СССР такова, что «вопрос об автономии <...> только осложнит наше дело»<sup>33</sup>.

Поставленные условия обсуждались 17 января 1941 г. в заседании Синода ЭАПЦ, на котором рассматривался «вопрос о предстоящем воссоединении Эстонской Православной Церкви с Русской Московской Матерью-Церковью». Было решено «вновь просить Матерь-Церковь принять Эстонскую Церковь в каноническое общение, покрыв любовью невольный грех отпадения». В отношении автономии было только выражено пожелание публично не акцентировать эту тему, поскольку «подчеркивание лишения Эстонской Церкви ее автономии может повести к нежелательным последствиям»<sup>34</sup>.

По прибытии митрополита Александра в Москву и получения его просьбы «принять его в молитвенно-каноническое общение с Матерью Церковью», учитывая, что, по словам митрополита, «на грех раскола они пошли под давлением б[ывшего] эстонского правительства и только лишь из желания и надежды сохранить Православие в Эстонии», чтением разрешительных молитв и совместным служением

литургии 30 марта 1941 г. «осуществилось на деле принятие Преосвященного митрополита Александра в каноническое общение с Московской Патриархией»<sup>35</sup>.

После вступления германских войск на территорию Эстонии митрополит Александр немедленно расторг отношения с Москвой. По его словам, он принял такое решение по «каноническим и религиозным соображениям», так как «невозможно признавать истинно Христовой и канонически правильной Церковью и осуществлять с ней объединение нынешнюю Московскую Церковь, глава которой заместитель патриарха митрополит Сергей действует по указаниям и директивам неверующих большевистских представителей власти, что ясно видно, например, по тому, что он в своем послании от 22 июня 1941 г. призвал всех пастырей и паству Церкви Христовой бороться на стороне боготступников-большевиков и против немцев, называя их “фашистскими” убийцами»<sup>36</sup>. Впрочем, и о какой-либо связи с Константинополем митрополит Александр не упоминал<sup>37</sup>, возвратившись к прежнему фактически автокефальному состоянию. Свои полномочия митрополит Александр возводил в первую очередь к авторитету германской оккупационной власти: «Со стороны властей я признан единственным ответственным главою Эстонской Православной Церкви <...> Священнослужителям, членам причта, деятелям приходским или прихожанам, не исполнившим моих распоряжений и тем нарушившим церковную дисциплину и порядок, придется иметь дело с властями»<sup>38</sup>.

Призывам экзарха Латвии и Эстонии митрополита Сергия (Воскресенского) хранить «верность страждущей Матери-Церкви»<sup>39</sup> митрополит Александр последовать отказался. За это он, после неоднократных попыток братского увещания, общим решением четырех архиереев Прибалтийского Экзархата — живших в совершенно таких же условиях нацистской оккупации, но сохранивших каноническую верность Московскому Патриархату — в ноябре 1942 г. был запрещен в служении и уволен от управления епархией<sup>40</sup>. Общее настроение архиереев, принявших это решение, выразил епископ Нарвский Павел: «Не вижу никаких оснований порывать связь с Русской Церковью, и никто из нас не имеет права даже ставить такой вопрос. <...> Церковь-мученица пред всем миром засвидетельствовала свою преданность Христу, а мы здесь решаем вопрос, согласиться ли нам быть ее членами! По справедливости мы должны поставить другой вопрос: достойны ли мы быть членами этой Церкви?»<sup>41</sup>

Благодаря политике германских властей, направленной на разделение православных верующих, и непосредственной поддержке местного генералкомиссара, митрополит Александр смог сохранить фактическую власть над эстоноязычными и смешанными приходами Таллинской епархии. Однако этим ему пришлось ограничиться, поскольку рейхскомиссар Остланда счел целесообразным для германской оккупационной политики не препятствовать православным в Эстонии свободно самоопределяться в каноническом выборе, зарегистрировав Прибалтийский Экзархат Русской Православной Церкви, а подчиненный ему генералкомиссар вынужден был зарегистрировать Нарвскую епархию, входившую в него.

В 1944 г. митрополит Александр покинул Эстонию вместе с 22 священнослужителями, а Синод ЭАПЦ<sup>42</sup> обратился к Местоблюстителю Патриаршего престола митрополиту Алексию (Симанскому) с заявлением о том, что осуждает «самовольные действия митрополита Александра»<sup>43</sup>, и просьбой о воссоединении с Русской Церковью, состоявшемся 6 марта 1945 г. в Таллине<sup>44</sup>. По условиям времени, ЭАПЦ была преобразована в Эстонскую епархию с кафедрой правящего архиерея в Таллине, на которую был возведен архиепископ Павел (Дмитровский), до того возглавлявший Нарвскую епархию.

Митрополит Александр ни разу до самой своей кончины в Стокгольме в 1953 г. не обратился к православным, оставшимся в Эстонии, ни с одним посланием. Свой силы он отдал организации церковной жизни эстонской православной диаспоры.

Каноническую черту в истории первого явления константинопольской юрисдикции на эстонской земле подвел Вселенский патриарх Дмитрий, который 13 апреля 1978 г. совместно со Священным Синодом издал деяние о признании недействующим томоса 1923 г., изданного патриархом Мелетием IV, «поскольку в настоящее время каноническое общение Святейшей Русской Церкви с Православной Церковью Эстонии должным образом восстановлено, и Русская Церковь вновь может осуществлять о ней свою пастырскую опеку и заботу»<sup>45</sup>.

## **Начало кризиса**

Можно ли было в начале 1990-х гг., на заре восстановленной эстонской государственной независимости, прогнозировать раскол эстонского Православия? Зная, как мирно на протяжении многих лет



в Эстонии сосуществовали эстонские, русские и смешанные приходы, происшедшее трудно было предвидеть. Сложно было помыслить, что кто-либо из эстонского духовенства, которое было окружено особенной заботой и подчеркнутым вниманием таллинских правящих архиереев (насколько это было возможно в условиях господства атеизма), со временем заявит, что «задыхается» в лоне Московского Патриархата. Отношения с зарубежными православными эстонцами тоже были добрыми. Невозможно было представить, что представители образованных в небольшом числе после Второй мировой войны зарубежных эстонских приходов предъявят претензии на правопреемство по отношению к Православной Церкви в Эстонии, объявляя себя ее законными наследниками, а тех, кто перенес вместе со своей страной все тяготы гонений и сохранил храмы от закрытия и разорения, тех, с кем они, приезжая в Эстонию, неоднократно сослужили, объявят «оккупантами».

Не виделось поначалу угрозы для Православной Церкви в Эстонии и со стороны нового правительства Эстонской Республики, объявившего о реституции недвижимого имущества (в том числе и церковного) на основании его принадлежности до 1940 г.<sup>46</sup> 31 марта 1992 г. делегация совета Эстонской епархии на приеме у премьер-министра Тийта Вяхи завершила правительство в преемственности представляемой ими Церкви по отношению к структуре периода до 1940 г. — Эстонской Апостольско-Православной Церкви<sup>47</sup>. На основании справки, представленной делегацией, Таллинский городской суд решением от 29 июня 1992 г. признал Православную Церковь в Эстонии полноправным субъектом реформы собственности, что означало: «Данному объединению верующих принадлежит имущество, которое было национализировано, и у него есть право требовать его обратно»<sup>48</sup>. Начался процесс возвращения церковного имущества приходам. Правда, Служба по делам вероисповеданий<sup>49</sup> пыталась оспорить данное решение и 29 августа 1992 г. подала в Верховный суд Эстонской Республики жалобу, которая, однако, осталась без удовлетворения. Спустя лишь год именно Служба по делам вероисповеданий станет главным орудием гонений на Православную Церковь в Эстонии.

Руководствуясь соображениями церковного блага, стараясь учитывать исторические прецеденты и современные политические реалии, уже в 1992 г. Священный Синод Русской Православной Цер-

кви приступил к восстановлению автономного статуса Эстонской Православной Церкви, предоставленного ей Русской Церковью в 1920 г. Первым шагом было решение Священного Синода от 11 августа 1992 г., которым подтверждалось совместное постановление Священного Синода и Высшего Церковного Совета 1920 г. о признании Эстонской Православной Церкви автономной<sup>50</sup>. Правда, термин «автономия» в 1992 г. не был употреблен, вероятно, по церковно-дипломатическим соображениям, поскольку вопрос о порядке провозглашения церковной автономии все еще стоит на повестке дня ожидаемого Всеправославного Собора. В синодальном определении термин «автономия» был заменен более широким понятием «самостоятельность», при этом область самостоятельной деятельности Эстонской Церкви была очерчена так же, как и в постановлении 1920 г.: «В делах церковно-хозяйственных, церковно-административных, школьно-просветительных и церковно-гражданских». Патриарший викарий Таллинский епископ Корнилий<sup>51</sup> стал правящим архиереем с титулом «Таллинский и Эстонский», ему было поручено в течение месяца подготовить проект Устава Православной Церкви Эстонии в составе Московского Патриархата для последующего принятия его Священным Синодом Русской Православной Церкви и для регистрации его в Эстонии. За основу предписывалось взять Устав Православной Церкви Эстонии 1935 г. с внесением в него изменений, соответствующих современному положению Церкви.

Данное постановление Священного Синода было неоднозначно встречено православным духовенством в Эстонии. Одни были рады предоставлению самостоятельности, но не вполне удовлетворены отсутствием термина «автономия». Указывали также на несоответствие назначения епископа Священным Синодом нормам Устава 1935 г., предусматривающим избрание главы Эстонской Церкви. Другие, напротив, полагая, что Эстонская епархия пока не нуждается в автономии, заявляли о необходимости более полного учета мнений всего духовенства епархии. На заседании епархиального совета Православной Церкви Эстонии 2 сентября 1992 г. постановление Священного Синода было принято к сведению. На том же заседании был рассмотрен вопрос о наименовании Православной Церкви Эстонии. Поскольку в Уставе 1935 г. (на основании которого Священный Синод предписал разработать новую редакцию Устава) Православная

Церковь в Эстонии именовалась Эстонской Апостольской Православной Церковью<sup>52</sup>, было решено исходить из этого названия. Проект нового Устава был разработан епархиальным советом и представлен Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II, а 20 октября 1992 г. одобрен на заседании Священного Синода<sup>53</sup>.

Однако такое развитие событий по политическим мотивам не устраивало определенные круги в правительстве Эстонии. 28 января 1993 г. Служба по делам вероисповеданий, на тот момент находившаяся в структуре Министерства культуры Эстонской Республики, выступила с заключением, что устав, утвержденный Патриархом, «не обеспечивает православным права свободного самоопределения и самоуправления, а оставляет эти права за патриархом Московским и всея Руси», а потому «Эстонская Православная Церковь не является правопреемником Эстонской Апостольско-Православной Церкви, и ей не могут принадлежать имущественные и неимущественные права Эстонской Апостольско-Православной Церкви»<sup>54</sup>.

Ответ епископа Корнилия содержал подробный разбор претензий Службы вероисповеданий Министерства культуры и в весьма резкой форме ставил вопрос о самом факте появления такого заключения:

«Ваше заключение незаконно, некомпетентно и некорректно.

1. Незаконно, потому что оно вынесено на основании проекта, находящегося в рабочем состоянии. Впереди еще предстоит доработка и принятие поправок, утверждение конечного варианта на общепархиальном собрании ЭПЦ, представление его Святейшему Патриарху Алексию II, а затем — правительству Эстонской Республики для регистрации. Только тогда, на основании представленного нами варианта Устава (с нашими пояснениями), Вы можете составлять заключение и присылать его нам.

2. Некомпетентно, потому что из текста “заключения” следует, что Вы не знакомы ни с каноническим правом, ни с историей Православной Церкви (Эстонской, в частности). Рассуждать о правопреемстве можно только с точки зрения самой Церкви, то есть, руководствуясь каноническим правом так, как это заповедуется святыми апостолами.

3. Некорректно, потому что <...> вы вторгаетесь в наш рабочий процесс — это недопустимое вмешательство во внутреннюю жизнь Православной Церкви»<sup>55</sup>.

Далее правящий архиерей Эстонии подробно описал драматическую историю организационных преобразований эстонского Православия в XX в., доказывая права преемства возглавляемой им Церкви и последовательно опровергая аргументы юристов Министерства культуры.

Характерно, что заключение министерства помимо епископа Корнилия было направлено президенту Эстонии, премьер-министру, министрам внутренних дел, юстиции и иностранных дел. Это не оставляло сомнений, что документ имеет ярко выраженный политический характер и означает начало полномасштабной кампании против Русской Православной Церкви.

Появление этого документа было скоординировано с обнародованием в начале 1993 г. некоей инициативной группой «чад Эстонской Православной Церкви» декларации, в которой отчетливо прослеживалась тенденция создать оппозицию законной церковной иерархии, узурпировать власть и образовать собственную структуру, претендующую в исключительном порядке на юридическое и каноническое правопреемство по отношению к ЭАПЦ довоенного периода. В декларации широко использовались стереотипы политизированного мышления, в частности, популярные в Эстонии в те годы антироссийские заявления: «Нам говорят о Москве как о Церкви-Матери. Такое понимание является для нас чуждым и обидным... Мы хотим служить Иисусу Христу и признаем своей Церковью первоначальную христианскую Церковь, основанную апостолами, первоисточником которой является Константинополь — местонахождение первого Патриархата Нового Рима. Мы, христиане Эстонской Православной Церкви, утомлены и пресыщены политическим давлением Москвы. Мы хотим служить Богу в духе и истине (Ин 4. 23). Исходя из всего вышеизложенного, мы признаем только каноническую связь с Константинополем, которую Эстонская Православная Церковь сохранила неизменно с 1923 г.». Посредником сохранения «канонической связи» объявлялась «Эстонская Православная Церковь в эмиграции»<sup>56</sup>.

В феврале 1993 г. было экстренно создано расширенное заседание совета Эстонской Церкви с участием духовенства и мирян. Ни один из присутствовавших на заседании не признал себя автором «Декларации», хотя некоторые выразили сочувствие этому документу. Однако и они не заявили о намерении выйти из Русской

Православной Церкви. Один из участников совещания, председатель «Православного фонда» и референт епископа Корнилия по имущественно-хозяйственным вопросам Х. Тоссо, ссылаясь на международную правовую практику (по аналогии с Эстонской Республикой, легитимность которой подтверждалась признанием ее государственной власти эстонским «правительством в изгнании»), предложил Эстонской Православной Церкви обратиться за признанием к зарубежному «Синоду ЭАПЦ в изгнании». Так началось навязывание Церкви шаблонов светского политического мышления в области ее самоорганизации и выстраивания отношений с государством. Однако из выступлений на собрании было очевидно, что государственные чиновники не смогут манипулировать церковной жизнью, пока клирики и миряне самостоятельно решают церковные споры и заботятся об ограждении внутрицерковной жизни от вмешательства извне. Общим голосованием участники собрания осудили «Декларацию».

### Попытки избежать раскола

На состоявшемся 22 марта 1993 г. расширенном заседании епархиального совета Эстонской Православной Церкви были выявлены три позиции относительно ее статуса, Устава и структуры, существовавшие на тот момент в эстонском православном сообществе. Одни ратовали за подчинение Константинопольскому Патриархату, полагая, что таким образом будет восстановлена ситуация, существовавшая до 1940 г. Другие хотели придания Эстонской Церкви статуса зарубежной епархии Московского Патриархата и принятия в качестве единственного руководства Устава Русской Православной Церкви 1988 г. В качестве примиряющего решения был предложен компромиссный план действий, направленный на сохранение церковного мира. Одним из условий стабилизации церковной жизни епископ Корнилий и солидарное с ним большинство духовенства считали принятие поправок к Уставу и получение от Русской Православной Церкви Томоса о восстановлении автономии, дарованной в 1920 г. патриархом Тихоном.

29 апреля 1993 г. в Пюхтицком Успенском монастыре под председательством прибывшего в Эстонию патриарха Алексия II состоялся Собор Эстонской Православной Церкви. В его итоговом документе была сформулирована позиция Церкви по вопросу правопреемства:



«Считать Эстонскую Православную Церковь преемницей православного наследия в Эстонии в дореволюционный период, также как и после образования Ревельского викариатства Рижской епархии в 1917 году, а затем по получении от Святейшего Тихона, патриарха Всероссийского, в 1920 году статуса автономной Церкви, признанной в 1923 году Святейшим Вселенским Патриархом Константинопольским Мелетием. В дальнейший период ряд происшедших структурных изменений в Эстонской Православной Церкви не исказил ее сущности, и на этом основании Эстонскую Православную Церковь при ее нынешней структуре следует признать субъектом канонического и государственного права, который не прекратил своего существования в 1940 году, но приспособивал свою внешнюю структуру к реалиям времени для продолжения и осуществления главного назначения Церкви»<sup>57</sup>.

Главным событием Собора явилось вручение епископу Таллинскому и Эстонскому Корнилию патриархом Московским и всея Руси Алексием II Патриаршего и Синодального Томоса от 26 апреля 1993 г. о восстановлении автономии, содержащего историческую справку и изложение условий, на которых автономия должна осуществляться<sup>58</sup>. Собор принял решение подготовить к 1 июля 1993 г. — на основании Томоса 1993 г. и Устава Эстонской Апостольско-Православной Церкви 1935 г. — проект нового Устава, затем провести опрос всех священнослужителей епархии, чтобы с учетом их пожеланий и поправок обсудить к 1 августа 1993 г. новый Устав на Епархиальном совете. Принять Устав должен был Собор, затем его надлежало представить на утверждение патриарху Московскому и всея Руси. Собор избрал членов редакционной комиссии. 74 из 93 участников Собора голосовали за принятие решений, изложенных в итоговом документе, против проголосовали шестеро, воздержались четверо и девять делегатов не участвовали в голосовании.

Одновременно с Пюхтицким Собором в таллинском Преображенском храме 28–29 апреля проходило альтернативное собрание «членов приходов Апостольско-Православной Церкви граждан Эстонской Республики» (Eesti Vabariigi kodanike Apostliku Õigeusu Kiriku koguduste liikmete koosolek). В самом названии этой группы — «Церковь граждан Эстонской Республики» — ясно отразились ее политические устремления, противоречащие церковным канонам и традициям<sup>59</sup>. Участники также именовали себя «расширенным

собранием Синода Эстонской Апостольско-Православной Церкви». Председательствовал на нем клирик Константинопольского Патриархата, глава стокгольмского «Синода в изгнании» протоиерей Николай Суурсеет, из эстонского духовенства участвовали лишь пятеро человек, зато присутствовал представитель Службы по делам вероисповеданий.

На этом собрании было принято два обращения: одно, от 28 апреля 1993 г., к патриарху Московскому и всея Руси Алексию II, другое, днем позже, к патриарху Константинопольскому Варфоломею<sup>60</sup>. Собравшиеся, выразив Патриарху Алексию II благодарность «за духовное окормление в период репрессий и застоя», ставили его в известность, что намерены добиваться восстановления Эстонской Апостольско-Православной Церкви исходя из Устава 1935 г., поскольку в связи с восстановлением суверенитета Эстонской Республики у Православной Церкви Эстонии есть возможность обрести полную самостоятельность. В действительности, конечно, участники таллинского собрания имели своей основной и единственной целью разрыв с Московским Патриархатом. Большинство сторонников константинопольской ориентации в Эстонии совершенно не интересовало упрочение самостоятельности Эстонской Церкви. Это стало особенно очевидно впоследствии, когда учрежденная на территории Эстонии константинопольская структура утвердила свой Устав 2003 г., в котором зависимость Эстонской Церкви от Константинопольского Патриархата описана очень подробно<sup>61</sup>.

От имени восстановленной на Соборе Эстонской Апостольско-Православной Церкви епископ Корнилий направил письма президенту Эстонской Республики, премьер-министру и министру внутренних дел, в которых сообщил о решениях Пюхтицкого Собора и разъяснил их содержание, указав, что отредактированный Устав Эстонской Апостольско-Православной Церкви 1935 г., после его утверждения на Соборе, будет вскоре представлен для регистрации в Службу по делам вероисповеданий<sup>62</sup>.

### **Союз государства с «Синодом в изгнании»**

20 мая 1993 г. был принят «Закон о церквах и приходах Эстонской Республики», предусматривающий, что «правоспособность церкви, прихода или союза приходов как юридического лица возникает

со дня регистрации их устава» (ст. 10.1); на регистрацию отводилось шесть месяцев (ст. 25.1)<sup>63</sup>. В этих условиях продолжение дискуссий по поводу статуса Церкви становилось крайне опасным. Между тем, противоречия в церковной среде лишь углублялись.

11 августа 1993 г. Служба по делам вероисповеданий, не извещая епископа Корнилия, под названием «Эстонская Апостольско-Православная Церковь» зарегистрировала структуру, возглавляемую стоковымским «Синодом»<sup>64</sup> и представленную двумя клириками: членом епархиального совета Эстонской Церкви протоиереем Эммануилом Кирссом и диаконом Аифалом Сарапиком, а также мирянином Х. Тоссо. Регистрируя церковную структуру с зарубежным учреждением во главе, Служба по делам вероисповеданий грубо нарушила нормы закона Эстонской Республики «О церквях и приходах». Согласно статье 2(1) данного закона, Церковь — это «епископальная структура». Однако в то время отделившиеся не имели ни архиерея, ни епархиальной структуры, ни документального свидетельства о принадлежности к какой-либо православной Поместной Церкви. Получилось так, что два прихода, принадлежавших Эстонской Православной Церкви в юрисдикции Московского Патриархата, Служба по делам вероисповеданий зарегистрировала как Церковь. А признание руководящим органом данной структуры зарубежного учреждения — «Синода» в Стокгольме<sup>65</sup> — стало прямым нарушением статьи 15(2) закона «О церквях и приходах», согласно которой «правление Церкви, прихода или союза приходов находится в Эстонии, независимо от местонахождения духовного центра».

В день признания эстонским государством «стокгольмской церкви» в ее юрисдикции были зарегистрированы два прихода — святого Иакова в Удвере и таллинский Преображенский, настоятелем которых являлся протоиерей Эммануил Кирсс. В сентябре 1993 г. без уведомления прихожан и священноначалия протоиерей Валентин Савин зарегистрировал возглавляемый им валгаский приход во имя священномученика Исидора в юрисдикции стокового «Синода». Так же поступил член епархиального совета протоиерей Симеон Кружков в отношении тартуского Успенского прихода. Вскоре протоиерей Эммануил Кирсс зарегистрировал в составе новоучрежденной структуры еще два прихода, которые он обслуживал: Иоанна Предтечи в Велизе и Рождества Богородицы в Эммасте, на острове Хийумаа. Скорость, с какой государственные органы регистрировали

отделявшиеся приходы, свидетельствовала о предоставлении им «режима наибольшего благоприятствования».

На состоявшемся 6 сентября 1993 г. заседании епархиального совета Эстонской Церкви протоиерей Э. Кирсс и диакон А. Сарапик были запрещены в священнослужении, а Х. Тоссо отлучен от церковного общения до покаяния. 8 сентября епископ Корнилий в Службу по делам вероисповеданий направил заявление, в котором указал на нарушения закона «О церквях и приходах», допущенные при регистрации раскольничьей структуры, и напомнил, что МВД Эстонии было заблаговременно официально извещено о восстановлении автономии и названия Эстонской Апостольско-Православной Церкви и о готовящейся для регистрации новой редакции ее устава. Епископ Корнилий настоятельно просил пересмотреть решение, принятое властями. На следующий день заявление архиерея было опубликовано в газете «Эстония»<sup>66</sup>. Через десять дней пресс-служба Министерства внутренних дел опубликовала заявление, в котором утверждала, что стокгольмский «Синод» «как правопреемник незаконно и репрессивно ликвидированного церковного управления, имеет право вновь ввести в силу принятое в 1935 г. положение об Эстонской Апостольско-Православной Церкви»<sup>67</sup>. Несоответствие историческим фактам в этом заявлении очевидно: высшее управление Эстонской Церкви не было «репрессивно ликвидировано» ни в 1941 г., когда митрополит Александр (Паулус) воссоединился с Русской Церковью, ни в 1944 г., когда он добровольно эмигрировал из Эстонии. О давлении на него со стороны различных правительств, в том числе эстонского, митрополит Александр говорил неоднократно в различных обстоятельствах, однако прямым репрессиям, широко практиковавшимся в тот период, он не подвергался. Решение о регистрации, игнорирующее и канонические нормы Православной Церкви, и историю Православия в Эстонии, и его настоящее положение, исходило из политических задач — во что бы то ни стало разрушить связь православных Эстонии и России. Примечательна фраза руководителя Службы по делам вероисповеданий Т. Сеппа, сказанная им в беседе с православными священниками: «Я вправе обходить букву закона, если это в интересах эстонского народа».

Следующим шагом стала жалоба Службы по делам вероисповеданий в Верховный суд Эстонской Республики на решение Таллинского городского суда от 26 июня 1992 г. о признании Православной

Церкви в Эстонии субъектом реформы собственности. Всего год прошел с тех пор, как Верховный суд отказал в удовлетворении подобной жалобы, но теперь, при изменившейся политической обстановке в стране, в сентябре 1993 г. Верховный суд Эстонской Республики, рассмотрев дело в надзорном порядке, отменил упомянутое решение Таллинского городского суда и направил дело на пересмотр. 14 сентября Таллинский городской суд признал только что зарегистрированную Эстонскую Апостольско-Православную Церковь (стокгольмского синода) «полноправным субъектом реформы собственности с правом возврата незаконно отнятой собственности»<sup>68</sup>. Теперь только эта организация была признана правопреемницей исторической Эстонской Апостольско-Православной Церкви.

Стремясь оторвать верующих от Русской Церкви, Служба по делам вероисповеданий шла на прямой шантаж духовенства и прихожан: те, кто желал сохранить церковное имущество, в том числе храмы, приглашались регистрироваться в составе признанной государством религиозной организации со стокгольмским «Синодом» во главе, те же, кто стремился сохранить верность Матери-Церкви, должны были, по мысли чиновников, состоять в Таллинской епархии Русской Православной Церкви, которую власти предлагали зарегистрировать в качестве новой структуры, не имеющей права на владение довоенной недвижимостью. В заявлении пресс-службы Министерства внутренних дел говорилось: «В соответствии с действующими в Эстонской Республике Основным законом и Законом о церквях и приходах все лица в Эстонии вправе на основании свободы вероисповедания образовать общины или присоединиться к существующим. Так, общины и члены бывшей Таллинской епархии Русской Православной Церкви имеют право свободного выбора по своей совести — или принадлежать к ЭАПЦ (возглавляемой стокгольмским «Синодом» — ред.), или <...> создать новую церковную организацию»<sup>69</sup>.

Не все представители духовенства сумели противостоять такому нажиму. Кому-то казалось, что можно согласиться на требования государства, не нарушая церковную присягу и сохраняя верность Церкви. «Регистрация ведь не на небесах совершается», — оправдывались они. Однако для епископа Корнилия и большинства духовенства было очевидно, что регистрация на таких условиях означала бы согласие с противоправными действиями властей и отказ не только



от прав на имущество, но и от своей преемственности по отношению к прежним поколениям православных христиан в Эстонии. Предстояла многолетняя непростая борьба за сохранение в стране исторической Православной Церкви.

17 ноября 1993 г. в таллинском Александро-Невском кафедральном соборе состоялся Собор Эстонской Апостольско-Православной Церкви Московского Патриархата, на котором, в соответствии с повесткой дня, предполагалось принятие новой редакции Устава. За несколько минут до начала Собора группа священников и мирян, имевших намерение перейти в каноническое подчинение Константинопольского Патриархата, предъявила епископу Корнилию ультиматум: или на Соборе предлагается к утверждению Устав ЭАПЦ 1935 г. без каких-либо изменений, или они (8 священников и представители окормляемых ими 40 приходов) уходят, кворума не будет, и Собор не состоится. Накануне данная группа провела отдельное собрание в здании Национальной библиотеки, где, вероятно, и было принято такое решение. После короткого совещания с членами епархиального совета и редакционной комиссии епископ Корнилий согласился на это условие.

Собор прошел сравнительно спокойно. Самочинная регистрация стокгольмской группировки в качестве Эстонской Апостольско-Православной Церкви была осуждена подавляющим большинством присутствующих. Также большинством был принят Устав ЭАПЦ 1935 г. Собор избрал временный Синод ЭАПЦ. В итоговом документе были отражены основные решения Собора:

«1. Считать регистрацию ЭАПЦ через зарубежный Синод, проведенную 11 августа 1993 г. Департаментом по делам вероисповеданий при МВД ЭР, незаконной.

2. Регистрироваться в Департаменте по делам вероисповеданий на основании Устава ЭАПЦ 1935 г. в юрисдикции Московского Патриархата, признавая нынешнее положение переходным периодом.

3. Для урегулирования вопросов юрисдикционной принадлежности и (в случае необходимости) проведения размежевания каноническим путем образовать конфликтную комиссию, которая будет состоять из членов временного Синода и редакционной комиссии.

4. Во избежание соблазна и для разрешения сомнений относительно соответствия статуса епископа Корнилия Уставу ЭАПЦ 1935 г., Поместный Собор постановляет: опрос мнений, проводившийся

среди духовенства Эстонской епархии перед епископской хиротонией владыки Корнилия (не было заявлено ни одного протеста), и саму хиротонию, в которой принимало участие все духовенство епархии, считать эквивалентным избранию на Поместном Соборе»<sup>70</sup>.

Два дня спустя епископ Корнилий обратился в Службу по делам вероисповеданий с письмом, в котором извещал регистрирующий орган о решениях Собора и выражал надежду на положительное рассмотрение заявления о регистрации Эстонской Церкви, поданного 5 ноября 1993 г. в соответствии с постановлением расширенного заседания епархиального совета. Вскоре из Министерства внутренних дел был получен отказ. 2 декабря 1993 г. епископ Корнилий вновь обратился в МВД с заявлением о продлении срока перерегистрации ЭАПЦ и через неделю от вице-канцлера МВД Х. Арике получил очередной отказ, содержащий рекомендацию не ходатайствовать больше об этом, «так как права названной Церкви в Эстонской Республике восстановлены 11 августа 1993 г.», а рожденный в Эстонии, но находящийся в юрисдикции Московского Патриархата епископ Корнилий, «как представитель другого государства, не вправе делать какие-либо предписания правительственным учреждениям Эстонской Республики», что можно истолковать как «вмешательство Русской Православной Церкви во внутренние дела Эстонской Республики»<sup>71</sup>.

25 декабря 1993 г. истек срок перерегистрации. Прежние регистрационные свидетельства утратили силу. Новое заявление о регистрации было подано 14 февраля 1994 г. В течение этого же года дважды подавались заявления о продлении срока перерегистрации, чтобы сохранить возможность хотя бы временного существования Церкви в правовом поле.

Между тем быстрыми темпами продолжалась регистрация приходов в юрисдикции стокгольмского «Синода». В конце 1993 — начале 1994 г. таким образом были зарегистрированы приходы в Ряпина, Вылпсу и Мехикоорма, в Хаапсалу (где регистрация была проведена старостой без ведома настоятеля священника Ювеналия Каарма и против воли большинства прихожан), в Вяндра, на о. Кихну и в Синди, в Ангерья и в Лелле, в Аруссааре и в Карула. 12 апреля 1994 г. те 8 священников, которые в ноябре 1993 г. поставили ультиматум Собору, не дожидаясь исполнения соборных решений, обратились к епископу Корнилию с просьбой дать им отпускную грамоту

и одновременно — к Патриарху Константинопольскому Варфоломею с прошением принять их в свою юрисдикцию, а также, пока у них не избран свой архиерей, поручить их духовному попечению митрополита Швеции и всей Скандинавии Павла.

ЭАПЦ Московского Патриархата пыталась отстоять свои права в судебных инстанциях. В Таллинский административный суд была подана жалоба на превышения главой Службы по делам вероисповеданий своих полномочий в связи с регистрацией ЭАПЦ во главе с «Зарубежным синодом» и о нарушении чиновником ст. 15(2) закона «О церквях и приходах». Решением суда от 4 июля 1994 г. жалоба епископа Корнилия была оставлена без удовлетворения. Непосредственно после этого заседания из правоохранительной комиссии Государственного Собрания было получено письмо от 5 июля 1994 г., подтверждающее возможность регистрации только той церковной структуры, чей орган управления находится в Эстонии. Не рассматривая конкретный случай регистрации зарубежного «Синода», правоохранительная комиссия косвенно подтвердила обоснованность требований ЭАПЦ признать незаконной регистрацию под ее именем самочинной структуры. 14 июля 1994 г. на решение Таллинского административного суда была подана апелляционная жалоба в Таллинский окружной суд. Заседание состоялось 23 сентября, и вновь было вынесено решение оставить жалобу без удовлетворения. В Государственном суде апелляцию и вовсе не приняли к рассмотрению.

Последовал ряд безрезультатных обращений в международные инстанции. Наконец, 5 декабря 1995 г. вновь было подано заявление на регистрацию. Ответом стало подтверждение отказа двухлетней давности. Эстонская Православная Церковь пребывала в состоянии глубокого поражения в правах.

### **Вмешательство Константинополя: явление второе**

В сентябре 1994 г. премьер-министр Эстонии М. Лаар обратился к Константинопольскому патриарху Варфоломею с просьбой «сообщить свою позицию по вопросу церковно-канонической преемственности Эстонской Апостольско-Православной Церкви». В начале 1995 г. к патриарху Варфоломею обращались президент Л. Мери и министр по европейским делам Э. Липмаа. Смысл обра-

шений был общий — получение одобрения проводимого Эстонским государством курса на отрыв эстонского Православия от Московского Патриархата<sup>72</sup>.

5 октября 1994 г. Священный Синод Русской Православной Церкви выразил «принципиальное несогласие и горечь по поводу изложенной министром внутренних дел Эстонской Республики г-ном Арике позиции его министерства в отношении юридического оформления Православной Церкви в Эстонии, как нарушающей элементарные права человека и находящейся в противоречии с общеевропейскими нормами религиозной свободы», а также отметил, что регистрация в той форме, которую предлагают эстонские власти, «явится орудием лишения Церкви, ее приходов, монастырей и храмов движимого и недвижимого имущества». В связи с этим Синод принял решение вступить в переговоры с Константинопольским патриархом по поводу противоправных действий «Синода Эстонской Апостольской Православной Церкви в изгнании»<sup>73</sup>. Делегация Московского Патриархата во главе с председателем Отдела внешних церковных сношений митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом (ныне патриарх Московский и всея Руси) в ноябре 1994 г. встретилась в Стамбуле с патриархом Варфоломеем, который, выслушав гостей, заявил, что считает нужным направить в Эстонию делегацию для изучения ситуации на месте. С 4 по 6 февраля 1995 г. делегация Константинопольского Патриархата без предварительного согласования с Русской Церковью посетила Эстонию. Первым делом гости прибыли в Преображенский собор, где были встречены протоиереем Э. Кирссом, от которого приняли крест для целования, игнорируя наложенное на него епископом Корнилием запрещение в священнослужении. Делегацию принимали президент Эстонии Л. Мери, премьер-министр А. Таранд и министр внутренних дел К. Кама. Состоялась и встреча делегации с епископом Корнилием. На пресс-конференции представители Константинопольского патриарха заявили, что нарушений прав православных в Эстонии они не усматривают. Вместе с тем они признали епископа Корнилия единственным законным архиереем для всех православных в Эстонии.

23–28 февраля 1995 г. представители Константинопольского Патриархата посетили Москву, где были приняты патриархом Алексием II и его будущим преемником митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом. Участвовал во встрече и архиепископ

Таллинский и вся Эстония Корнилией. Патриарх Алексей II ознакомил делегацию с историей Православия в Эстонии, которая была темой его докторской диссертации, и особо обратил внимание на то, что Русская Церковь всегда бережно относилась к национальным традициям эстонского православия и никогда не стремилась к русификации: во множестве приходов богослужения совершались и совершаются на эстонском языке, все правящие архиереи были местными уроженцами, владели эстонским языком, в том числе и он сам, в течение трех десятилетий возглавлявший Церковь в Эстонии. Патриарх Алексей II выразил сожаление, что посланники Константинопольского патриарха не заметили в Эстонии нарушений прав православных верующих, как они заявили на пресс-конференции. Обращаясь к гостям, патриарх Алексей сказал: «Церковь, которую вы видели, — преемница Эстонской Православной Церкви, составляющей часть Московского Патриархата. За это время мы выстроили храмы, много выстрадали. И когда говорят, что Русская Православная Церковь оккупировала Эстонию, — это нас оскорбляет».

Митрополит Кирилл подробно рассказал о том, какие притеснения испытывает русскоязычное православное население в Эстонии, лишенное избирательных прав. Несомненно, что регистрация стокгольмского «Синода» в качестве руководящего органа Церкви также рассматривается властями как способ вытеснить из Эстонии Русскую Православную Церковь, дочерней Церковью которой является ЭАПЦ. В ходе дискуссии был поставлен вопрос о неканоничности стокгольмского «Синода» и было отмечено, что необходимо обеспечить сторонам данного конфликта равные гражданские права, тогда можно будет справедливо оценить ситуацию и организовать церковную жизнь на основании канонических норм. Взаимопонимание с представителями Константинополя на этой встрече не было достигнуто.

18 мая 1995 г. патриарх Алексей II обратился к патриарху Константинопольскому с посланием, в котором, упомянув о состоявшейся беседе с его делегацией, отверг проводившуюся на этой встрече мысль о создании на канонической территории Московского Патриархата параллельной юрисдикции. Московский патриарх заявил категорическое несогласие с такого рода действиями, ибо «они нарушают принцип канонической самостоятельности Поместной Церкви и усугубляют появившийся в Эстонии церковный раскол».



Все проблемы Православия в Эстонии должны решаться на основе священных канонов и в условиях невмешательства светских властей во внутрицерковную жизнь», — говорилось в письме<sup>74</sup>.

Ответом на это письмо стала состоявшаяся 29 мая в Финляндии встреча патриарха Варфоломея с делегацией раскольников из Эстонии, на которой Константинопольский Патриарх передал благословение «своей пастве» и заявил, что в независимой Эстонии «само собой разумеется и восстановление старого канонического порядка в Эстонской Православной Церкви в таком виде, как он был представлен в Томосе Патриарха и Синода от 1923 г.». В речи Патриарха Варфоломея говорится, что «зависимость эстонского Православия от Москвы представляется последним остатком сталинской тирании»<sup>75</sup>.

В письме патриарху Алексию II, датированном 12 июля 1995 г., патриарх Варфоломей обвинил Русскую Церковь в «антиканонических деяниях», совершавшихся «по указке и под давлением тоталитарного атеистического режима»<sup>76</sup>.

А в конце июля на просьбу эстонского министра по европейским делам Э. Липпмаа о скорейшем принятии эстонских приходов в юрисдикцию Константинополя Патриарх Варфоломей ответил обещанием «в скором времени» сообщить «добрые вести по этому вопросу»<sup>77</sup>.

Политическое решение в Константинополе было уже принято, и развернутая каноническая и историческая аргументация, содержащаяся в последующих письмах Московского патриарха, ничего не могла изменить.

В ответном послании от 3 сентября 1995 г. Константинополь обосновывал свою позицию доводами нецерковного характера. Отколовшиеся от Эстонской Православной Церкви названы в письме «потомками и законными представителями прежнего большинства православных Эстонии — тех, кто после 45 лет советской оккупации был низведен до положения меньшинства в своей родной стране в сравнении с числом православных русских. <...> Подавляющее большинство православных в Эстонии сегодня составляют русские, и этим объясняется решение подавляющего большинства сохранять единство с Московским Патриархатом».

Далее Константинопольский патриарх риторически вопрошал: «Неужели вам кажется справедливым, чтобы это решение связывало

и православных эстонцев, число которых столь печальным образом сократилось в советские годы? Кажется ли вам справедливым, чтобы в их собственной стране решения за них принимало некое большинство представителей иного народа, массово переселившихся сюда в годы иноземной оккупации? Кажется ли вам справедливым, чтобы православные эстонцы у себя на родине не имели права решать сами за себя?»<sup>78</sup>

Таким образом, средствами церковной политики углублялось болезненное разделение жителей Эстонии, которое столь остро переживалось в 1990-х гг. эстонским обществом. Закон об иностранцах в 1993 г. разделил всех жителей страны независимо от национальности на граждан по праву рождения (тех, чьи предки были гражданами Эстонии до 1940 г.) и «прочих», которым на жестких условиях и со значительными ограничениями предоставлялась возможность со временем приобрести эстонское гражданство. Это дискриминационное разделение и представлялось теперь в качестве главного основания для создания константинопольской структуры в Эстонии. «Церковь граждан Эстонской Республики», от лица которой выступали участники самочинного собрания 28–29 апреля 1993 г. в Преображенском соборе, провозглашала курс на устроение церковной жизни именно по этим — чуждым христианским нормам — критериям. Спустя два года идея обрела поддержку в лице высоких представителей Константинопольской Церкви.

К концу 1995 г. напряжение вокруг эстонского Православия достигло предела. Уроженец Эстонии, три десятилетия возглавлявший Эстонскую епархию, патриарх Московский и всея Руси Алексей II обратился к генеральному секретарю Всемирного совета Церквей (ВСЦ) К. Райзеру и генеральному секретарю Конференции европейских Церквей (КЕЦ) Ж. Фишеру с просьбой о помощи. Церковные деятели 8 декабря 1995 г. направили президенту Эстонии совместное обращение, в котором определенно дали понять, что им не безразличны события, происходящие в стране. Весной 1996 г. и от Совета Церквей Эстонии поступило обращение, призывающее руководство Эстонской Республики к поиску приемлемого решения проблемы. Почти одновременно, 9 декабря 1995 г., в Таллине состоялся крестный ход верующих Эстонской Православной Церкви, права которых государство не желало признавать. Были опасения, что шествие, в котором участвовало более 20 тысяч человек, может вылиться в беспорядки, но оно прошло без каких-либо неприятных инцидентов.

### **«Скорбь, стенание и всеправославная печаль»**

3 января 1996 г. делегация Русской Православной Церкви, возглавляемая председателем Отдела внешних церковных сношений митрополитом Кириллом, прибыла в Стамбул на переговоры по урегулированию ситуации в Эстонии. Константинопольская сторона объявила о намерении уже в следующем месяце принять в свою юрисдикцию группу запрещенных в служении клириков и последовавших за ними мирян, полагающих, что они и составляют Эстонскую Апостольско-Православную Церковь.

Делегация Московского Патриархата, основываясь на решениях Собора Эстонской Апостольской Православной Церкви от 17 ноября 1993 г., внесла ряд компромиссных предложений, предусматривающих определенные шаги навстречу тем, кто желал бы вступить в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. Предложенный план подразумевал, что Эстонская Апостольско-Православная Церковь, возглавляемая архиепископом Корнилием, регистрируется в полном составе как правопреемница исторической Эстонской Церкви; после регистрации все приходы получают возможность добровольного самоопределения в выборе юрисдикции; процесс перехода общин, изъявивших желание перейти в Константинопольский Патриархат, должен осуществляться согласно каноническим нормам, после двустороннего соглашения Московского и Константинопольского Патриархатов.

Согласия стороны достигли только в одном вопросе. Признано было, что все православные приходы в Эстонии независимо от их канонического самоопределения должны быть зарегистрированы как правопреемники соответствующих довоенных приходов со всеми вытекающими имущественными последствиями.

Продолжение переговоров было запланировано на начало февраля в Москве. Однако, несмотря на незавершенность переговорного процесса, главный секретарь Священного Синода Константинопольской Церкви уже 4 января обратился к православным общинам Эстонии с посланием, в котором сообщалось о намерениях «возобновить деятельность Автономной Эстонской Апостольской Православной Церкви на основе Томоса Патриарха Мелетия IV от 1923 г. Такая автономная Церковь может включать в себя все православные общины на территории Эстонии с отдельной епархией для русскоязычных

приходов»<sup>79</sup>. В том же послании упоминалось о перспективе временного присутствия на одной территории двух Патриархатов, что предполагает разделение приходов на две юрисдикции «в братском согласии и мире».

На это послание митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл отозвался заявлением от 17 января 1996 г., в котором выразил энергичный протест Русской Православной Церкви: «Сам факт направления такого послания православным общинам Эстонии является грубейшим нарушением православных канонов, запрещающих епископу одной Поместной Церкви обращаться к пастве другой Поместной Церкви». Митрополит Кирилл напомнил, что «православные общины Эстонии, к которым направлено данное обращение из Константинопольской Патриархии, прошли длинный исторический путь в лоне Матери-Церкви Московского Патриархата, от которой они благословением прославленного во святых святителя-исповедника Патриарха Московского и всея Руси Тихона после провозглашения Эстонией политической независимости в 1920 году получили статус автономии». Особо указывалось, что Патриарх Мелетий IV принял Эстонскую Церковь под свое управление, «воспользовавшись неспособностью руководства Русской Церкви, находившейся в условиях антицерковного геноцида, повлиять на ситуацию». Митрополит Кирилл также напомнил, что «в 1978 году Константинопольский Патриарх Димитрий официально подтвердил отказ от юрисдикционных претензий на Православную Церковь в Эстонии». В заявлении была изложена позиция делегации Русской Православной Церкви на встрече в Стамбуле 3 января 1996 г. и выражена озабоченность выходящими за рамки двусторонних обсуждений акциями Константинопольского Патриархата, которые наносят серьезную угрозу межправославному миру и каноническому единству<sup>80</sup>.

В тот же день патриарх Алексий II направил послание православной пастве в Эстонии, в котором выразил ей духовную поддержку и призвал хранить верность Матери-Церкви. С сердечной скорбью обращаясь к родной пастве, патриарх предупреждал ее, что «распространенное канцелярией Константинопольской Патриархии послание “православным общинам Эстонии” антиканонично как по своему содержанию, так и по самому факту данного обращения». Патриарх также призвал власти Эстонии «проявить благоразумие и не поощрять попыток разделить Православную Церковь по национальному признаку»<sup>81</sup>.

Встреча делегаций в Москве так и не состоялась. Константинопольская Патриархия выдвигала все новые ультимативные требования.

В этих условиях патриарх Алексей 2 февраля 1996 г. был вынужден особым посланием оповестить предстоятелей Поместных Православных Церквей о кризисной ситуации в Эстонии: «Эстонское правительство, взяв курс на вытеснение из страны православного русскоязычного населения, продолжает всячески препятствовать регистрации канонической Православной Церкви в Эстонии как правопреемницы Эстонской Апостольской Православной Церкви». Патриарх с горечью писал, что «сложившаяся ситуация достигла критического предела и может спровоцировать необратимые разрушительные процессы», просил Предстоятелей братских Православных Церквей поддержать его призыв к патриарху Варфоломею «продолжить начатый диалог и воздержаться от принятия скороспешных и не согласованных с нашей Церковью односторонних мер по эстонскому вопросу»<sup>82</sup>.

6 февраля 1996 г. патриарх Алексей II писал патриарху Варфоломею: «Если в условиях, когда русские православные в Эстонии систематически притесняются и фактически лишаются элементарных прав на существование, Константинопольский Патриархат предпримет какие-либо односторонние действия, противоречащие достигнутой договоренности, это будет означать, что Константинополь поддерживает дискриминационную по отношению к русскоязычным гражданам политику эстонского правительства». Патриарх Алексей II выразил надежду на «продолжение двусторонних переговоров в Москве, как это было ранее согласовано, без выдвижения каких-либо препятствующих условий»<sup>83</sup>.

Однако усилия были тщетными. В ответной телеграмме от 19 февраля 1996 г. патриарх Варфоломей заявил, что Константинопольская Церковь «будет пребывать неуступчивой»<sup>84</sup>. На следующий день, 20 февраля патриарх Варфоломей подписал «Патриарший и Синодальный акт о возобновлении действия Патриаршего и Синодального Томоса от 1923 года об Эстонской православной митрополии». В этом документе законными преемниками Эстонской Апостольско-Православной Церкви признаны «принимавшие данный Томос и сохранившие непрерывное каноническое преемство данной Церкви». Особо определен статус «пришельцев»: «Одновременно с этим мы, принимая во внимание беспокойство нашего



Блаженнейшего брата Патриарха Московского и всея Руси Алексия в отношении проживающих в Эстонии православных верующих-иммигрантов русского происхождения, поселившихся в стране в тот период, когда Эстония являлась частью бывшего Советского Союза, заявляем о нашем твердом намерении обеспечить им беспрепятственную церковную жизнь в качестве неотъемлемой части автономной Церкви Эстонии под руководством собственного русскоязычного епископа»<sup>85</sup>.

В тот же день глава Константинопольской Церкви направил послание министру Эстонии по европейским делам Э. Липмаа, одному из главных деятелей раскола, имеющему «личный интерес», как отмечается в письме, «к созданию и преуспеянию эстонского Православия в вашей свободолобивой, веротерпимой и мирной стране»: «Мы рады сообщить Вашему возлюбленному Превосходительству, что прилагаемым Патриаршим и Синодальным Актом, отвечая с материнской любовью на просьбу независимого и суверенного эстонского государства и большинства православных общин страны, мы возобновляем действие Патриаршего и Синодального Томоса 1923 г., признавшего автономию Эстонской Православной Церкви под духовным покровительством Вселенского Патриархата Константинопольского. Кроме того, в настоящем Акте мы заявляем о том, что признаем законными преемниками Эстонской Апостольской Православной Церкви до 1940 г. православных эстонцев, сохранивших эту преемственность в изгнании, а также согласных с ними православных, проживающих в Эстонии»<sup>86</sup>.

24 февраля было опубликовано коммюнике главного секретаря Священного Синода Константинопольского Патриархата, в котором сообщалось о решении, принятом 20 февраля «вследствие настоятельной просьбы Эстонского государства, а также подавляющего большинства православных приходов Эстонии, которые выразили желание вновь присоединиться к Вселенскому Патриархату и категорически заявили, что в случае отказа Патриархата принять их они ни при каких условиях не останутся более в юрисдикции Московского Патриархата»<sup>87</sup>.

В направленном в тот же день послании патриарху Алексию II глава Константинопольской Церкви повторял свою прежнюю аргументацию: «Паства архиепископа Корнилия <...> не может считаться преемницей паствы Эстонской Апостольской Православной Церкви

до 1940 г., так как подавляющее большинство в ней составляют русские иммигранты, которых Сталин вынудил массово переселиться в Эстонию, чтобы изменить этнический состав населения страны. Как может называться эстонской Церковь, состоящая из русских иммигрантов?»<sup>88</sup>

Что это, как не яркое проявление поддержки национализма — вопреки декларативным осуждениям «этнофилетизма», которые столь часто повторяются представителями той же Церкви по другим поводам?

23 февраля 1996 г. Священный Синод Русской Православной Церкви постановил: «С глубокой скорбью и сожалением признать данную акцию раскольнической, вынуждающей нашу Церковь приостановить каноническое и евхаристическое общение с Константинопольским Патриархатом и Финляндской Автономной Архиепископией<sup>89</sup>, а также прекратить поминовение Константинопольского Патриарха по диптиху Предстоятелей Поместных Православных Церквей»<sup>90</sup>.

Русская Церковь ясно сознавала, что разрыв евхаристического общения с Константинопольским Патриархатом — событие исключительное, поскольку оно затрагивало две самые влиятельные Поместные Православные Церкви. Это понимали и главы других Поместных Церквей, обратившиеся к патриархам Московскому и Константинопольскому с призывами найти выход из кризисной ситуации, породившей «смещение среди Церквей», и восстановить единство православного мира. Патриарх Александрийский Парфений так охарактеризовал отношение православного братства к разрыву евхаристического общения между двумя Патриархатами: «Это скорбь, стенание и всеправославная печаль»<sup>91</sup>. Столь же тревожные письма поступили от глав Антиохийской, Грузинской, Сербской, Румынской, Кипрской и Американской Церквей. Предстоятели писали о необходимости срочно найти выход из этой тревожной ситуации, которая волнует все Православие. Признавая остроту эстонской проблемы, православные первоиерархи призывали к примирению и просили о готовности к жертвам ради восстановления православного единства.

Патриарх Московский и всея Руси Алексей II в послании архиепископу Корнилию, пастырям, монашествующим и всем верным чадам Эстонской Апостольско-Православной Церкви, изданном 23 февраля 1996 г., призывал православных клириков и мирян быть мужественными и стойкими, твердыми в вере и преданности

Матери-Церкви, которая не оставит их своей заботой<sup>92</sup>. Клирики и миряне ЭАПЦ выразили свое отношение к действиям Константинопольского Патриарха, собравшись на состоявшийся 16 марта 1996 г. крестный ход, в котором приняло участие около 26 тысяч человек. Верующие мирно прошли по старому городу с церковными песнопениями на церковнославянском и эстонском языках.

Все это происходило на фоне непрекращающейся травли исторической Эстонской Церкви, в отношении которой эстоноязычные издания, часто публиковавшие материалы оскорбительного характера, поддерживали «образ врага». Желтая пресса, публикуя издевательские карикатуры, требовала: «Корнилия — на скамью подсудимых!» При этом как бы забывалось, что на этой-то скамье архиепископ Корнилий уже побывал при советской власти и был осужден на заключение в концлагере за свою пастырскую деятельность. Агитаторы ездили по приходам, пытаясь склонить священников и прихожан к регистрации в составе признанной государством Церкви, «несговорчивые» приходы бомбардировали письмами с угрозами лишения имущества, в том числе и храмов.

## Не допустить вселенского раскола Православия

Все это время Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата не прекращал консультации с константинопольской стороной. Кроме того, высокопоставленные иерархи Русской Православной Церкви в режиме «челночной дипломатии» посетили глав других Поместных Православных Церквей, чтобы информировать их о ситуации в Эстонии и выяснить их мнения по данному вопросу.

Необходимо было искать путь к компромиссу ради сохранения единства мирового Православия. В апреле 1996 г. в Цюрихе по эстонскому вопросу состоялись переговоры делегаций Московского и Константинопольского Патриархатов, на которых были выработаны предложения, 16 мая 1996 г. одобренные Священными Синодами обеих Церквей. В соответствии с этими договоренностями, православным клирикам и мирянам ЭАПЦ предоставлялась свобода выбора юрисдикционной принадлежности. Запрещенные клирики и отлученный от церковного общения мирянин были освобождены от прещений<sup>93</sup> Синодом Русской Церкви. Не определившись в своем выборе приходам предоставлялся четырехмесячный срок для

принятия решения. Константинопольский Патриархат приостанавливал на это время исполнение своего постановления от 20 февраля 1996 г. о возобновлении действия Томоса 1923 г. На этих условиях восстанавливалось прерванное ранее общение между двумя Патриархатами<sup>94</sup>.

Предполагалось, что в августе того же года состоится визит объединенной делегации двух Патриархатов в Эстонию с целью проведения переговоров с эстонским правительством, встреч с клириками и представителями православных приходов. Были надежды, что это решение, достигнутое благодаря компромиссу, на который Русская Православная Церковь пошла лишь ради предотвращения раскола всемирной православной семьи, будет реализовано и положит конец противостоянию в Эстонии. Московский Патриархат незамедлительно исполнил все взятые на себя обязательства. Однако Константинополь не спешил выполнять договоренности. Вскоре его представители обратили вспять начатое движение к церковному миру.

В приходах прошли опросы по выбору юрисдикционной принадлежности. Желание общин остаться в юрисдикции Московского Патриархата нашло отражение во множестве подписей под соответствующими обращениями. Русская Православная Церковь выполняла условия соглашения и ждала ответных шагов от Константинопольской Церкви. Однако действия константинопольской стороны носили совершенно иной характер: была развернута широкая агитационная кампания в первую очередь в колеблющихся общинах, которая сопровождалась раздачей гуманитарной помощи и щедрых обещаний. При поддержке государственных структур Эстонии продолжалась регистрация приходов в константинопольской ЭАПЦ: так, священник Московского Патриархата Иаков Метсалу был поставлен перед фактом, что возглавляемый им Предтеченский приход в Мекси 21 мая 1996 г. был зарегистрирован в константинопольской юрисдикции и там будет служить другой священник; приход во имя святой мученицы Параскевы в Саатсе, где служил о. Антоний Сырг, был зарегистрирован 10 июля, и туда был назначен протоиерей Август Кальюкоск, уволенный по собственному желанию за штат еще в 1992 г.

22 августа 1996 г. в Таллине совместная комиссия двух Патриархатов согласовала списки определившихся в своей юрисдикции приходов<sup>95</sup>. Относительно тартуского Успенского и валгаского

Исидоровского приходо<sup>96</sup> делегации не достигли согласия ни по каноническому статусу, ни по путям юридического решения вопроса. В сентябре оба Патриархата решениями своих Синодов утвердили списки определившихся в своей юрисдикции приходо<sup>97</sup>. В связи с тем, что по спорным приходам согласия не было достигнуто, мораторий на решение от 20 февраля 1996 г. было определено продлить еще на три месяца. Однако запланированные совместной комиссией на 8 и 9 сентября и уже объявленные приходские собрания в Тарту и Валга не состоялись, поскольку представитель Константинопольского Патриархата не прибыл в Эстонию.

На встрече, прошедшей 24 сентября 1997 г. в Одессе, патриарх Алексий II предложил патриарху Варфоломею выступить с совместным обращением к эстонскому правительству. Однако это предложение не было услышано. Единственным итогом беседы стало признание того факта, что необходимо «предпринять дальнейшие шаги для решения этой и других существующих проблем».

Переговоры представителей двух Патриархатов в Женеве 27 ноября 1998 г.<sup>98</sup> привели, наконец, к договоренности о направлении в Эстонию смешанной делегации двух Церквей для проведения переговоров с премьер-министром республики по вопросам урегулирования юридических и имущественных проблем православных приходо в этой стране. Тем самым планировалось реализовать один из важнейших элементов — достигнутых в 1996 г. Цюрихских соглашений о том, что «два Патриархата будут совместно сотрудничать в вопросе представления их позиции перед эстонским правительством с целью, чтобы все православные в Эстонии получили одинаковые права, включая право на имущество». Решение о направлении в Таллин совместной делегации было одобрено Священным Синодом Русской Православной Церкви, о чем константинопольская сторона была проинформирована. Однако планировавшаяся поездка так никогда и не состоялась. Приходилось констатировать, что Константинопольский Патриархат всячески затягивает исполнение достигнутых в Цюрихе договоренностей.

Одновременно Константинополь приступил к устройению в Эстонии своей иерархической структуры. В 1998 г. в помощь архиепископу Финляндскому Иоанну был рукоположен во епископа и назначен викарием по Эстонии протоиерей Симеон Кружков, который, будучи к тому времени тяжело больным, вскоре скончался. Очередной



шаг, усиливший напряжение во взаимоотношениях двух Патриархатов, был сделан константинопольской стороной 13 марта 1999 г., когда Синод Константинопольского Патриархата назначил на Таллинскую — уже занятую — кафедру правящего архиерея — митрополита Таллинского и всея Эстонии Стефана (Хараламбидиса) и предложил Русской Православной Церкви «разделить радость в связи с возвращением в каноническое лоно нашей Православной Церкви святой Церкви Эстонии», признав митрополита Стефана в качестве «канонического и законного первоиерарха этой Церкви»<sup>99</sup>. В ответном письме митрополита Кирилла сообщалось, что «Святейший Патриарх и Священный Синод Русской Православной Церкви не могут принять это предложение, убежденно считая регион Эстонии автономной частью исторической канонической территории Московского Патриархата»<sup>100</sup>.

Назначение на Таллинскую кафедру ранее служившего во Франции епископа Стефана, незнакомого с культурой Эстонии и с эстонским языком, вызвало протесты и в среде Константинопольской юрисдикции. Так, состоявшийся 9 июня 1999 г. в Тарту «Чрезвычайный собор Эстонской Апостольско-Православной Церкви» в составе четырех священников (включая настоятеля кафедрального Преображенского собора в Таллине протоиерея Эммануила Кирсса) и нескольких мирян выразил протест против назначения нового митрополита Константинопольским Патриархом вместо избрания его собором ЭАПЦ в соответствии с ее уставом. В принятом заявлении говорилось о раскрывшейся теперь «подлинной цели Константинопольского Патриархата», которая, по мнению участников встречи, заключалась в превращении автономной Церкви в «местную подструктуру иностранной организации». Не признавая назначенного из Константинополя митрополита Таллинского, собравшиеся избрали для посвящения в качестве такового протоиерея Эммануила Кирсса, а тартуского священника Самуила Пуусаара — на епископскую кафедру в Тарту. Тартуский Александровский и Валгаский Исидоровский приходы подали в суд исковое заявление в связи с несоответствующим уставу назначением епископа Стефана на Таллинскую кафедру. В результате священники Самуил Пуусаар и Гавриил Керес были лишены священного сана Синодом Константинопольского Патриархата «за канонические проступки против своей церковной власти, народа Божия и вообще Церкви»<sup>101</sup>.

## Вопрос о собственности

Вслед за проблемами определения юрисдикционной принадлежности приходов наиболее актуальным стал вопрос о порядке регистрации учреждений Московского и Константинопольского Патриархатов в Эстонии. В 1997 г. состоялись встречи председателя ОВЦС митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла с министром внутренних дел Эстонии Р. Лепиксоном, в ходе которых министр высказался в пользу скорейшей регистрации церковной структуры Московского Патриархата в Эстонии. Необходимость ускорить регистрацию была обусловлена проводившейся в это время подготовкой к принятию нового закона, согласно которому все религиозные организации должны были пройти перерегистрацию в МВД. Однако представители эстонского правительства предлагали самоуправляемой Эстонской Православной Церкви в составе Московского Патриархата регистрироваться в качестве епархии, представляющей подразделение иностранной религиозной организации и не могущей претендовать на правопреемство по отношению к довоснной ЭАПЦ. Это фактически означало бы отказ от прав на историческое церковное имущество.

Чтобы отвести угрозу, нависшую над двумя главными центрами Православия в Эстонии — таллинским Александро-Невским кафедральным собором и Пюхтицким Успенским ставропигиальным женским монастырем, их пришлось зарегистрировать в 1999 г., не дожидаясь общей регистрации. Александро-Невскому собору для этого потребовалось придать ставропигиальный статус. Согласно своему уставу, зарегистрированному в МВД Эстонии 16 марта 1999 г., он был призван «совмещать церковноприходскую деятельность и функции официального Представительства Московского Патриархата в Эстонии»<sup>102</sup>. Этому решению предшествовала состоявшаяся в Москве 23 февраля, в день рождения патриарха Алексия II, его встреча с министром внутренних дел Эстонии Олари Таалем. На должность постоянного представителя Московского Патриархата в Эстонии вскоре был назначен архимандрит Елисей (Ганаба), секретарь Отдела внешних церковных сношений по межправославным связям и загранучреждениям Русской Православной Церкви (ныне — архиепископ Сурожский, управляющий епархией Русской Православной Церкви в Великобритании).

28 марта 2000 г. в Женеве вновь состоялись переговоры между делегациями двух Патриархатов. Делегация Русской Церкви, которую возглавлял митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, предложила решить проблему, заключив между двумя параллельными церковными структурами в Эстонии юридическое соглашение, предусматривающее право собственности на *de facto* используемое ими историческое имущество. Однако митрополит Стефан, участвовавший во встрече, выставил категорическое условие: никаких юридических соглашений, пока Московский Патриархат не признает возглавляемую им структуру единственной в Эстонии автономной Православной Церковью. Делегация Русской Православной Церкви отвергла это условие, считая, что так и не реализованные в полной мере цюрихские договоренности 1996 г. на данном этапе представляют собой предельно возможный церковный компромисс.

19 апреля Священный Синод Русской Православной Церкви выразил сожаление по поводу проявившейся на женеvской встрече неконструктивной позиции митрополита Стефана, помешавшей решению вопроса о юридической регистрации храмов Московского Патриархата и окончательному урегулированию взаимоотношений Константинопольской и Русской Православных Церквей в свете решений, совместно принятых в Цюрихе в 1996 г. Константинопольский Синод, как стало известно из письма его генерального секретаря митрополита Мелитона от 8 апреля, ограничился выражением «пламенного пожелания Вселенской Патриархии к нахождению решения» всех вопросов, включая имущественный. В следующем письме митрополита Мелитона от 25 мая содержалось уточнение: по мнению Константинополя, осложнение в решении имущественного вопроса «происходит от эстонского законодательства, а не от действий митрополита Стефана». Константинопольская Церковь считает, что Цюрихские соглашения «обязательно должны реализовываться», но «с приобретением упомянутой Эстонской Автономной Церковью архиерея, который ее представляет», вмешательство Константинопольской Патриархии более «не является необходимым».

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 16 августа 2000 г., «принимая во внимание достигнутые договоренности между Константинопольской и Русской Православными Церквами о вынужденном параллельном присутствии двух канонических юрисдикций на территории Эстонии», подчеркнул, что «настаивает

на необходимости выполнения соглашений двух Церквей, достигнутых в мае 1996 г. в Цюрихе, о предоставлении одинаковых прав, включая права на историческое церковное имущество, для всех православных в Эстонии»<sup>103</sup>.

### Новый этап кризиса

26 октября — 1 ноября 2000 г. состоялся визит патриарха Варфоломея в Эстонию. Русская Православная Церковь не была даже уведомлена официально об этом посещении. ОВЦС Московского Патриархата, тем не менее, предпринял все усилия к тому, чтобы использовать и этот случай для урегулирования четырехлетнего конфликта. Представителям двух православных юрисдикций в Эстонии было предложено издать, в соответствии с достигнутыми в Цюрихе договоренностями, совместную декларацию о восстановлении одинаковых прав для всех православных приходов (на историческое церковное имущество в том числе). Эти предложения были представлены на переговорах митрополита Кирилла с константинопольской делегацией в Москве 20 октября 2000 г. Однако Константинополь отказался от предложенных инициатив. Более того, в ходе своего визита патриарх и члены константинопольской делегации неоднократно заявляли, что договоренности между двумя Церквями относительно церковного положения в Эстонии, заключенные в Цюрихе в 1996 г., нельзя толковать как «решение, позволяющее существовать в Эстонии двум параллельным юрисдикциям», что в Эстонии может быть только один митрополит или архиепископ с титулом «всея Эстонии», а при нем может быть лишь «экзарх» (представитель) с приходами, подчиняющимися Русской Православной Церкви. Выдвигалось требование, чтобы Московский Патриархат сместил архиепископа Корнилия с занимаемого им поста.

К концу 2000 г. стало очевидно, что Константинополь последовательно игнорирует договоренности, достигнутые в Цюрихе в 1996 г., продолжает наступление на права Московского Патриархата в Эстонии и стремится к полному вытеснению его из страны. В заявлении Священного Синода Русской Православной Церкви от 8 ноября 2000 г. было отмечено, что «в сложившихся условиях было бы лицемерием демонстрировать миру наше единство, когда разрушено доверие и попорчены основы братского сотрудничества на пути

к подлинному уврачеванию тягостного разделения Православия в Эстонии». А потому «до восстановления согласия в вопросах канонического бытия Православной Церкви в Эстонии и достижения мира и справедливости по отношению ко всем православным в этой стране Московский Патриархат решительно отстраняется от любых собраний с участием патриарха Константинопольского Варфоломея, преосвященного Иоанна, главы Финляндской архиепископии Константинопольского Патриархата, и преосвященного Стефана, главы юрисдикции Константинопольского Патриархата в Эстонии»<sup>104</sup>.

Проходившая в Стамбуле 25–26 декабря 2000 г. встреча глав и представителей Поместных Православных Церквей состоялась по этой причине без участия Русской Православной Церкви. Зато на встрече присутствовал митрополит Стефан в качестве главы автономной Церкви. Ситуация была использована Константинополем для новых провокационных заявлений: присутствие митрополита Стефана наряду с главами и представителями Поместных Православных Церквей на встрече и подписание им принятых на ней документов пытались трактовать как подтверждение общеправославного признания Стефана в качестве главы Эстонской Церкви.

В связи с этим Патриарх Московский и всея Руси Алексей II направил главам Поместных Православных Церквей письма с просьбой сообщить, означает ли наличие подписи митрополита Стефана под принятыми в Стамбуле документами признание его главой Православия в Эстонии и одобрение действий Константинопольского Патриархата в этой стране<sup>105</sup>. Ни в одном из полученных в ответ посланий глав Александрийской, Антиохийской, Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской и Польской Православных Церквей не содержалось поддержки позиции Константинопольского Патриархата. В письмах была выражена надежда, что эстонский церковный вопрос получит разрешение в ходе двусторонних переговоров Константинопольского и Московского Патриархатов. Патриарх Болгарский Максим сообщил, что участники подписания Рождественского послания «не были уведомлены о предусмотренной там подписи митрополита Стефана» и что «не было предварительного обсуждения и согласия по данному вопросу»<sup>106</sup>. «Подписи Предстоятелей Церквей вместе с митрополитом Стефаном <...> не означают признания его действий в Эстонии»<sup>107</sup>, — писал митрополит Варшавский и всея Польши Савва. Еще более определенно ответил Сербский патриарх Павел:



«Священный Архиерейский Синод Сербской Православной Церкви полностью поддерживает позицию сестринской нам Русской Православной Церкви по этому вопросу, в том числе одобряет и меры, которые предпринимаются для его решения»<sup>108</sup>.

Поддержка Православных Церквей помогла возобновить переговорный процесс. Очередным его этапом стали встречи делегаций двух Патриархатов в Вене 16 января и в Берлине 19 февраля 2001 г. По инициативе митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла участники переговоров одобрили адресованное Священным Синодам обоих Патриархатов предложение призвать иерархов двух православных юрисдикций в Эстонии заключить соглашение о прекращении имущественных споров, в соответствии с которым каждая из церковных структур получит права собственности на фактически используемое ею церковное имущество. На переговорах в Берлине делегации одобрили проект такого соглашения и приняли решение представить его Священным Синодам обоих Патриархатов. Текст соглашения, подготовленный для подписания митрополитами Корнилием и Стефаном, предусматривал, что структура, находящаяся в юрисдикции Константинопольского Патриархата, «в течение 60 дней со дня регистрации устава структуры, находящейся в юрисдикции Московского Патриархата, либо передает в собственность последней вышеупомянутое церковное имущество на основании договоров дарения или купли-продажи по символической цене, либо передает его эстонскому государству для последующей передачи этого имущества в собственность церковной структуры в юрисдикции Московского Патриархата»<sup>109</sup>. Подписание этого документа и воплощение в жизнь провозглашенных в нем намерений могло поставить точку в затянувшемся межцерковном конфликте.

Московский Патриархат незамедлительно одобрил берлинский проект на ближайшем заседании Священного Синода 22 февраля 2001 г.<sup>110</sup> Из Константинополя 15 марта 2001 г. последовало письмо о том, что проект берлинского соглашения переслан «в Эстонскую Апостольскую Православную Церковь для изучения и ответа», но поскольку данная Церковь автономна и «подчиняется Вселенскому Патриархату лишь в духовном отношении», Константинополь «не может занять независимую позицию по обсуждавшемуся проекту соглашения об урегулировании некоторых не чисто духовных

нерешенных вопросов между православными Эстонии, принадлежащими к двум различным духовным юрисдикциям»<sup>111</sup>. В ответном письме от 26 марта 2001 г. митрополит Кирилл не скрывал глубокого разочарования: зачем же вообще нужны были столь непростые переговоры и собеседования, если Константинопольский Патриархат имеет лишь духовные отношения с состоящим в его юрисдикции Таллинским митрополитом и не может повлиять на его решения?<sup>112</sup>

Тем не менее, переговоры продолжились. 19–20 апреля 2001 г. в Цюрихе главы делегаций Русской Православной Церкви и Константинопольского Патриархата подписали коммюнике, подтверждавшее желание сторон «содействовать нормализации отношений между православными юрисдикциями в Эстонии»<sup>113</sup>. Увы, и этот документ остался безрезультатной декларацией, как и все последующие заявления такого рода<sup>114</sup>.

### **Борьба за права продолжается**

Было ясно: борьбу за восстановление справедливости в отношении Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата и защиты ее прав придется продолжать без всякой надежды на верность Константинополя цюрихским соглашениям 1996 года. Диалог надо вести с эстонским государством и переводить его из категорий канонического права на внятный государственным деятелям язык проблематики прав человека и политических последствий их нарушения.

Архимандрит Елисей с момента своего назначения на должность представителя в Эстонии в 1999 г. включился в активные переговоры с МВД Эстонии, с эстонскими парламентариями, представителями общественности и деловых кругов, стремясь, прежде всего, достигнуть урегулирования имущественного положения приходов, сохраняющих верность Московскому Патриархату. Но для достижения этой цели еще предстояло пройти немалый путь. Митрополит Стефан выдвигал неприемлемые условия. Да и у эстонских властей политической воли к решению этого вопроса в то время не находилось.

Однако обращения в международные организации — такие, как письмо архиепископа Корнилия главе миссии ОБСЕ в Таллине от 16 февраля 1999 г. — побуждали государственное руководство обсуждать новые компромиссные варианты. Препятствием на пути к их

реализации оставалась крайне неуступчивая позиция главы константинопольской церковной организации в Эстонии.

Одним из компромиссных решений, направленных на получение государственной регистрации, стал отказ от исторического наименования в пользу названия «Эстонская Православная Церковь Московского Патриархата (ЭПЦ МП)». Был разработан новый проект Устава, соответствующий проекту нового закона «О церквях и приходах». Особое внимание было уделено тем положениям Устава, в которых шла речь об историческом преемстве Эстонской Церкви. 27 июня 2000 г. в Таллине состоялся Собор Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата, на котором новый Устав был принят. 7 августа Устав и сопровождающие документы были поданы для регистрации в МВД Эстонии.

Последовал отказ. Министерство указывало на «недоработки» в Уставе. 22 января 2001 г. было подано новое заявление с исправленным Уставом. Тогда от ЭПЦ МП потребовали протоколы собраний с нотариально заверенными подписями, что требуется лишь от новоучреждаемой структуры. Начались переговоры. Однако в письме, которое 18 апреля 2001 г. министр внутренних дел Т. Лоодус направил митрополиту Корнилию, содержался очередной отказ, лишавший смысла дальнейшие дискуссии<sup>115</sup>. Представители ЭПЦ МП дали разъяснения, что дальнейшей переработки Устава не будет<sup>116</sup>. Из письма министра внутренних дел от 21 мая 2001 г. ясно следовало: государство продолжает настаивать на регистрации ЭПЦ МП лишь в качестве зарубежной епархии Русской Православной Церкви. О том же говорилось в письме премьер-министра Эстонии М. Лаара патриарху Алексию от 5 июля 2001 г.<sup>117</sup>

Синод ЭПЦ МП пришел к выводу, что все возражения, высказанные Министерством внутренних дел Эстонии в отношении Устава, имеют не юридическую, а политическую природу. И действительно, дискуссия о положении и статусе Эстонской Православной Церкви все более и более принимала политический характер, к вопросу о правах православных в Эстонии обратились национальные и международные политические и правозащитные организации. Да и в самой республике многие политические деятели и даже предприниматели стали замечать, что позиция эстонского руководства в данном вопросе способствует формированию негативного образа Эстонии не только в соседней России, но и у мирового сообщества.

Русская Православная Церковь, и прежде всего Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, служба коммуникации которого 4 мая выступила с жестким заявлением под заголовком «Продолжается беззаконие в отношении большинства православных жителей Эстонии»<sup>118</sup>, также не упускали возможностей свидетельствовать на трибунах авторитетных международных организаций о продолжающемся нарушении прав православных верующих в Эстонии и поднимать эту тему в многочисленных двусторонних переговорах.

Летом 2001 г. митрополит Кирилл направил письмо комиссару Совета Европы по правам человека А. Хиль-Роблесу, в котором рассказал о положении православных верующих в Эстонии. В ответном послании комиссар отметил, что неоднократно получал сообщения из разных источников о фактах нарушения прав верующих в этой стране, и выразил обеспокоенность данной проблемой. А. Хиль-Роблес проинформировал о предпринятых шагах и заверил, что будет пристально следить за развитием ситуации.

Тема отказа в регистрации Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата неоднократно поднималась на различных мероприятиях Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе, в частности, на состоявшемся 26 июня 2001 г. в Гааге семинаре «Свобода религии и убеждений в регионе ОБСЕ: вызовы законодательству и практике» и на Совещании ОБСЕ по выполнению обязательств в области человеческого измерения, которое прошло 17–27 сентября того же года в Варшаве. При этом указывалось на то, что продолжающийся уже 8 лет отказ в регистрации крупной религиозной общины на условиях, которые она считала бы для себя приемлемыми, представляет собой нарушение ряда международных норм, в частности, статей 16.3 и 16.4 Итогового документа Венской встречи Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе 1989 г., статей 32 и 33 Документа Копенгагенского совещания СБСЕ в области человеческого измерения 1990 г.

Европейские собеседники отнеслись к проблеме со вниманием. Так, директор Службы Верховного комиссара ОБСЕ по делам национальных меньшинств Дж. Паркер отметил, что разделяет озабоченность сложившейся ситуацией, при которой Эстонская Православная Церковь Московского Патриархата, объединяющая в значительной части представителей национальных меньшинств страны,

в течение длительного времени лишена возможности реализовать общепризнанное право на свободу вероисповедания.

Озабоченность нарушением прав верующих в Эстонии выразил и министр иностранных дел России И. С. Иванов, который 7 июня 2001 г. на совместной пресс-конференции с министром иностранных дел Германии Й. Фишером, в частности, заявил: «Нынешние эстонские власти под различными предлогами на протяжении вот уже нескольких лет отказывают в регистрации Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата. Конечно, это является ничем иным, как ущемлением религиозных прав. Мы надеемся, что этот вопрос будет рассматриваться в соответствующих международных организациях»<sup>119</sup>.

С принятым единогласно заявлением «О нарушении прав православных верующих в Эстонии» 21 июня 2001 г. выступила Государственная Дума России. «Эстонская Православная Церковь Московского Патриархата, объединяющая более ста тысяч прихожан, имеет глубокие корни на эстонской земле и пользуется заслуженным авторитетом. Лишение ее под надуманными предлогами права на регистрацию и законную деятельность является нарушением прав человека, в том числе права на свободу вероисповедания, зафиксированных в основополагающих международно-правовых актах. Дискриминация Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата и попытки воспрепятствовать ее деятельности оскорбляют религиозные чувства и унижают достоинство православных верующих, сеют рознь и порождают конфликт на религиозной почве в эстонском обществе. Подобные действия, имеющие явную политическую подоплеку, тесно связаны с нарушениями прав национальных меньшинств, ограничением использования русского языка и другими проявлениями национализма в Эстонии», — говорилось в этом заявлении. В документе также содержалась рекомендация Правительству России «воздержаться от проведения визитов в Российскую Федерацию представителей руководства Эстонской Республики и при рассмотрении вопросов развития российско-эстонских торгово-экономических связей учитывать позицию эстонских властей в отношении российских соотечественников, проживающих в Эстонии», говорилось, что Государственная Дума «при осуществлении межпарламентского сотрудничества намерена принимать во внимание сложившуюся ситуацию и рекомендует делегациям Федерального Собрания



Российской Федерации в международных парламентских организациях инициировать рассмотрение вопроса о нарушении прав православных верующих в Эстонии и невыполнении Эстонией взятых на себя международных обязательств»<sup>120</sup>. Резонанс, который эстонская церковная проблема вызвала в 2001 г., наносил все больший ущерб имиджу Эстонии и приводил к снижению интереса российских предпринимателей к сотрудничеству с эстонским бизнесом, в чем последний был весьма заинтересован.

Итогом предпринятых усилий и долгих, трудных переговоров стала состоявшаяся 17 апреля 2002 г. в МВД Эстонии регистрация Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата<sup>121</sup> на основании ранее поданного ею Устава<sup>122</sup>, который был признан все же соответствующим закону, и одновременная регистрация первых 3 ее приходов. Вскоре были зарегистрированы и другие приходы ЭПЦ МП. Правда, этой долгожданной регистрации, положившей конец многолетнему пребыванию Церкви «вне закона», в публичном освещении также попытались придать дискриминационный характер: в официальном сообщении МВД Эстонской республики подчеркивалось, что «регистрация устава ЭПЦ МП не трактуется в качестве доказательства преемственной деятельности организации или правовой регуляции имущества, находящегося в фактическом использовании зарегистрированной организации». Иными словами, Эстонская Церковь была зарегистрирована, но без признания ее прав на исторически и фактически принадлежащее ей имущество, которое юридически было уже передано или находилось в процессе передачи ЭАПЦ Константинопольского Патриархата.

### **Арендаторы в собственных храмах**

В условиях, когда Эстонская Православная Церковь Московского Патриархата после долгих лет существования «вне закона» наконец была юридически признана государством, казалось бы, отпадали выдвигавшиеся представителями Константинопольского Патриархата возражения против возможности урегулирования и имущественного вопроса. С этой целью представлялась наиболее плодотворной выработка трехстороннего договора между церковными структурами двух Патриархатов и эстонским государством. Однако митрополит Стефан, резко протестовавший против самой регистрации ЭПЦ МП,

в письме от 22 апреля 2002 г. на имя премьер-министра С. Калласа, заявил, что будет вести переговоры только с правительством. В итоге между Константинопольской структурой и властями Эстонии 4 октября 2002 г. был заключен протокол о намерениях<sup>123</sup>, согласно которому ЭАПЦ КП отказывается в пользу государства от юридически, но не фактически переданного ей имущества, которым в действительности пользуются приходы ЭПЦ МП, а также от реализации ранее признанного за нею права на передачу ей такого же имущества, до того момента еще не полученного. Государство, согласно этому протоколу, передает имущество приходам ЭПЦ МП в платное пользование, но не в собственность, что было особенно оговорено как непременное условие со стороны константинопольской организации<sup>124</sup>. На основании этого протокола в тот же день между ЭПЦ МП и правительством Эстонии в лице министра внутренних дел А. Сепика был заключен другой протокол о намерениях, предусматривающий передачу церковных объектов в аренду на 50 лет с правом застройки, причем арендная плата государством была назначена в символическом объеме<sup>125</sup>. «Ценой вопроса» для эстонского государства стала щедрая компенсация, выделенная ЭАПЦ КП в объеме 35,5 миллионов эстонских крон.

Процесс передачи имущества сдвинулся с мертвой точки. Некоторые местные самоуправления, не связанные ограничениями со стороны ЭАПЦ, пошли навстречу приходам ЭПЦ МП и передали им находившееся в муниципальном владении историческое имущество в собственность. Так, например, произошло в Кивиыли, Нарва-Йыэсуу, Тюри, а совсем недавно, 27 ноября 2012 г., и в Таллине, где были сразу переданы три объекта недвижимости: храм во имя святого Николая Чудотворца в Копли и соседний дом (с земельными участками при них) и часовня на Александро-Невском кладбище. Однако в целом процесс носил дискриминационный характер и явно противоречил договоренностям 1996 г. о стремлении к обеспечению для всех православных Эстонии равных прав, в том числе и в имущественной области. Предпринимавшиеся неоднократно попытки новых переговоров по данному вопросу как с представителями Константинопольской Патриархии, так и с самим митрополитом Стефаном так и не привели последнего к готовности дать согласие на передачу государством храмов ЭПЦ МП в собственность ее приходов.

## **Патриарх прощается с родиной**

Регистрация Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата и начало процесса закрепления за нею ее исторической собственности — пусть и не на тех же правах, которыми пользовалась константинопольская юрисдикция — открывали для патриарха Алексея II долгожданную возможность снова побывать на своей родине, поклониться родительским могилам, посетить места, где так долго протекало его церковное служение. В Эстонии он не был десять лет, справедливо полагая, что не может наносить визит в страну, где попираются гражданские права многих тысяч православных верующих, почитающих его своим патриархом.

В сентябре 2003 г. патриарх Московский и всея Руси Алексей II прибыл в Эстонию. В переговорах с президентом Эстонской Республики А. Рюйтелем, с премьер-министром Ю. Партсом патриарх выразил глубокое убеждение в том, что длительная дискриминация верующих, принадлежащих к ЭПЦ МП, была серьезной ошибкой политиков начала 90-х гг. Большое внимание было уделено разрешению проблем в области имущественных прав Церкви. Патриарх настаивал на необходимости обеспечения равенства условий использования церковного имущества для обеих православных церковных структур.

Патриарх Алексей совершал торжественные службы в таллинском Александро-Невском соборе, который когда-то еще отроком очищал от грязи и готовил к первому после вывода германских войск богослужению, а также в Пюхтицком женском монастыре. Как оказалось впоследствии, тогда и состоялось его прощание с этими дорогами его сердцу святынями, которые ценой предельного напряжения усилий ему удалось уберечь от закрытия и разорения более сорока лет назад.

## **Жизнь продолжается...**

Продолжение переговоров двух Патриархатов так и не привело к исполнению договоренностей 1996 года в полном объеме. Тем не менее, протоколы о намерениях 2002 г. со временем были реализованы, имущество Эстонской Православной Церкви закреплено за ее приходами, но с правом использования, а не собственности. Глава

эстонской структуры в Константинопольской юрисдикции митрополит Стефан, к сожалению, так и не оставил своих резких выпадов против Московского Патриархата и лично против покойного патриарха Алексия II, которого в своей статье в одной из греческих газет характеризовал следующим образом: «Он из пастыря единого народа превратился в расчленителя наряду с другими расчленителями»<sup>126</sup>.

Выступая на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви в октябре 2004 г. митрополит Корнилий с горечью заметил, что руководство ЭАПЦ не желает «ничем поступиться для <...> восстановления хотя бы некоей меры справедливости по отношению к нам»<sup>127</sup>. Предпринимавшиеся попытки развивать непосредственный диалог между двумя юрисдикциями в Эстонии пока не принесли ощутимых плодов. Состоявшиеся встречи митрополита Корнилия с митрополитом Стефаном, а также собеседования клириков двух церковных юрисдикций не привели к сближению позиций. Представители ЭАПЦ заявили, что вопрос о передаче в собственность ЭПЦ МП используемых ею храмов они по-прежнему готовы рассматривать лишь в обмен на признание константинопольской церковной структуры в качестве автономной Поместной Церкви и, стало быть, на отказ «московской» Церкви от своего статуса.

Категорическое нежелание представителей Константинополя допустить равноправное сосуществование двух юрисдикций на территории Эстонии, на которое ради церковного мира пошла Русская Православная Церковь, вновь проявилось при рассмотрении вопроса о членстве Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата в Конференции европейских церквей, куда была принята константинопольская ЭАПЦ. Результатом стала приостановка в 2008 г. членства Русской Православной Церкви в этой межхристианской организации.

Единственным достижением в области межправославных отношений, связанным с эстонским вопросом, пожалуй, стало решение собрания Предстоятелей Православных Поместных Церквей в Стамбуле в октябре 2008 г. о том, что на последующие Всеправославные совещания будут приглашаться лишь автокефальные Церкви, что, исключая возможность участия ЭАПЦ в подобных встречах, позволило разблокировать ход подготовки Всеправославного Собора, который на долгие годы остановился в связи с эстонским церковным кризисом, и успешно провести в Шамбези в июне 2009 г. заседания IV Всеправославного предсоборного совещания.

Несмотря на то, что ЭАПЦ в результате событий 1990-х годов и проявленных тогда политических усилий владеет большей частью храмов Эстонии — и владеет на признанных государством правах законной собственности, — по количеству прихожан храмы Константинопольской юрисдикции многократно уступают Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата, донныне остающейся временным арендатором значительной части используемых ею церковных зданий.

Впрочем, сами верующие в Эстонии об этом говорят и думают все реже. Жизнь продолжается, и Эстонская Православная Церковь Московского Патриархата по-прежнему, вопреки всем пережитым испытаниям, объединяет подавляющее большинство православных жителей Эстонии. Согласно официальным данным Министерства внутренних дел Эстонской Республики, численность православных верующих московской и константинопольской юрисдикций составляет около 200 тыс. и 27 тыс. чел. соответственно<sup>128</sup>. Если эта статистика и неточна, то едва ли подправлена «в пользу Москвы». Непосредственные наблюдения за численностью молящихся в храмах, за частотой богослужений заставляют усомниться в наличии (или, по крайней мере, в церковной активности) и тех прихожан, которые фигурируют в данных Siseministeerium, еще в 2000 г. выглядевших значительно более скромными: около 18 тыс. чел.

По соседству с пустующими старинными церквями, принадлежащими ЭАПЦ, на средства верующих возводятся новые храмы, которые вместят сохранивших верность своей Церкви православных христиан. В таллинском районе Ласнамяэ подходит к завершению строительство величественного храма в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница», закладку которого освятил патриарх Алексей II в ходе своего последнего визита в Эстонию. Примыкающая к храму площадь носит имя этого великого иерарха XX в., уроженца и архипастыря Эстонии.

Таким образом, простой верующий народ в большинстве своем не пошел за инициаторами раскола эстонского Православия в последнем десятилетии XX в., не поддавшись жесткому давлению националистических политиков, готовых ради достижения конъюнктурных целей грубо вмешиваться в область религиозной жизни и нарушать общепризнанные человеческие права.



## Примечания

<sup>1</sup> Причислен к лику святых Архиерейским Собором Русской Православной Церкви в 2000 г.

<sup>2</sup> Письмо члена Священного Синода митрополита Владимирского Сергия уполномоченному Епископскому совету в Таллине П. И. Сеппу с сообщением решения о даровании автономии Эстонской Православной Церкви от 28 июня 1920 г. // *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси*. Православие в Эстонии. М.: Правосл. энциклопедия, 1999. С. 530–531.

<sup>3</sup> См.: Письмо патриарха Московского и всея России Тихона Синоду Православной Церкви Эстонии от 25 октября 1920 г. Ajalooarhiiv — Эстонский исторический архив, Тарту (ЭИА). Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 90–90 об. Оpubл.: Православие в Эстонии: Исследования и документы в 2-х т. / Ред. прот. Н. В. Балашов, С. Л. Кравец. М.: Православная энциклопедия, 2010. Т. 2. С. 36.

<sup>4</sup> См.: Письмо Эстонского епископского совета патриарху Московскому и всей России Тихону от 14 мая 1920 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 86–86 об.; Письмо Синода автономной Апостольско-Православной Церкви Эстонии патриарху Московскому и всея России Тихону от 24 сентября 1920 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 48–48 об. Оpubл.: Православие в Эстонии... С. 29–30, 33.

<sup>5</sup> См.: Письмо патриарха Московского и всей России Тихона в Епископский совет Эстонии от 17 июня 1920 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 74. Оpubл.: Православие в Эстонии... С. 31.

<sup>6</sup> См.: Ответ секретного отдела ВЧК на запрос патриарха Московского и всея России Тихона о разрешении поездки в Ревель. 17 июня 1920 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 248. Л. 77. Оpubл.: Православие в Эстонии... С. 31.

<sup>7</sup> Письмо патриарха Московского и всея России Тихона архиепископу Ревельскому и всея Эстонии Александру от 4 февраля 1921 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 266. Л. 9. Оpubл.: Православие в Эстонии... С. 38.

<sup>8</sup> Цит по: *Гаврилин А. В.* Архипастырский путь Иоанна Гарклавса. Православные латыши: введение во храм. Гл. 1 // Русский мир и Латвия. *Seminarium hortus humanitatis*: Альм. XXI. Рига, 2010. С. 43. Эл. версия: [http://www.intelros.ru/pdf/rus\\_mir\\_i\\_lat/2010/01/04.pdf](http://www.intelros.ru/pdf/rus_mir_i_lat/2010/01/04.pdf)). Однако достигнуть этой цели в Латвии удалось лишь в 1936 г., после убийства оказавшегося все же «неуступчивым» до конца священномученика архиепископа Иоанна (Поммера), отказа властей в разрешении на проведение Собора Латвийской Православной Церкви в течение полутора лет и замены по требованию МВД Латвии почти всего состава Синода Латвийской Православной Церкви на угодных лиц, а также изменения Устава Латвийской Православной Церкви. См.: *Гаврилин А. В.* Латвийская Православная Церковь в тридцатых годах XX века // Церковь и время. 2003. № 22. С. 173–177; *Феофан (Пожидаев)*, игумен. Священномученик Иоанн, архиепископ Рижский. Рига, 2004. С. 54–56.

<sup>9</sup> Цит. по: *Põld A., r. p.* History of the Orthodox Church of Estonia // The Autonomous Orthodox Church of Estonia / L'Eglise autonome orthodoxe d'Estonie: Approche historique et nomocanonique. Ed.: *Archim. Grigorios D. Papathomos, r. p. Matthias H. Palli.* Athenes, 2002. P. 276.

<sup>10</sup> Письмо приходского совета Печерского храма в честь 40 мучеников Синоду Эстонской Апостольско-Православной Церкви от 16 сентября 1940 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 67. Оpubл.: Православие в Эстонии... С. 116.

<sup>11</sup> Письмо графини С. Стенбок архиепископу Рижскому и всея Латвии Иоанну от 19 ноября 1923 г. ЛГИА. Ф. 7131. Оп. 1. № 26. Л. 240–241 // Из архива св. священномученика архиепископа Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). Письма и другие документы / Сост. Ю. Сидяков. Рига, 2008. Т. 1 / *Seminarium hortus humanitatis*: Альм. XIV. Эл. версия: <http://shh.neolain.lv/seminar23/sidu%20setiri.htm>

<sup>12</sup> Тόμος τοῦ 1923 // The Autonomous Orthodox Church of Estonia... P. 47–50. По имеющимся данным, посредниками в переговорах эстонских властей с Константинополем выступали англичане. См.: Докладная записка о православной миссии в освобожденных областях России [1942?]. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 101.

<sup>13</sup> The Autonomous Orthodox Church of Estonia... P. 117.

<sup>14</sup> См., например: Письмо графини С. Стенбок архиепископу Рижскому и всея Латвии Иоанну от 19 ноября 1923 г.

<sup>15</sup> Доклад о деятельности приходского совета [Александро-Невского храма в Ревеле] за истекший со времени его избрания период. 6 мая 1924 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 1138. Л. 38. Оpubл.: Православие в Эстонии... С. 47.

<sup>16</sup> Там же. Л. 38 об.

<sup>17</sup> Protokoll 11 sept. 1923 a. Sinodi ruumes peetud kiriklise nõupidamise üle. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 1133. Л. без номера.

<sup>18</sup> Доклад о деятельности приходского совета [Александро-Невского храма в Ревеле]... Л. 38 об. — 39.

<sup>19</sup> См.: *Põld A., r. p.* History of the Orthodox Church of Estonia // The Autonomous Orthodox Church of Estonia. P. 281.

<sup>20</sup> См.: Письмо прот. П. Пяхкеля архиепископу Рижскому и всея Латвии Иоанну (Поммеру) от 25 ноября 1925 г. ЛГИА. Ф. 7131. Оп. 1. № 27. Л. 58–61 // Из архива св. священномученика архиепископа Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). <http://shh.neolain.lv/seminar23/sidu%20estonija.htm>

<sup>21</sup> См.: Обращение к премьер-министру Эстонской Республики. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 152; Обращение к президенту Эстонской Республики приходского совета Печерской Сорокамученической церкви от 9 апреля 1940 г. Там же. Л. 155–155 об.; Письмо [митрополита Таллинского Александра] члену Государственного собрания В. Рославлеву от 19 апреля 1940 г. Там же. Л. 156–156 об.

<sup>22</sup> См.: Siseministri otsus 21. detsembri 1934. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 148.

<sup>23</sup> См.: Собор Православной Церкви Эстонии [13–16 июня 1922 г.]. Речь [депутата от Ревельского Николаевского прихода] В. А. Чумикова. Вырезка из газеты «Последние известия». ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 11. Л. без номера.

<sup>24</sup> Eesti Ar.-Õigeusu Kiriku (liidu) põhikir. Tallinn, 1926. Lk. 2 (§ 1).

<sup>25</sup> Устав Эстонской Апостольской Православной Церкви. Таллин: Изд. Нарвского Епархиального совета, 1935. С. 7 (§ 29).

<sup>26</sup> Письмо митрополита Таллинского Александра патриарху Московскому и всея России Тихону от 12 декабря 1923 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 258. Л. 127. Опул.: Православие в Эстонии... С. 52.

<sup>27</sup> Расписка в получении письма митрополита Александра, данная Патриархом Тихоном 6 февраля 1924 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 422. Л. 1. Опул.: Православие в Эстонии... С. 52–53.

<sup>28</sup> Томос (греч. τόμος греч. τέμνω — «кусочек»; «том» от «резать», «делить») — указ предстоятеля поместной православной церкви по важному вопросу церковного устройства (*Прим. Ред.*)

<sup>29</sup> См.: Письмо епископа Нарвского Павла митрополиту Таллинскому Александру от 13 ноября 1940 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 123. Опул.: Православие в Эстонии... С. 119.

<sup>30</sup> См.: Отношение из Литовского епархиального совета в приходской совет Сорокамученической церкви [Печоры] от 7 сентября 1940 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 416. Л. 72–72 об. Опул.: Православие в Эстонии... С. 114.

<sup>31</sup> См.: Отношение из Синода Эстонской Апостольско-Православной Церкви в Нарвский Епархиальный совет от 25 сентября 1940 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 2. Д. 2629. Л. 2. Опул.: Православие в Эстонии... С. 116.

<sup>32</sup> В своем выступлении на заседании Синода ЭАПЦ митрополит Александр свидетельствовал, что это обещание неукоснительно исполнялось: «Митрополит Эстонской Церкви всегда поминал Московского Патриарха Тихона». — Протокол заседания Синода Эстонской Апостольско-Православной Церкви от 17 января 1941 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 422. Л. 12. Опул.: Православие в Эстонии... С. 126. Однако имеются противоположные свидетельства об отмене Синодом ЭАПЦ поминовения имени Патриарха Тихона. См.: Доклад о деятельности приходского совета [Александрово-Невского храма в Ревеле] за истекший со времени его избрания период. 6 мая 1924 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 1138. Л. 38–38 об.

<sup>33</sup> Письмо Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия митрополиту Александру от 13 декабря 1940 г. // *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси*. Православие в Эстонии... С. 547.

<sup>34</sup> Протокол заседания Синода Эстонской Апостольско-Православной Церкви от 17 января 1941 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 422. Л. 12–12 об. Опул.: Православие в Эстонии... С. 126.

<sup>35</sup> Акт о присоединении из бывшей Эстонской автокефалии к Матери Церкви Российской митрополита Александра // *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии...* С. 550–551; *The Autonomous Orthodox Church of Estonia...* P. 129.

<sup>36</sup> *Aleksander, mitropoliit*. Ringkiri (30.12.1942) // *The Autonomous Orthodox Church of Estonia...* P. 141–142; ср.: Письмо митрополита Таллинского Александра епископу Нарвскому Павлу от 30 июня 1942 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 2. Д. 2629. Л. 30–31. Оpubл.: *Православие в Эстонии...* С. 144.

<sup>37</sup> Что было ему прямо запрещено нацистским руководством; см.: *Der Generalkommissar in Reval an den Metropoliten Alexander*. 28. Oktober. 1942. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 228. Оpubл.: *Православие в Эстонии...* С. 164.

<sup>38</sup> Предписание митрополита Таллинского Александра протоиерею Иоанну Богоявленскому от 14 октября 1941 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 18–18 об. Оpubл.: *Православие в Эстонии...* С. 140. Ср. циркулярное письмо митрополита Александра от 30 декабря 1942 г.: «3 сентября 1941 г. от полиции безопасности Германии и 10 сентября от руководителя самоуправления Эстонии мне было дано задание в качестве ответственного главы апостольской Церкви руководить религиозной жизнью православных в Эстонии» (*The Autonomous Orthodox Church of Estonia...* P. 148).

<sup>39</sup> Письмо митрополита Литовского Сергия митрополиту Таллинскому Александру от 12 октября 1942 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 252. Оpubл.: *Православие в Эстонии...* С. 163.

<sup>40</sup> См.: Указ митрополита Литовского Сергия, экзарха Латвии и Эстонии, митрополиту Александру от 5 ноября 1942 г. ЭИА. Ф. 1655. Оп. 3. Д. 431. Л. 270–273. Оpubл.: *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии...* С. 555–559.

<sup>41</sup> Письмо епископа Нарвского Павла протоиерею Иоанну Богоявленскому от 2 июня 1942 г. // *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии...* С. 552.

<sup>42</sup> В полном составе, за исключением Т. Грюнталя — единственного члена Синода, который эмигрировал за границу.

<sup>43</sup> См.: Воззвание архиепископа Нарвского Павла ко всем православным приходам ЭССР с их духовенством и верными чадами Церкви от 29 ноября 1944 г. // *The Autonomous Orthodox Church of Estonia...* P. 176; *Православие в Эстонии...* С. 186.

<sup>44</sup> См.: Акт о воссоединении с Московской Патриархией русско-эстонского духовенства и мирян Эстонской епархии, самочинно отколовшихся от Матери Церкви Российской // *Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии...* С. 561–563.

<sup>45</sup> *The Autonomous Orthodox Church of Estonia...* P. 199.

<sup>46</sup> Закон об основах реформы собственности был принят 13 июня 1991 г. и вступил в силу 20 июня 1991 г. На основании этого закона должна была

осуществиться «компенсация несправедливости, допущенной нарушением права собственности» (ст. 2 п. 1). Согласно ст. 6 п. 2, «в качестве противоправного отчуждения имущества в настоящем Законе рассматриваются национализация, коллективизация, а также отчуждение имущества в ходе противоправных действий, в том числе массовых репрессий, и иными способами... в период с 16 июня 1940 г. по 1 июня 1981 г.». Согласно ст. 9 п. 1, «правомочными субъектами реформы собственности являются действовавшие в Эстонской Республике до 16 июня 1940 г. общественные организации и религиозные общины, если их уставная деятельность не прерывалась».

<sup>47</sup> Знаменательно, что в состав этой делегации входили настоятель тартуского Успенского собора прот. Симеон Кружков и настоятель таллинского Преображенского собора прот. Эммануил Кирсс, год спустя ставшие лидерами раскола.

<sup>48</sup> Православие в Эстонии... С. 210.

<sup>49</sup> До 1993 г. Служба входила в состав Министерства культуры Эстонской Республики, позже — в состав Министерства внутренних дел.

<sup>50</sup> Журнал Московской Патриархии. 1992. № 10. Официальная хроника. С. III; Православие в Эстонии... С. 211.

<sup>51</sup> С 25 февраля 1995 г. — архиепископ, с 6 ноября 2000 г. — митрополит.

<sup>52</sup> Исходя из того, что отправным для русского названия является наименование на эстонском языке «Eesti Apostlik-O53 Информационный бюллетень ОБЦС МП. 1992. № 24. С. 5; Православие в Эстонии... С. 212.

<sup>54</sup> Православие в Эстонии... С. 215.

<sup>55</sup> Там же. С. 216–217.

<sup>56</sup> Прекуп Игорь, свящ. Православие в Эстонии (Краткий исторический очерк). Таллин, 1998. С. 39.

<sup>57</sup> Цит. по: Прекуп Игорь, свящ. Православие в Эстонии... С. 129–131.

<sup>58</sup> См.: Алексий, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии... С. 576–578.

<sup>59</sup> 26 февраля 1992 г. Верховный совет Эстонии принял Постановление о введении в действие закона «О гражданстве 1938 года», действовавшего до 1 апреля 1995 г. Согласно этому закону, безусловным правом на эстонское гражданство обладали (независимо от национальности) только те лица, которые проживали на ее территории до присоединения в 1940 г. к Советскому Союзу, а также их потомки. Остальные 38% жителей Эстонии могли получить гражданство как на основании «зеленых карточек» (удостоверений, которые выдавали в течение 1989 г. т. наз. Комитеты граждан Эстонской Республики всем, кто регистрировался у них в качестве ходатайствующих о гражданстве, поддерживая тем самым альтернативный Верховному Совету ЭССР Конгресс Эстонии), так и сдав экзамен по эстонскому языку на одну из высших категорий. Не лишне отметить, что эстонцы по национальности, чьи предки до 1940 г. проживали в других государствах, шли сдавать язык



наравне с «понаехавшими» (*наравне* иногда и по шансам успешно сдать, если вернулись на историческую родину сравнительно недавно).

<sup>60</sup> См.: Православие в Эстонии... С. 226–227.

<sup>61</sup> См.: Там же. С. 549–576.

<sup>62</sup> См.: Там же. С. 235–237.

<sup>63</sup> См.: Там же. С. 230, 234.

<sup>64</sup> См.: Там же. С. 237.

<sup>65</sup> В регистрационной книге Службы по делам вероисповеданий при МВД ЭР напротив записи «Eesti Apostlik-Õigeusu Kirik» в графе «юридический адрес» написано: «Paguluses (в изгнании — *ped.*): Stockholm, Fridhemsgatan 2».

<sup>66</sup> Православие в Эстонии... С. 237–241.

<sup>67</sup> Там же. С. 243.

<sup>68</sup> Там же. С. 242.

<sup>69</sup> Там же. С. 243.

<sup>70</sup> Архив ЭПЦ МП.

<sup>71</sup> Православие в Эстонии... С. 249.

<sup>72</sup> См.: Православие в Эстонии... С. 256.

<sup>73</sup> Там же. С. 250–251.

<sup>74</sup> Там же. С. 257–258.

<sup>75</sup> Там же. С. 259–261.

<sup>76</sup> Там же. С. 263.

<sup>77</sup> Там же. С. 271.

<sup>78</sup> Там же. С. 279–280.

<sup>79</sup> Там же. С. 286–287.

<sup>80</sup> Там же. С. 293–295.

<sup>81</sup> Там же. С. 292.

<sup>82</sup> Там же. С. 306–307.

<sup>83</sup> Там же. С. 309–310.

<sup>84</sup> Там же. С. 313.

<sup>85</sup> Там же. С. 316–317.

<sup>86</sup> Там же. С. 321–322.

<sup>87</sup> Там же. С. 336.

<sup>88</sup> Там же. С. 340.

<sup>89</sup> Глава ее был назначен временно управлять приходами Константинопольской юрисдикции в Эстонии.

<sup>90</sup> Православие в Эстонии... С. 328.

<sup>91</sup> Там же. С. 368.

<sup>92</sup> Там же. С. 332.

<sup>93</sup> Прещение — общий термин для обозначения того или иного церковного дисциплинарного наказания, предусмотренного церковным правом Православной Церкви. (*Прим. Ред.*)

<sup>94</sup> См.: Православие в Эстонии... С. 378–379.

<sup>95</sup> Там же. С. 386–391.

<sup>96</sup> Исидоровской общине пришлось выдержать упорную борьбу за сохранение своего юрисдикционного статуса. Ее настоятель прот. Валентин Савин без ведома прихожан одним из первых зарегистрировал свой приход в подчинении зарубежному «Синоду», но вскоре скончался, и в январе 1995 г. прихожане обратились к архиеп. Корнилию с прошением о назначении нового священника. Архиеп. Корнилий назначил священника Геннадия Кружкова, которого полиция не допустила в храм на основании письма Т. Сеппа от 13 января 1995 г. в Валгаское уездное самоуправление и в местный департамент полиции, в котором он просил у местной власти содействия в том, чтобы храм «не оказался бы в пользовании нелегально действующей в Эстонии церковной структуры». Община не сдалась. 29 января члены приходского собрания единодушно выразили желание пребывать в Московском Патриархате. Пока же церковная жизнь шла так, как будто вернулись времена атеистического режима: за исключением нескольких раз, когда о. Геннадия выдали ключи от храма, она ограничивалась требами, совершавшимися на кладбище и в квартирах. Затем под временный храм был арендован частный дом, в котором регулярно стали совершаться богослужения. Народу приходило много, до 100 человек, было очень тесно. В январе 1998 г. лишенная храма Исидоровская община принялась строить новую церковь.

<sup>97</sup> Православие в Эстонии... С. 391–392.

<sup>98</sup> Делегацию Русской Православной Церкви возглавлял митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, Константинопольской — митрополит Пергамский Иоанн.

<sup>99</sup> Православие в Эстонии... С. 401.

<sup>100</sup> Там же. С. 412–413.

<sup>101</sup> Там же. С. 414.

<sup>102</sup> Гражданский устав Таллинского ставропигиального прихода Александро-Невского собора. П. 1.1.

<sup>103</sup> Православие в Эстонии... С. 419.

<sup>104</sup> Там же. С. 434.

<sup>105</sup> См. там же. С. 445.

<sup>106</sup> Там же. С. 456.

<sup>107</sup> Там же. С. 445.

<sup>108</sup> Там же. С. 453.

<sup>109</sup> Там же. С. 447.

<sup>110</sup> См.: Журнал Московской Патриархии. 2001. № 3. С. 6–7.

<sup>111</sup> Православие в Эстонии... С. 454.

<sup>112</sup> Там же. С. 457.

<sup>113</sup> Там же. С. 470.

<sup>114</sup> При жизни патриарха Алексия II эстонская проблематика затрагивалась также на переговорах представителей двух Церквей 15–16 апреля 2003 г.

в Москве, 8–9 июля 2003 г. в Стамбуле, 26 марта 2008 г. в Цюрихе, 1 октября 2008 г. в Стамбуле.

<sup>115</sup> Православие в Эстонии... С. 467–470.

<sup>116</sup> Там же. С. 471–473.

<sup>117</sup> Там же. С. 485–488.

<sup>118</sup> Там же. С. 476–480.

<sup>119</sup> <http://www.mospat.ru/archive/nr106081.htm>

<sup>120</sup> <http://www.mospat.ru/archive/nr106242.htm>

<sup>121</sup> См.: Православие в Эстонии... С. 520–522.

<sup>122</sup> См.: там же. С. 508–520.

<sup>123</sup> Там же. С. 523–527.

<sup>124</sup> Там же. С. 525.

<sup>125</sup> Там же. С. 527–534.

<sup>126</sup> *Στέφανος, αρχιεπίσκοπος Ταλλίνης και πάσης Εσθονίας*. Οι σχέσεις μας με το Πατριαρχείο Μόσχας // Το Βήμα. 05.03.2006.

<sup>127</sup> Православие в Эстонии... С. 589.

<sup>128</sup> Официальный сайт МВД Эстонии: <http://www.siseministeerium.ee/statistics/>. Данные за 2008 г.; более поздней статистики на сайте не имеется. Численность последователей Эстонской евангелическо-лютеранской церкви здесь определена в 180 тыс. верующих.

## **Оппозиция или конформизм? Болгарская православная церковь и коммунистический режим (1940-е — 1980-е гг.)**

**М**одель государственно-церковных отношений, реализовавшаяся в Болгарии после Второй мировой войны, теснейшим образом связана с общеполитическим развитием страны. Обозначая основные векторы этого развития, напомним, что после непродолжительного (1944–1948 гг.) переходного периода народной демократии в Болгарии начался интенсивный процесс оформления политического режима советского типа. Период «чистого сталинизма» (1949–1953 гг.) сменился после смерти советского харизматического лидера кратким этапом либерализации («десталинизации»), а с начала 1960-х гг. в стране утвердилась авторитарная форма власти — «живковизм» как разновидность неосталинизма. В 1987 г. наступила болгарская «перестройка», завершившаяся осенью 1989 г. крахом «реального социализма» и вступлением страны в новый «переходный» период. На каждом из указанных этапов развития определенные изменения испытывала и вероисповедная политика государства, демонстрируя порой причудливые переплетения нового и традиционного, радикальности и преемственности.

Важнейшую роль в этом процессе играли идеологические основы режима с их очевидной атеистической компонентой. В силу этого религиозные институты рассматривались сначала как реальные, а затем как потенциальные противники власти, в отношении которых оформилась и велась соответствующая этим оценкам политика. Позиция самих конфессий и деноминаций при этом играла подчиненную роль и зачастую игнорировалась, уступая место подходу, согласно которому религиозные объединения не могли не быть враждебными «народной» власти по определению. «Враждебность» эта трактовалась в разные периоды также по-разному, что обуславливало различные формы поведения власти — от обвинений

в прямом противодействии режиму и репрессий до развертывания широких агитационно-пропагандистских кампаний, административного нажима и морального осуждения священнослужителей, которые религиозными предрассудками «затуманивали» головы трудящихся и «мешали», таким образом, построению социализма в Болгарии.

При разработке и проведении вероисповедной политики болгарские власти были вынуждены сообразовываться с воздействием внешнего фактора. На раннем этапе послевоенного развития его проявление было связано, в первую очередь, с неурегулированным до 1947 г. международным положением Болгарии как сателлита гитлеровской Германии во Второй мировой войне. Впоследствии же важную роль играла «блоковая» дисциплина, то есть обязательная необходимость привязки внешне- и внутривнутриполитического курса каждой из стран «социалистического лагеря» к общим для него установкам, формулируемым советским политическим руководством. Восприятие и следование советской общественно-политической модели, включая и государственно-церковные отношения, также являлись неременной составляющей «блоковой» дисциплины.

На этапе народной демократии, в условиях отсутствия Мирного договора с Болгарией и в связи с этим пристального внимания союзных держав к положению в стране, коалиционная власть всерьез озаботилась расширением и укреплением социальной базы режима, созданием в глазах международного сообщества имиджа демократической Болгарии. Болгарская православная церковь (БПЦ) рассматривалась в этом плане как важный инструмент, тем более что ее руководство заявило о поддержке новой власти и готовности к сотрудничеству на благо болгарского народа. Об этом говорил по национальному радио 19 сентября 1944 г. митрополит Софийский Стефан<sup>1</sup>. Новая власть учла эту позицию, отказавшись на том этапе от реализации своего программного положения об отделении церкви от государства<sup>2</sup>, а также предприняла шаги против чрезмерного радикализма отдельных функционеров-коммунистов в отношении церкви, хотя определяющим, безусловно, являлся прагматический расчет. В ноябре 1944 г., когда готовился арест членов Св. Синода, призывавших в свое время к ужесточению акций против участников движения Сопротивления, Г. Димитров в шифртелеграмме из Москвы потребовал принять «быстрые и решительные меры», чтобы не допустить ареста



высшего духовенства: это «произведет отрицательное впечатление на международное общественное мнение»<sup>3</sup> (курсив мой. — Т. В.).

Важным представляется вопрос, насколько руководство БПЦ было информировано о настроениях широких слоев духовенства. Прямыми сведениями на этот счет мы не располагаем. Трудно с уверенностью сказать, работала или нет «обратная связь», но тем не менее Св. Синод сумел правильно оценить обстановку на местах, где продолжалось создание комитетов Отечественного фронта (ОФ) не только по территориальному, но и по производственному и профессиональному признакам. Этот процесс затронул и клир Православной церкви. 19 сентября 1944 г. пловдивская газета «Отечествен глас» сообщила о создании комитета ОФ из числа священников в Борисовграде, а 6 октября рассказала о задачах, которые поставил перед собой околийский комитет ОФ, объединивший духовенство в Пловдиве, — приобщить усилия священнослужителей к укреплению народной власти, принимать активное участие во всех «культурных, благотворительных, просветительных и иных народно-демократических начинаниях»<sup>4</sup>. Продемонстрированное Св. Синодом в письме от 14 октября 1944 г. на имя председателя Совета министров К. Георгиева «благодарное и отеческое отношение Церкви к народному делу и политике Отечественного фронта» возымело важный результат: 16 октября с согласия правительства состоялись выборы наместника-председателя Св. Синода. Им стал митрополит Стефан.

В качестве альтернативы отделения церкви от государства власть выдвинула принцип «демократизации» БПЦ, реализация которого предусматривала смену священников, запятнавших себя сотрудничеством с фашизмом и реакционными режимами в прошлом, и «более полное приобщение [церкви] к нуждам и развитию болгарского народа»<sup>5</sup>. Эту задачу предполагалось возложить на созданный в октябре 1944 г. временный комитет Отечественного фронта при Союзе священников<sup>6</sup>. Уже 17 октября по распоряжению Национального комитета ОФ временный комитет при Союзе превратился во временный управляющий совет Союза, став нелегитимной руководящей структурой, полностью подчиненной власти<sup>7</sup>. Глубинный расчет последней был связан с намерением противопоставить Союз Св. Синоду, вызвать брожение среди духовенства и провести основательную чистку клира руками священников-«демократов».

Власть на том этапе стремилась тщательно дозировать любые запретительные меры в конфессиональной сфере. Пока еще сохранялись некоторые внешние атрибуты прежней модели государственно-церковных отношений. Официальные церемонии открывались молебном (особенно широко это было распространено в провинции), в армии проводились коллективные молитвы, экзарх Стефан присутствовал на разного рода правительственных мероприятиях, власти следовали прежней практике материальной поддержки конфессий. Вместе с тем рядовое духовенство, как и некоторые архиереи (например, заключенный в тюрьму митрополит Пловдивский Кирилл), оказались один на один с «революционной стихией». В развернувшейся в стране борьбе с «фашизмом», вследствие неоправданно расширительного толкования этого термина, безвинно пострадали многие болгарские граждане, а среди них и священнослужители. По неполным и не вполне надежным статистическим данным, жертвами расправ без суда и следствия, бесследных исчезновений стали от 18<sup>8</sup> до 20–30 тыс. чел.<sup>9</sup>, в том числе десятки священников. Болгарские авторы указывают, в частности, что только в сентябре 1944 г. были убиты 57 православных клириков<sup>10</sup>, а всего в сентябре-декабре 1944 г. жертвами «революционной стихии» стали 102 священника<sup>11</sup>. Жесткие подходы к духовенству сохранились и в ходе «наказательной акции» Народного суда, заседавшего в декабре 1944 — апреле 1945 г. Были вынесены постановления в отношении 152 священнослужителей как «фашистов» и/или «сотрудников старой власти». В целом результаты «наказательной акции» оказались неожиданными из-за очевидного несоответствия: при сравнительно малом общем числе подсудимых, в отношении которых были произнесены приговоры (9155 чел.), высшую меру наказания получили 2730 чел., что составило 30 %. Эти цифры значительно превышали статистику в других странах. Смертные приговоры были вынесены 13 священникам, или 0,47 %; среди 1305 подсудимых, приговоренных к пожизненному заключению<sup>12</sup>, значились опять-таки 13 священников, что составило примерно 1,0 %. Многие представители духовенства оказались в концлагерях, именовавшихся «трудовыми воспитательными общежитиями» (ТВО). Первая партия заключенных, сформированная в конце января 1945 г., насчитывала около 2-х тыс. «активных фашистов»<sup>13</sup>, но определить численность духовенства, тем более вычленив статистику, относящуюся к отдельным конфессиям, пока

не представляется возможным. Нет опубликованных полных сведений о репрессированном духовенстве и в более поздний период, несмотря на то, что некоторые болгарские исследователи получили в последние годы уникальную возможность ознакомиться с материалами силовых структур. По всей вероятности, и «силовики» не располагали точной статистикой, хотя в сводках соответствующих ведомств о поведении «враждебных элементов» имелась специальная рубрика — «духовенство»<sup>14</sup>. Так, в одной из справок Министерства внутренних дел указывалось, что в 1948—1950 гг. в ТВО «за вражескую агитацию и пропаганду» направлены 23 православных священника, в 1951 г. «за участие в политической организации и помощь горнякам»<sup>15</sup> также арестованы 23 священника, некоторые из которых направлены в ТВО<sup>16</sup>. Насколько точны и полны эти сведения — другой вопрос.

Репрессивная политика по отношению к «врагам народа» в рясе реализовывалась в основном на уровне приходов, затронув, по некоторым сведениям, более 10% от общей численности приходского духовенства<sup>17</sup>. Так как последнее насчитывало в те годы во всех епархиях страны 2500 чел.<sup>18</sup>, нетрудно подсчитать, что речь шла о не менее чем 250 священнослужителях. Отрывочные сведения и воспоминания, исходящие из церковной среды, называют другие данные, согласно которым в период с 1945 по 1960 гг. в тюрьмах и концлагерях находились более 400 православных священников<sup>19</sup>. Как видим, данные существенно разнятся, что актуализирует задачу уточнения этой трагической статистики. Как правило, предпринимавшиеся по горячим следам расследования случаев насилия и убийств духовных лиц отличались формальным характером, виновных не находили, хотя на местах прихожане да и власти обычно знали их чуть ли не в лицо. Некоторые изменения претерпела и неофициальная мотивация насилия: если в сентябре 1944 г. в качестве объяснения репрессий ссылались на «ярость масс», подмену закона «революционной целесообразностью», то позднее в ходу оказался довод о «народном возмездии», которое, рано или поздно, настигает виновного. «Естественная жажда мести, — пишет болгарский историк Донко Дочев, — распалялась сознанием, что правда победила, а возмездие справедливо. Это чувство подпитывалось неоспоримым общественным мнением, что фашизм — общественное зло, которое должно быть искоренено. ...В такой обстановке не удивительно, что отмщение взяло верх над законом»<sup>20</sup>.

Наступление на церковь велось и по другим направлениям. Уже в 1945 г. потерял юридическую силу церковный брак; запрещена была благотворительная деятельность церкви; в феврале 1946 г. была введена факультативная форма преподавания закона Божьего в школах, а с 1 марта 1946 г. — государственная метрикация; последовательно и методично осуществлялось изъятие церковного имущества, земель, ограничивалась финансовая самостоятельность церкви. Активная пропагандистская кампания в печати была призвана дискредитировать духовенство в глазах верующих как носителя негативных и даже отталкивающих аморальных черт. Планомерно осуществлялось наступление государства на духовные учебные заведения, в том числе и через ограничение доступа в них молодежи. После 1948 г., когда власть утратила коалиционный характер и в стране установилась властная монополия компартии, эти процессы стали еще более рельефными.

Уместно, на наш взгляд, предположить, что одним из существенных «раздражителей», влиявших в то время на содержание вероисповедной политики официальной власти, являлось негативное отношение части болгарских иерархов к Русской православной церкви (РПЦ) как «государственной», то есть не пользовавшейся, помимо прочего, даже внутренней, церковной, свободой<sup>21</sup>. Не осталась незамеченной и критика на страницах синодальной печати «средневековой недемократичности устройства и управления Русской церкви», где, как указывалось авторами, «еще не закончен исключительный период концентрации церковной власти в лице патриарха», отсутствия в ней «социально-этического» и «духовно-просветительного дела»<sup>22</sup>. В контексте сильных проэкуменических настроений болгарского клира подобные проявления, безусловно, настораживали московское руководство. По его подсказке болгарские власти приступили к более активным действиям в конфессиональной сфере в нескольких направлениях.

Одним из них явилось усиление воздействия на высшее духовенство. Учитывалось при этом, что подавляющая часть православного епископата получила высшее духовное образование на Западе — в Вене, Берлине, Берне, Париже. Это обстоятельство рассматривалось в Москве как своего рода мерило доверия к епископату: западные «воспитанники» считались не вполне благонадежными, вызывали подозрение. Между тем, все без исключения архиереи, в том числе

и обучавшиеся в свое время в России, были хорошо осведомлены о положении церкви в Советском Союзе, что, несомненно, влияло на их отношение к планам болгарского политического руководства по усилению контактов с РПЦ. Представляется, что они разделяли позицию митрополитов-«западников» Кирилла Пловдивского, Филарета Ловечского, Паисия Врачанского, открыто предостерегавших Синод от «чересчур близких и сердечных отношений» с патриархом Московским и всея Руси Алексием: в «чрезмерном сближении» они усматривали прямую опасность для БПЦ, вплоть до угрозы потери ею канонической независимости<sup>23</sup>. При этом иерархи явно предпочитали не вспоминать об активном содействии Русской церкви в снятии схизмы 1872 г. с Болгарской экзархии и восстановлении канонических связей со Вселенской патриархией, прямым результатом чего стало провозглашение автокефалии БПЦ в марте 1945 г.<sup>24</sup>

В мае 1946 г. в Болгарии прошли торжества в связи с 1000-летием кончины св. Иоанна Рильского, особо почитаемого в стране. Но они вышли за рамки интереса лишь православного сообщества. В условиях, когда в стране сохранялась монархия, активизировалась и набирала силу легальная оппозиция, а международное положение оставалось неурегулированным, чествование святого как заступника и радателя болгар неизбежно политизировалось. Это обстоятельство нашло отражение в рекомендациях Политбюро агитационно-пропагандистскому отделу ЦК БРП(к), которому было поручено подготовить специальные «тезисы». В решении Политбюро от 17 мая 1946 г. указывалось, что св. Иоанн Рильский «должен быть обрисован как: а) национальный герой — борец против врагов болгарского народа и государства болгарского и б) как честный, преданный церковный деятель, в отличие от тех, кто спекулируют церковью»<sup>25</sup>.

Рекомендации были учтены: отшельнический подвиг св. Иоанна стараниями пропагандистов представал в виде индивидуальной формы классовой борьбы в утверждавшемся феодальном обществе, а уход святого от мирской жизни характеризовался как протест против жестокой эксплуатации болгарских крестьян духовенством. Даже разбойники, подвергшие Иоанна истязаниям, в идеологической интерпретации оказывались подданными местного феодала, а Рильская обитель, основанная учениками и последователями святого, — цитаделью многовековой болгаро-русской дружбы. Для подтверждения



этих, мягко говоря, сомнительных установок активно использовались цитаты из произведений классиков — Маркса, Энгельса и др.<sup>26</sup>

Болгарская исследовательница Д. Калканджиева, тщательно проанализировавшая события 1946 г., обратила внимание на еще один важный аспект чествования Иоанна Рильского — сознательное хронологическое смещение событий: его усупение отмечалось в 1946 г. не 18 августа, как это традиционно делает церковь, а в мае, после проведения дней славянской культуры и письменности, связанных с деятельностью свв. Кирила и Мефодия. «Солунские братья» объявлялись «первыми борцами против германской агрессии... первыми мучениками славянства, которых германизм хотел уничтожить», деятелями, осознавшими важность «культурного и политического единства и взаимопомощи» славянских народов. Отсюда и борьба болгар против фашизма объяснялась, прежде всего, их славянским сознанием. Подобные построения на фоне отмеченного выше хронологического смещения отразили, по мнению Калканджиевой, попытку официальной власти вписать образ Рильского святого в контекст болгаро-русского и православного единства<sup>27</sup>, что, конечно, преследовало вполне конкретные политические цели.

Болгарская православная церковь в ходе подготовки к празднованию акцентировала внимание верующих на его «церковном» характере, подчеркивала на страницах «Церковного вестника» преданность болгар православию, а также и святость Иоанна, выражая тем самым свое несогласие с «классовым подходом» к его личности и жизнеописанию и с политизированностью предлагавшихся оценок и характеристик.

В соответствии с утвержденным «планом» празднования в «неделю Иоанна Рильского» (с 26 мая по 1 июня) предусматривалась возможность посещения Рильского монастыря группами верующих, «в том случае если будут желающие его посетить». Но, думается, что авторы подобной лукавой оговорки прекрасно понимали, что желающие будут, и немало. Не случайно одновременно Политбюро ставило вопрос о снижении цен на железнодорожные билеты и считало необходимым «сильно ограничить» посещение монастыря по причине сельскохозяйственных работ, продовольственных и транспортных трудностей<sup>28</sup>.

Как показывают опубликованные болгарскими исследователями документы, власти с тревогой ожидали торжеств: весной 1946 г.

по каналам органов госбезопасности была получена информация, в которой указывалось, что предстоящее мероприятие станет «праздником реакционных сил Болгарии», а «эксарх стоит во главе врагов партии». В связи с этим руководители силового ведомства даже предлагали «на год-другой» отложить торжества<sup>29</sup>. Болгарское руководство не пошло на этот шаг, но на предупреждение «силовиков» отреагировало. На наш взгляд, проявилось это и в имевшей явно установочный характер речи Г. Димитрова в Рильском монастыре 26 мая 1946 г. Само ее название — «Роль и задачи Болгарской церкви» — четко отразило намерение власти держать под контролем внутренние дела БПЦ. Подчеркнув необходимость создания «подлинно народной, республиканской (заметим, что референдум об отмене монархии к тому времени еще не состоялся. — Т. В.), прогрессивной церкви», Димитров призвал духовенство понять, что «наступило новое время и по форме, и по содержанию, и по духу...», предложил «учиться на великом русском опыте», следовать примеру Русской церкви и таким образом обеспечить единство БПЦ и болгарского народа. Оратор счел необходимым дать свое объяснение причин гонений на РПЦ после Октябрьской революции, усмотрев их, прежде всего, в «контрреволюционной деятельности прежних руководителей Русской церкви». В связи с этим прозвучавшая в речи оценка отдельных членов Св. Синода Болгарской церкви как «честных людей, но с закостенелыми мозгами и крайне консервативными взглядами»<sup>30</sup> содержала прямой намек на возможное развитие государственно-церковных отношений по советскому образцу. Насторожил духовенство и откровенный нажим на церковное руководство с целью добиться отказа от поминовения за богослужением Кобургской династии в лице малолетнего престолонаследника царя Симеона II, и от поддержки православным клиром монархии.

Хотя «Церковный вестник» опубликовал выступление Димитрова с купюрами, опустив «неприятные» формулировки, позиция партийного лидера стала широко известной. Реакция духовенства оказалась вполне предсказуемой. В одном из доносов на эксарха Стефана анонимный автор сообщал 31 мая 1946 г.: в кругу приближенных возмущенный владыка «грозился, что научит Г. Димитрова уважать духовный клир и даже бояться его, если желает спокойствия и успеха в своих делах в Болгарии». Но в целом, думается, среди священнослужителей преобладали иные настроения. Информатор

сообщал в ЦК БРП(к): «Впечатления [священников] от речи Г. Димитрова в Рильском монастыре можно выразить одним словом — испуганы»<sup>31</sup>.

Тем не менее, а, может быть, и по этой причине, учитывая массовые настроения в стране, Болгарская церковь приняла активное участие в подготовке и проведении референдума. Накануне этой акции, 4 сентября 1946 г., Св. Синод приостановил поминовение царя при богослужении, опубликовав по этому поводу в «Церковном вестнике» специальное обращение к православным болгарам. Исходя из максимы «Божие Богу, кесарево кесарю!», призванной подчеркнуть политическую неангажированность церкви, авторы документа вместе с тем напомнили, что именно при монархическом режиме Болгария была ввергнута в три национальные катастрофы<sup>32</sup>, что республиканская форма правления как более совершенная и демократичная сможет лучше, чем монархическая, гарантировать гражданам их права, создаст условия мирного и спокойного развития, большей «социальной правды». При народной республике, указывалось в обращении, «и церковь... сможет радоваться большей свободой и независимости в своей внутренней жизни и с более широким размахом демократически исполнять свою Божественную миссию преданного служения во имя духовного подъема нашего народа»<sup>33</sup>.

Нельзя не заметить очевидного внутреннего противоречия между фактическим призывом поддержать народную республику и принципом аполитичности церкви. Д. Калканджиева объясняет позицию БПЦ наличием конкретной договоренности между экзархом Стефаном и правительством о необходимости сообща защищать национальные интересы страны на этапе подготовки мирных договоров с бывшими сателлитами Германии<sup>34</sup>. Нам же представляется, что этот, безусловно, важный, но все же эпизод в государственно-церковных отношениях подтвердил общую, согласованную ранее, летом 1945 г., во время встречи Димитрова и экзарха Стефана в Москве, линию на взаимный компромисс сторон: помощь и поддержка церкви властями должна была уравновешиваться лояльностью РПЦ по отношению к режиму<sup>35</sup>.

Референдум принес безоговорочную победу антимонархическим силам: согласно официальной статистике, почти 93% действительных бюллетеней было подано за республику. Однако, умело манипулируя, власть представила успех референдума как свидетельство ее

поддержки народом, хотя голосование «за» республику вовсе не означало безоговорочного признания правительства болгарским обществом.

После референдума прежняя задача «поставить церковь на службу новой власти» трансформировалась в намерение власти актуализировать проблему отделения церкви от государства. То, что подобные заявления поначалу делались от имени и по инициативе Отечественного фронта, свидетельствовало о расчете «верхов» придать указанной проблеме вид общенародного требования. В условиях, когда началась подготовка новой конституции страны, это обстоятельство приобретало немаловажный характер. В ноябре 1946 г. Св. Синод в обращении к правительству, Народному собранию и народу сформулировал свое отношение к принципу отделения церкви от государства. Констатируя особенность болгарских условий, а именно отсутствие идейного и политического противостояния («вражды»), как, например, во Франции, или противоречий («разделений»), свойственных религиозно-гетерогенным странам — США, Голландии, Ирландии и др., — иерархи заявили, что отделение не является обязательным актом. Очевидно, что отсутствие упоминаний о советском опыте свидетельствовало о явном нежелании ему следовать.

Обращение содержало и некоторые другие поправки к проекту конституции, в частности, предложение об определении БПЦ как «корпорации публично-правового характера», чья юридическая целостность признавалась бы и гарантировалась государством. Именно такой поход, по мнению Синода, в наибольшей степени должен был соответствовать понятию «народная церковь», не допуская появления при поддержке государства «частно-правовых (отдельных и раздробленных) религиозных обществ»<sup>36</sup>. Важно отметить, что и за этим предложением скрывалось опасение внедрения советской практики: советское законодательство не признавало Русскую церковь во всей ее целостности, легитимными считались только управлявшиеся исполнительными советами («двадцатками») отдельные приходские церкви, они-то и регистрировались государственными органами.

Принципиальное значение имели и другие предложения Синода — о свободе внутренней организации и самоуправления церкви, о праве на благотворительную деятельность, о субсидировании церкви государством, учитывая ее бедственное материальное положение и «деятельность на благо народа». Синод сформулировал также

и положение о преподавании закона Божьего в школах на факультативной основе. Одновременно архиереи четко высказались против «насаждения антирелигиозного и антихристианского [светского] образования». В этом они справедливо усмотрели насилие над свободой совести. Было вынесено и определение в отношении церковного брака: считать его законным наравне с гражданским<sup>37</sup>.

Обращение Синода было передано в правительство. И надо сказать, что в течение длительного времени власть поддерживала иллюзии архиереев на возможность компромисса<sup>38</sup>, активно привлекала духовенство к работе над изучением канонических и правовых аспектов указанных проблем. В период между первым и вторым чтениями проекта конституции в Народном собрании специально назначенная комиссия Св. Синода из трех митрополитов — Кирилла Пловдивского, Паисия Врачанского и Иосифа Варненского — осуществляла постоянные контакты с парламентской конституционной комиссией, согласовывая и уточняя позиции сторон. В это время отчетливо проявилась готовность БПЦ к компромиссу. В частности, руководство церкви отошло от прежде непримиримой позиции по вопросу отделения ее от государства. Парламентская комиссия, со своей стороны, согласилась включить в проект основного закона положения об особом «народном и национальном характере» БПЦ и ее исторических заслугах, о свободе внутренней организации и самоуправления, праве вести благотворительную деятельность, о «нейтральном в религиозном смысле» образования. Однако после подписания Мирного договора с Болгарией в феврале 1947 г. руководство страны начало ужесточать свои позиции. Пытаясь добиться включения в окончательный проект конституции хотя бы отдельные требования БПЦ, Св. Синод и лично экзарх Стефан предпринимали поистине отчаянные усилия. Была развернута широкая кампания по популяризации требований БПЦ и на страницах «Церковного вестника». Но дело неумолимо двигалось к неблагоприятной для БПЦ развязке. Еще 2 декабря 1947 г. начальник кабинета председателя Совета министров П. Григоров заверял экзарха: «Хотя конституция принята во втором чтении, можно будет внести кое-какие изменения в духе пожеланий Св. Синода»<sup>39</sup>. А через два дня, 4 декабря, единодушным голосованием депутатов парламента был окончательно принят новый Основной закон, в который не вошло ни одно из рассмотренных выше предложений Св. Синода.



Провозгласив равенство всех граждан страны без различий народности, происхождения, веры и имущественного состояния (ст. 71), «димитровская» конституция закрепила принцип свободы совести и вероисповеданий и совершения религиозных обрядов, отделение церкви от государства (ст. 78). Образование объявлялось светским, «демократическим по характеру и прогрессивным по духу» (ст. 79), законным признавался только гражданский брак (ст. 76)<sup>40</sup>.

Для руководства БПЦ игнорирование его позиций явилось сильным ударом. Выступая 9 декабря 1947 г. на заседании Св. Синода, экзарх Стефан сожалел, что «справедливые требования нашей святой церкви... остались не услышанными, не удовлетворенными». Явно пытаясь подбодрить духовенство, экзарх заметил: «Мы скорбим, но с надеждой: то, что не могло быть гарантировано конституцией, будет осуществлено дополнительными законами...»<sup>41</sup>. К сожалению, ближайшие события показали, что даже этим скромным надеждам не суждено было сбыться.

Днем раньше, 8 декабря 1947 г., под предлогом борьбы за новое, «демократическое», образование был переименован Софийский университет Св. Климента Охридского: из названия было убрано слово «святой». Экзарх Стефан на заседании Св. Синода 9 декабря бесстрашно выразил протест против этого, по его словам, «кошунственного акта» и прозорливо констатировал: «Когда наступят... новые времена и обретет очертания не обремененная никакой неясностью подлинная народная власть, народный святитель снова займет подобающее ему место, которое болгарский народ постоянно отводит ему в своем сердце и уме, — живого, активного и прогрессивного народного деятеля»<sup>42</sup>.

В конце декабря 1947 г. правительство распорядилось, чтобы все духовные лица и служащие церковных учреждений присягнули на верность конституции. Св. Синод рассмотрел этот вопрос на последнем зимнем заседании 29 декабря 1947 г. и счел, что, поскольку повиновение законам страны для духовных лиц естественно и обязательно, то «нет причин не выполнить распоряжения правительства ОФ в этом отношении»<sup>43</sup>. В письме заместителю председателя Совета министров и министру иностранных дел В. Коларову от имени Св. Синода экзарх Стефан сообщил, что все синодальные архиереи, «согласно канонам Церкви», принесли присягу и заверили этот акт своими подписями. Лаконичный текст присяги был лишен какой-либо

«привязки» к роду деятельности присягавших и гласил: «Обещаю, что добросовестно буду следовать конституции Народной Республики Болгарии и выполнять все обязанности, которые она на меня налагает». Вопрос об авторстве этого документа сегодня остается не проясненным: сформулирован ли он церковными властями или сотворен светскими чиновниками? Думается, что это, в принципе, не столь важно. Главное, что присяга фактически приравнивала духовенство к государственным служащим и, таким образом, закрепила твердое намерение власти контролировать церковь наравне с другими государственными учреждениями, реализовывать свое, одностороннее, понимание принципа отделения церкви от государства. Традиционным, исторически сложившимся отношениям между этими институтами был положен конец.

Нельзя обойти вниманием еще одну попытку власти оказать весной-летом 1948 г. нажим на Св. Синод. В специальном письме-циркуляре, вышедшем из-под пера руководителя Дирекции вероисповеданий коммуниста Д. Илиева, тщательно прописывались обязанности церкви по выполнению ею пропагандистских функций. Священнослужители были обязаны: 1) не допускать со своей стороны никакой критики правительства; 2) поддерживать национализацию частных предприятий и шахт; 3) признать и разъяснять верующим, что государство стоит над церковью; 4) поддерживать все мероприятия власти и внушать студентам-семинаристам необходимость следовать такой линии поведения; 5) в обязательном порядке вступать в организации ОФ; 6) с амвона и в церковной печати противостоять антикоммунистической и антисоветской («антирусской») пропаганде; 7) разместить в храмах портреты членов правительства и проповедовать любовь к государственным деятелям; 8) не допускать превращения храмов в центры оппозиционной деятельности<sup>44</sup>. Против этого рукотворного «шедевра» Св. Синод развернул острейшую борьбу. Особенно сильно иерархи сопротивлялись пункту 5 — об обязательном вступлении духовенства в организации ОФ. В конечном счете, по этому вопросу Дирекция вероисповеданий была вынуждена отступить. Но в качестве определенной компенсации Синод выпустил специальное обращение ко всем священникам с инструкцией о проведении весеннего сева. Кое-где на местах духовенство пошло еще дальше, «проявило инициативу». Так, конференция священников в Стара Загоре обсудила вопрос о важности глубокой вспашки<sup>45</sup> (!). Трудно сказать

что-либо определенное об эффективности проповедей в духе наставлений упомянутого циркуляра. Однако позднее, в 1951 г., на страницах «Церковного вестника» был поставлен вопрос о причинах, по которым верующие покидают храм до конца службы. «Они не хотят слушать проповедника, — писала газета. — К большому сожалению, богомольцы не всегда довольны проповедями, и их уход из храма понятен... Слушать политические речи не хочется»<sup>46</sup>.

Сентябрь 1948 г. ознаменовался важными переменами в развитии государственно-церковных отношений. Знаковым событием здесь, безусловно, явилась отставка экзарха Стефана. В результате хорошо подготовленной провокации, действующими лицами которой стали как государственные чиновники, курировавшие вероисповедную политику, так и некоторые архиереи БПЦ<sup>47</sup>, Стефан лишился не только поста предстоятеля БПЦ, но и, в нарушение Устава экзархии, руководства Софийской епархией. В качестве следующего шага властями задумывалась компрометация опального Стефана силами болгарского Синода: на основе ревизии кассы епархии предполагалось обвинить бывшего экзарха в финансовых злоупотреблениях и привлечь к церковному суду. Позднее, «при более благоприятных обстоятельствах», планировалось инкриминировать Стефану и «политические преступления против Республики» со всеми вытекающими из подобных обвинений последствиями<sup>48</sup>. В отставке Стефана значительную роль сыграли его соратники: именно доносы митрополитов Пловдивского Кирилла и Врачанского Паисия на «англо-американского агента» экзарха Стефана стали фактическим приговором иерарху<sup>49</sup>.

За отставкой экзарха последовало укрепление Св. Синода лояльными архиереями. В целях усиления воздействия на Синод, состоявший из девяти епархиальных митрополитов, был создан так называемый Синод сокращенного состава. В него вошли наместник-председатель и три митрополита, заслужившие доверие властей. Сами выборы «малого» Синода были проведены при непосредственном участии Дирекции вероисповеданий. Д. Илиев так охарактеризовал их итоги: теперь БПЦ «будет оказывать еще большее содействие правительству и Национальному совету ОФ в их усилиях по построению социализма в Болгарии»<sup>50</sup>. Так и получилось. Уже 12 октября 1948 г. Св. Синод сообщил В. Коларову, что духовенству разрешено участвовать в работе комитетов ОФ, народных советов (органов власти на местах) и кооперативов, что церковь не занимается впредь

религиозной пропагандой, ибо свобода совести гарантирована Конституцией НРБ, не будет использовать церковный амвон в политических целях, отказывается от организации детских религиозных объединений и обучения молодежи. Вынужденная готовность церкви к сотрудничеству с государством проявилась и в намерении Синода сформировать специальную комиссию в целях доработки программ духовных училищ. В частности, учащимся, наряду со специальными дисциплинами, в обязательном порядке предстояло изучать «дмитровскую» конституцию<sup>51</sup>.

Наведя, как, по всей вероятности, считала власть, «порядок» в головах архиереев, она обратилась к другим ступеням церковной «вертикали» — усилила зависимость от Дирекции архиерейских наместников, имевшихся во всех наиболее крупных городских центрах страны. Таковых насчитывалось 52. Наместники являлись связующим звеном между Синодом и приходскими священниками. Согласно Уставу экзархии, правительство утверждало назначаемых руководством церкви наместников, то есть могло напрямую влиять на их состав. Но если раньше слово Синода являлось решающим и государство, как правило, не имело оснований не соглашаться с ним, то в новых условиях власть активно использовала свое право последней инстанции. Так, Дирекция вероисповеданий не утвердила 16 кандидатов на пост наместников, предложенных Синодом, поставив на их место «своих» людей<sup>52</sup>. В этих условиях возрастала роль и упоминавшегося выше Союза священников, стремившегося при поддержке народно-демократической власти фактически создать «альтернативное» православие. В литературе неоднократно отмечено сходство позиций Союза священников и обновленной церкви в Советской России не только в канонической сфере, но и в возложенных на них политических задачах. Членство коммунистов в Союзе священников было обычным делом. Членом БКП с 1923 г. был и руководитель Союза священник Георгий Богданов. Хотя по распоряжению партийных «верхов» принадлежность значительной части духовенства к компартии не афишировалась<sup>53</sup>, это было «секретом Полишинеля». Естественно, знали об этом и в Московской патриархии. Так, о Г. Богданове негласный советник болгарского правительства по вопросам церковно-государственной политики и связям с Русской церковью протоиерей Всеволод Шпиллер сообщал в Совет по делам РПЦ, что болгарский священник «ухитрялся выступать

с атеистической агитацией, а на другой день служить в местной церкви обедню»<sup>54</sup>. Вместе с тем руководство Союза смогло блокировать крайние, радикальные настроения части священников-«демократов» (из числа членов компартии), призывавших «объявить войну церкви», создать с этой целью, как в свое время в СССР, Союз безбожников. Победила точка зрения о необходимости превратить БПЦ в «демократический и прогрессивный институт». На этом пути Союз стал тем инструментом, с помощью которого власть, используя реформаторские настроения части клириков, намеревалась провести смену кадров и, что называется, «взять» идеологического противника изнутри<sup>55</sup>. При этом политическое руководство не без основания рассчитывало сыграть на противоречиях в высшем клире БПЦ.

Эта задача актуализировалась тем, что в документах Министерства внутренних дел за 1948–1949 гг. Болгарская церковь характеризовалась как контрреволюционная организация, «гнездо реакции», «приют фашистских элементов». Данная констатация явилась мотивацией для руководства МВД начать новый этап «демократизации» БПЦ, предполагавший решительную чистку рядов духовенства, обновление руководящих структур, установление контроля за контингентом поступавших в духовные учебные заведения и пр.<sup>56</sup>

Особо следует сказать о создании в лоне Болгарской православной церкви сети осведомителей и агентов. В целом система эта складывалась с первых дней народной власти, вбирала в себя священников, монахов, прихожан. Однако поначалу процесс отнюдь не был однолинейно-поступательным. В одной из справок об экзархе Стефане, сохраняемой в личном фонде Г. Димитрова, подчеркивалось: «... Попытка внедрить наших людей после 9 сентября 1944 г. была отклонена экзархом. Таким образом, [церковный] аппарат в Софии в руках экзарха, а не на стороне народной власти» (курсив мой. — Т. В.)<sup>57</sup>. Здесь комментарии, как говорится, излишни. Но со временем вербовка, в том числе и высшего духовенства — архимандритов, епископов и пр., стала постоянной практикой спецслужб. Отсутствие источников не позволяет судить о размахе этой деятельности в первые годы народной власти, а вот много позднее, согласно отчету за 1980 г. VI отдела Комитета госбезопасности («борьба с политическими диверсиями»), в структуре БПЦ насчитывалось 274 агента, в поле зрения которых находились «враждебные проявления реакционного духовенства»<sup>58</sup>. Документы свидетельствуют, что вовсе не идейные мотивы толкали



людей на такое сотрудничество: нередко сугубо человеческие слабости — возможности карьерного роста, борьба за звания и должности, личная неприязнь, наконец, чувство неуверенности в завтрашнем дне и страх — становились мотивацией конформистского выбора<sup>59</sup>.

Правомерно задаться вопросом: каков был итог противостояния руководства Болгарской православной церкви целенаправленному и осуществлявшемуся разными способами нажиму государства? Оставляя в стороне многие работы посткоммунистического периода с явной конъюнктурной заданностью, призванной любыми способами разоблачить и обвинить во всех мыслимых и немыслимых прегрешениях прежний режим, заметим, что объективно настроенные болгарские авторы признают, что ни о каких «героических акциях» сопротивления высших православных иерархов речь не шла: таковые были попросту невозможны. В невероятно трудных условиях часть духовенства, считает М. Методиев, стремилась поддерживать «специфическую бюрократическую культуру» поведения, с помощью которой пыталась защитить церковную традицию перед государством<sup>60</sup>. По всей вероятности, речь шла о фактах, наподобие обращения митрополита Софийского Стефана к министру внутренних дел 16 сентября 1944 г. в связи с арестами приходских священников Софийской епархии: иерарх счел тогда нужным «напомнить» высокопоставленному чиновнику статьи Устава экзархии, согласно которым духовные лица «могут быть задержаны только духовной властью епархии и судимы с разрешения Епархиального архиерея»<sup>61</sup>. В этом же русле шли решения Св. Синода в октябре 1944 и мае 1945 гг. в связи с арестами и осуждением церковных лиц: было признано целесообразным апеллировать к властям с просьбой сообщать руководителям епархий о задержании священнослужителей, а в случае их тюремного заключения определять местом отбытия наказания монастыри, в соответствии с саном и должностями заключенных<sup>62</sup>. Но, как показала практика, обращение к церковным постановлениям, традициям да и просто здравому смыслу не срабатывало.

В целом сопротивление православного духовенства «духу нового времени» являлось пассивным. Отдельные архиереи в расчете ослабить «объятия» государства руководствовались, прежде всего, личной совестью.

В 1948–1949 гг. развернулась работа над новым законом о вероисповеданиях. Но если поначалу проводились, хотя и не столь

активно, консультации с представителями различных конфессий, то на заключительной стадии вся работа была сосредоточена в руках государственных и партийных органов. Третья, последняя, редакция законопроекта была направлена в Москву для консультаций в Совете по делам РПЦ. Тщательная экспертиза привела сотрудников Совета к неутешительным выводам о том, что «весь законопроект производит впечатление мало продуманного и слабо разработанного документа», «содержит серьезные ошибки», а многие положения противоречат действующей в Болгарии конституции и «представляют собой вмешательство во внутренние дела церкви». На основе выводов Совета Политбюро ЦК ВКП(б) в ноябре 1948 г. сформулировало указания советскому послу в Софии довести до сведения Г. Димитрова рекомендацию о переработке указанного законопроекта, «приведя его в полное соответствие с болгарской конституцией и исключив положения, которые давали бы повод для обвинений во вмешательстве государства во внутрицерковные дела»<sup>63</sup>.

24 февраля 1949 г. закон о вероисповеданиях был принят<sup>64</sup>. По оценке Св. Синода БПЦ, в документе было узаконено право «широкого вмешательства государства во все сферы церковной жизни» при игнорировании «конституционного права внутренней самоорганизации и самоуправления [БПЦ], согласно догмам и канонам Вселенской православной церкви». Руководство Болгарской церкви было убеждено, что реализация закона превратит ее в «простой исполнительный орган государства»<sup>65</sup>. Никакие «косметические» поправки не были способны устранить главный, принципиальный, дефект воспринятой в Болгарии советской модели государственно-церковных отношений.

Начало 1950-х годов оказалось для православной церкви периодом весьма противоречивым. Несмотря на определенную преемственность подходов и методов действия со стороны государства, новое десятилетие принесло явное уменьшение экстремистских проявлений по отношению к конфессиональной сфере. Введенные в последнее время в научный оборот документы свидетельствуют, что источниками таких проявлений зачастую являлись низовые звенья БКП, где формулировались требования полного изъятия церковного имущества, ликвидации церковных учебных заведений, прекращения субсидирования церкви и пр. Партийные «верхи» в целом сумели выдержать и отразить этот натиск, хотя, надо признать, действовали

не всегда последовательно. Например, только «совет» из Москвы предотвратил прекращение финансовой поддержки БПЦ на основании конституционного принципа отделения церкви от государства<sup>66</sup>, хотя размер помощи был существенно, более чем в пять раз, сокращен. В отношении упомянутого выше плана «демократизации» БПЦ Политбюро ЦК БКП заняло выжидательную позицию, решив «отсрочить» этот процесс. Причины были различными. Нельзя, в частности, игнорировать насторожившую Политбюро иницилирующую роль Министерства внутренних дел: в решении партийного органа был специально подчеркнут приоритет партийного руководства в постановке вопросов, касающихся БПЦ. Но определяющим, по нашему мнению, явились все же события в конфессиональной сфере. В это время в связи с судебными процессами над протестантскими священниками и наступлением власти на болгарскую католическую церковь<sup>67</sup> на Западе развернулась кампания в защиту религиозной свободы в Болгарии, вопрос был вынесен на рассмотрение Организации Объединенных Наций. Болгарское руководство было вынуждено оправдываться, доказывать мировому сообществу, что в стране религиозной свободе ничто не угрожает. Понятно, что в таких условиях какие-либо резкие повороты в конфессиональной сфере были во всех смыслах несвоевременными и чреватými неприятными международными последствиями.

Важной вехой в процессе развития государственно-церковных отношений явилась подготовка к избранию патриарха Болгарской церкви. Этот вопрос имел долгую историю, на которой нет необходимости останавливаться подробно в данной статье. Заметим лишь, что после 9 сентября 1944 г. он был сознательно превращен властями в лакомую приманку для болгарских иерархов, в первую очередь, для экзарха Стефана, в удобное средство манипулирования Св. Синодом<sup>68</sup>. Болгарское руководство, сообразовывая свою позицию с установками Москвы, рассматривало возведение экзархии в патриаршее достоинство исключительно как политический акт. Советская сторона учитывала важность решения вопроса о патриаршестве, исходя, в первую очередь, из актуальности задачи усиления борьбы против Ватикана и экуменического движения. В этой борьбе православным церквям стран «социалистического лагеря» предстояло выступать единым фронтом. Обстановка осложнялась тем, что в конце 1948 г. ушел в отставку патриарх Константинопольский Максим, известный

своими русофильскими взглядами, и Вселенскую патриархию возглавил митрополит Константинопольской патриархии в Америке Афинагор. По слухам, он поддерживал тесные дружеские отношения с президентом США Г. Трумэнэном и даже якобы имел американское гражданство. Не случайно в материалах Совета по делам РПЦ почти каждое упоминание об Афинагоре сопровождалось уточнением, что он является «американским ставленником». Поскольку по церковным канонам восстановление патриархии в Болгарии требовало благословения Вселенского патриарха, БПЦ оказалась в сложном положении: рассчитывать на благосклонное отношение Афинагора не приходилось. В этих условиях позиции Св. Синода и болгарского правительства разошлись. Наместник-председатель Синода митрополит Врачанский Паисий считал необходимым тщательно выверять все предпринимаемые шаги, чтобы, с одной стороны, не прервать официальные отношения с Вселенской патриархией, а с другой, не оказаться в политической или церковной зависимости от нее<sup>69</sup>. Дирекция вероисповеданий настаивала на рассмотрении фигуры Вселенского патриарха только как «первого среди равных» (*primus inter pares*), то есть фактически отказывала ему в праве благословлять болгарского патриарха.

Избранию патриарха предшествовала длительная работа по подготовке нового Устава Болгарской православной церкви, которая завершилась в начале 1951 г. Как и ранее, при подготовке Конституции 1947 г., позиция самой церкви, ее руководящего органа — Св. Синода, не была принята во внимание. Властям удалось включить в документ свои положения, позволявшие обойти традиционные требования церкви к кандидатам на церковные должности: возрастной и образовательный цензы, стаж, обязательный церковный брак, отсутствие наказания, вынесенного церковным судом, и др. По предложению Дирекции вероисповеданий был снижен обязательный десятилетний срок пребывания в клире БПК как важное условие получения архиерейского сана. Дирекция оставляла за собой право утверждать канонически избранных руководителей епархий — митрополитов. Была изменена и сложная многоступенчатая система избрания представителей епархий, которым предстояло участвовать в соборе по избранию патриарха. Эта задача возлагалась на церковно-народный собор, в котором широкое представительство получили миряне и государственные институты — Национальный совет ОФ, Болгарская академия

наук, Верховный суд. Последнее явно противоречило закреплённому в конституции страны положению об отделении церкви от государства (ст. 78) и Закону о вероисповеданиях, статья 5 которого закрепила право БПЦ руководствоваться в вопросах своего организационного бытия, обрядах и пр. собственными канонами, догмами и уставами. Ограничения были наложены и на культурно-просветительскую и благотворительную деятельность церкви<sup>70</sup>.

3 января 1951 г. Св. Синод был вынужден согласиться с новым Уставом БПЦ и в тот же день избрать нового наместника-председателя Синода. Кандидатура на этот пост митрополита Пловдивского Кирилла была определена правительством, от имени которого новый руководитель Дирекции вероисповеданий П. Тагаров потребовал, чтобы избрание было единодушным: «Тот архиерей, который не хочет голосовать за него [Кирилла], будет арестован»<sup>71</sup>. Фактически это требование было выполнено: из 9 членов Св. Синода 8 архиереев проголосовали за митрополита Кирилла и только 1 голос был подан за митрополита Варненского и Преславского Иосифа.

Согласно ст. 17 Устава, в течение четырех месяцев после избрания наместника-председателя, то есть не позднее мая 1951 г., следовало провести церковный собор для избрания патриарха. Однако вопрос оставался открытым еще в течение двух лет, причем причины такой отсрочки и по сей день остаются не до конца проясненными. Болгарские исследователи считают, что объяснение следует искать в необходимой адаптации церковных кругов к новому Уставу, что, понятно, требовало определенного времени. По всей вероятности, сыграли роль и критические настроения православного духовенства, на наличие которых указывал и новый виток репрессий против священников в 1951 г.<sup>72</sup>

Материалы из российских архивов рисуют сложную расстановку сил и в самом руководстве БПЦ. В мае-июне 1952 г. в Софии находился по приглашению Св. Синода митрополит Крутицкий и Коломенский Николай. Официальная сторона его визита заключалась в выступлениях с докладами о положении Русской православной церкви в СССР и в защиту мира. В Богословской академии митрополит также прочитал лекцию о роли Ватикана в «крестовом походе против лагеря мира и демократии во главе с СССР», явно рассчитанную на «несговорчивых» болгарских католиков, не желавших разорвать контакты с Римом и примкнуть к ОФ<sup>73</sup>. Однако документы позволяют



предположить, что митрополит Николай выполнял еще одну, не менее важную, хотя и остававшуюся в тени, задачу. Председатель Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпов в докладной записке от 1 июля 1952 г. в Бюро Президиума Совета министров СССР и секретарю ЦК ВКП(б) М. А. Сулову писал: «По информации митрополита Николая, его беседы с митрополитами Болгарской православной церкви помогли им понять правильность взаимоотношений церкви с государством, усилили позиции кандидата в патриархи Болгарской церкви митрополита Кирилла и ослабили оппозицию к нему со стороны членов Синода»<sup>74</sup>. Из советского посольства в Софии после отъезда Николая сообщили о впечатлении от контактов с ним митрополита Старо-Загорского Климента: «Раньше он (Климент. — Т. В.) думал, что если церковь будет в хороших отношениях с государством, то она окажется связанной и потеряет свою самостоятельность, но теперь он убежден, что именно в таких отношениях нуждается Болгарская церковь и лучшей кандидатуры, чем Кирилл, хорошо разбирающийся в современной обстановке, не найти»<sup>75</sup>. Дальнейшие события показали, однако, что Климент лукавил.

Внимательно отслеживая обстановку в Св. Синоде Болгарской церкви, сотрудники Совета по делам РПЦ не согласились с оценками митрополита Николая и критически оценили итоги его визита. В одной из справок Совета от 6 ноября 1952 г. указывалось, что Николай «не сумел вскрыть действительного положения и соотношения сил в епископате Болгарской церкви и к вопросу укрепления позиций митрополита Кирилла отнесся поверхностно, несерьезно»<sup>76</sup>.

Справедливость этой оценки вскоре нашла свое зримое подтверждение: из-за разногласий в Св. Синоде БПЦ намеченный на октябрь 1952 г. собор был отложен «на неопределенное время». Из 9 членов Синода пятеро митрополитов — Михаил Доростоло-Червенский, Иосиф Варненский, Софроний Тырновский, Паисий Врачанский и поменявший свою недавнюю позицию Климент Старо-Загорский — выступили против его созыва и вообще против выборов патриарха. В беседе с благочинным русских православных церквей в Болгарии протоиереем С. Казанским митрополит Кирилл жаловался, что «в Синоде идет травля его как приспешника Русской церкви. Митрополиты Паисий Врачанский и Михаил Доростолский открыто высказывают недовольство Московской патриархией», утверждают, что доклад Николая о положении РПЦ «не соответствует

действительному положению церкви в России. Церковь в СССР не пользуется свободой... Митрополит Николай только исполнитель правительственных заданий». Протоиерей Казанский в связи с этим сообщал в Москву: «Удрученный всеми вышеизложенными обстоятельствами, митрополит Кирилл высказал мысль о том, что он чувствует себя больным, что он хочет отдаться исключительно научной работе, остаться митрополитом Пловдивским и уступить поле деятельности по управлению Болгарской церковью». Казанский отметил также, что «ему удалось убедить митрополита Кирилла, что тот не прав и не должен опускать руки»<sup>77</sup>.

В Москве отреагировали оперативно. 15 ноября 1952 г. Г. Г. Карпов в записке секретарю ЦК Г. М. Маленкову подчеркнул, что, по мнению Совета, положение в Болгарской церкви и, прежде всего, в ее руководстве «заслуживает внимания по соображениям политического характера»: «Захват руководства в Синоде группой Паисия может вызвать затруднения в привлечении Болгарской церкви к общей внешнецерковной деятельности православных церквей СССР и стран народной демократии». В связи с этим Совет по делам РПЦ считал целесообразным привлечь внимание официальной Софии к положению в Болгарской церкви «для принятия необходимых мер»<sup>78</sup>.

Несомненно, рекомендация Совета была доведена до болгарского руководства. Следствием этого явился начавшийся зондаж настроений митрополитов и их отношения к кандидатуре Кирилла. Надо сказать, что оценки итогов этого зондажа расходятся. Так, по некоторым данным, в конце 1952 г. митрополит Варненский Иосиф заверил сотрудника Дирекции вероисповеданий, что «двумя руками» будет голосовать за Кирилла, а по свидетельству митрополита Паисия, весной 1953 г. все митрополиты, кроме Пимена Неврокопского, в том числе и Иосиф, были против избрания Кирилла<sup>79</sup>.

1952 год был отмечен еще двумя важными событиями. В июле по решению Политбюро ЦК БКП было запрещено членство духовенства в партии по причине враждебности религии революционной теории марксизма-ленинизма. Тем самым был нанесен серьезный удар по Союзу священников-«демократов», для которого прозвенел первый предупредительный звонок. В конце 1952 г. было принято решение о реорганизации Дирекции вероисповеданий. Ее руководителю М. Ключукову предписывалось вместе с членом партийного

руководства К. Лукановым подготовить соответствующие предложения по образованию новой правительственной структуры — Комитета по делам Болгарской православной церкви. Планировалось посещение ими Москвы для ознакомления с практикой функционирования Совета по делам РПЦ. Визит Ключукова состоялся в январе 1953 г.<sup>80</sup>

8—10 мая 1953 г. в Софии заседал Третий церковно-народный собор, избравший патриархом митрополита Кирилла. Формально выборы были альтернативными: кроме Кирилла, на пост патриарха претендовали митрополиты Старо-Загорский Климент (в очередной раз сменивший свою «принципиальную» позицию) и Видинский Неофит. Было, однако, понятно, что реальных соперников у Кирилла, имевшего поддержку руководства и лично лидера БКП В. Червенкова, не было. Из 107 присутствовавших на соборе 104 отдали ему свои голоса, 1 голос был подан за Неофита Видинского и 2 бюллетеня оказались недействительными. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Кириллу удалось, договорившись предварительно с властями, внести на соборе изменение в Устав БПЦ, согласно которому при добровольном уходе с поста патриарха он сохранял за собой свою митрополичью кафедру. Кирилл явно не хотел повторения судьбы экзарха Стефана. Современные исследователи констатируют, что вовсе не достоинства Кирилла-клирика сыграли определяющую роль при его избрании, сопровождавшемся сильным нажимом властей на епископат. Уязвимость во многих отношениях кандидатуры Кирилла, ставшая для властей «крючком», на котором оказались дальнейшие события, помогли довершить превращение БПЦ в послушный инструмент власти<sup>81</sup>.

Восстановление патриархии было проведено при нарушении православных канонов и традиции — без предварительного согласия Вселенского патриарха. Вместо этого имелось одобрение советской стороны. Последовательность действий здесь выглядела следующим образом: позиция советского партийно-государственного руководства через Совет по делам РПЦ была доведена до Московской патриархии и как мнение последней — до Св. Синода. Ни на соборе, ни на интронизации патриарха Кирилла Вселенский патриарх Афинагор не присутствовал, выразив тем самым осуждение «самоволия» Болгарской церкви. Русская православная церковь, а вслед за ней

и все другие Поместные церкви, кроме Константинопольской, признали патриаршее достоинство БПЦ. Только в 1961 г. в условиях некоторого смягчения международных отношений этот шаг сделали патриарх Афинагор и его Синод, фактически согласившись, таким образом, хотя и с опозданием, с приоритетом политики над каноническим порядком.

В целом на протяжении 1944–1953 гг. БПЦ была поставлена под контроль государства. Объективные показатели нового состояния Болгарской церкви достаточно красноречивы: количество средних духовных заведений БПЦ сократилось с четырех до одного, а число учащихся в них — с 600 до 120; если в начале этого периода в стране было зарегистрировано 21 периодическое церковное издание, то в конце — только 3; в государственную собственность перешло около 65 % церковной земельной собственности и 100 % церковных и монастырских лесов; БПЦ была изолирована от подрастающего поколения. Перспектива дальнейшего усиления контроля государства в конфессиональной сфере становилась очевидной в связи с изменением статуса Дирекции вероисповеданий — превращением ее в Комитет по делам БРЦ и религиозных культов и перевод его из структуры Министерства иностранных дел в ведение Совета министров.

Следствием таких изменений явилась демонстрировавшаяся руководством БПЦ подчеркнутая толерантность к власти. В конце 1950-х гг. 1810 священников из общего их числа 2200 являлись членами ОФ, 1605 состояли в различных кооперативах, 1710 — в читалищах<sup>82</sup>. Имелись случаи, когда священники руководили читалишным хором или певческими группами, участвовали в смотрах художественной самодеятельности. Оппозиционные настроения духовенства, проявлявшиеся в узком кругу в ответ на официальную атеистическую пропаганду и притеснения властей на местах, были известны органам Государственной безопасности во многом благодаря разветвленной сети осведомителей и «доверенных лиц». Но протестный потенциал болгарской церкви, как и населения страны в целом, был крайне невелик, что констатировали аналитические службы ЦРУ<sup>83</sup>.

Во второй половине 1950-х гг. был решен болезненный для руководства БПЦ вопрос о Союзе священников, прежде активно поддерживавшемся властями: в 1955 г. Союз был распущен под благовидным предлогом — отсутствия зарегистрированного устава. Однако, представляется, что власть попросту утратила потребность в этой

структуре в условиях полного подчинения церкви и установления контроля над ее деятельностью.

Важные перемены в государственно-церковных отношениях начались после кризисных событий 1956 г. внутри советского блока, выявивших активную роль конфессионального фактора в политике и отзывчивость населения на позицию католической церкви в Венгрии и Польше. Ответом властей в «социалистическом лагере» явилось идеологическое наступление, в том числе и в церковной сфере. Понятно, что в странах православной традиции основным объектом наступления стали национальные Поместные церкви. Политбюро ЦК БКП приняло 26 декабря 1957 г. специальное решение «Об усилении атеистической пропаганды в стране». Спустя несколько дней оно было разослано во все партийные организации и обсуждено на закрытых партсобраниях. Лейтмотив документа: явно преувеличенная констатация «опасной» активизации священников, усиления с их стороны религиозной пропаганды и агитации против режима, бездействия и попустительства со стороны Синода и др. В печати началась атеистическая кампания. Однако не имевшие под собой почвы обвинения были обречены. Так и произошло: искусственно подогреть обстановку не удалось, и через 2–3 месяца кампания постепенно сошла на нет. «Мирное совместное сосуществование» с проявлениями официальной протокольной толерантности, пишет болгарский историк В. Мигев, было восстановлено<sup>84</sup>. В дальнейшем, вплоть до середины 1970-х гг., атеистические кампании в средствах массовой информации время от времени возобновлялись, причем с разной степенью интенсивности<sup>85</sup>, но, представляется, заметного влияния на население не оказывали.

В историографии не исследован пока вопрос о согласованности акций по ужесточению конфессиональной политики в рамках «социалистического лагеря». Но предположение такого рода вполне допустимо. В Советском Союзе признаки того, что государство более не намерено «потакать» церкви, проявились также в конце 1957 г., считает российский исследователь А. Шубин<sup>86</sup>. Обращает на себя внимание сходство другого рода. Первый после смерти Сталина виток ужесточения государственной вероисповедной политики в СССР, который пришелся на летние месяцы 1954 г., тоже осуществлялся по линии усиления научно-атеистической пропаганды. Тогда антирелигиозная кампания также не стала продолжительной:



уже в ноябре был дан «отбой». (Новое наступление советской власти на церковь в конце 1950-х гг., о котором пишет Шубин, акцентировало внимание на финансовой стороне деятельности РПЦ). Иными словами, применяемые в Болгарии методы нажима на церковь на рубеже 1957—1958 гг. повторили более раннюю советскую практику.

За неимением конкретного материала трудно сказать о влиянии в Болгарии так наз. хрущевской «церковной реформы» 1961 г. В нашей стране она коснулась, в первую очередь, «основы основ» внутренней организационной жизни РПЦ — приходов. Соответствующие принципиальные коррективы были внесены в Положение об управлении Русской православной церкви<sup>87</sup>. Однако при Хрущеве имели место и акции вандализма — разрушение храмов, публичное сожжение икон и пр.<sup>88</sup> В Болгарии в это время наблюдается кампания по закрытию церквей, монастырей и иных учреждений БПЦ. В 1959 г. в г. Габрово взорван женский Покровский монастырь, в 1961 г. национализирован и объявлен национальным музеем Рильский монастырь, где вскоре, как пишет К.-А. Бойкикева, «воцарилась мерзость запустения»<sup>89</sup>. В печати активно обсуждался вопрос о закрытии Бачковского и Троянского монастырей, о закрытии и даже разрушении храмов Александра Невского и Св. Недели в Софии. В 1962 г. БПЦ лишилась Синодальной типографии, а помещение Синодального книжного магазина в центре Софии было отдано под ресторан. Во время Страстной недели и на Пасху организовывались атеистические шествия, участники которых нередко вели себя вызывающе, допускали кощунственные выходки и насилие по отношению к верующим и духовенству. Народная милиция, как правило, не вмешивалась. Но, как часто бывает, грубый нажим вызвал обратную реакцию: всплеск интереса к религии в тех слоях болгарского общества, которые прежде были настроены индифферентно — интеллигенции и молодежи<sup>90</sup>.

В середине 1960-х — 1980-е гг. Болгария переживает этап некоторой либерализации режима, принесший изменения и в духовную жизнь. По свидетельству болгарских авторов, на фоне сокращения числа православных священников (в 1944 г. — 2600 чел., в 1962 г. — 1900, в 1977 г. — 1720<sup>91</sup>) отмечался рост численности «нерелигиозных» болгар: если в сентябре 1944 г. таковые составляли около 20,5 % населения<sup>92</sup>, то, по социологическим исследованиям 1962 г., эта цифра достигла 64,44 %, причем тенденция к увеличению отличалась устойчивостью (в 1962—1974 гг., например, только в Смолянском

и Пазарджикском округах число православных верующих сократилось на 10–15%)<sup>93</sup>. Однако этот процесс характеризовался определенной противоречивостью и явно не был прямолинейным: социологические исследования в стране в эти годы фиксируют рост религиозности, особенно среди нацменьшинств — болгарских (этнических) турок и цыган. Православные болгары также вписываются в этот процесс. По данным советского посольства в Софии (май 1968 г.), 52,4% всех новорожденных в стране были крещены, 36,1% браков и 80% погребений были проведены по религиозному обряду<sup>94</sup>. Особенно заметным было увеличение числа обрядов крещения в монастырях — особо почитаемых в болгарской истории со времен османского ига центрах духовного сопротивления. Так, например, в Троянском монастыре в 1981 г. состоялось 788 крещений, причем желавшие осуществить этот обряд приезжали из дальних округов страны. В справках Госбезопасности указывалось и на большое стечение молодежи в монастыри во время религиозных праздников. Упомянутый Троянский монастырь на Пасху 1981 г. посетили более 500 человек, из которых 90% составляла молодежь. Духовенство использовало благоприятную обстановку, проводило обряды крещения по упрощенной процедуре — без погружения в купель<sup>95</sup>.

Государство в эти годы не только продолжило практику предоставления церкви ежегодных субсидий, но и увеличило их размеры — с 200 тыс. левов в 1962 г. до 300 тыс. в 1970-е — 1980-е гг. Кроме того, для проведения международных религиозных мероприятий выделялись дополнительные суммы<sup>96</sup>.

Наметились серьезные изменения и в отношении властей к участию населения в церковных обрядах и ритуалах. Если в 1950-е гг. действовала жесткая система общественного порицания за подобные действия<sup>97</sup>, то начиная с 1960-х гг. власти обращают серьезное внимание на выработку новых светских ритуалов бракосочетания и регистрации новорожденных детей. Характерно, что, в отличие от платных церковных треб, за светские ритуалы плата не взималась.

Возникло и новое явление — освящение квартир, домов, хозяйственных построек. При росте жилищного строительства такие мероприятия становились заметными и, естественно, попадали в справки силовых структур. Растет и активность священников: отмечаются посещения ими домов жителей прихода с целью их приобщения к церковной жизни, проведение индивидуальных бесед, раздача открыток,

крестиков, иконок и др. Расширение таким путем хозяйственной деятельности БПЦ, как и увеличение финансовой помощи церкви со стороны мирян, привели к росту церковных доходов. Это, в свою очередь, вылилось в увеличение масштабов строительства новых храмов и восстановления и реставрации старых, учреждение общежитий при монастырях и пр. Нередко строительные работы проводились без оформления необходимой документации и соблюдения нормативных актов. То есть, иными словами, церковь действовала достаточно агрессивно, словно наверстывая упущенное в прежние годы... Но, что характерно, нигде местные власти не решились противостоять такой активности и тем более приступить к сносу незаконных построек, опасаясь вполне предсказуемой реакции населения. Таким образом, вплоть до начала болгарской «перестройки» (1987 г.) влияние церкви продолжало возрастать.

Крушение коммунистического режима в стране в 1989 г. усилило процесс «либерализации» в вопросах веры. Люди массово начинают «возвращаться» к религии, но, как отмечают политологи и социологи, в ее секулярном варианте, когда «религиозная вера обосновывает мир человека вообще, его бытие...»<sup>98</sup>.

Таким образом, коммунистический режим сумел сравнительно легко подчинить Болгарскую православную церковь, до массовой чистки клира дело не дошло. Установление «лояльных» отношений с властью осуществилось в контакте с одним и тем же кругом духовенства. В литературе последних лет зафиксирована попытка объяснить поведение иерархов ментальностью болгар: слабой религиозностью народа, с одной стороны, и особенностями «болгарского» христианства, в котором синкретично соединялись христианство и рудименты язычества<sup>99</sup>. При этом авторы опираются на мнение авторитетных церковных деятелей. Вспоминают, например, что еще в межвоенный период митрополит Стефан, будущий экзарх Болгарский, писал, что неискоренное язычество, насилие турок и греков-фанариотов сделали веру болгар неискренней и колеблющейся, а религиозность — не соборной, а индивидуальной. В силу этих причин, подчеркивал митрополит, нельзя говорить о глубокой, проникнутой догматической твердостью и христианской мистикой религиозности болгарского народа<sup>100</sup>. Делается, в частности, вывод о том, что если бы за спиной иерархов стоял глубоко и твердо верующий православный народ, то их поведение было бы иным. С вниманием относясь к утверждению

митрополита, заметим все же, что расчет на поддержку верующих в условиях тоталитарного государства как инструмент, способный в корне поменять позицию высшего клира, представляется наивным.

Немало вопросов рождают и встречающиеся в литературе утверждения, согласно которым некоторые иерархи даже не были верующими<sup>101</sup> (?! — Т. В.), что, естественно, не могло не отражаться на выстраивании отношений высшего клира БПЦ с государством.

Руководство БПЦ приняло политические требования власти, но сохранило богословские основы веры. Недаром во время одной из встреч патриарха Максима с Т. Живковым на вопрос болгарского лидера «Как вы предлагаете объединить народ?» владыка Максим ответил: «Привлекая к себе других, но не принимая принципы чуждой [церкви] идеологии»<sup>102</sup>. Современные руководители БПЦ предпочитают говорить не о сотрудничестве церкви с властью, а об «определенном объединении сил государства и церкви в добрых начинаниях, в которых церковь принимает подобающее ей участие»<sup>103</sup>.

Возвращаясь к недавнему прошлому, заметим, что в условиях тоталитарного государства подобное «объединение сил» неизбежно оборачивалось конформизмом церковных кругов, хотя бы и во имя благой цели — сохранения церкви как института. Не будем забывать и о том, что такой позиции способствовала тысячелетняя православная традиция цезаропапизма, в основе которой лежит идея о зависимости церкви от государства.

## Примечания

<sup>1</sup> Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века. Очерки истории. М., 2008. С. 167.

<sup>2</sup> Соответствующий пункт по настоянию коммунистов был включен в программу правительства Отечественного фронта от 17 сентября 1944 г., наряду с разделявшимися представителями других партий коалиции требованием «полной свободы вероисповедания и религиозной терпимости».

<sup>3</sup> Централен държавен архив на Република България (далее: ЦДА). Ф. 1Б. Оп. 7. А.е. 117. Л. 1.

<sup>4</sup> Цит. по: Дочев Д. Провинциалният тоталитаризъм. Част 1. 1944–1964. Пловдив, 2007. С. 36.

<sup>5</sup> Волокитина Т. В. Программа революции. У истоков народной демократии в Болгарии. 1944–1946 гг. М., 1990. С. 89.

<sup>6</sup> Союз священников существовал в Болгарии в 1903–1942 г. как профессиональная, культурно-просветительная и благотворительная организация духовенства. Возобновил свою деятельность в октябре 1944 г., сразу же заявив о полной лояльности народной власти и получив в связи с этим неофициальное наименование Союз священников-демократов.

<sup>7</sup> *Огнянов Л.* Свещенническият съюз в България. 1944–1953 // Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи. София, 1999. С. 281–284.

<sup>8</sup> *Исусов М.* За някои съвременни оценки на най-новата история на България // История и обществознание. 1990. № 2. С. 10.

<sup>9</sup> *Саздов Д., Лилков М., Попов Р., Мигев В.* История на България (681–1960). София, 1995. Т. 2. С. 485.

<sup>10</sup> *Златев К.* Историята на християнството на Балканския полуостров от XV век до наши дни // Християнството през вековете. София, 1998. С. 596.

<sup>11</sup> *Шарланов Д.* История на комунизма в България. Том II. Съпротивата. Възникване, форми и обхват. София, 2009. С. 548.

<sup>12</sup> България: Енциклопедия. Том 4. София, 1984. С. 432; «Дума». 1990, 16 май.

<sup>13</sup> Восточная Европа в документах российских архивов. 1944–1953 / Отв. ред. д.и.н. Г. П. Мурашко. Том 1. 1944–1948. М., 1997. С. 143.

<sup>14</sup> *Мигев В.* Българската православна църква в политика на управляващите в България (9 септември 1944 — 1960) // Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи. София, 1999. С. 272.

<sup>15</sup> Горяне (от българското слово «горá» — лес) — участници нелегалных отрядов, боровшихся против режима, в том числе и с оружием в руках.

<sup>16</sup> *Чурешки С.* Православието и комунизмът в България. 1944–1960 г. София, 2004. С. 92.

<sup>17</sup> *Методиев М.* Между вярата и компромиси. София, 2010. Електронен ресурс/. Режим достъпа -<http://ru.pravoslavie.bg/?p=2246>

<sup>18</sup> *Огнянов Л.* Отношенията между Светия Синод на Българската православна църква и българското правителство (1949–1953) // Християнската традиция и царската институция в българската култура. Шумен, 2003. С. 247.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> *Дочев Д.* Указ. соч. С. 14.

<sup>21</sup> Государственный архив Российской Федерации (далее — ГА РФ). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 731. Л. 40; Д. 97. Л. 5–6.

<sup>22</sup> Там же. Д. 132. Л. 162.

<sup>23</sup> Там же. Л. 25.

<sup>24</sup> Подробен см., например: *Игнатиев А.* Светейшият патриарх Алексий и Българската православна църква // Духовна култура. 1970, № 7–8. С. 13;



Скурат К. Е. История Поместных православных церквей: в 2-х т. Т. 1. М., 1994. С. 268; Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Указ. соч. С. 174–176.

<sup>25</sup> Централен държавен архив на Република България (далее — ЦДА). Ф. 1Б. Оп. 6. А.е. 113. Л. 3.

<sup>26</sup> *Kalkandžieva D. The millenium. of the death of Saint Joan of Rila (May 26, 1946) // Bulgarian Historical Review. 2002. № 3–4. P. 191, 195.*

<sup>27</sup> *Калканджиева Д. Вечното и преходното... С. 215.*

<sup>28</sup> ЦДА. Ф. 1Б. Оп. 6. Д. 113. Л. 6, 3.

<sup>29</sup> Екзарх Стефан I Български: Документален сборник / Ред. д-р Л. Любенова / София, 2003. С. 191–194.

<sup>30</sup> *Георги Димитров. Съчинения. Т. 12. София, 1954. С. 189.* Любопытно, что при анализе двух подготовленных вариантов речи Г. Димитрова (в главном партийном органе газете «Работническо дело» был опубликован более мягкий вариант), Д. Калканджиева не упомянула слов о «закостенелости» болгарского духовенства (*Kalkandžieva D. The millenium... P. 197–198*). В варианте, опубликованном в журнале «Славянска мисъл» (1946. Кн. 5. С. 9–11), это определение также отсутствует: члены Синода были охарактеризованы как «люди честные, но с крайне консервативными взглядами». Скорее всего, при публикации речи Димитрова непосредственно после посещения им Рильского монастыря текст было решено несколько смягчить, а позднее, при подготовке сочинений Димитрова к печати, он был восстановлен в первоначальном виде. Гораздо важнее, что на самом деле услышали участники торжеств и какова была их реакция.

<sup>31</sup> Екзарх Стефан I Български... С. 197, 198.

<sup>32</sup> Тремя национальными катастрофами в болгарской истории принято считать поражение Болгарии во Второй Балканской войне 1913 г. и последовавшие за ним территориальные потери; участие в Первой мировой войне на стороне Центральных держав, приведшее вместо реванша к поражению и тяжелейшему послевоенному кризису; вступление Болгарии в 1941 г. в Тройственный союз и участие во Второй мировой войне на стороне стран «оси», также обернувшееся очередным поражением.

<sup>33</sup> Цит. по: *Калканджиева Д. Българската православна църква и държавата. 1944–1953. София, 1997. С. 68.*

<sup>34</sup> *Калканджиева Д. Българската православна църква и «народната демокрация». 1944–1953. Силистра, 2002. С. 72.*

<sup>35</sup> Подробнее см.: *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Указ. соч. С. 183–185.*

<sup>36</sup> Изложение на Св. Синод на БПЦ по основните начала на новата конституция относительно църквата. София, 1946. С. 7.

<sup>37</sup> Там же. С. 10–13.

<sup>38</sup> *Калканджиева Д. Българската православна църква и «народната демокрация»... С. 121–122.*

<sup>39</sup> Цит. по: Там же. С. 133.

<sup>40</sup> Конституция на Народна Република България от 1947 г. // Български конституции и конституционни проекти. / Съставители: Веселин Методиев и Лъчезар Стоянов /. София, 1990. С. 49–50.

<sup>41</sup> Цит. по: *Калканджиева Д.* Българската православна църква и «народната демокрация»... С. 134–135.

<sup>42</sup> Там же. С. 137.

<sup>43</sup> Там же. С. 138.

<sup>44</sup> *Райкин, Спас Т.* Политически проблеми пред българската обществено-ност в чужбина. Сборник статии, есета, студии и коментари по политически, културни, икономически и исторически въпроси, публикувани в емиграция. 1978–1991: В 5 тома. Том III. Проблеми на Българската православна църква. София, 1993. С. 44.

<sup>45</sup> Там же. С. 45.

<sup>46</sup> Църковен вестник. 1951, № 15–16; *Райкин, Спас Т.* Указ соч. С. 45.

<sup>47</sup> По-подробнее см.: *Волокитина Т. В.* Из истории одной провокации: отставка экзарха Стефана в контексте «демократизации» Болгарской православной церкви // България, Балканите и Русия. XVIII–XXI вв. Българо-руски научни дискусии. София, 2011. С. 84–95.

<sup>48</sup> *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Указ соч. С. 239.

<sup>49</sup> *Волокитина Т. В.* Из истории одной провокации... С. 91–92; по-подробнее о закулисной стороне подготовки отставки Стефана и роли в ней указанных иерархов см. также: *Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953.* Документы российских архивов. / Отв. ред. д.и.н. Т. В. Волокитина /. Т. 1. 1944–1948. М., 2009. С. 826–831.

<sup>50</sup> Цит. по: *Огнянов Л.* Указ соч. С. 248.

<sup>51</sup> *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Указ соч. С. 240.

<sup>52</sup> *Огнянов Л.* Указ соч. С. 248–249.

<sup>53</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Л. 156.

<sup>54</sup> Там же. Д. 731. Л. 41.

<sup>55</sup> *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Указ соч. С. 186–187.

<sup>56</sup> Там же. С. 243–244; *Власть и церковь в Восточной Европе...* Т. 2. 1949–1953. С. 239–244.

<sup>57</sup> ЦДА. Ф. 146. Оп. 5. А.е. 1129. Л. 23; *Чурешки С.* Указ соч. С. 117.

<sup>58</sup> *Шарланов Д.* Указ соч. С. 318, 345.

<sup>59</sup> В январе 2012 г. в результате рассекречивания досье спецслужб болгарская общественность узнала имена православных, католических и исламских религиозных деятелей, являвшихся в прошлом агентами служб безопасности. Из 15 действующих митрополитов БПЦ 11 являлись сотрудниками VI отдела Комитета госбезопасности. По словам сотрудницы Комиссии по рассекречиванию Е. Бончевой, митрополиты стали агентами в 1970-е — 1980-е гг., «давали сведения о других митрополитах и церквях», но не доносили на мирян.

Бывший руководитель VI отдела Д. Иванов заявил, что в основе вербовки лежали личные качества священников, а не занимаемые ими в БПЦ должности, и что их деятельность была безвозмездной. В 1990 г. все митрополиты-агенты обращались с настойчивой просьбой вычеркнуть их имена из картотек спецслужб, что, возможно, было связано с началом их активной карьеры в качестве иерархов (Болгарская церковь и болгарский КГБ: всплыли досье — <http://forum.ateist.ru/topic4530.html>).

<sup>60</sup> *Методиев М.* Указ. соч.

<sup>61</sup> Цит. по: *Чурешки С.* Указ. соч. С. 67–68.

<sup>62</sup> *Калканджиева Д.* Българската православна църква и държавата... С. 55.

<sup>63</sup> Советский фактор в Восточной Европе 1944–1953. Документы / Отв. ред. д.и.н. Т. В. Волокитина / Т. 1. 1944–1948. М., 1999. С. 643–646; Власть и церковь в Восточной Европе... Т. I. С. 782–786.

<sup>64</sup> Сборник от нормативни документи, отнасящи се до вероизповеданията. София, 1982. С. 7–11.

<sup>65</sup> *Калканджиева Д.* Българската православна църква и държавата... С. 257.

<sup>66</sup> *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Указ. соч. С. 245.

<sup>67</sup> В начале марта 1949 г. в Болгарии прошел процесс над 15 протестантскими священниками-членами «Объединенных евангелических церквей» в Болгарии, обвиненными в шпионаже и связях с западными разведками. В решении Политбюро ЦК БКП в связи с процессом содержалась рекомендация — по политическим соображениям «избежать вынесения смертных приговоров». Показательный процесс над католическими священниками (29 сентября — 3 октября 1952 г.) по обвинению в подрывной работе против коммунистического режима закончился вынесением четырех смертных приговоров, в том числе и Евгению Босилкову — главе прихода в Никополе, являвшемся центром католической жизни Болгарии.

<sup>68</sup> Подробнее см.: *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Указ. соч. С. 183, 185, 233–236, 246–247.

<sup>69</sup> *Калканджиева Д.* Българската православна църква и държавата... С. 312.

<sup>70</sup> Сборник от нормативни документи... С. 15–65.

<sup>71</sup> Цит. по: *Шарланов Д.* История на комунизма в България. Том I. Комунизирването на България. София, 2009. С. 412.

<sup>72</sup> *Калканджиева Д.* Българската православна църква и държавата... С. 322.

<sup>73</sup> *Цветков Ж.* Разпятието. Съдебната разправа с деца на Католическата църква в България през 1952 г. София, 1994. С. 78–79.

<sup>74</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. I. Д. 872. Л. 203.

<sup>75</sup> Там же. Д. 974. Л. 15.

<sup>76</sup> Власть и церковь в Восточной Европе... Т. 2. 1949–1953. М., 2009. С. 1018.

<sup>77</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. I. Д. 975. Л. 6–7, 39–40.

- <sup>78</sup> Там же. Д. 873. Л. 254–256.
- <sup>79</sup> *Калканджиева Д.* Българската православна църква и държавата... С. 324.
- <sup>80</sup> О подготовке визита и пребывания М. Кючукова в Москве подробнее см.: *Власть и церковь в Восточной Европе...* Т. 2. С. 1015–1018, 1038–1043.
- <sup>81</sup> *Калканджиева Д.* Българската православна църква и държавата... С. 328.
- <sup>82</sup> Читальништа — традиционные, возникшие в период болгарского национального Возрождения, очаги просвещения и культурного воспитания народа; в более широком смысле — читальни или библиотеки-читальни.
- <sup>83</sup> Подробнее см.: *Баева И.* България от 50-те години през погледа на ЦРУ // Модерна история. Сборник исторически изследвания в чест на 65-годишнините на професор д-р Величко Георгиев и академик Илчо Димитров. София, 1999. С. 349–350 и др.
- <sup>84</sup> *Мигев В.* БКП и религиозните общности в България (1944–1989 г.) // Изследвания по история на социализма в България. 1944–1989. Т. 2. София, 2010. С. 567.
- <sup>85</sup> *Бойкикева К.-А.* Болгарская православная церковь. Исторический очерк. София, 2005. С. 184 (авторский текст на русск. яз.).
- <sup>86</sup> *Шубин А.* Бог и «оттепель». Гонения или притеснения? (Рукопись). С. 4.
- <sup>87</sup> Подробнее см.: *Шкаровский М. В.* Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 359–378.
- <sup>88</sup> *Свенцицкий, Анатолий.* Сталин и Хрущев глазами православного мирянина // Образ. 1995, № 2. С. 136–137.
- <sup>89</sup> *Бойкикева К.-А.* Указ. соч. С. 184.
- <sup>90</sup> Там же.
- <sup>91</sup> *Златев К.* Указ. соч. С. 597.
- <sup>92</sup> *Мизов Н.* Особенности на религията и атеизма в досоциалистическата България // Процесът на преодоляване на религията в България. София, 1968. С. 74.
- <sup>93</sup> *Субашики В., Йотов С.* Безбожието на българина. София, 1985. С. 226.
- <sup>94</sup> Архив внешней политики Российской Федерации. Ф. 074. Оп. 59. П. 252а. Д. 15. Л. 40.
- <sup>95</sup> *Мигев В.* БКП и религиозните общности в България... С. 568.
- <sup>96</sup> Там же. С. 564.
- <sup>97</sup> Например, в материалах Св. Синода БПЦ приводились факты наказания учеников в школах за посещение церкви и причастие (ЦДА. Ф. 549. Оп. 1. А.е. 17. Л. 141).
- <sup>98</sup> *Папазова Д.* Секуларизация и съседство на православие и ислям в България // Българската православна църква. Традиции и настояще. София, 2009. С. 291–292.
- <sup>99</sup> См., например: *Субашики В., Йотов С.* Указ. соч. С. 124–125.

<sup>100</sup> *Бориславов Я.* Българската църква в съдбоносно очакване // [http://www.pravoslaieto.com/history/21/razkol/1997\\_bg\\_tsarkva\\_ochakvane.htm](http://www.pravoslaieto.com/history/21/razkol/1997_bg_tsarkva_ochakvane.htm)

<sup>101</sup> *Златев К.* Указ, соч. С. 598.

<sup>102</sup> Интервью М. Розинской (ЦНЦ «Православная энциклопедия») с автором документального фильма «Мое служение» (Болгарское Национальное телевидение) Г. Благоевым 24 июня 2011 г. // [http://orthodoxpantry.blogspot.com/2011/06blog-post\\_24.html](http://orthodoxpantry.blogspot.com/2011/06blog-post_24.html)

<sup>103</sup> Там же.



В. В. Бурега

## Церковный раскол в Болгарии в 1990–2000 гг.

Вот уже двадцать лет в Болгарской Православной Церкви продолжается болезненное разделение, ставшее результатом сложных как политических, так и внутрицерковных процессов, последовавших за крушением мировой системы социализма. Как когда-то в XIX в. «греко-болгарская схизма» стала классическим примером церковных конфликтов, возникавших в рамках национально-освободительного движения на Балканах, так и теперь новый церковный раскол в Болгарии можно назвать *классическим расколом постсоциалистической эпохи*. Очевидно, что и историкам, и политологам, и специалистам в области канонического права еще предстоит дать этому конфликту взвешенную и всестороннюю оценку. Здесь мы попытаемся очертить основную канву событий, происходивших в церковной жизни Болгарии за последние два десятилетия, обращая особое внимание на политическую составляющую этого конфликта, а также ответить на вопросы: в чем же крылись истоки церковного конфликта в Болгарии и почему попытка преодоления раскола в 1998 г. оказалась неудачной?

При написании статьи кроме указанных в примечаниях источников и литературы были использованы отдельные документы из Архива Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, а также материалы Болгарского православного Интернет-каталога (электронный адрес: <http://www.pravoslavieto.com>), где в особом разделе собраны документы, посвященные церковному конфликту в Болгарии, охватывающие период с 1988 по 2009 гг. Кроме того, здесь даны отдельные материалы, относящиеся к обстоятельствам избрания Болгарского Патриарха Максима в 1971 г.

## Болгарская Церковь во второй половине XX в. и генезис раскола

Истоки событий 1990-х гг. следует искать, прежде всего, в той системе государственно-церковных отношений, которая сложилась в Болгарии во второй половине XX в.<sup>1</sup>

Падение коммунистического режима и начало демократических преобразований в Болгарии принесло Церкви новые испытания. В 1989 г. в Болгарии начался бурный процесс политизации общества. Возникло и было официально зарегистрировано несколько десятков политических партий, декларировавших свой принципиально антикоммунистический характер. В декабре 1989 г. был создан коалиционный Союз демократических сил (СДС) во главе с известным противником коммунистической идеологии философом Ж. Желевым<sup>2</sup>. Тем не менее, БКП попыталась удержать монополию власти в своих руках. Был объявлен курс на демократизацию общества, а в апреле 1990 г. по итогам общепартийного референдума БКП была переименована в Болгарскую социалистическую партию (БСП)<sup>3</sup>.

Уже в 1989 г. клирик Болгарской Православной Церкви иеромонах Христофор (Сыбев), лидер Христианского союза «Спасение», вошедшего в коалицию СДС, выступил с призывом к созданию «нового демократического Синода». Под его председательством был учрежден Комитет защиты религиозных прав, свободы совести и духовных ценностей. Все инициативы иеромонаха Христофора предпринимались без согласования со священноначалием Болгарской Церкви. Потому закономерным было сдержанное отношение епископата к его деятельности. 28 марта 1989 г. патриарх Максим и Священный Синод направили письмо председателю Комитета по вопросам Болгарской Православной Церкви и религиозных культов, квалифицировав Комитет, созданный иеромонахом Христофором, как самозванный. Синод просил государственные органы не регистрировать эту организацию. Тем не менее, 25 декабря 1989 г. Комитет был зарегистрирован.

Следует отметить, что иеромонах Христофор был одной из наиболее заметных фигур в СДС. Он прославился тем, что благословлял антикоммунистические демонстрации, проводил чин экзорцизма (т. е. изгнания злых духов) в здании БКП в Софии и совершал молебны за новую демократическую Болгарию. Несмотря на его известность

и популярность в политических кругах, верующие довольно сдержанно относились к его деятельности, считая, что некоторые действия Сыбева граничат с кощунством<sup>4</sup>.

Иеромонах Христофор был не единственным сторонником «демократизации» Болгарской Церкви. В январе 1990 г. профессор канонического права Софийской духовной академии священник Радко Поптодоров опубликовал статью в журнале «Отечество», в которой обвинял членов Синода в сотрудничестве с коммунистической властью и утверждал, что патриаршие выборы 1971 г. были нелегитимными<sup>5</sup>. В мае 1990 г. Поптодоров вместе с пятью другими клириками воссоздал Союз болгарских священников (распущенный властями в 1953 г.) и стал его главой. Союз видел свою задачу в очищении Церкви от наследия коммунистической эпохи. По мнению некоторых исследователей, именно Р. Поптодоров разработал план, который впоследствии пытались реализовать церковные диссиденты. План этот предполагал аннулирование результатов патриарших выборов 1971 г., отставку патриарха Максима и созыв Церковно-народного Собора для выборов нового предстоятеля Болгарской Церкви<sup>6</sup>.

События 1989–90 гг. свидетельствовали о появлении внутри Болгарской Церкви «демократической оппозиции», которая задекларировала стремление добиться внутреннего обновления Церкви. Характерно, что с самого начала оппозиционеры были поддержаны активно борющимся тогда за власть в стране демократическим политическим лагерем (то есть СДС) и одновременно натолкнулись на жесткое неприятие со стороны патриарха Максима и большинства членов Синода. Потому не удивительно, что впоследствии диссиденты пытались достичь своей цели в тесном сотрудничестве с государственной властью, фактически противопоставляя себя большинству епископата.

В декабре 1990 г. в Болгарии была создана Дирекция вероисповеданий при Совете Министров, заменившая существовавший прежде при Министерстве иностранных дел Комитет по вопросам БПЦ и религиозных культов. Дирекции отводилась координационная функция. Она должна была оказывать содействие религиозным организациям в их взаимоотношениях с центральными и местными органами власти, а также проводить регистрации конфессий и их центральных руководящих органов. Первым главой Дирекции стал юрист Мефодий Спасов.

1991 г. в Болгарии стал годом активной политической борьбы между БСП и СДС. На 13 октября были назначены очередные выборы в Национальное собрание (парламент). Как раз в разгар предвыборной кампании в Москве случился «августовский путч». Президент Болгарии (лидер СДС) Ж. Желев выступил с однозначным осуждением «пугачистов» и выказал полную поддержку Б. Н. Ельцину. После поражения ГКЧП Борис Ельцин передал Ж. Желеву документы, свидетельствующие о наличии тайных договоренностей между руководством КПСС и БСП о взаимной поддержке. Эти документы были обнародованы в Болгарии и вызвали взрыв антикоммунистических настроений. В результате 13 октября 1991 г. на выборах наибольшее количество голосов набрал СДС, получивший в Парламенте 110 из 240 мандатов. Немногом меньше (106 мандатов) получил избирательный союз БСП и ее сторонников<sup>7</sup>. Одним из депутатов от СДС стал иеромонах Христофор Сыбев. Именно он руководил процедурой принесения должностной присяги премьер-министра Филиппа Димитрова (представитель СДС) и его кабинета. По инициативе Сыбева была создана Парламентская комиссия по делам вероисповеданий, которую он же и возглавил. Став депутатом Парламента, иеромонах Христофор предпринял шаги по реализации очерченного выше плана. Вполне очевидно, что его действия были заранее согласованы с Дирекцией вероисповеданий. Также Сыбев сумел найти поддержку части членов Синода. Видимо, он с самого начала решил сделать ставку на Неврокопского митрополита Пимена, одного из трех архиереев, протестовавших в 1971 г. против нарушения процедуры избрания патриарха. Два других митрополита (Паисий и Иосиф) к 1992 г. уже скончались. Действия иеромонаха Христофора вполне соответствовали общему направлению политики СДС. В 1991 г. правительство взяло курс на «декоммунизацию» Болгарии, на радикальную «смену системы». И хотя Ф. Димитров до своего вступления на пост премьер-министра обещал, что никто не будет подвергаться преследованиям «за членство в коммунистической партии», все же ряд партийных и государственных деятелей прошлого были привлечены к судебной ответственности. Так, в сентябре 1992 г. бывший глава БКП Тодор Живков был осужден на семь лет (приговор был отменен Верховным судом в 1996 г.). Также были проведены кадровые чистки, в ходе которых из государственных и хозяйственных органов были удалены бывшие партийные функционеры<sup>8</sup>.

Вполне очевидно, что стратегической целью СДС было устранение с политической арены сторонников левых идей и укрепление связи с западными странами. В этом отношении смена руководства Болгарской Церкви, избранного в годы коммунистического режима и традиционно ориентированного на Москву, считалась одной из важных стратегических задач. В 1994 г. М. Спасов, оправдывая свои жесткие действия против патриарха Максима, писал, что Болгарская Церковь является одним из стратегических объектов внешней политики России. По мнению Спасова, Кремль использовал как Русскую Православную Церковь, так и ее фактического сателлита в Болгарии для продвижения российских интересов, которые, в сущности, всегда были и остаются антизападными. Потому демократический (западный) выбор Болгарии предполагая ограничение московского влияния, осуществляемого через Православную Церковь<sup>9</sup>.

36-е Народное собрание начало работу 4 ноября 1991 г., и уже в начале 1992 г. Парламентская комиссия, руководимая Христофором Сыбевым, подняла вопрос о легитимности выборов патриарха Максима. Свои выводы комиссия направила в Дирекцию вероисповеданий. 9 марта глава Дирекции М. Спасов обратился к Священному Синоду со специальным посланием, в котором Патриаршие выборы 1971 г. были названы незаконными. М. Спасов утверждал, что эти выборы были проведены не только с нарушениями норм Устава БПЦ, но и с нарушением канонов Вселенской Православной Церкви. «После уведомления о настоящем решении патриарх Максим не может занимать пост главы Болгарской Православной Церкви и митрополита Софийского, а также представлять помянутую Церковь и кафедру», — говорилось в послании.

Однако отношение болгарского епископата к документу, изданному Дирекцией вероисповеданий, отнюдь не было однозначным. Архиереи разделились на две группы. Одни полагали, что Дирекция вероисповеданий явно превысила свои полномочия и в связи с этим ее решение не следует принимать во внимание. Другая часть архиереев поддержала Дирекцию и высказалась за созыв заседания Священного Синода без участия патриарха Максима для выборов временного Наместника-Председателя Синода. Последний должен был заняться подготовкой новых патриарших выборов. Главными сторонниками этой точки зрения были три митрополита: Неврокопский Пимен, Старозагорский Панкратий и Врачанский Калинник.



Поэтому конфликт, начавшийся внутри болгарского епископата во время великого поста 1992 г., иногда называют «мятежом трех митрополитов». Это выявившееся противостояние среди болгарских иерархов и положило начало церковному расколу.

18 мая 1992 г. три митрополита, привлечшие на свою сторону еще двух правящих архиереев (митрополитов Великотырновского Стефана и Доростоло-Червенского Софрония) издали заявление, в котором поддержали решение Дирекции вероисповеданий. Митрополиты констатировали, что считают выборы патриарха Максима нелегитимными и начинают процедуру выборов нового предстоятеля. Временным Наместником-Председателем Синода они избрали митрополита Пимена. В документе также говорилось об открытии трех новых епархий: Преславской, Смоленской и Смаковской. Кроме того было принято решение о возведении иеромонаха Христофора Сыбева в архимандрита. Таким образом, 18 мая фактически был создан альтернативный Синод, в состав которого вошли пять из тринадцати епархиальных архиереев БПЦ. Кроме того, к мятежникам примкнуло пять викарных епископов. Вполне очевидно, что решение об открытии новых епархий было принято с целью упрочения антипатриаршего фронта за счет рукоположения новых митрополитов. Уже 19 мая Дирекция вероисповеданий издала распоряжение № 84, в котором признала сторонников митрополита Пимена легитимным Синодом БПЦ и заявила о начале процедуры его регистрации. А 25 мая было издано распоряжение № 92, где утверждалось, что прежний патриарший Синод лишен своих полномочий и на его место избран новый, в состав которого вошли митрополиты Пимен (Наместник-Председатель), Стефан, Панкратий, Софроний, Калинник, епископы Антоний, Илларион, Нестор, Наум и Галактион. В состав Синода был также введен Христофор Сыбев. Данное распоряжение откровенно нарушало Устав БПЦ, ибо включало в состав Священного Синода не только правящих, но и викарных архиереев.

26 мая во Введенском храме в Благоевграде митрополит Пимен в сослужении примкнувших к нему иерархов рукоположил Христофора Сыбева во епископа Макариопольского. Патриарший Синод (во главе с патриархом Максимом) квалифицировал эту хиротонию как незаконную. В тот же день в Софии открылась Вторая конференция болгарских священников. Форум был поддержан правительством и Дирекцией вероисповеданий. На открытии конференции

присутствовал М. Спасов. Конференция представляла собой попытку привлечь рядовое духовенство на сторону Пименовского Синода. Делегатам было сообщено о создании нового Синода. Однако значительная часть присутствующих высказала свое сдержанное отношение к митрополитам-мятежникам, поскольку они не меньше запятнали себя связями с коммунистическим режимом, нежели сторонники патриарха Максима. Тем не менее, события мая 1992 г. сделали раскол реальностью. Фактически был создан и поддержан государством антипатриарший Синод, стремившийся взять в свои руки власть в Болгарской Церкви.

Здесь следует сделать несколько замечаний принципиального характера, касающихся событий весны 1992 г.

Во-первых, вполне очевидно, что Дирекция вероисповеданий, приняв ряд решений, касающихся внутренних церковных дел, превысила свои полномочия. Согласно Уставу Болгарской Православной Церкви (статья 113) в случае нарушения патриархом своих служебных обязанностей и задач он подлежит суду Священного Синода в полном составе. Дирекция вероисповеданий как орган, координирующий религиозные организации, могла заявить о непризнании государством полномочий патриарха Максима, но низложить его могла лишь высшая церковно-судебная власть. Светская власть как таковая не может лишить духовной власти предстоятеля Церкви.

Во-вторых, несмотря на нарушения Устава БПЦ, действительно имевшие место в 1971 г., полномочия патриарха Максима были признаны всеми поместными Церквами. Точно также, несмотря на решения Дирекции вероисповеданий 1992 г., все поместные Церкви продолжали признавать патриарха Максима и его Синод, воздерживаясь от официальных контактов с Пименовским Синодом.

Во-третьих, митрополиты, сформировавшие альтернативный Синод и избравшие митрополита Пимена его Наместником-Председателем нарушили 117 статью Устава БПЦ, регламентирующую порядок работы Синода. В соответствии с этой статьей Синод должен принимать решения большинством голосов. В случае равенства голосов принимается точка зрения, за которую голосует председатель. Идею отставки патриарха поддержало меньшинство членов Синода. Таким образом, альтернативный Синод, созданный в 1992 г., с точки зрения Устава БПЦ не мог быть признан легитимным.

В-четвертых, отделившись от общения с патриархом Максимом, составив из себя альтернативный Синод и избрав заместителя-председателя в то время, когда патриарх не был отрешен от власти законным образом, митрополиты нарушили ряд канонических предписаний. В частности, эти деяния прямо подпадают под 14, 15 и 16 правила Двукратного Собора, предписывающие отлучать от Церкви, лиц повинных в таких поступках<sup>10</sup>.

Таким образом, весной 1992 г. Дирекция вероисповеданий превысила свои полномочия, а архиереи, признавшие действия Дирекции законными, нарушили ряд церковных канонов и статей Устава Болгарской Церкви. Тем не менее, в то время Болгарское государство было всецело на стороне митрополита Пимена и его Синода.

Летом 1992 г. церковный конфликт заметно обострился. 31 мая сторонники Пименовского Синода при поддержке властей захватили Синодальную палату в центре Софии. 1 июня антипатриарший Синод собрался на свое очередное заседание. Было принято обращение к органам государственной власти, в котором митрополиты просили вернуть Церкви Рыльский монастырь и храм святого Александра Невского в Софии, ввести в школах факультативное изучение Закона Божия и предоставить Церкви государственную дотацию в размере 15 миллионов левов. 3 июня М. Спасов своим распоряжением (№ 96) закрыл счет Священного Синода в Коммерческом банке Софии. После этого Патриарший Синод оказался в крайне тяжелом материальном положении. Раскольники также пытались захватить здание Софийской митрополии и собор святого Александра Невского, но им это не удалось. Попытки Патриаршего Синода провести с раскольниками примирительные переговоры не увенчались успехом.

Все это заставило Священный Синод во главе с патриархом Максимом возбудить церковно-судебные дела против четырех митрополитов, двух епископов и одного иеромонаха, учинивших раскол. 22 июля 1992 г. был созван Собор архиереев, сохранивших верность патриарху Максиму. В нем приняли участие как епархиальные, так и викарные епископы. Собор совершил судебное деяние. Митрополиты Неврокопский Пимен, Старозагорский Панкратий, Врачанский Калиник и Великотырновский Стефан, епископы Плевнатский Антоний и Величский Галактион за учинение раскола и совершение незаконной епископской хиротонии были лишены сана. Иеромонах Христофор (Сыбев) за то, что, будучи иеромонахом, возглавил

политическую организацию и учинил раскол в Болгарской Церкви, был лишен сана и отлучен от Церкви.

Однако, антипатриарший Синод не признал законности этих решений, ссылаясь на то, что в Уставе Болгарской Церкви нет понятия Архиерейский Собор. Судебная власть, согласно Уставу, принадлежит Священному Синоду. Поскольку же раскольники не признавали легитимности Патриаршего Синода, то, соответственно, они не признали и совершенного им судебного деяния. Осенью 1992 г. раскольники провели ряд силовых акций в Софии. 1 сентября была захвачена Духовная семинария, куда был назначен новый ректор — Радко Поптодоров. Но уже 13 сентября студенты изгнали из здания раскольников, и семинария вновь признала власть патриарха Максима. 1 ноября была предпринята еще одна неудачная попытка захвата здания Софийской митрополии.

Внутрицерковное противостояние осложнялось и чрезвычайно непростой политической обстановкой в стране. В сентябре 1994 г. в результате очередного политического кризиса, президент распустил парламент. Новые выборы, состоявшиеся в декабре 1994 г., кардинально изменили расстановку сил в Народном собрании. БСП получила абсолютное большинство мест (125 из 240), а СДС завоевал лишь 69 мандатов. Эти события вполне вписываются в так называемый «левый ренессанс», охвативший практически одновременно несколько стран Центральной Европы (Болгария, Венгрия, Польша). Тем не менее, влияние демократических партий оставалось в Болгарии весьма существенным. Так, в декабре 1996 г. на президентских выборах одержал победу кандидат от СДС Петр Стоянов. Фактически он стал президентом в ситуации преобладания в парламенте левых сил. Очередные парламентские выборы состоялись в Болгарии 19 апреля 1997 г. В них на первом месте оказался Объединенный демократический союз (в него вошли СДС и близкие к нему партии) — 137 мандатов. Предвыборная коалиция БСП получила лишь 58 мандатов<sup>11</sup>.

Все эти «право-левые» повороты влекли за собой постоянные «корректировки» конфессиональной политики государства. Так, еще 27 марта 1993 г. М. Спасов был смещен с поста главы Дирекции вероисповеданий. Его преемником стал профессор Христо Матанов, занимавший этот пост до октября 1996 г. Через несколько недель после своего назначения Х. Матанов отменил постановление Дирекции

от 25 мая 1992 г. (№ 92), ставшее фактической причиной раскола. Однако отмена постановления не привела к преодолению противостояния. Церковный конфликт в Болгарии продолжался. В 1993 г. произошел раскол уже внутри раскола. Христофор Сыбев откололся от митрополита Пимена и заявил о создании новой конфессии — Православной Архиепископии Болгарии<sup>12</sup>. Но Дирекция вероисповеданий отказала этой архиепископии в государственной регистрации. Матанов также заявил, что государство не признает законности представления митрополитов до созыва Церковно-народного Собора.

После победы БСП на парламентских выборах 1994 г. было сформировано правительство Светослава Шиварова, которое отказалось от поддержки раскольников. Новый премьер заявил, что схизма вредит болгарским национальным интересам. Он также неоднократно заявлял, что в Болгарии существует лишь одна Православная Церковь — это Церковь, руководимая патриархом Максимом и его Синодом. Попытки создать вторую БПЦ премьер расценивал как угрозу стабильности в стране. При этом Шиваров полагал, что проблему схизмы Церковь должна решить сама, без вмешательства извне.

Несмотря на заявления С. Шиварова, отношение СДС к патриарху Максиму оставалось подчеркнуто враждебным. В том же 1994 г. при поддержке мэра Софии Александра Янчулева (члена СДС) в качестве Софийского митрополита был зарегистрирован сторонник антипатриаршего Синода Иннокентий (Петров). Мэр также неоднократно угрожал арестом патриарху Максиму. Победивший на президентских выборах в 1996 г. кандидат от СДС Петр Стоянов свою президентскую присягу произнес в присутствии Пимена, продемонстрировав тем самым свои конфессиональные предпочтения.

Таким образом, если БСП заявила о поддержке патриарха Максима, то СДС последовательно ориентировался на Пименовский Синод, стремясь довести до конца «демократический переворот» в Церкви.

Попытки начать конструктивный диалог между конфликтующими церковными партиями успеха не принесли. Более того, в 1996 г. произошли события, сделавшие такие переговоры практически невозможными. 8 июня митрополит Пимен посетил Киев, где совершил богослужение вместе с главой Украинской Православной Церкви — Киевского патриархата Филаретом (Денисенко). Киевский патриархат как тогда, так и ныне существует как непризнанная церковная структура, не имеющая общения с другими поместными



Церквами. Визит Пимена в Киев означал, что две раскольнические структуры взаимно признали друг друга и отныне будут действовать скоординировано. В начале июля 1996 г. в Софии противники патриарха Максима созвали Церковно-народный Собор, который избрал Пимена Болгарским патриархом. Характерно, что в его интронизации принял участие Филарет (Денисенко). В Дирекцию вероисповеданий было подано прошение о государственном признании патриарха Пимена в качестве главы Болгарской Церкви. Однако Дирекция отказала Пимену в регистрации. Более того, в конце 1996 г. Дирекция зарегистрировала Священный Синод во главе с патриархом Максимом. Но уже 5 марта 1997 г. Высший административный суд отменил государственную регистрацию Священного Синода во главе с патриархом Максимом. В результате, Болгарская Православная Церковь, возглавляемая патриархом Максимом, вновь оказалась вне закона. 23–26 июля 1996 г. Собор епископов, сохранивших верность патриарху Максиму, отлучил Пимена от Церкви и лишил сана всех епископов, рукоположенных в расколе. В результате общение между двумя церковными партиями было практически полностью прекращено.

Вместе с тем патриарх Максим и сохранившие ему верность епископы решили сделать шаг к преодолению своего «прокоммунистического» имиджа. 2–4 июля 1997 г. был созван Церковно-народный Собор (под председательством патриарха Максима), который единодушно осудил репрессии коммунистического режима и почтил память его жертв. Собор также осудил раскол и призвал болгарскую общественность способствовать его преодолению. Была подчеркнута необходимость активизации социальной и благотворительной деятельности Церкви, укрепления церковной дисциплины, одобрено использование современного болгарского языка в богослужении. Церковно-народный Собор наметил программу дальнейшего развития БПЦ. Тем не менее, он не смог изменить общую конфессиональную ситуацию в Болгарии.

### **Всеpravославный Собор в Софии**

С момента возникновения болгарского раскола все поместные Православные Церкви сохранили каноническое общение с патриархом Максимом и однозначно отказались от признания раскольничьего Синода. Так, например, когда президент Ж. Желев обратился

к Вселенскому патриарху с просьбой прибыть в Болгарию для регулирования церковного кризиса, то патриарх Варфоломей ответил, что Пимену надлежит вернуться в подчинение патриарху Максиму<sup>13</sup>.

С 19 по 23 мая 1994 г. Болгарию посетил патриарх Московский и всея Руси Алексей II. Во время встреч с Президентом, премьер-министром и председателем Народного Собрания он высказался в поддержку патриарха Максима и призвал государственных деятелей способствовать скорейшему преодолению раскола. С 30 по 7 июля 1998 г. состоялся визит в Болгарию Александрийского патриарха Петра, который также категорически отказался общаться с раскольниками и высказался в поддержку патриарха Максима. В 1997 г. на Церковно-Народном Соборе в Софии (под председательством патриарха Максима) присутствовали представители восьми Православных патриархатов. Неудивительно, что сторонники патриарха Максима видели один из возможных путей преодоления раскола в созыве в Софии Всеправославного Собора, который бы подтвердил полномочия патриарха Максима и призвал раскольников к возвращению в лоно канонической Церкви. Предполагалось, что такой чрезвычайный Соборный орган сможет переломить конфессиональную ситуацию в Болгарии. Особую актуальность этот вопрос приобрел после того, как в июне 1998 г. раскольники приняли решение о созыве своего церковно-народного собора, на котором предполагалось принять новую редакцию Устава. По некоторым сведениям, противники патриарха Максима достигли негласной договоренности с правительством о признании нового Устава и последующей государственной регистрации Пименовского Синода.

Чтобы перехватить инициативу у раскольников, было решено на рубеже сентября-октября 1998 г. созвать в Софии Всеправославный Собор. 30 сентября в болгарскую столицу прибыли предстоятели и представители практически всех Поместных Церквей. На Соборе, открывшемся в тот же день в храме Святого Александра Невского, присутствовали патриархи Константинопольский Варфоломей, Александрийский Петр, Антиохийский Игнатий, Московский Алексей, Сербский Павел, Румынский Феохтист, Болгарский Максим; Архиепископы Кипрский Хризостом, Афинский Христул и Албанский Анастасий, а также Митрополит Варшавский Савва. Иерусалимский патриарх Диодор и митрополит Чешских земель и Словакии Дорофей, не приехавшие в Софию по болезни, прислали для участия

в Соборе своих представителей. На Соборе также присутствовал глава Дирекции исповеданий Л. Младенов.

Собор работал два дня. Его открыл патриарх Варфоломей. Рассматривая историю возникновения раскола, он выделил несколько ее существенных характеристик. Во-первых, патриарх отметил, что государственные органы возложили ответственность за несоблюдение процедуры патриарших выборов 1971 г. на самого патриарха Максима, «хотя известно, что тогдашний режим был режимом, препятствовавшим точному соблюдению упомянутых процедур». Во-вторых, принимая решение о низложении патриарха Максима, государственные органы пренебрегли принципом, в соответствии с которым «процедурные нарушения ... покрываются по прошествии долгого времени». (Как известно, вопрос о полномочиях Патриарха Максима был поднят через 21 год после его избрания. — В. Б.). В-третьих, решение Дирекции вероисповеданий входит в противоречие с конституционным принципом отделения церкви от государства. В-четвертых, решение государственных органов, придавая особое значение соблюдению Устава Болгарской Церкви, в тоже время пренебрегает канонами Восточной Православной Церкви, которые «придают церковный авторитет выборам, независимо от какого-либо различия со стороны государственного регулирования».

Во вступительной речи патриарх Варфоломей не указал конкретных путей преодоления церковного кризиса, однако отметил, что решения Всеправославного Собора, какими бы они ни были, должны будут принять все болгарские епископы: как сохранившие верность патриарху Максиму, так и оказавшиеся в расколе.

Затем выступил патриарх Максим. В своем докладе он изложил историю возникновения раскола и подверг жесткой критике болгарские государственные органы и политические силы, вмешательство которых в церковные дела и привело к схизме. Выступление патриарха Максима вызвало бурную реакцию Л. Младенова. Не дожидаясь предоставления ему слова, он встал и заявил, что не согласен с тезисами патриарха. Впрочем, еще за день до начала работы форума Младенов назвал Всеправославный Собор церковным «Варшавским договором», показав тем самым свое к нему отношение.

Также накануне Собора состоялась встреча патриарха Варфоломея с одним из членов Пименовского Синода митрополитом Врачанским Калинником. После беседы с патриархом Калинник подал

в адрес Собора покаянное письмо. О своей готовности принести покаяние заявили и другие иерархи из числа раскольников. В результате 30 сентября вечером в Собор Александра Невского прибыли четыре митрополита-раскольника (Калинник, Иннокентий, Геннадий и Амвросий). Они передали Собору декларацию о раскаянии от лица всех находящихся в расколе иерархов и клириков. Эту декларацию подписал и Пимен. Однако, как сообщала болгарская пресса, раскольники выдвигали условием своего возвращения в лоно канонической Церкви отставку патриарха Максима. «Болгарская Православная Церковь нуждается в лучшем патриархе, старый должен уступить место молодому», — говорил в дни работы Собора Иннокентий (Петров). Покаяние раскольников он интерпретировал как плату за грядущую отставку патриарха Максима<sup>14</sup>.

Среди участников Собора не было единства мнений по вопросу процедуры принятия раскольников в каноническую Церковь. Если патриарх Варфоломей предлагал проявить к раскольникам снисхождение и принять их всех в состав Болгарской Православной Церкви в сущем сани (то есть без повторных рукоположений), то Московский патриарх Алексий и Сербский патриарх Павел отстаивали более жесткую позицию. Они выступали против признания епископских хиротоний, совершенных в расколе, и призывали к перерукоположению принимаемых в общение архиереев. Позиция Московского и Сербского патриархов была, конечно же, обусловлена наличием расколов в Украине и Черногории, по отношению к которым как Русская, так и Сербская Церковь традиционно проявляли жесткую акривию (т. е. строгость).

Тем не менее, победила точка зрения патриарха Варфоломея. 1 октября Собор постановил принять всех раскаявшихся раскольников в церковное общение в сущем сани. Митрополит Калинник был оставлен правящим архиереем во Врачанской епархии. При этом из ее состава была выделена епархия Плевенская, главой которой был назначен митрополит Игнатий, избранный на Врачанскую кафедру после отпадения Калинника. Пимен был принят в церковное общение в сани митрополита с титулом «бывший Неврокопский». Остальные раскольники были приняты в сани епископов с усвоением им номинальных титулов древних Болгарских епископий. Всего было принято из раскола 14 иерархов. Также были приняты в Болгарскую Православную Церковь все пребывавшие в расколе пресвитеры и диаконы.

Все совершенные ими антиканонические священнодействия были провозглашены «действующими, действительными и передающими благодать освящения». Были также прощены «за грех пребывания в расколе и за содействие его усилению» монахи и миряне, выражающие согласие воссоединиться с Болгарской Православной Церковью.

Участники Собора торжественно заявили, что схизма, «образованная в 1992 году», отныне «упраздняется из жизни и памяти Святейшей Болгарской Церкви».

## **После Собора**

Тем не менее, будущее оказалось не столь безоблачным. Еще во время Соборных заседаний стало ясно, что проведение в жизнь его решений может столкнуться с серьезными трудностями.

Вполне очевидно, что делегаты Собора, с одной стороны, и принесшие покаяние раскольники, с другой, по-разному видели перспективы развития Болгарской Церкви. Если участники Собора полагали, что уврачевание схизмы фактически совершилось в результате принятия указанных постановлений, то раскольники считали, что это лишь начало преодоления кризиса. Например, принятый из раскола митрополит Иннокентий (Петров) утверждал, что объединение будет происходить постепенно. Он по-прежнему требовал отставки патриарха Максима и созыва чрезвычайного Церковно-Народного Собора. Вернувшиеся из раскола иерархи рассчитывали принять на этом Соборе подготовленный ими новый Устав и назначить вместо патриарха Максима временного наместника-председателя Синода. Этот план одобрила и Дирекция вероисповеданий. Потому противники патриарха Максима надеялись, что при поддержке государственных властей они все же смогут провести на Патриарший трон своего кандидата.

По утверждениям болгарской прессы, некоторые предстоятели Поместных Церквей, участвовавшие в работе Всеправославного Собора, также рекомендовали патриарху Максиму добровольно уйти в отставку<sup>15</sup>. Однако Патриарх Максим отказался оставить Патриарший пост и был в этом поддержан большинством членов Синода. Потому объединение, совершившееся 1 октября 1998 г., оказалось непрочным. Надежды делегатов Собора на то, что схизма 1992 г. отныне будет полностью упразднена «из жизни и памяти Святейшей Болгарской Церкви», не оправдались.



Кроме того, и после окончания Собора между предстоятелями Поместных Церквей не было единого мнения о целесообразности проявленного к болгарским раскольникам снисхождения. Вернувшись в Москву, патриарх Алексий сообщил Священному Синоду Русской Православной Церкви о работе Всеправославного Собора в Софии и о принятых там решениях. Заслушав сообщение патриарха, Синод заявил особое мнение относительно решений, принятых в Софии. Синод полагал, что «иерархи и клирики, состоявшие в расколе с канонической Церковью, которые были извержены из церковного клира Архиерейским Собором Болгарской Православной Церкви от 22 июля 1992 г. и были отлучены от Церкви через анафематствование Архиерейским Собором Болгарской Православной Церкви от 23–26 июля 1996 г., — должны были бы войти в клир Церкви через совершение канонических рукоположений, на чем настаивало большинство выступивших на Соборе в Софии 30 сентября с.г.». Таким образом, Русская Православная Церковь и после Собора продолжала настаивать на более строгом отношении к болгарским раскольникам.

Особое мнение Русской Церкви было доведено до сведения Константинопольского патриарха. 10 октября Генеральный секретарь Священного Синода Константинопольского патриархата митрополит Мелитон сообщил председателю Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополиту Кириллу, что патриарх Варфоломей считает невозможным изменять принятые в Софии решения. «К тому же, — писал митрополит Мелитон, — весьма сомнительно, что прощенные за грех схизмы примут постфактум видоизменение нашего решения». Таким образом, особое мнение Русской Церкви фактически не было принято во внимание Константинопольским патриархатом.

Уже в ноябре 1998 г. события получили новое развитие. 9 ноября в здании Софийской оперы был созван «внеочередной Церковно-Народный Собор», активно поддержанный правительством. В его работе участвовало 11 архиереев (из состава прежнего Пименовского Синода), 384 священника и 730 мирян. Собор проголосовал за отставку патриарха Максима и принял новый устав. Было также заявлено об открытии десяти новых епархий. Эти решения, конечно же, не были признаны патриархом Максимом и верным ему Синодом. Это означало, что раскол в Болгарской Церкви возобновился.

В апреле 1999 г. на девяносто третьем году жизни скончался митрополит Пимен. Его преемником раскольники провозгласили

Иннокентия (Петрова). При этом было решено не возводить его в патриархи.

Новым ударом по канонической Церкви стало определение Верховного административного суда от 18 октября 2000 г. (№ 6300). В этом документе утверждалось, что фактически в Болгарии существует две религиозные организации с названием «Болгарская Православная Церковь». «Граждане Республики Болгария, которые не желают находиться в общении с патриархом Максимом, имеют суверенное право отделиться от религиозной общины, руководимой этим патриархом, и создать самостоятельную церковь как религиозную общину со своим уставом и руководящими органами», — говорилось в документе. Таким образом, Верховный административный суд признал возможной государственную регистрацию противников патриарха Максима с наименованием «Болгарская Православная Церковь». Попытки патриаршего Синода опротестовать это решение успеха не имели.

Все эти события свидетельствовали о том, что Всеправославному Собору не удалось уврачевать раскол. Стало очевидным, что преодолеть болгарский церковный кризис можно, лишь устранив его истинные причины. А они лежали в политической сфере. История раскола тесно связана с политической историей Болгарии в 1990–2000-е гг. И неудивительно, что некоторые исследователи считают периодизацию болгарского раскола тождественной периодизации парламентских выборов в Болгарии<sup>16</sup>.

Потому и принципиальные перемены в конфессиональной политике государства совершились лишь после того, как в 2001 г. на парламентских выборах победу одержало Национальное движение «Симеон Второй». В результате премьер-министром Болгарии стал ее бывший царь Симеон II. В том же году президентом Болгарии был избран кандидат от БСП Георгий Пырванов. Оба новых политических лидера при вступлении в должность приносили присягу в присутствии патриарха Максима.

В 2002 г. новым главой Дирекции вероисповеданий стал декан Богословского факультета Софийского университета доцент Иван Желев. Дирекция приняла решение о восстановлении государственной регистрации патриарха Максима как главы Болгарской Церкви. 29 декабря 2002 г. Парламент принял новый Закон о вероисповеданиях, который вступил в силу 2 января 2003 г. Он, в частности, предусматривает «недопустимость существования более чем одного

юридического лица как представителя данного вероисповедания с одним и тем же для юридического лица наименованием и официальным адресом». После этого Болгарская прокуратура признала деятельность раскольников не соответствующей новому закону. Главе антипатриаршего Синода митрополиту Иннокентию было предложено зарегистрировать руководимую им конфессию с другим названием, предварительно отказавшись от незаконно захваченного имущества Болгарской Церкви.

Попытки Иннокентия оспорить положения нового закона не имели успеха. В результате 21 июля 2004 г. полиция одновременно закрыла и опечатала около 250 православных храмов по всей стране, в которых совершали богослужения противники патриарха Максима<sup>17</sup>. Раскольническая иерархия оказалась фактически вне закона. В результате к весне 2005 г. раскол был сведен к минимуму. Большинство иерархов и духовенства вернулись в каноническую Церковь.

Однако сам митрополит Иннокентий не подчинился решениям, принятым на политическом уровне, и оспорил их в Европейском суде по правам человека. 22 января 2009 г. Страсбургский суд пришел к выводу, что болгарские государственные власти, признав Болгарскую Православную Церковь во главе с патриархом Максимом единственной легитимной представительницей болгарского православия, нарушили статью 9 Конвенции о правах человека (свобода мысли, совести и вероисповедания). Суд обязал республику Болгарию в трехмесячный срок возместить истцам расходы, понесенные ими в ходе судебного разбирательства (8 000 евро). При этом суд не решил вопрос о недвижимости БПЦ, на которую претендуют раскольники. Он дал спорящим сторонам трехмесячный срок, чтобы они уладили сами свой спор и пришли к взаимному соглашению относительно более 100 церквей и монастырей<sup>18</sup>.

Уже 24 января 2009 г. Священный Синод Болгарской Церкви сделал специальное заявление, в котором выразил свое несогласие с решением Страсбургского суда. А 6 февраля решение суда обсуждалось в ходе встречи Московского патриарха Кирилла с Президентом Болгарии Георгием Пырвановым. Патриарх Кирилл поддержал Болгарскую Церковь, о чем заявил в своих письмах к патриарху Максиму, Президенту и Премьер-министру Болгарии. 11 марта 2009 г. в Софии состоялась встреча представителей поместных Православных Церквей, созванная по инициативе патриарха Максима, на которой

обсуждалось принятое в Страсбурге решение. В ней приняли участие представители Константинопольской, Иерусалимской, Русской, Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской, Кипрской, Элладской, Албанской, Польской Православных Церквей, Православной Церкви в Чешских землях и Словакии, Православной Церкви в Америке и приглашенные эксперты в области канонического и международного права. В принятом коммюнике была выражена поддержка патриарху Максиму и высказан призыв к болгарским властям обжаловать решение Страсбургского суда<sup>19</sup>.

Болгарское правительство подало в Европейский суд по правам человека апелляцию на решение от 22 января. Однако 5 июня 2009 г. суд в Страсбурге отказался рассматривать апелляцию болгарского правительства и еще раз подтвердил свое прежнее решение. Более того, 16 сентября 2010 года Европейский суд по правам человека вынес еще одно постановление по делу о церковном конфликте в Болгарии<sup>20</sup>. Суд подтвердил, что признает вину Болгарского государства, нарушившего право на свободу совести. Суд также обязал Болгарию изменить свой Закон о вероисповедании, устанавливающий возможность существования только одного руководящего органа для каждого вероисповедания. После того, как такие изменения будут внесены в закон, государство будет обязано зарегистрировать альтернативный Синод Болгарской Церкви (во главе с митрополитом Иннокентием), а также выплатить 50 000 евро компенсации за моральный ущерб, нанесенный правительственными действиями противникам патриарха Максима.

К настоящему времени конфликт так и остается неисчерпанным.

## **Выводы**

История болгарского церковного раскола конца XX — начала XXI в. весьма поучительна. Как генезис конфликта, так и попытки его преодоления выявляют некоторые типичные, на наш взгляд, черты государственно-церковных отношений в бывших социалистических странах.

Хотя можно говорить об определенных внутрицерковных предпосылках раскола, все же главную роль в церковном кризисе 1990-х годов сыграло Болгарское государство. Точнее, одна из болгарских политических партий — Союз демократических сил. Мы уже отмечали, что периодизация взаимоотношений Болгарской Православной Церкви

с государственной властью в последние двадцать лет в точности соответствует периодизации парламентских выборов. Победа СДС на выборах 1991 и 1997 г. означала существенное ухудшение положения БПЦ и активные действия власти против патриарха Максима. Соответственно, победа Болгарской социалистической партии в 1994 г. и Национального движения «Симеон Второй» в 2001 г. влекла за собой отказ власти от поддержки раскольников и шаги навстречу канонической БПЦ.

По нашему мнению, как сторонники, так и противники патриарха Максима из числа болгарских политических лидеров исходили из сходной концепции государственно-церковных отношений. Модель эту условно можно назвать «пост-социалистической» (а быть может даже и «пост-византийской»)<sup>21</sup>. Правительство СДС в 1992 г. очевидным образом стремилось создать конфессию вполне лояльную новому политическому курсу. Несмотря на заявления о борьбе с коммунистическим наследием, СДС вмешивался в церковные дела в не меньшей степени, чем коммунисты. Правительство стремилось добиться нужных ему кадровых перестановок в БПЦ. Однако политические силы, пришедшие к власти в Болгарии в XXI веке, сделали ставку на «конкордат» с Церковью патриарха Максима. Ее особый статус фактически был закреплен законодательно. И деятельность раскольников была пресечена все теми же административными методами.

С 2009 г. в болгарском церковном кризисе появился новый важный фактор: Европейский суд по правам человека. Вхождение Болгарии в Евросоюз дало противникам патриарха Максима надежду на то, что им удастся повлиять на конфессиональную ситуацию в стране через европейские инстанции. В связи с этим высказывались предположения, что в Болгарии может начаться новая волна конфессионального противостояния. Тем не менее, хотя церковный конфликт остается не излеченным, влияние митрополита Иннокентия и его сторонников сегодня в Болгарии незначительно.

## Примечания

<sup>1</sup> Подробнее эти сюжеты см. в статье *Т. В. Волокитиной* в настоящем сборнике.

<sup>2</sup> Болгария в XX веке: Очерки политической истории / Отв. ред. Е. Л. Валева. М., 2003. С. 420.



<sup>3</sup> Болгария в XX веке: Очерки политической истории. С. 418.

<sup>4</sup> *Raikin, Spas T.* Op. cit. S. 211.

<sup>5</sup> *Поптодоров Радко.* Суспендирането на устава на Българската православна църква и деформациите в нейното устройство и управление // Отечество. № 3. 1990. С. 18–20.

<sup>6</sup> *Raikin, Spas T.* Op. cit. S. 211.

<sup>7</sup> Болгария в XX веке: Очерки политической истории. С. 431.

<sup>8</sup> Болгария в XX веке: Очерки политической истории. С. 433–434.

<sup>9</sup> *Снасов М.* Българската православна църква е стратегическо звено за московската политика // Демокрация. 9.05.1994.

<sup>10</sup> Двукратный Собор работал в Константинополе в 1861 г. Назван так потому, что он собирався дважды. Первая сессия его была нарушена беспорядками, вызванными иконоборческими спорами. Принял 17 правил дисциплинарного характера, которые включаются, как в греческие, так и в славянские канонические сборники наряду с правилами Вселенских Соборов. Текст правил см., например, в: Книга Правил святых Апостолов, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отцов. М., 1893.

<sup>11</sup> Болгария в XX веке: Очерки политической истории. С. 438–442.

<sup>12</sup> В 1995 г. Сыбев эмигрировал в Америку. В 2005 г. он перешел в Истинно-Православную Русскую Церковь, где получил титул митрополита Средецкого, экзарха Америки.

<sup>13</sup> *Raikin, Spas T.* Op. cit. S. 217.

<sup>14</sup> См. еженедельник «168 часов» от 2–8.10.1998.

<sup>15</sup> См., например, газету «Стандарт» от 2.10.1998.

<sup>16</sup> См., например: Broun Janice. The Schism in the Bulgarian Orthodox Church. In: RELIGION, STATE AND SOCIETY (RSS). Vol. 21, № 2, 1993; Vol. 28, № 3, 2000; Vol. 30, № 4, 2002.

<sup>17</sup> См.: *Петров А.* Власти Болгарии против раскольников // НГ-религии. 4 августа 2004 г.

<sup>18</sup> Постановления суда (nos. 412/03 and 35677/04) размещено на Официальном Интернет-сайте Европейского суда по правам человека (<http://cmiskp.echr.coe.int>).

<sup>19</sup> Полный текст документа см.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/582515.html>.

<sup>20</sup> Его полный текст также размещен на Официальном Интернет-сайте Европейского суда по правам человека по адресу: <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=873801&portal=hbkm&source=externalbydocnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649>

<sup>21</sup> Подробнее об этом см.: *Бурега В.* Церква та держава на постсоціалістичному просторі: у пошуках парадигми відносин // Релігія в Україні. Огляд публікацій. Випуск перший. К., 2009. С. 179–182.

*А. Ф. Носкова*

## **Римско-католическая церковь и кризис 1956 года в Польше**

*Политические решения являются следствием  
интересов, а не надежд.*

А. Мишевский,  
католический деятель, писатель

**В** марте 1953 г. умер И. В. Сталин. Начавшиеся политические изменения в СССР по-разному отозвались в странах советского блока. В Польше накопившееся недовольство, неодинаковое по социально-политическому содержанию и нейтрализуемое властью с помощью «кнута и пряника», становилось важнейшим фактором, формировавшим настроения граждан. Общественная атмосфера постепенно, но все отчетливее получала признаки неизбежных грядущих перемен. Их конкретные проявления в политической жизни общества выявлены, исследованы и все интересующиеся могут обращаться к многочисленным работам польских историков. Среди отечественной научной литературы вопроса следует отметить исследования и публикации А. М. Орехова<sup>1</sup>.

Сигналом к приближению новых времен, изменению ситуации в стране и в Польской Объединенной рабочей партии (ПОРП) стало освобождение 13 декабря 1954 г. из заключения В. Гомулки, главного политического узника ПНР, видного деятеля польского рабочего движения и до сентября 1948 г. лидера Польской рабочей партии. Это освобождение состоялось под сильным давлением партийных «низов» и воспринималось в обществе как отказ от применения сталинского «опыта» управления страной и народом и переход на польский путь движения к несоветскому социализму. Заметным брожением умов, особенно в столице, был отмечен уже 1955 год. Чувствовались нарастание гражданской активности населения, симптомы рождения оппозиции. Усиливались разногласия в партийной и «околопартийной», особенно молодежной, среде. Неотъемлемым элементом, формировавшим эту атмосферу, были настроения в духовном и светском католическом сообществе. Польские католики, составлявшие абсолютное большинство населения, активизировали свое участие

в церковной жизни, требовали прекращения давления власти на основной вероисповедный институт — Польскую римско-католическую церковь, освобождения репрессированных иерархов и рядовых священнослужителей.

Та ситуация, в которой к середине 50-х гг. находилась эта церковь, контрастировала с массовыми настроениями верующих и общественно-политическим фоном в стране. Отступая под давлением, в том числе репрессивным, со стороны партийно-государственной власти, она фактически утратила некогда привилегированное, по сравнению с другими конфессиями, положение в государстве. После ареста примаса Польши кардинала С. Вышиньского в конце сентября 1953 г. епископат, во имя снижения угрозы, как считала курия, существованию института церкви, пошел на политические уступки партийному государству. Он признал новый общественный строй, монопольное правление ПОРП, исповедовавшей атеизм, в декабре 1953 г. присягнул на верность Польской республике и ее народно-демократической власти. Отмежевавшись от причастности к политике, церковь осудила антиправительственное подполье, которое тогда подавало едва заметные признаки жизни, деградировав во многом до уголовно наказуемого бандитизма<sup>2</sup>.

Присяга епископов<sup>3</sup> и осуждение деятельности подполья означали важнейший политический успех ПОРП. Кроме того, фактически изъяв право епископата определять кадровую политику в церкви, партийно-государственная власть нарушила автономию церковной администрации и ограничила властные полномочия епископов. При согласовании тех или иных кандидатур на церковные должности представители власти нередко применяли методы принуждения, в том числе, репрессии или угрозы ими, прежде всего в отношении епископов. Кадровые передвижения в церкви оказались под жестким политическим контролем правительства. Лишенная значительной части земельной собственности, получавшая государственное дотирование, церковь во многом потеряла и экономическую независимость от государства<sup>4</sup>.

К середине 50-х гг. весьма сузились ее позиции в системе государственных институтов, особенно в школе, где шла открытая борьба партии и церкви (нередко при участии верующих родителей) за сознание будущих поколений поляков. В 1955/1956 учебном году в 80 % начальных и в 90 % средних школ отсутствовали уроки религии. Правда, обучением закону Божьему в тех или иных школьных

и внешкольных формах охватывались еще 40% учеников начальной и 30% средней школы. Правительство серьезно ограничило возможности подготовки преподавательских кадров высшей церковной квалификации. Закрывались факультеты теологии в Варшавском и Ягеллонском университетах, свертывался прием студентов в Католический университет в Люблине. В итоге религиозное обучение и воспитание допускались лишь на территории храмов и прочих церковных помещений, за пределами которых, перефразируя слова члена политбюро ЦК ПОРП А. Завадского, почти везде было государство<sup>5</sup>. В этом и состояла главная цель правительства и партии.

Все вышеназванные меры власть направляла на снижение мировоззренческого воздействия церкви на население через установление политического контроля, прежде всего, над содержательной стороной этого воздействия. Надо отметить, что речь шла не о борьбе с религией вообще и церковным институтом как таковым, а о принуждении священнослужителей к исключительному выполнению их призвания обслуживать религиозные потребности верующих и не более. Свидетельством тому было участие государства в организации религиозной жизни на «старых» и новых территориях Польши в первые послевоенные годы. Это проявилось в восстановлении разрушенных и строительстве новых храмов, в существенном увеличении количества католических приходов и служивших священнослужителей. Если до войны в Польше имелись 5180 приходов, 8983 священника, 42 епископа, в том числе 1 кардинал, то в 1945 г. в результате гитлеровских преследований этой церкви и происшедших изменений границ страны сохранились 4315 приходов, 7173 священников и 29 епископов. К 1956 г. церковные структуры были не только восстановлены, но и умножились: действовали 6220 приходов и 9755 костелов, количество католических священников возросло до 11815 чел., епископов до 42, из которых исполнявших епископские функции 28 (остальные — в основном, профессура духовных семинарий). Ежегодно в сан посвящалось свыше 650 служителей культа. Весьма существенным было расширение системы среднего духовного образования. До войны в семинариях обучалось 3270 чел. В 1954 г. церковь имела 22 епископские духовные семинарии, где обучалось 4222 семинариста, и 17 низших духовных семинарий, где готовили к поступлению в епископские семинарии 1699 семинаристов. Работали 79 монашеских семинарий, имевших 2913 обучавшихся. Итого, к 1955 г.

в Польше насчитывалось 8834, а в начале 1958 г. 9100 семинаристов. Отметим, что этот рост происходил вопреки намерению государства ограничить число семинарий и семинаристов и заблокировать высшее духовное образование<sup>6</sup>.

Из российских и национальных исследований известно, что особые гонения в странах советского блока обрушились на монастыри и монашество. В Польше процесс свертывания монашеской жизни оказался растянутым во времени и не вел к ее уничтожению. Напротив, численность монашества увеличивалась. Так, по материалам, которые получало советское посольство от официальных польских ведомств, в 1939 г. в стране насчитывалось 23911 монашествующих (6647 монахов и 17265 монахинь). В начале 1953 г. существовали 2697 монастырей, где жило 34 649 монахов и монахинь, организованных приблизительно в 40 монашеских орденов, подчинявшихся только Ватикану, конкордат с которым польское правительство расторгло осенью 1945 г. В 1955 г. монашествовали 36 243 чел. (8501 монах и 27742 монахинь). По сравнению с довоенным временем рост монашества составлял соответственно свыше 30 и более 40%<sup>7</sup>.

Вышеприведенная статистика показывает, что, сопротивляясь различным гонениям, идя на компромиссы, уступки требованиям правительства и публичное признание власти, Польской римско-католической церкви удавалось увеличивать свои кадровые резервы. Во всяком случае, о сокращении их говорить не приходится<sup>8</sup>. Отметим, что в середине 50-х гг. во многом сохранялось единство рядов большинства священнослужителей и власть епископата. «Обратная» связь духовенства с прихожанами церкви осуществлялась, в том числе через 23 периодических католических издания с годовым тиражом в 53 млн. экз.<sup>9</sup> Все, вместе взятое, было залогом участия церкви в формировании общественных настроений, а в случае изменения политической атмосферы в стране и содержания протеста широких слоев верующего населения. Кадровые резервы церкви, сплоченность большинства духовенства и паствы вокруг епископата могли стать важнейшими предпосылками восстановления ее утраченных позиций в государстве.

Возможность такого развития событий, несомненно, учитывали руководители партии и правительства Польши. К середине 50-х гг. политическое принуждение и репрессивная составляющая в церковной политике уже не являлись столь результативными инструментами



подавления позиций римско-католической церкви, как в условиях политического режима, близкого к советскому типу. Центр тяжести в этой политике заметно смещался в сторону активизации властью деятельности в католическом сообществе различных групп и объединений светских и духовных деятелей, сотрудничавших в той или иной мере с правительством. Они оформились в послевоенные годы при содействии, порой прямом участии коммунистов, а некоторые (группа Б. Пясецкого) даже советских спецслужб, были незначительными по численности, разобщенными, ибо имели разное довоенное и военное прошлое. Участвовавшие в их работе светские и католические деятели не были едины в вопросах тактики, меры взаимодействия с партией и в отношении к марксизму, социализму и доктрине коммунистов. Заметное присутствие этих групп и объединений на общественной арене страны обеспечивалось благодаря административной и финансовой поддержке государства, обладанию рядом массовых католических изданий и причастности к ним отдельных известных в стране представителей интеллигенции<sup>10</sup>.

Собирательно власти именовали группы «ксендзов-патриотов», «ксендзов-демократов», светские католические объединения движением «прогрессивных католиков», и рассматривали их как оппозицию церковным иерархам. С помощью «прогрессивных католиков», руководствуясь указанием И. В. Сталина на раскол клира, правительство намеревалось воздействовать на настроения рядового духовенства и ситуацию в епископате. По данным советского посольства, в результате «некоторого нажима властей» численность тех священнослужителей, которые считались «прогрессивными», выросла, и в середине 1954 г. правительством Польши был принят план замены к 1956 г. действовавшей церковной администрации священниками из числа «ксендзов-патриотов» в 18 из 25 диоцезов и администратур<sup>11</sup>.

Активизация фронды в католическом сообществе происходила на фоне оттепели в политическом курсе ПОРП и распространения оппозиционных настроений в стране. Она вызывала серьезное беспокойство в Ватикане, где посчитали необходимым срочно вмешаться и остановить тех, кто наиболее активно взаимодействовал с властью. 8 июля 1955 г. римской курией был издан декрет о папском интердикте или запрете на чтение католиками газеты «Дзись и Ютро» и книги «Основные проблемы». Автором этой и других книг и многих статей в газете был Б. Пясецкий. Еще в 1944–1945 гг. он пришел

к согласию на сотрудничество с властью, руководимой польскими коммунистами. Убежденный в совместимости христианских ценностей и социалистических идей, Пясецкий писал о взаимной дополняемости социализма и католицизма, о христианском социализме, нередко исполнял роль посредника между властью и церковью, признавал необходимость союзных отношений Польши с СССР. С начала 50-х годов он руководил католическим Объединением «ПАКС» («Мир») и одноименным издательством, был фактическим лидером связанной с «ПАКС» и последовательно проправительственной группы светских католических деятелей<sup>12</sup>.

Идеи, которые пропагандировал Пясецкий, вряд ли были новостью для римской курии. Резкую реакцию Ватикана вызвали консолидация летом 1955 г. организаций «прогрессивных католиков» вокруг Комиссии духовных и светских католических деятелей при Всепольском комитете Национального фронта, руководимым коммунистами, и предоставление ряда ведущих постов в президиуме Комиссии сторонникам Пясецкого. Как считали в советском посольстве, «формально “Пакс” входит в Комиссию и подчиняется ей, на деле же “Пакс” руководит Комиссией»<sup>13</sup>.

Укрепление места и роли «ПАКС» в общественно-политической жизни страны, как считали в правительстве и ПОРП, расширило возможности его активным деятелям, и конкретно Б. Пясецкому, оказывать воздействие на настроения в католическом сообществе. С этой целью осенью 1955 г. были организованы воеводские съезды сторонников движения «прогрессивных католиков». Хотя количество ксендзов, которые примыкали к движению, немногим превышало 3000 (из 11815 чел.) или менее 30 % от всех священнослужителей, в съездах, как сообщалось в печати, участвовали 4770 ксендзов (или 40 % их общего числа) и 2410 светских католических деятелей. Их повышенная активность обеспечивалась, по словам директора Департамента по делам вероисповеданий при правительстве Польши М. Зыгмановского, тем, что «на духовенство был оказан некоторый нажим со стороны государственных властей... [и] весь аппарат департамента, как местный, так и центральный, был в эти дни на местах и “обрабатывал каждого ксендза”». Свою роль в “обработке”, несомненно, играло издательство «ПАКС», которое в это время фактически контролировало почти всю католическую печать с разовым тиражом в 300 тыс. экз.<sup>14</sup>

На такие перемены в польском католическом сообществе Ватикан и отреагировал серьезным предупреждением Б. Пясецкому. В случае невыполнения интердикта ему пригрозили отлучением от причастия или экскоммунией, за чем могло последовать отлучение от церкви. Без сомнения, Пясецкий имел основания этого опасаться. Кое-кто из его сторонников предлагал выполнить интердикт и закрыть газету «Дзись и Ютро». Сам Пясецкий встречался с замещавшим примаса Польши епископом М. Клепачем и с епископом-суфраганом Варшавским В. Маевским, но безрезультатно. Католический депутат Сейма К. Лубеньский с целью выяснить, насколько серьезна угроза экскоммунии, посетил Ватикан, где лишь подтвердили, что интердикт надо выполнять, а газету лучше закрыть<sup>15</sup>.

Правда, «Дзись и Ютро» продолжала некоторое время выходить, и Ватикан молчал. Но атмосфера, созданная вокруг Пясецкого и его газеты, вызвала беспокойство в правительстве Польши. Руководители страны считали молчание Рима важным политическим фактом, но одновременно стремились обезопасить столь полезного деятеля, как Пясецкий. По поводу его судьбы премьер-министр Ю. Циранкевич трижды беседовал с епископом М. Клепачем, убеждая последнего направить в Ватикан просьбу пересмотреть решение римской курии. В августе 1955 г. Клепач направил такое обращение в Ватикан, где писал, что запрещение католикам читать газеты и книги Пясецкого может ухудшить отношения епископата с властью и осложнить положение церкви в Польше. Святой Престол не уступал. В таких условиях руководство страны предприняло демонстративный шаг: в резиденции правительства, Бельведере, 13 августа 1955 г. состоялась встреча членов президиума Всепольского комитета национального фронта с руководством «прогрессивных католиков». Высокий уровень встречи подчеркивался участием первых лиц партии и правительства — Б. Берута, А. Завадского, Э. Охаба, Ф. Мазура и В. Матвина. От имени «прогрессивных католиков» выступал Б. Пясецкий. Информацию о встрече опубликовали все польские газеты, общественный резонанс получился. Но Ватикан, как и польский епископат, проигнорировал и это событие. Святой Престол держал некую паузу. Польский епископат, молча, тоже выжидал, но информацию об интердикте среди прихожан не распространял, поскольку не хотел «в данный момент портить отношения с правительством». Он был заинтересован в использовании интердикта «в нужный момент»

для подрыва движения «прогрессивных католиков». Так, с помощью правительства, оказывавшего воздействие на епископат, неотмененный интердикт удалось обойти: в мае 1956 г. вместо «Дзись и Ютро» началось издание другой газеты — «Керунки»<sup>16</sup>.

Поддерживая «прогрессивных католиков», коммунисты вовсе не рассматривали это движение в качестве специфического партнера. Они опасались распространения среди светских деятелей «ПАКС» тенденции превращения Пясецкого в «вождя», а движения в католическую партию «на манер Христианско-демократического союза в ГДР», которая может занять серьезную нишу в политической системе страны. Были тревоги и «теоретического» порядка. ПОРП вполне устраивал тезис «прогрессивных католиков» о социализме, который «в данный период» является «наиболее совершенным образцом материального строя». Но коммунисты считали неприемлемым главный постулат сторонников Пясецкого: «единственным ... образцом духовного строя является католицизм», что было прямым покушением на идеологические принципы и задачи атеистической партии. Поэтому руководство ПОРП расценивало движение «прогрессивных католиков» не более чем попутчиков в борьбе партии за ограничение влияния епископата среди поляков.

В обстановке «оттепели» 1954—1955 гг. произошли заметные изменения в режиме содержания репрессированных иерархов католической церкви. Был освобожден епископ Ч. Качмарек, перемещены в монастыри без права свободного передвижения по стране примас Польши С. Вышиньский, Гнезненский епископ-суфраган А. Бараняк и ряд других иерархов. Состоялась санкционированная властью встреча 2 ноября 1955 г. епископа М. Клепача и генерального секретаря епископата З. Хороманьского с примасом Польши<sup>17</sup>. Такие перемены воспринимались римской курией как ослабление давления власти на польский епископский корпус. Вместе с тем Ватикан не видел в них свидетельств принципиальных перемен в церковной политике государства. Святой Престол считал создание и инструментальное использование коммунистами католической фронды в Польше «слабым местом» в политике ПОРП и одновременно рассматривал эту фронду как удобный объект для усиленной критики всего комплекса государственно-церковных отношений в странах советского блока.

В декабре 1955 г. в базилике Святой Марии Мажжиоре в Риме состоялось богослужение «за преследуемых коммунистическим

режимом братьев, находящихся за железным занавесом». Политический характер богослужения подчеркивался весьма демонстративным присутствием К. Папэ — посла польского правительства в эмиграции. Ватикан, как известно, продолжал признавать лишь это правительство. Участвовал в богослужении и епископ Ю. Гавлина, военный капеллан Польской армии на Западе, часть личного состава которой не возвратилась в Польшу по окончании войны. Все это служило напоминанием миру, кого Ватикан считает легитимным представителем интересов католической Польши. 8 декабря 1955 г. официальный орган Святого престола, газета «Оссерваторе Романо», опубликовал письмо папы Римского, адресованное кардиналу С. Вышиньскому, интернированному в монастыре недалеко от г. Санок, и польскому епископату. Пий XII обвинял власти ПНР в усилении религиозного гнета, резко осуждал «польское “прогрессивное” католическое движение, называя его деятельность подрывной по отношению к католической церкви», а арест Вышиньского и ряда епископов «преступным актом». Глава церкви выражал убежденность, что польский народ сохранит верность католической вере и тем выполнит свою историческую миссию. В комментарии к письму «Оссерваторе Романо» подчеркивала, что Святой отец обращается ко всему польскому народу, звала поляков «оказывать сопротивление коммунистическому натиску», отвергала допустимость какого-либо соглашения между церковью и коммунистами, рекомендовала соблюдать единственно возможное: «крепость в вере, даже, если необходимо, доказывать это героическим поступком»<sup>18</sup>.

Письмо папы перепечатали и активно поддержали западная пресса и радиостанции «Голос Америки», «Свободная Европа», радио Мадрида и Би-Би-Си, вещавшие на всю Польшу. Наиболее резкие оценки, как в письме, так и в откликах на него, раздавались в адрес польских «прогрессивных католиков». Странников Б. Пясецкого, которые не имели намерения и не могли меряться силой влияния с епископатом, называли не иначе как коллаборационистами, сотрудничавшими с оккупантом — Советской Россией.

С резкой критикой политики ПОРП и польских светских и духовных деятелей, отмеченных контактами с правительством, выступил ряд посещавших Польшу по приглашениям польских «прогрессивных католиков» известных католических деятелей Запада. Среди



них был известный в мире английский писатель и корреспондент газеты «Санди Таймс» Грахам (Грэм) Грин. Но его голос выделялся из общего хора. Грин не видел серьезной угрозы позициям католической церкви в Польше, тем более со стороны «прогрессивных католиков», меру влияния которых среди польских католиков определял весьма объективно. 15 января 1956 г. в статье «Между “ПАКС” и патриотизмом» он писал: «Движение “ПАКС” является самой неясной чертой нынешней польской жизни... противники “ПАКС” (которые является большинство католиков в Польше) иногда утверждают, что это движение инспирировано русскими и является ловкой попыткой разделения костела. Если это [последнее] является намерением руководителей “ПАКС”, утверждал автор, то они потерпели печальное поражение. “ПАКС” играет очень небольшую роль в католической жизни Польши. Проходят съезды, какой-то викарий появляется в президиуме, ксендзы с неулыбающимися и сконфуженными лицами помогают заполнять большие залы в Кракове и Варшаве, ...с восхищением аплодируют собственным речам, и господин Пясецкий выступает на тему об агрессивных атлантических державах в истинно марксистских выражениях. Но костел продолжает существовать без них, и прихожане предпочитают для того, чтобы прослушать обедню и исповедоваться, те костелы, которые обслуживаются ксендзом, не являющимся патриотом»<sup>19</sup>.

Г. Грин высказал сомнения «в разумности позиции, занятой Ватиканом в польском вопросе, выражающейся в признании польского посла, представляющего не варшавское правительство, а польское эмигрантское правительство». «В настоящий момент, — настаивал писатель, — ватиканская политика кажется направленной одинаково сильно как против католического населения Польши, так и против коммунистического правительства. Ныне никто в Польше, может быть за исключением какой-либо старушки-госпожи, мечтающей в своей ободранной квартире о прошлом, не желает возвращения эмигрантского правительства, но, однако, Ватикан признает посла этого правительства. Это выглядит так, как если бы папа продолжал принимать в качестве посла России какого-либо белогвардейского князя времен Николая II. Поляки также не готовы рассматривать вопрос возвращения западных территорий Германии... Гордость каждого поляка бывает затронута, когда римская курия адресует письма администраторам на западных территориях — “в Германию”.

И каждый поляк в Польше молится, чтобы наступил день, когда Ватикан признает реальное положение»<sup>20</sup>.

Статьи Грина содержали столь открытое несогласие с оценками Ватиканом положения римско-католической церкви в Польше, с демонстративным отрицанием Римом правительства ПНР, признанного мировым сообществом, что «Санди Таймс» прекратила их публикацию уже к концу января 1956 г. Это решение руководства газеты было весьма похоже на политическую цензуру, на запрет перечить мнению римской курии, отраженному в ее печати.

Давление Ватикана и кампания на Западе, поднятая вокруг письма папы Римского к Вышиньскому, расценивались в Варшаве как вмешательство Святого Престола во внутреннюю политику Польши. Последовали ответные действия ее правительства. За нарушение предписанного режима был вновь изолирован епископ Качмарек, освобожденный по болезни и просивший о помиловании. Власти отказали в санаторном лечении епископу Бараняку. В связи с отсутствием опровержения епископской курией звучавших из Рима обвинений в преследовании религии в Польше и реакции польского епископата на «шум» в западной прессе, властью было сделано соответствующее представление епископу З. Хороманьскому. Подверглось частичной корректировке отношение польского руководства и к движению «прогрессивных католиков». В феврале 1956 г. советское посольство информировало Москву: «некоторые польские товарищи» считают необходимым, поддерживая «прогрессивных католиков», усилить их работу среди рядового духовенства, но «не допускать каких-либо попыток» превратить движение в партию, «сводя его деятельность внутри страны в основном к участию в деятельности Национального фронта, постепенно ограничивая рамки этой деятельности». Повысилось недоверие и к группе католических деятелей, связанных с «ПАКС», проявилось стремление ПОРП «усилить работу по разоблачению реакционной сущности идеологической деятельности “прогрессивных” католиков»<sup>21</sup>.

Весной 1956 г. правительство обсудило ситуацию со школьным преподаванием религии в стране. Предполагалось лишить преподавателей религии возможности получить предусмотренное повышение оплаты труда и пенсий школьным педагогам. Кроме того, было решено в течение 2–3 лет полностью прекратить преподавание религии в средних учебных заведениях. Центральное управление

профессионального образования предложило вице-премьеру Я. Берману специально рассмотреть два варианта действий в отношении профессиональных школ при монастырях. Первый — в 1956/1957 учебном году закрыть набор учащихся во все 7 школ «в связи с плохим воспитанием и образованием» и по причине отсутствия в этих школах «экономической необходимости». Если же по иным, а именно политическим, соображениям, «это невозможно сделать», то применить второй вариант — не принимать учащихся в три школы, и ограничить прием в остальных, причем, по отдельным специальностям (повар, токарь, слесарь)<sup>22</sup>. Таким образом, в начале 1956 г. руководство ПОРП вовсе не планировало существенных уступок в церковной политике. Напротив, предполагалось дальнейшее наступление на позиции католической церкви.

Между тем атмосфера в стране изменялась. Нарастала критическая направленность в обсуждении общественно-политических проблем и итогов достижений страны за 10 послевоенных лет. Такое обсуждение началось в периодической печати еще в 1955 г. и ширилось под влиянием XX съезда КПСС (февраль 1956 г.). Сведения о событиях, происходивших в СССР, о новых идеях, прозвучавших на съезде, быстро распространялись и применительно к Польше наиболее остро воспринимались польской партийной и непартийной гуманитарной интеллигенцией и молодежью. Главным содержанием настроений самых разных слоев польского общества, в том числе светских и духовных католических деятелей, все больше становилось ожидание близких перемен. Оно нарастало в связи с поступлением из Москвы информации о смерти 12 марта 1956 г. главы ПОРП Б. Берута, и о прозвучавшем на XX съезде секретном докладе Н. С. Хрущева. Содержание доклада о культе личности Сталина и преступлениях, совершенных советским руководством во главе со Сталиным, было доведено новым партийным руководством ПОРП во главе с Э. Охабом до сведения партийных организаций и затем всех членов партии. Вскоре текст доклада почти свободно расходился по стране<sup>23</sup>.

В партии разворачивалась дискуссия о прошлом, настоящем и будущем Польши. Обсуждались многие проблемы, включая историю советско-польских отношений, их актуальное состояние, вопрос политических репрессий, говорилось о необходимости освобождения и реабилитации осужденных по фальсифицированным обвинениям. В начале апреля 1956 г. стало широко известно об освобождении

В. Гомулки. С его именем и с ожидаемым отстранением от высшей власти лиц, ответственных за репрессии, многие поляки связывали возможность ревизии отношений с Москвой, независимую от нее внутреннюю политику. 27 апреля Сейм Польши принял постановление об амнистии, политической реабилитации и освобождении незаконно осужденных граждан страны. Среди около 35 тыс. чел., вышедших на свободу, почти 6 тыс. были осуждены или подозревались в политических преступлениях против власти. Во время пребывания членов Политбюро ЦК ПОРП в Москве в конце мая 1956 г. обсуждался вопрос восстановления честных имен руководителей и членов КПП, репрессированных в 30-е годы в СССР<sup>24</sup>.

Политические перемены в стране происходили в условиях нараставших экономических трудностей и социального недовольства, прежде всего, продовольственной ситуацией и тяжелыми бытовыми условиями жизни основной массы городского населения. Недовольство обернулось массовыми волнениями в промышленной Познани в конце июня 1956 г. и вылилось в столкновения многочисленной и социально разнообразной толпы граждан и брошенных на ее усмирение подразделений милиции и армии. Ожесточенность сопротивления силам правопорядка и звучавшие в Познани антиправительственные и антисоветские лозунги свидетельствовали о нараставшем в стране глубоком политическом кризисе власти<sup>25</sup>.

Складывавшуюся общественную ситуацию отслеживал и учитывал польский епископат, который, как говорилось выше, сохранял реальные возможности мобилизации священнослужителей и верующих для организации давления на власть с целью возвращения утраченных позиций церкви в государственных структурах. Это проявилось в Познани, где толпа требовала не только хлеба, но и Бога, то есть свободы деятельности католического духовенства. Возможно совпадение, но именно в день начала беспорядков в Познани (28 июня) епископ Ч. Качмарек обратился к генеральному прокурору Польши с предложением об отмене решений Варшавского военного суда от 22 сентября 1953 г. по его «делу» и проведении процедуры реабилитации<sup>26</sup>.

Этот, лишь на первый взгляд, частный сюжет, отразил курс руководства католической церкви на принуждение власти к переменам в церковной политике. Последовали и другие действия в этом направлении. Так, 3–4 июля на съезде 400 ксендзов Гожовского диоцеза, где

генеральным викарием был ксендз, «положительный по своему поведению» в отношении власти, тон задавали радикально настроенные священнослужители, которые настояли на включении в принятую съездом резолюцию требования возвращения свободы примасу Польши С. Вышиньскому в осуществлении его церковных обязанностей. Зачитанная с амвона костела резолюция съезда, под которой стояли 146 подписей участников, была встречена бурными аплодисментами, различными призывами, в том числе «Организуем вторую Познань!». Документ был направлен премьер-министру Ю. Циранкевичу. С ним ознакомились секретарь ЦК ПОРП и вице-маршала Сейма Ф. Мазур и председатель Комитета по делам общественной безопасности при Совете министров ПНР Э. Пычулковский. Как считал вышеупомянутый Зыгмановский, резолюция была «отредактирована по своему содержанию и форме во враждебном по отношению к Народной Польше тоне и даже оскорбляющим Правительство ПНР». В связи с ситуацией в Гожовском диоцезе и действиями епископа-ординария курии, который на деле оказался «заядлым врагом народной Польши», Зыгмановский предлагал сделать «соответствующие выводы»: наиболее активному на съезде приходскому ксендзу предоставить пост священника в одном из женских монастырей и потребовать от епископата Польши организовать избрание нового капитульного ординария диоцеза<sup>27</sup>.

От событий, происходивших в стране и среди духовенства, не остался в стороне польский епископат. Его глава епископ М. Клепач в июле 1956 г. обратился к Ф. Мазуру с посланием. «Сейчас, писал он, когда в разных областях жизни общества ведется критика, признаются допущенные ошибки и злоупотребления, ... следовало бы также и в области отношений между государством и костелом задуматься над допущенными ошибками и злоупотреблениями, ... не отвечающими законности...». Епископ напоминал об устранении власти ряда иерархов со своих постов, предлагал пересмотреть факты недавнего прошлого, а именно показательные процессы по «делам духовных лиц, прежде всего, и «дела» лишенных служения 8 епископов и 5 апостольских администраторов. Клепач требовал немедленно освободить 3 интернированных священнослужителей — примаса Вышиньского, епископов Качмарека и Бараняка, восстановить в должности целый ряд капелланов; настаивал на отмене кадровых «неправильных решений», принятых на основании Декрета от февраля



1953 г.; настоятельно предлагал правительству начать переговоры, снять ограничения свободы деятельности католической церкви, что, утверждал епископ, «является не практикуемым вмешательством государства во внутреннюю жизнь костела и практически делает невозможной нормальную костельную администрацию». Епископ называл ряд конкретных нарушений распоряжений высших светских властей государственной администрацией воеводского и низового уровней. Он напоминал о сотнях школ, ученики которых лишены уроков религии, о запретах публичного исполнения культа, традиционного паломничества и религиозных процессий, о нарушении прав воинского духовенства, которое пока не имеет возможности участвовать в воскресных и праздничных богослужениях, писал о невозможности посещения капелланами заключенных в тюрьмах и больных людей, о массовом изгнании монахинь из западных районов страны, и других правонарушениях со стороны власти и трудностях церкви<sup>28</sup>.

Текст послания епископата, как и информация Зыгмановского о съезде в Гожовском диоцезе, поступили 24 июля 1956 г. от советского посольства в Москву вместе с уведомлением: «Польские товарищи считают, что в настоящее время не может идти речь о каком-либо пересмотре политики по отношению к католическому костелу в сторону смягчения..., поэтому решено не давать какого-либо ответа на указанный мемориал»<sup>29</sup>.

Решение руководства Польши было крайне неразумным. Обращение епископов к Мазуру состоялось тогда, когда все духовенство и верующие полным ходом готовились к самому крупному для польских католиков религиозному празднику Матери божьей Ченстоховской, о чем власти не могли не знать. Этот праздник в Ченстохове ведет свою историю со времени осады шведами монастыря паулинов на Ясной горе, 300-летие которой исполнилось, правда, в 1955 г. Во время осады икона Матери Божьей была обнесена по стенам монастыря. Поэтому, считается, монастырь и выстоял под натиском шведов. В благодарность монахам и иконе-покровительнице король Ян Казимир принял тогда т. н. «Казимировскую присягу»: отдал Польшу под вечное покровительство Девы Марии и избрал ее «небесной королевой Польши». Столь почитаемый поляками праздник проходил ежегодно в августе-сентябре и в послевоенные годы приобретал не только религиозную, но и политическую «окраску». В бурной общественной атмосфере 1956 года политическое звучание праздника

неизбежно должно было проявиться. Отказ власти от переговоров с епископатам лишь усиливал протестное содержание столь важного для верующих религиозного события.

Манифестация приближалась. Епископат действовал обстоятельно и обязал приходы Польши обеспечить массовое присутствие, до 1 млн., верующих, в центральный день праздника — 26 августа, когда папа Римский всем участникам праздника будет отпускать грехи сроком на 1 год. Кроме того, планировалось в присутствии польских епископов лишь в четвертый раз за 300 лет вынести из монастыря «чудотворную икону» и возобновить принесение народом «Казимировской присяги». Еще накануне праздника, начинавшегося 15-ого августа, епископ Клепач получил из Ватикана, как сегодня сказали бы, приветственную телеграмму. Святой Отец от всего сердца благословлял тех, кто намеревался принять участие в празднике, и желал укреплять дух и надежды на лучшее будущее<sup>30</sup>.

26 августа на Ясной горе собрался весь епископат Польши во главе с Клепачем и Хороманьским и невиданное ранее число паломников и зрителей — около 800 тыс. чел. Люди заполнили площадь перед монастырем, улицы города и парк. Государственные службы охраны порядка не вмешивались, обеспечивались только поступление в город продуктов питания и транспорт. Утром этого дня икона была водружена на стену монастыря. Епископ Клепач зачитал текст «Ясногорской присяги народа», отредактированный кардиналом Вышиньским еще в мае 1956 г. и тайно переданный епископату. Состоялось принятие «присяги Яна Казимира». За два дня исповедовались и причастились свыше 160 тыс. чел., поклонились иконе до 200 тыс. чел.<sup>31</sup>

Поставленная епископатам цель — сделать события на Ясной горе наиболее массовыми и придать им демонстративный характер «народного голосования верности католицизму», была достигнута. В проповедях епископов содержались рекомендации плохо скрываемого политического свойства. Ими изобилвала, например, часовая проповедь Ломжинского епископа Фалковского: «в тот момент, когда волна неверия заливаает мир, когда неверие, материальное отношение к жизни проникает в колеблющиеся души, нужно, чтобы каждая семья была оплотом католицизма, крепостью веры. Не пустим неверие на порог нашей квартиры... Мы собрались здесь, чтобы показать, какова сила католической веры в Польше. Кто колеблется, тот увидит

сегодняшние торжества, и колебания его покинут». Он призывал поляков «быть более деятельными не только в религиозной жизни, но и в общественной и производственной на благо нашей отчизне, но везде оставаться католиком». Епископ убеждал: «Системы и строи уходят и приходят, а католицизм народа остается вечен, несломим и будет господствовать до конца мира»<sup>32</sup>.

В тот же день 26 августа на Ясной горе епископы обратились к правительству с настоятельной просьбой освободить примаса Польши. Это было главное действие в организованной и поддержанной, ибо соответствовавшей настроениям поляков, кампании подачи верующими и духовенством представителям светской власти коллективных и индивидуальных заявлений и просьб об освобождении кардинала Вышиньского. Напомним, что такое требование прозвучало на съезде в Гожове в июле 1956 г. Монахи-паулины направили свое письмо главе правительства Ю. Циранкевичу, составленное в упреждающе грозной тональности. Они писали коммунистам, что 10 лет тому назад кардинал примас Хлонд от имени всего епископата и польских католиков передал Польшу Непорочному сердцу Марии. Поэтому великое торжество и возобновление присяги народа перед иконой Девы Марии «требует само по себе присутствия главы костела в Польше», и его отсутствие на празднике будет несправедливым делом. Поэтому эти «стражи народной святости», т. е. монахи, от своего имени и «штурмующего ... [их] общественного мнения» просили об освобождении ксендза Кардинала Примаса, что «внесет успокоение ... и возбудит доверие всего народа» к власти. 14 августа 231 житель г. Сталинограда (Катовице) подписал петицию в Государственный совет Польши. Среди них были представители администрации угольных шахт и металлургических заводов, рабочие, шахтеры, интеллигенция. Они просили освободить кардинала С. Вышиньского и силезских епископов Адамского, Бенека и Бедножа. Копии документа были направлены главе правительства Циранкевичу, в ЦК ПОРП и епископскую курию. 20 августа с такой же просьбой обратился в Государственный совет Польши епископ Ченстоховский Голыньский<sup>33</sup>.

Иерархи церкви и верующие задавали высшей власти один и тот же вопрос: почему тогда, когда в Польше осуществляется массовое освобождение незаконно осужденных людей, глава Польской римско-католической церкви все еще лишен возможности исполнять свои

пасторские обязанности? В ответ маршал Сейма Я. Дембовский уведомил епископат, что обращение рассмотрено, и 4 сентября 1956 г. передано Генеральному прокурору республики. 12 сентября прокурор сообщил епископам, что следствия или иных действий по поводу «дела» кардинала прокуратура не проводила. Одновременно было указано, что «по договоренности епископата и правительства» кардинал в настоящее время находится в монастыре в Команче. 17 сентября епископат со своей стороны категорически опроверг упомянутые «договоренности», потребовав от Генерального прокурора ответить, соответствует ли «народному законодательству» содержание примаса в изоляции? Епископат продолжал протестовать, но пока безуспешно. Представители высшей светской власти держали паузу<sup>34</sup>.

Советское посольство в Варшаве подробно проинформировало Москву о празднике на Святой Горе, прошедшем в полном соответствии с той политической целью, которую ставил перед собой епископат: «Принятие присяги на верность католическому костелу, подкрепленное коллективным чтением “Символа веры”... накладывает на каждого, принявшего ее, обязанность не только быть верным костелу, но активно участвовать в его “святой миссии” — борьбе с атеизмом и противниками костела», то есть с властью ПОРП. Дипломаты, работавшие в Польше, обратили внимание МИД СССР на «антисоветский момент», который, по их мнению, присутствовал в тексте присяги. Утверждение, что «... король отдает под покровительство девы Марии земли Великопольскую, Мазовецкую, Краковскую, Русскую, Черниговскую, Смоленскую, Литовскую и пр.» ассоциировалось с теми территориальными претензиями, что нередко были слышны в Польше в 40–50-е годы. Располагая конкретными и достоверными материалами, сотрудники посольства сделали вполне объективный вывод: самая массовая за послевоенный период, когда власть принадлежит польским коммунистам, эта «религиозная манифестация ...будет иметь, несомненно большое отрицательное влияние на политическую обстановку в стране и содействовать укреплению позиций католического костела в Польше»<sup>35</sup>.

Давление епископата, рядовых ксендзов и монахов на руководство страны с целью добиться освобождения примаса, демонстрация силы и влияния католической церкви в обществе рикошетом отзывались «прогрессивным католикам». На фоне мощного религиозного праздника, отражавшего единение духовенства и верующих, Москва



не рискнула открыто проявить свое благосклонное отношение к Пясецкому, и 16 августа 1956 г. ему и его коллегам было отказано в просьбе побывать в СССР. Отказ мотивировался тем, что «Ватикан и реакционные католические круги пребывание в СССР Пясецкого и его сторонников могут использовать для возбуждения недовольства в широких массах католических организаций всего мира против Советского государства, так как деятельность Пясецкого резко осуждается Ватиканом... В Польше явное большинство рядового католического духовенства, и все высшее духовенство также отрицательно относится к деятельности Пясецкого и его сторонников»<sup>36</sup>.

Демонстрация силы католической церкви в августе 1956 г., массовые требования поляков немедленно освободить примаса Польши, настойчивая переписка епископата с правительством, Государственным советом и Генеральной прокуратурой республики, сформировали одну из составляющих содержание общественных протестов в стране. Несомненно, епископат, его усилия, поддержанные миллионами верующих поляков, оказали свою меру воздействия на ускоренное развитие и разрешение политического кризиса, который переживала Польша в 1956 году.

«Развязка» в этом процессе пришлась на осень и персональную смену лидера ПОРП. Принятые VIII Пленумом ЦК партии (19–21 октября 1956 г.) решения о возвращении к власти В. Гомулки были поддержаны большинством населения с энтузиазмом и надеждой. Они воспринимались как обновление общественной жизни, либерализация внутривластного курса правительства, исправление допущенных ошибок, в том числе в отношениях государства и римско-католической церкви, установление равноправных отношений с СССР, наказание виновных за политические преследования и преступления. На состоявшемся в Варшаве грандиозном митинге, собравшем до 500 тыс. участников, поляки, атеисты и католики, выразили полное доверие новому руководству польских коммунистов<sup>37</sup>.

Первым политическим шагом В. Гомулки на церковном направлении было решение об установлении прямого контакта представителей высшей партийной власти с примасом Польши, что означало готовность его освобождения из изоляции, возвращение Вышиньскому возможности исполнять пасторские обязанности служить церкви и верующим, принадлежавшие примасу по церковному праву. На переговоры с кардиналом Гомулка делегировал своих



единомышленников, близких соратников времен гитлеровской оккупации и ППР, В. Беньковского<sup>38</sup> и З. Клишко. Оба они были отстранены от руководства в партии в связи с обвинением В. Гомулки в политическом преступлении, известном как «право-националистический уклон». В октябре 1956 г. вместе с Гомулкой эти коммунисты возвращались в обновляемое партийно-государственное руководство Польши.

Уже 26 октября 1956 г. в 9 часов утра делегаты прибыли в монастырь вблизи деревни Команча, где содержался примас, изъявили желание беседы с ним и были немедленно приняты. Согласно записи этой беседы, сделанной Вышиньским, посланцы Гомулки «заявили, что прибыли по поручению товарища Веслава<sup>39</sup> для обсуждения ряда вопросов, уведомили о твердом убеждении нового секретаря ПОРП в необходимости быстрейшего возвращения Примаса в Варшаву и к исполнению его обязанностей». Вышиньского проинформировали о социально-экономической и внутривнутриполитической ситуации в стране, отметив, что она «требует скорейшего улучшения». «Как считает Гомулка, записал их слова Вышиньский, по линии отношений Костел-Государство наибольшее беспокойство в обществе вызывает теперешнее положение Примаса. Они приехали, чтобы узнать мнение Ксендза Примаса», и услышали в ответ: «Я уже три года считаю, что место Примаса Польши находится в Варшаве». Обсудив наиболее срочные проблемы, касавшиеся положения церкви, члены руководства партии возвратились в Варшаву<sup>40</sup>.

Вышиньский сделал из беседы с Беньковским и Клишко ряд выводов, которые фактически отражали содержание и итоги этой беседы. Он положительно, как направленные на стабилизацию и «разрыв с ошибками прошлого», оценил перемены, происходившие в стране; считал заявления Гомулки на пленуме «авторитетными для точного понимания [его] позиции»; полагал возможной самую скорую отмену Декрета (1953 г.) о контроле правительства за кадровыми назначениями в церкви, поскольку «товарищ Гомулка оценивает этот декрет отрицательно». Примас видел необходимость, в первую очередь, возобновить работу Смешанной комиссии, был готов на согласование с правительством назначений только епископов, «так, как это было в Конкордате», настаивал на освобождении репрессированных епископов Адамского и Качмарека, без помощи которых «исполнение обязанностей Примаса... было бы невозможным». Он настаивал

на допуске в диоцезы на Западных землях назначенных еще в 1951 г. папой Римским постоянных епископов. Тем не менее, Вышиньский отметил, разделяя его, мнение собеседников о том, что «время для заключения Конкордата со Святой столицей не пришло»<sup>41</sup>.

Польский епископат немедленно отреагировал на выводы Вышиньского, сделанные в связи с визитом Беньковского и Клишки к примасу: 27 октября 1956 г. в письме Гомулке Клепач изложил условия урегулирования отношений с государством. Речь шла о трех принципиально важных для церкви требованиях: во-первых, на отмене вышеназванного Декрета, во-вторых, на восстановлении уроков религии в школах по состоянию на весну 1950 г., (время заключения Соглашения между правительством и епископатом) и возвращении репрессированных епископов к местам их служения. Епископат требовал освобождения конкретных лиц: кардинала С. Вышиньского, силезских епископов С. Адамского, Ю. Бенека, и Г. Бедножа, епископов Ч. Качмарека, А. Бараняка, Е. Базяка, Л. Бернацкого, а также всех священников и монахов, находившихся в тюрьмах, и содержащихся в лагерях монахинь, выселенных из Ополья и Нижней Силезии. В-третьих, польский епископат настоятельно просил Гомулку принять решение, чтобы «ускорить исполнение обязанностей в диоцезах на Западных землях назначенными [Ватиканом] епископами»<sup>42</sup>.

За такой развернутой просьбой епископата стояло предложение светскому государству признать верховенство власти Ватикана в религиозной жизнедеятельности Польской католической церкви. Просьбу епископата Гомулка удовлетворил, ибо за его положительным решением следовало завуалированное и молчаливое согласие папы Римского считать польскими диоцезы, расположенные в западных, северных и северо-восточных воеводствах послевоенной территорией Польши. В данном случае Гомулка исходил из национально-государственных интересов страны, интересов геополитических и внутренней стабильности власти, которую он возглавлял. Епископат руководствовался как интересами церкви, так и своего государства, которые полагал едиными.

Решая главную политическую задачу стабилизировать внутреннюю ситуацию, успокоить население, и принимая во внимание многовековые традиции католической веры в Польше, принадлежность абсолютного большинства поляков к католицизму римского (западного) обряда, новое руководство страны во главе с Гомулкой сделало

второй шаг навстречу церкви. Уже 28 октября получили полную свободу примас Вышиньский и другие арестованные епископы. Без выполнения этого требования епископата и верующих невозможно было начать урегулирование отношений государства и главной церкви в стране.

4 ноября возобновила свою деятельность Смешанная комиссия, созданная еще в конце 40-х и фактически прекратившая работу к середине 50-х гг. В ее состав вошли со стороны власти новые люди — член Политбюро ЦК ПОРП Е. Моравский и член ЦК ПОРП, министр здравоохранения Е. Штахельский. Епископат, как и ранее, представляли Лодзинский епископ М. Клепач и генеральный секретарь епископата З. Хороманьский. Высокий ранг представительства сторон свидетельствовал, что государственно-церковным отношениям они придают самое серьезное значение, что власть стремится к улучшению отношений с католической церковью и выходит навстречу пожеланиям, как духовенства, так и рядовых католиков. В течение ноября-декабря 1956 г. усилиями Комиссии были урегулированы многие накопившиеся разногласия и проблемы. Как считает известный польский историк П. Раина, «правительство признало правильность большинства требований Костела»<sup>43</sup>.

5 декабря епископ Клепач уведомил Вышиньского, что на заседании Смешанной комиссии обсуждался проект нового декрета о кадровых назначениях в церкви и «представители Правительства выступали за формулировку, зафиксированную в Конкордате», с чем соглашался и примас, подводя итоги беседы с Беньковским и Клишко. «Вопроса преподавания религии в школе, продолжал епископ, пока не касались. Отменены ограничения применения «*imprimatur*», навязанные г. Бидой<sup>44</sup>, разрешено использовать в куриях множительные аппараты». 8 декабря 1956 г. в печати было опубликовано Сообщение о результатах работы Смешанной комиссии, подчеркивалась готовность правительства «устранить препятствия, возникшие ранее при реализации принципов полной свободы религиозной жизни». Епископы, со своей стороны, «утверждали, что в результате перемен в общественной жизни, направленных на укрепление законности, справедливости, мирного сосуществования, подъема общественной морали и исправления обид, Правительство и государственные власти обретут в Иерархах Костела и Духовенстве понимание их планов». Граждане страны извещались, что

согласован проект и будет до конца года опубликован новый документ вместо Декрета 1953 г., что восстанавливается, в качестве необязательного предмета, добровольное и по желанию родителей, обучение религии в начальной и средней школе, возвращается религиозная опека для людей больных, находящихся в заключении, а также военнослужащих, разрешается возвращение монахинь, высланных из Опольского, Вроцлавского и Катовицкого воеводств, и ксендзов из западных районов страны<sup>45</sup>.

Для миллионов поляков, заселивших бывшие германские территории, важнейшим событием конца 1956 г. стало сообщение 4 декабря Польского агентства печати о том, что 1 декабря 1956 г. Святой Престол привел в соответствие с католическими канонами церковное управление в пяти западных воеводствах Польши. Вместо избранных в 1951 г. капитульными советами под давлением правительства, но не признанных папой Римским, а значит временных vikариев, Ватикан назначил постоянными капитульными vikариями пять епископов для Вроцлавского, Опольского, Гожовского, Гданьского и Ольштынского диоцезов. Святой Престол, правда, оговаривал, что произведенные Ватиканом назначения епископов в польские диоцезы, расположенные к востоку от р. Одер-Нейсе, не означают признания последним территориальных перемен в польско-германском пограничье, не закрепленных мирными договорами, что сохраняются отношения с польским правительством в эмиграции<sup>46</sup>. Но, несмотря на эти оговорки, можно утверждать: Святой Престол сделал первый шаг к признанию существовавшей де-факто западной границы Польши. Он реагировал на перемены в церковной политике польской власти, и на политическую ситуацию в Польше в целом.

Постепенно исполнялись другие договоренности между властью и церковью: в середине ноября Политбюро ЦК ПОРП приняло решение о возобновлении издания популярного католического еженедельника «Тыгодник повсехны», главным редактором которого был известный католический деятель Е. Турович. Власти разрешили создание Клубов католической интеллигенции в Варшаве, Кракове, Вроцлаве, Люблине, Торуне и ряде других городов. По словам польского историка А. Фришке «Клубы католической интеллигенции были одним из очень немногих мест, где была свобода слова, и не распространялась непосредственная власть номенклатуры... Клубы

действовали на условиях выданной им [властью] концессии, их масштаб был ограниченным, они не могли вести явной борьбы с системой, но сохранили внутреннюю свободу»<sup>47</sup>.

Это позволило клубам сыграть весьма существенную роль в истории разрушения власти ПОРП. Общественные организации светских католических деятелей получили возможность выдвигать своих кандидатов на предстоявших выборах в органы власти. В сейме возникла представлявшая интересы католиков группа «Знак», лидером которой был С. Стомма, занимавший лояльное и одновременно критическое отношение к власти партии и правительства.

Что касается судьбы «ПАКС» и его главы, то известно, в переломные месяцы 1956 г. Пясецкий занял позиции, близкие консервативным силам в ПОРП. Эти позиции не соответствовали настроением многих его соратников. 17 ноября 1956 г. корреспондент агентства Ассошиэйтед Пресс передавал из Варшавы, что Пясецкий, являвшийся главой этой организации «в период самых тяжелых лет террора секретной полиции, ведет упорную борьбу за сохранение своего влияния, но встречается с сопротивлением... Ныне Пясецкий требует, чтобы организация «ПАКС» продолжала представлять мнение польских католиков, против чего выступают даже коммунистические газеты». Действительно, газета «Жиче Варшавы» тогда писала о Пясецком: «Все нам известно, что он был очень подходящим человеком в сталинскую эпоху, но ныне ему нет более места... Католическое общественное мнение не будет доверять организации «ПАКС», если ею по-прежнему будет руководить Пясецкий»<sup>48</sup>.

Публикация Пясецким нашумевшей статьи «Государственный инстинкт», его попытка «сплотить ряды» и сохранить свою позицию лидера «ПАКС» вызвала острую критику тех, кто выступал за переменны в стране. В «ПАКС» произошел раскол. Его покинули самые популярные деятели движения светских католиков, такие, как Я. Франковский, К. Лубеньский, Д. Городыньский и группа молодежи. В Варшаве состоялось многочасовое совещания 300 католических деятелей со всей Польши («в значительной степени из среды интеллигенции»). В качестве гостей на совещании присутствовали представители Национального фронта — партийные деятели, депутаты Сейма, министры (О. Ланге, М. Спыхальский, В. Беньковский, Ю. Калиновский и др.). 18 ноября был образован Временный согласительный комитет при Всепольском комитете национального фронта, в состав



которого вошли 12 человек, в том числе Франковский, Лубеньский, а также известный публицист А. Бохеньский. Комитету было поручено «проведение широкой консультации с различными католическими центрами в Польше с целью созыва совещания представителей всех центров для установления постоянных форм сотрудничества». Вставал вопрос об отношении к Объединению «ПАКС», представители которого за отдельными исключениями не присутствовали на совещании. Решения принято не было, но один из участников дискуссии призвал всех деятелей «ПАКС», которые еще колеблются, «не отгораживаться от народа», а «включиться в большое дело строительства социально-прогрессивной Польши». Западная печать расценила происшедшее как первый шаг католиков-мирян в «направлении создания новой организации, цель которой будет состоять в том, чтобы предоставить католическому общественному мнению право голоса в польских делах»<sup>49</sup>.

Тем не менее, «ПАКС» и Пясецкий были сохранены на общественно-политической сцене для продолжения роли слабой, но оппозиции епископату в светском католическом сообществе.

Итак, обстоятельства продиктовали партии и правительству принципиально изменить прежний политический курс в государственно-церковных отношениях. ПОРП отказывалась от политики давления на духовенство и диктата с целью превращения церкви в подчиненный ей и политически контролируемый вероисповедный институт. Отступление государства и налаживание нового контакта с епископатом состоялось не только для снижения общественного напряжения в стране, но и во избежание перехода епископата в оппозицию новому руководству в условиях еще незавершившегося политического кризиса.

«Хрупкость» политического перехода в Польше на рубеже 1956–1957 гг., непредсказуемость его внутренней динамики, развития внешнеполитической обстановки в советском блоке и за его пределами понимали как лидер ПОРП В. Гомулка и его сторонники, так и те, кто возглавлял церковь, прежде всего кардинал Вышиньский. И власть, и церковь нуждались в стабильности в стране. Фактором, от которого эта стабильность во многом зависела, являлись предстоявшие 20 января 1957 г. выборы в Сейм. Стороны не решились рисковать их результатами. 14 января 1957 г. при посредничестве католического деятеля, писателя Е. Завейского состоялась встреча

Ю. Циранкевича с примасом. Обсуждался ряд вопросов, преподавания религии в школе, налогообложения служителей культа, строительства новых храмов и др., по которым Циранкевич изъявил готовность учесть претензии церкви. Со своей стороны глава правительства попросил С. Вышиньского об открытой поддержке выборов епископатом и получил обещание ее оказать. В тот же день епископат специальным заявлением призвал католиков принять участие в выборах в Сейм и так установил порядок богослужений в этот день, чтобы верующие смогли «беспрепятственно выполнить свои религиозные обязанности и обязанность избирателей». Примас пришел на избирательный участок и исполнил долг гражданина ПНР<sup>50</sup>. Меры, предпринятые государственной и церковной сторонами, обеспечили массовое и добровольное участие поляков в голосовании. Выборы принесли для ПОРП благоприятный результат (239 мест или абсолютное большинство) и успех (11 мандатов) для светских католиков. Стал депутатом и Пясецкий<sup>51</sup>.

Взаимодействие партии и церкви в критический для национальной истории период вовсе не означало того, что борьба светской и духовной властей за массовое сознание поляков закончилась. Коммунисты, пойдя на крупные уступки епископату, сохранили фактически монопольную политическую власть в стране. Кардинал Вышиньский, писала 16 мая 1957 г. миланская газета «Джорно», «понял, что единственным путем, следуя по которому, можно было вернуть католикам их религиозную свободу, был путь компромисса, конечно, такого компромисса, который не противоречил бы доктрине церкви»<sup>52</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> См. напр.: *Kozik Z.* PZPR w latach 1954–1957. Szkic historyczny. Warszawa, 1982; *Machcewicz P.* Polski rok 1956. Warszawa, 1993; *Skrzypek A.* Mechanizmy uzależnienia. Stosunki polsko-radzieckie 1944–1957. Pułtusk, 2002; idem. Mechanizmy autonomii. Stosunki polsko-radzieckie. 1956–1965. Pułtusk-Warszawa, 2005; *Friszke A.* Opozycja polityczna w PRL. 1945–1980. Londyn, 1994.; idem. Polska. Losy Państwa i Narodu. 1939–1989. Warszawa, 2003; *Werblan A.* Stalinizm w Polsce. Warszawa, 2009 и др.; *Орехов А. М.* Советский Союз и Польша в годы «оттепели»: из истории советско-польских отношений. М., 2005; *он же.* Общественно-политический кризис 1956 года (генезис и развитие событий) // Политические кризисы и конфликты 50–60-х годов в Восточной Европе. М.,

1993; *он же*. Беседы под сводами Бельведера (Встреча советских и польских руководителей в Варшаве 19 октября 1956 г.) // Славянский альманах 2007. М., 2008; *он же*. XX съезд КПСС и положение в Польше. Советские и польские руководители на Старой площади // Славянский альманах 2011. М., 2012. С. 510–535 и др.

<sup>2</sup> См. подр.; *Witek R. Problem bandytyzmu wśród żołnierzy antykomunistycznego podziemia w Polsce (1945–1947) // Komunizm. Ideologia. System. Ludzie. Warszawa, 2001. S. 67–79.*

<sup>3</sup> Текст присяги см.: Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века. Очерки истории. М., 2008. С. 721.

<sup>4</sup> Подр. см.: *Волокитина Т. В. Мурашко Г. П. Носкова А. Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века. Очерки истории. М., 2008; *Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953. Документы российских архивов в двух томах. М., 2009.*

<sup>5</sup> Государственный Архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. 6991. Оп. 3. Д. 133. Л. 40; *Волокитина Т. В. Мурашко Г. П. Носкова А. Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть и церковь... С. 633.

<sup>6</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 133. Л. 174 – 177.

<sup>7</sup> Там же; *Волокитина Т. В. Мурашко Г. П. Носкова А. Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть и церковь... С. 743, 740–741, 757

<sup>8</sup> Епископат опровергал государственную статистику. По его данным, в 1935 г. в Польше насчитывалось 19837 монахинь, в 1939 г. их число выросло до 25517 чел. Епископ Клепач считал, что довоенный уровень женского монашества был достигнут в 1954 г. В 1955 г. он несколько его превзошел — 25591 чел. (Raina P. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945 — 1989. T. 1. Lata 1945- 1959. Poznań. 1994. S. 508).

<sup>9</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 133. Л. 40

<sup>10</sup> Micewski A. Kościół — Państwo. 1945–1989. Warszawa, 1994. S. 14–16.

<sup>11</sup> О движении «прогрессивных католиков см. напр.: Dominiczak H. Organy bezpieczeństwa PRL w walce z kościołem katolickim. 1944–1990. W świetle dokumentów MSW. Warszawa, 2000. S. 129–142.

<sup>12</sup> Там же . Л. 204, 214–215.

<sup>13</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 133. Л. 190.

<sup>14</sup> Там же. С. 191–193.

<sup>15</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 133. Л. 126.

<sup>16</sup> Там же. Л. 215–217.

<sup>17</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 133. Л. 41; *Волокитина Т. В. Мурашко Г. П. Носкова А. Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть и церковь... С. 752; Raina P. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945 — 1989. T. 1. Lata 1945-1959. Poznań, 1994. S 487–489; Dominiczak H. Organy bezpieczeństwa... S. 145.

<sup>18</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 133. Л. 37–38; Micewski A. Kościół — Państwo... S. 38.

<sup>19</sup> Там же. Л. 229–233.

<sup>20</sup> Там же. Л. 34.

<sup>21</sup> Там же. Л. 27–228.

<sup>22</sup> Там же. Л. 125–128; Raina P. Kościół katolicki a państwo... S. 546 — 548.

<sup>23</sup> См. подр. *Skrzypek A. Mechanizmy uzależnienia ...* S. 359–365.

<sup>24</sup> *Skrzypek A. Mechanizmy uzależnienia...* S. 368; XX съезд КПСС и положение в Польше... // Славянский альманах 2011. С. 524.

<sup>25</sup> См. подр.: *Орехов А. М. Советский союз и Польша...* Гл. 3.

<sup>26</sup> Raina P. Kościół katolicki a państwo... S. 548–557.

<sup>27</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 134. Л. 108–113.

<sup>28</sup> Там же. Л. 29–32.

<sup>29</sup> Архив внешней политики РФ (АВП РФ). Ф. 0122. Оп. 40. П. 337. Д. 132. Л. 132; ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 134. Л. 28.

<sup>30</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 134. Л. 105, 129

<sup>31</sup> Там же. Л. 95–96.

<sup>32</sup> Там же. Л. 104, 99–100.

<sup>33</sup> Там же. Л. 114–116; *Micewski A. Kościół — Państwo...* S. 38.

<sup>34</sup> Raina P. Kościół katolicki a państwo... S. 557–562.

<sup>35</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 134. Л. 100–101, 104.

<sup>36</sup> АВП РФ. Ф. 0122. Оп. 40. П. 337. Д. 22. Л. 141–142.

<sup>37</sup> О работе и итогах пленума см.: *Орехов А. М. Советский Союз и Польша...* С. 185–202 и др.

<sup>38</sup> В польской научной литературе есть сведения, что идея освобождения примаса была предложена Гомулке Беньковским, который считал, что такое решение дополнительно усилит позиции нового лидера, всего партийного руководства и станет нужным шагом в организации новых отношений государства и римско-католической церкви (Syzdek E. Syzdek B. *Cena władzy zależnej*. Warszawa. 2001. S. 26)

<sup>39</sup> Партийный псевдоним В. Гомулки, использовавшийся в годы гитлеровской оккупации и употреблявшийся в партийной среде вплоть до смерти лидера ПОРП в 1982 г.

<sup>40</sup> Вышинский записал свои впечатления о Беньковском («открытый, уравновешенный, с гуманным подходом; скорее всего выступает за путь простых решений») и Клишко (менталитет юриста, везде видит трудности, делает оговорки. Человек схематичный. С ним вижу трудности в будущем») (Raina P. *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945 — 1989*. Т. 1. Lata 1945–1959. Poznań. 1994. S. 564).

<sup>41</sup> Raina P. *Kościół katolicki a państwo...* S. 563–564; *Micewski A. Kościół — Państwo...* S. 38.

<sup>42</sup> Там же. С. 565–567.

<sup>43</sup> *Raina P. Kościół katolicki a państwo... S. 572.*

<sup>44</sup> “imprimatur” (лат.) — «да печатается» — разрешение церкви на публикацию богословской литературы. А. Бида — предшественник М. Зыгмановского в правительстве Польши.

<sup>45</sup> *Raina P. Kardynał Wyszyński. Czasy prymasowskie. 1956—1961. Warszawa, 1994. S. 12 — 15; Raina P. Kościół katolicki a państwo... S. 573—578.*

<sup>46</sup> *Волокутина Т. В. Мурашко Г. П. Носкова А. Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь... С. 718—720; Raina P. Kardynał Wyszyński.... S. 12.*

<sup>47</sup> *Friszke A. Oaza na Kopernika. Klub inteligencji katolickiej. 1956—1989, Warszawa, 1997. S. 7, 42—47.*

<sup>48</sup> АВП РФ. Ф. 56-Б. Оп. 2. П. 209. Д. 283. Л. 340.

<sup>49</sup> *Raina P. Kardynał Wyszyński. .. S. 31, 35—38; АВП РФ. Ф. 56-Б. Оп. 2. П. 209. Д. 283. Л. 341—342.*

<sup>50</sup> *Raina P. Kardynał Wyszyński. .. S. 19 -25; Raina P. Kościół katolicki a państwo... S. 581—585.*

<sup>51</sup> *Friszke A. Polska. Losy Państwa i Narodu. 1939—1989. Warszawa, 2003. S. 219, 260; Buhler. P. Polska droga do wolności. 1939—1995. Warszawa, 1999. S. 301, 339; Raina P. Kardynał Wyszyński.... S. 37—38.*

<sup>52</sup> АВП РФ. Ф. 595-б. Оп. 2. П. 203. Д. 390. Л. 75—77.



## **Католическая церковь и общественно-политический кризис в Польше в декабре 1970 — январе 1971 гг. (по материалам Архива внешней политики РФ)<sup>1</sup>**

Советский посол в Польше А. Аристов писал в конце сентября 1970 г.: «Однажды мне пришлось услышать речь-проповедь одного из опытных епископов. Прежде следует сказать, что это был блестящий, пламенный трибун. Он так мастерски и логично убеждал присутствующих в необходимости укреплять веру в бога, что у меня не осталось никакого сомнения в том, что это ему удалось. “Вы влюблены, вы хотите влюбиться? Вы хотите танцевать новые западные танцы? Вы хотите свободно говорить правду в общественных местах? Пожалуйста, делайте, церковь вам разрешает все, но только делайте это с именем бога”. Если к этому добавить, что при костелах, с помощью молодых ксендзов, организуются различного рода спортивные кружки (футбол, волейбол, хоккей и пр.), то станет ясно, как католическая иерархия активно борется за завоевание молодежи на свою сторону. С этой же целью при костелах, особенно в сельской местности, вывешиваются списки запрещенных церковью кинофильмов и пьес. Этим же можно объяснить, что ксендзов вы встретите на всех выставках, на всех спектаклях и концертах. Борьба ведется особенно в сельской местности за каждого прихожанина. Если ксендз заметил, что из его прихода какой-то верующий человек несколько раз не посетил костел, он, как правило, садится на мотоцикл и едет к этому человеку в его дом или в его квартиру, и если этот верующий жив и здоров, то он сам, а если нужно с помощью членов семьи или группы верующих соседей добивается возвращения его в число посещающих костел»<sup>2</sup>.

Это было написано спустя 25 лет после установления в Польше гегемонии марксистской партии, рассматривавшей церковь как одного из главных идеологических противников. Приведенный документ весьма наглядно свидетельствует, что борьба за души между

атеистической властью и католическим духовенством была далека от завершения. Причины конфликтов коренились как в глубокой мировоззренческой пропасти, разделявшей декларативно атеистическое государство и религиозную организацию, так и в присущем тоталитарному режиму стремлении поставить под свой контроль все прочие политические и общественные структуры, самой мощной из которых являлась католическая церковь. Глава польского епископата кардинал Стефан Вышиньский, характеризуя сложившуюся к концу 60-х гг. ситуацию, подчеркивал: «Церковь в Польше является единственной независимой от партии организацией, во всеуслышанье проповедующей отличное от коммунистического мировоззрение. И эта отличность придает церкви статус оппозиции. Следовательно, уже сам факт существования церкви является оппозицией, хотя бы она (церковь) и не проводила планируемой оппозиционной деятельности»<sup>3</sup>. Правящая элита рассматривала костел как естественного союзника «реакционных классов», т. е. частных предпринимателей и крестьян и орудие Ватикана, всегда настроенного враждебно к социалистическому лагерю. И хотя в процессе сосуществования обе стороны вынуждены были формально пойти на уступки (власть признала право католиков участвовать в общественно-политической жизни страны, а церковь отказалась от взгляда на социализм как на враждебный религии строй), взаимоотношения государства и костела оставались холодными. Член Политбюро ЦК Польской объединенной рабочей партии С. Каня осенью 1971 г. четко обозначил подход государственной власти к католической церкви: «Мы стремимся к тому, чтобы в будущем церковь приняла социалистический строй; сейчас же мы заинтересованы в ее нейтрализации, позднее — в лояльности, а затем — в поддержке вплоть до [горячего] одобрения»<sup>4</sup>.

Однако, анализируя развитие отношений между властью и католической церковью, нельзя упускать из вида один важный момент: определенную долю лицемерия с той и другой стороны. Находящиеся у власти марксисты хотя и преследовали костел как пережиток «буржуазно-помещичьей Польши», но вместе с тем категорически отрицали дискриминацию граждан по религиозному признаку. В то же время среди духовенства был распространен взгляд на правящую партию как на нелегитимную и временную власть, навязанную Советским Союзом, хотя на словах церковная иерархия заявляла

о признании существующего строя и всячески отмежевывалась от обвинений в политической борьбе. Характерно при этом, что как епископат, так и партийная верхушка, случалось, именовали оппонента «противником» и прибегали к терминологии боевых действий при описании взаимодействия католической церкви и государства.

Отношения власти и церкви в Польше после периода потепления в 1956—1957 гг., вновь начали ухудшаться в конце 1950-х гг.. Правящая элита, придя в себя после кризиса, перешла в новое наступление, ознаменованное полным исключением уроков Закона Божьего из школ в 1961 г. с выносом из классов настенных крестов, закрытием монастырей и учебных заведений для священников, усилением налогового гнета. Ситуация усугубилась в 1965 — 1966 гг., когда католическая церковь отмечала тысячелетие крещения Польши. Правящая элита решила провести альтернативные мероприятия, но уже в честь тысячелетия образования польского государства. На протяжении года по всей стране проходили конкурирующие торжества, причем, местные и центральные власти делали все, чтобы не допустить массового наплыва людей на мероприятия, организуемые церковью. Была также организована пропагандистская кампания в прессе с целью показать «антинациональную» сущность католической церкви. Импульсом к ней послужило письмо польского епископата немецкому в ноябре 1965 г., в котором содержалась фраза «Мы прощаем вас и сами просим прощения». Письмо это, написанное на волне проходившего тогда II Ватиканского собора и призывавшее к примирению двух народов, вызвало отторжение В. Гомулки уже самим фактом обращения поляков к гражданам другого государства через голову официальных структур. И уж конечно, не мог он пройти мимо вышеприведенной фразы, обращенной к немцам. Какое право имеют эти люди выступать от имени народа? — бушевала польская пресса и партийные чиновники. — Кто их уполномочил на это? И за что, интересно знать, поляки должны просить прощения у немцев? Неужто за то, что в 1939 году отважились выступить против Гитлера? Эти и другие обвинения сыпались на епископат со страниц официальных изданий и в речах государственных мужей. Надо сказать, что в данном случае народ (и даже часть священников) оказались скорее на стороне правящего режима. Страх перед германским реваншизмом перевесил евангельский дух прощения врагам, в котором было выдержано воззвание епископата.

После этого до столь острых столкновений уже не доходило, хотя спорадические конфликты по частным вопросам не прекращались никогда. В марте 1968 г., когда по стране прокатились студенческие волнения, епископат выступил с осуждением жестоких действий милиции, но зато в августе того же года, после введения польских войск в Чехословакию, иерархия никак не отозвалась на это событие, что было сочтено за молчаливое одобрение данной акции (примас С. Вышиньский даже получил, впервые за несколько лет, загранпаспорт и смог выехать в Рим на собор). По сути дела в польском обществе сложилось своеобразное двоевластие: политическая сфера жизни была целиком узурпирована марксистами, в то время как на местном уровне наиболее важной фигурой сплошь и рядом оказывался ксендз.) Об этом с тревогой сообщали работники советских диппредставительств еще на рубеже 50-х — 60-х гг. К примеру, по данным советского консульства в Кракове за один только 1958 г. в Катовицкий горсовет было направлено более 170 прошений от верующих разрешить постройку новых храмов, в Жешовский — 38, в президиум Краковского воеводского совета — около 60. Одновременно был объявлен конкурс на лучший проект главного костела в Новой Гуте, причем, в этом конкурсе приняли участие десятки архитекторов<sup>5</sup>. Секретарь генконсульства в Гданьске передавал 12 июля 1960 г.: «Аппарат местных советов на уровне повята [района. — В. В.] и особенно громады [микрорайона. — В. В.] сплошь и рядом засорен клерикалами. Это можно проиллюстрировать примером повята Тчев в Гданьском воеводстве. В этом повяте 3 члена бюро Комитета ПОРП, председатель Фронта единства народа, председатель суда, директор речной верфи и другие руководящие работники посылают своих детей на уроки религии в школах. Председатель Президиума Народного Совета (член Демократической партии) поддерживает тесные контакты с ксендзом, помощник прокурора улаживает дела клиру и т. д. При этом нужно учесть, что Тчев является промышленным повятом. Положение в сельскохозяйственных повятах и громадах еще хуже. В громадских радах народных [сельсоветах. — В. В.] висят кресты и распятия»<sup>6</sup>. Из Варшавы летом 1960 г. шла аналогичная информация: «Как правило, клерикалам до настоящего времени удается собирать на свои многочисленные торжества десятки тысяч верующих. Например, в этом году (16 июня) в Варшаве на празднике Тела Господня присутствовало около ста тысяч человек... Такого масштаба

празднования... не знают даже во Франции, где все религиозные обряды совершаются исключительно в стенах церкви»<sup>7</sup>. Из Познани летом 1961 г. поступило следующее донесение: «Как выяснилось в ходе бесед с польскими товарищами, из-за широкой дискуссии в печати перед выборами в народные советы и Сейм местное руководство не пропустило на экраны Познани фильм Е. Кавалеровича «Мать Иоанна из монастыря ангелов». Боялись, что из-за отрицательной оценки фильма общепольской и местной католической печатью его будут бойкотировать избиратели-католики, и просмотр может отразиться на исходе выборов»<sup>8</sup>. Спустя десять лет, т. е. в 1971 г., другой советский дипломат сообщал о своей поездке в Кошалинское воеводство: «Первая встреча была организована в Свидвине. В этом городе проходил воеводский конкурс советской песни, на который съехались представители всех поляков. Обратил на себя внимание факт, что 4 апреля, в воскресенье, в 11.00 часов в центре г. Свидвина одновременно проходили два мероприятия: вышеупомянутый конкурс и богослужение в костеле. Дом культуры и костел находятся на одной площади. На конкурс со всего воеводства и из г. Свидвина собралось примерно человек 200. В костеле и около него находилось несколько тысяч человек, здесь широко была развернута торговля церковными предметами и книгами, школьники бойко торговали католическими газетами и журналами. С большим вкусом и художественным талантом были оформлены перед входом в костел плакаты следующего содержания: «Папа, мама, запишите меня на занятия по религии», «Только религия может обеспечить крепкую семью» и т. д. Дом культуры был разукрашен красными и бело-красными флагами. У входа был прикреплен плакат: «Пусть здравствует и процветает польско-советская дружба!». На улице были слышны звуки советской музыки. Готовились к исполнению песни о Ленине, Ульяновске и т. д. На этой площади таким образом мирно сосуществовали две различные идеологии, силы одной из них явно преобладали, хотя они и были представлены лишь одним кварталом небольшого города»<sup>9</sup>. Неудивительно, что сотрудники партийно-правительственного аппарата Польши весьма осторожно подходили к проблеме антицерковной пропаганды, что, естественно, не могло не вызвать соответствующей реакции советских дипломатических служб. Вице-консул СССР в Гданьске В. Федоров информировал Москву в октябре 1970 г.: «римско-католический костел на Побережье Польши из-за снисходительности



и недостаточной борьбы с ним со стороны партийных и государственных органов получил возможность не только существовать, но и бурно развиваться. А научно-атеистическая пропаганда продолжает носить на этих землях не столько наступательный, сколько оборонительный характер. Антирелигиозных статей и бесед почти не бывает в местной прессе и лекционной деятельности различных партий и организаций. Изречение К. Маркса: “религия — опиум для народа”, которое В. И. Ленин неоднократно называл краеугольным камнем марксистского учения о религии, почти забыто и не упоминается даже в статье “Ленин о критике религии”, опубликованной в еженесячнике “Политика и идеология” № 10 за 1970 год»<sup>10</sup>.

Анализируя политику ПОРП в отношении католической церкви, советские дипломаты вынуждены были признать, что «за 27 лет народной власти в Польше позиции римско-католической церкви в стране по сравнению с буржуазным периодом не только не ослабли, а наоборот — окрепли и упрочились. Одним из залогов прочных позиций костела являлась работа с детьми. Приходские священники организовывали для молодежи спортивные состязания, экскурсии, паломничества; каждое лето работали католические детские лагеря. Все это способствовало тому, что традиция приобщения детей к вере не прерывалась, невзирая на антицерковную пропаганду властей. Советский дипломат отмечал в сентябре 1971 г.: «В костеле дети находят ответы на интересующие их вопросы, но ответы от служителей культа — умных, образованных врагов социализма, которые не упускают случая объяснить все с позиций своего класса и постараться привязать детей к церкви... Можно отметить, что в любой момент в костелах Польши находится по отношению к общей массе присутствующих приблизительно 30 % детей школьного возраста. Одна польская учительница средней школы в доверительном порядке говорила нам, что нередко приходящие в школы и присутствующие на уроках инспекторы, как правило — пожилые люди, — интересуются моралью и нравственностью учащихся. Они обращают внимание на посещение детьми костелов и остаются удовлетворенными, когда узнают, что большинство школьников ходят в церковь... Та же учительница говорила, что многие ее бывшие ученики приглашают ее на свадьбы, которые почти без исключения проходят в костелах. В кульминационном моменте свадебного обряда ксендз обязательно добивается от молодоженов твердого обещания посещать костел

и способствовать приобщению своих будущих детей к религиозной вере... (следует иметь в виду, что на церковные праздники многие родители берут с собой в костел детей дошкольного возраста. Значительная часть этих детей привлекается служителями культа к несению службы в костелах). Таким образом, успех польской церкви основан на поддержке подавляющего большинства верующего населения, приобщенного к религии еще в детские годы»<sup>11</sup>. Безусловно, это был результат тщательно продуманной и активно реализуемой церковью политики мировоззренческого противостояния власти. Примас С. Вышиньский еще в 1958 г. говорил В. Гомулке: «Сколько всего в Польше неверующей молодежи? Допустим, десять процентов. Добавим еще десять. Пусть будет двадцать. Остается еще семьдесят процентов молодежи. И я вам говорю, что буду ради этих восьмидесяти процентов бороться за крест, и в своей борьбе не отступлю»<sup>12</sup>.

Опираясь на поддержку народа, католические иерархи позволяли себе высказывания и действия, совершенно невозможные для служителей культа в СССР. На проповедях нередко слышались нотки осуждения тех или иных решений власти, а совещания епископата могли показаться непосвященному настоящим собранием оппозиции (при том, что их протоколы немедленно попадали на стол первому секретарю ЦК). Кардинал С. Вышиньский, предписывавший местным ксендзам соблюдать осторожность в словах и поступках, сам весьма часто выступал с открытой критикой власти. Например, в рождественской проповеди 1960 г., произнесенной в главном храме Варшавы, он заявил: «Последний год был для костела необычайно тяжелым и болезненным, поскольку в своих правах костел был очень ограничен, и именно бесправными средствами. Его преследовали, выставляя не таким, каким он является в действительности, но таким, каким представляется в больном и лживом воображении людей, которые не знают костела, но говорят о нем, и которые свое невежество и лживость приписывают костелу»<sup>13</sup>.

Позиция костела определялась сочетанием прагматизма и непримиримости, о чем наглядно свидетельствовало письмо епископата к ксендзам «О понимании нормализации отношений между государством и костелом». Оно было опубликовано в закрытом бюллетене бюро печати епископата в конце июня 1971 г. и содержало в себе ряд неизменных постулатов, отмечавших весь период существования

католической церкви и Польской объединенной рабочей партии. В письме выдвигались следующие положения:

1. Костел в Польше является частью всемирной католической церкви, а стало быть, зависит в своей деятельности от Ватикана, а не от Польского государства.

2. Костел в Польше служит народу уже тысячу лет. Посему «католическая церковь своим присутствием в истории и делах польского народа сплачивает весь народ и укрепляет жизнь нашего государства сильнее, чем какие бы то ни было другие структуры».

3. Польский народ является католическим народом.

4. Миссия костела является религиозной, а не политической. II Ватиканский собор, Декларация прав человека, принятая ООН, а также Международный договор о гражданских и политических правах от 16 декабря 1966 г. четко определили пределы компетенций государства и церкви: костел не вмешивается в дела управления страной, но отстаивает свободу вероисповедания. «Государство не может никому навязывать ни религии, ни идеологии. Оно также не может оказывать воздействие таким образом, чтобы люди отходили от религии и принимали пропагандируемое им мировоззрение. Школа и другие воспитательно-просветительские учреждения не могут навязывать воспитание, строящееся на основе принципов мировоззрения, исповедуемого властью предрешающими, ибо иначе нельзя говорить, что в государстве существует свобода совести и вероисповедания».

5. «Придерживаясь принципа, что костел не должен связывать себя ни с какой политической или экономической системой, и что он может выполнять свою миссию в условиях различных общественно-экономических устройств, установленных светскими властями, костел не подвергает сомнению строй, определяемый конституцией ПНР... Добиваясь права на свободу действий в соответствии со своей миссией и защищая основные гражданские права как моральные ценности, имеющие свою основу в естественном человеческом праве и в Евангелии, особенно в то время, когда они ограничиваются и даже попираются отдельными правительствами, костел не борется ни с системой, ни с государственной властью. Костел в Польше, которому служит епископат, не хочет создавать политическую оппозицию и не мобилизует общественные силы на борьбу с конституционно установленным строем».

6. Костел как общественная организация имеет право на свободу своей деятельности.

7. «Под “нормализацией” в нашей действительности надлежало бы понимать такое формирование фактических и правовых отношений между костелом и государством, которое привело бы к уважению и соблюдению присущей костелу и государству структуры, их естественного характера и задач...». Поэтому государство должно признать, что:

— «католическая церковь является субъектом публичного права и общественной организацией. Канонические институты церкви являются субъектами права»;

— «католическая церковь управляется в соответствии с собственными законами, т. е. принципами Евангелия, моральными нормами и каноническим правом»;

— «католическая церковь всех обрядов будет пользоваться полной свободой деятельности в соответствии со своей миссией и призванием»;

— «епископы, высшие монастырские достойники, духовенство и верующие свободно и непосредственно могут общаться с апостольской столицей [Ватиканом. — В. В.]. При исполнении своих действий епископы могут свободно и непосредственно общаться со своим духовенством и паствой, а также оглашать свои предписания, распоряжения, пастырские послания».

Далее следовало перечисление конкретных шагов, которые должна была предпринять власть для урегулирования отношений с церковью. «Процесс нормализации должен начаться с создания атмосферы доверия... Созданию такой атмосферы в первую очередь будет способствовать отмена тайных инструкций и циркуляров, издававшихся в минувший период административными властями и касавшихся отношения к церковным институтам и духовным лицам, а также восстановление в силе постановлений, содержащихся в соглашениях, заключенных в 1950 и 1956 гг. Должны быть отменены или пересмотрены правовые предписания, содержащиеся в законах, распоряжениях и других правовых актах, которые ущемляют и ограничивают свободу церкви. Помимо прочего должны быть отменены существующие распоряжения, касающиеся преподавания религии, социального обеспечения духовных лиц, инвентарных книг, отношения к церковным институтам как к частным предприятиям при обложении их налогами и т. д.»<sup>14</sup>.

В целом конец 1960-х гг. представлялся временем некоторого затишья в столкновениях государства и церкви. Это отмечал посол Аристов в политписьме, написанном в сентябре 1970 г.: «друзья в своей работе по преодолению влияния костела несколько самоуспокоились в связи с тем, что костельная иерархия в последние 3—4 года не предпринимала сколько-нибудь значительных антигосударственных акций (даже в период мартовских событий в ПНР и событий в Чехословакии в 1968 г.)...»<sup>15</sup>.

Однако и в этот период находились поводы для конфликтов. В июне 1970 г. епископат разработал обращение к верующим в честь 50-летия Варшавской битвы, известной также как «чудо на Висле», когда польские войска в 1920 г. отразили наступление Красной армии, дошедшей уже до предместий столицы Польши. Поскольку эта дата носила отчетливый антисоветский характер, Управление по делам вероисповеданий высказалось категорически против обращения («в резком и даже оскорбительном для клира тоне», заявил позже краковский митрополит<sup>16</sup>). Работники местных советов провели профилактические беседы с приходскими священниками на эту тему (откуда ксендзы и узнали о планируемом обращении), а партийная верхушка через проправительственную организацию светских католиков Товарищество «ПАКС» уведомила Ватикан о возможных последствиях данного шага для костела. Апостольская столица, по свидетельству посла Аристова, рекомендовала примасу Вышиньскому воздержаться от зачитывания обращения. В итоге конференция епископата отменила свою акцию, но тем не менее направила в Управление по делам вероисповеданий свой протест в связи с вмешательством в церковные дела<sup>17</sup>.

Причину такой уступчивости иерархов советская сторона видела в «нарушении единства польской церкви», а также в «некоторой демократизации в самом приходе, где нередко возникают противоречия во взглядах служителей культа на многочисленные рекомендации и директивы епископата. Вот почему в марте 1968 г. не было выразительной поддержки студентов со стороны церкви. Этим можно объяснить также отказ Вышиньского от своего первоначального плана проведения по всей стране 16 августа 1970 г. антисоциалистической акции под названием “Чудо на Висле”. Вместе с тем, увеличилось количество случаев нелегального строительства церковных объектов в соответствии с предложениями кардинала Вышиньского,



который 24 мая 1969 г. по случаю посвящения нелегальной капличцы [часовни. — В. В.] в Зброши Великой (Варшавское воеводство) говорил: “А так как мы еще просим, значит, доверяем, значит, не хотим поступать самовольно. Мы желаем уважать правила государства, но они могут быть вредными для граждан. Раз просим, то ждем ответа на просьбу. А если наши просьбы и естественные требования не будут выслушаны, скажем — больше нужно слушать Бога, а не людей”<sup>18</sup>.

4 декабря 1970 г. конференция епископата приняла решение обратиться к соотечественникам с посланием в связи с ухудшающейся демографической ситуацией в стране. Одной из причин такого положения дел иерархия считала разрешение на аборт. Послание, озаглавленное «В защиту нации, чье существование поставлено под угрозу», должно было зачитываться с амвонов 27 декабря. Власти вновь негативно отреагировали на намерения епископата, поскольку ими было запланировано на 13 декабря 1970 г. резкое повышение цен на ряд товаров широкого потребления. Партийно-государственный аппарат ожидал в связи с этим всплеска общественного недовольства. Понятно, что в такой ситуации пастырское послание явилось для правящей элиты дополнительным источником беспокойства. Поэтому Служба безопасности МВД предприняла ряд профилактических действий, чтобы не допустить зачитывания послания, однако Главный совет епископата 13 же декабря подтвердил свое решение<sup>19</sup>.

Вечером 12 декабря, в субботу, по телевидению было объявлено о повышении цен. Уже на следующий день примас Вышиньский, находясь в Лодзи на торжествах, посвященных 50-летию епархии, в своей проповеди призвал власти «не лишать людей последней тряпки и последней коровы»<sup>20</sup>. 14 декабря вспыхнул бунт в Гданьске, перекинувшийся вскоре на соседние города. Произошли серьезные столкновения с милицией, закончившиеся гибелью нескольких десятков человек. В Гданьск, Гдыню и Щецин вошли войска, в том числе бронетехника<sup>21</sup>. Положение было настолько серьезно, что Политбюро вынуждено было отправить в отставку В. Гомулку вместе с рядом его соратников. На заседании партийной верхушки 19 декабря звучали даже опасения советской интервенции<sup>22</sup>.

В тот же день Главный совет епископата, собравшись вновь (и еще не зная о смене в высшем эшелоне власти), постановил отозвать пастырское послание о вырождении нации, т. к. оно могло вызвать самые печальные последствия — как для церкви, так и для всей

страны<sup>23</sup>. Причину сдержанности костела озвучил кардинал Вышиньский на заседании Главного совета епископата 29 декабря 1970 г.: «То, что случилось на Побережье, могло повториться в Лодзи, Варшаве, Кракове, везде. Какая сложилась бы в этом случае ситуация и как бы поступило правительство? Были бы приведены в движение воинские части, собранные у польско-чешской границы или возле Щецина? И если бы эти формирования вошли, они бы потом ушли или нет? Особенно немцы — из Щецина. Кто влиял бы на все это — неизвестно»<sup>24</sup>. Примас полагал, что народ, имевший за плечами столь тяжкую историю, не имел права рисковать. Еще живы были воспоминания о подавленных движениях в Венгрии и Чехословакии. То же самое, по мнению церковных властей, могло случиться и с Польшей, если бы события вышли из-под контроля. IV департамент МВД, занимавшийся отношениями с церковью, также отмечал (в своей информации для нового партийного лидера Э. Герека от 24 декабря 1970 г.), что епископат думал прежде всего об успокоении общества, и потому с удовлетворением воспринял смену главы партии<sup>25</sup>.

Как сообщал позже, в марте 1971 г., вице-консул в Гданьске Ю. Трофимов: «Народная власть, понимая вред письма, сделала все, чтобы сорвать его читку. Вышиньский же не пошел на обострение с государственными властями, понимая, что открытое выступление церкви на стороне участников декабрьских демонстраций поставило бы костел в положение враждебной организации, действующей против государственного строя. Кроме того, Вышиньский понимал, что власти до конца контролировали положение и имели у себя силы для наведения порядка. Костельное руководство понимало также, что могло дойти до акции введения союзнических войск в Польшу по примеру Чехословакии и тогда на костел обрушилась бы волна репрессий и преследований, что в итоге могло привести к значительному ослаблению церкви. Епископат ожидал смены в руководстве партии и, независимо от этого, хотел сохранить видимость лояльного отношений к государству. Во всех случаях костел готовил требования к ослаблению государственной власти, чтобы в итоге укрепиться»<sup>26</sup>. Характерно, что кто-то из адресатов Трофимова поставил большой знак вопроса напротив его слов о возможности введения сил ОВД в страну. Это показывает, насколько по-разному оценивали намерения советской стороны в Польше и в СССР. Не подчинился решению об отзыве письма лишь наиболее радикальный из иерархов — пшемысльский

епископ И. Токарчук (сам — член Главного совета), который все-таки зачитал послание, но призвал народ к спокойствию<sup>27</sup>. Приходские священники на Побережье, ставшем основным очагом движения протеста, также убеждали народ сохранять спокойствие, причем, происходило это как по их собственной инициативе, так и по настоянию высших иерархов (например, Гданьского епископа Э. Новицкого), к которым с подобной просьбой обратились местные власти<sup>28</sup>. То же самое повторилось в январе, когда по Щецину прокатилась вторая волна стачек. По заявлению Щецинского отделения Управления по делам вероисповеданий, «множество священников по собственной инициативе выступило с амвонов с призывом к спокойствию и порядку. Содержание этих выступлений было настолько неожиданным для людей, что по адресу некоторых священников раздавались обвинения, будто они — коммунисты»<sup>29</sup>.

Все это, однако, не означало, что костел пошел на поводу у властей. Напротив, церковь дистанцировалась от кампании в прессе по очернению участников акций протеста. Гданьский епископ Новицкий, например, не стал осуждать забастовщиков и объявил 20 декабря днем памяти по жертвам трагедии<sup>30</sup>. Сам Вышиньский в рождественской проповеди 25 декабря выразил горячее сочувствие семьям рабочих, оставшихся без кормильцев, и призвал оказать им посильную помощь. Приходские костелы не остались в стороне от этого воззвания и организовали сбор средств пострадавшим<sup>31</sup>. 29 декабря епископат выступил к посланием к соотечественникам (автором его был Краковский архиепископ К. Войтыла), в котором осуждалось насилие по отношению к участникам акций протеста<sup>32</sup>. Тот же Войтыла в новогодней проповеди осудил кровопролитие на Побережье и заявил о праве народа на хлеб и свободу<sup>33</sup>.

Чувствуя шаткость правящей элиты, епископы инициировали массовый наплыв петиций с просьбами разрешить постройку новых костелов. Церковные иерархи призывали людей пользоваться ситуацией, пока власть не успела прийти в себя<sup>34</sup>. Атмосфера тех дней хорошо передана в упомянутой справке вице-консула Трофимова: «Подстрекательские проповеди проникнуты будто бы заботой о человеке. Наряду с общими заявлениями о необходимости поддержать правительство, ксендзы призывают верующих не прекращать выдвигать различные требования. Если правительство захочет, говорится в проповедях, оно все сделает; возможным оказалась даже отмена

решения о повышении цен. По заявлениям костела добиться можно еще многого, нужно только требовать и не уступать в требованиях. Церковь делает также многое для того, чтобы народ не забывал о жертвах декабря 1970 года. С этой целью костел поддерживает у рабочих стремление создавать памятники жертвам в Гданьске, Гдыне, Щецине. Об этом же пишут католические газеты. Недавно к Председателю воеводского Народного Совета в Гданьске приходила делегация рабочих верфи им. Ленина с просьбой разрешить построить рядом с верфью новый костел, а также установить памятник жертвам. Эту делегацию в Народный Совет направил ксендз, который сказал рабочим: «Сейчас сила в ваших руках. Действуйте уверенно. Вас бояться». Вышиньский не упустил возможности укрепления единства и религиозного фанатизма у верующих гданьского воеводства, превратив похороны епископа Новицкого в Гданьске 14 марта с.г. в грандиозную манифестацию»<sup>35</sup>.

Другой дипломат, консул в Кракове В. Нестерович, сообщал несколькими месяцами позже: «В текущем году в день праздника Тела Господня повсеместно отмечено значительное увеличение количества участников процессий, особенно за счет молодежи. Во многих случаях в процессиях принимают участие пожарные дружины со своими знаменами и духовыми оркестрами... По данным друзей в Кракове в процессиях приняло участие до 35 тысяч человек, это значительно больше, чем было в предшествующие годы». Консул особо остановился на выступлении перед участниками праздничных мероприятий архиепископа К. Войтылы, который «подчеркнул “историческое значение проходящей процессии, как первой после 1939 года”. Кардинал утверждал, что “нужны были огромные жертвы на Балтийском побережье, чтобы услышали призывы божьих людей Кракова”. Не можем забыть всех тех, — продолжал кардинал, — которые ценой своей жизни проложили дорогу к изменениям. Одним из этих изменений является сегодняшняя процессия за стенами Вавеля [королевского замка. — В. В.]»<sup>36</sup>.

Новая верхушка партии, взявшая бразды правления после отставки Гомулки, поначалу сделала примирительный жест в сторону костела. Только что избранный премьер-министр П. Ярошевич на заседании Сейма 23 декабря 1970 г. выразил готовность нормализовать отношения с католической церковью. Уже на следующий день секретарь епископата Домбровский отозвался на эту речь письмом,

в котором от имени епископата предлагал ряд мер, направленных на оздоровление взаимоотношений. 29 декабря руководство партии и страны поручило члену Политбюро М. Мочару разработать конкретные предложения по урегулированию отношений, а директору Управления по делам вероисповеданий А. Скаржиньскому — ответить на письмо секретаря епископата<sup>37</sup>. Примечательно, что в этот же день состоялось и заседание Главного совета епископата, на котором прозвучало немало острых слов по адресу власти. Причем, это заседание (явно для истории) было записано на магнитофон. Епископы Токарчук и Бараняк прямо называли ПНР тоталитарным государством, которое способно только уничтожить народ. Войтыла говорил, что социалистическая система в кризисе и не дает результатов, на которые рассчитывала<sup>38</sup>. Сам же Вышиньский указывал на изменчивую трактовку законов властью имущими, чего, по его словам, не понимал папский нунций А. Казароли, посетивший Польшу в 1967 г.<sup>39</sup>

Вице-консул Трофимов в мартовской справке для МИД 1971 года следующим образом обобщил требования епископата к властям: «1) предоставление церкви права широкого пользования средствами массовой информации... 2) безграничное [так в тексте. — *В. В.*] участие в воспитании детей; 3) беспрепятственное получение разрешений на строительство костелов; 4) предоставление церкви права собственности на церковные здания и культовое имущество на Побережье... [т.е. в бывших немецких епархиях. — *В. В.*]»<sup>40</sup>.

Одно из этих требований католической церкви было вскоре удовлетворено: 25 января 1971 г. государство официально передало в распоряжение польского духовенства движимое и недвижимое имущество, оставшееся от немецких церквей на «возвращенных землях». Это стало возможным в силу подписания еще 7 декабря 1970 г. договора с ФРГ, согласно которому ФРГ признала западные границы Польши. Однако это не означало, что власть пошла на попятную в конфликте с церковью. Несмотря на заверения в добрых намерениях, линия правящей элиты осталась прежней. Уже в конце декабря 1970 г. директор Управления по делам вероисповеданий Скаржиньский поставил условием урегулирования отношений с церковью признание верховенства интересов нации и государства, а также уважение социалистического строя (формулировки, за которыми скрывалось стремление подчинить церковную иерархию



органам власти). Вышиньский отозвался на его письмо своим, направленным 31 декабря секретарю епископата Домбровскому (с явным расчетом на перлюстрацию), где назвал стилистику послания Скаржиньского «пережитком ушедших времен» и разгромил все его тезисы<sup>41</sup>. Епископат направил новое послание в правительство, требуя определить правовое положение католической церкви (лишенной до тех пор юридического лица) и обеспечить свободу вероисповедания. Кроме того, иерархи требовали создать достойные условия существования гражданам страны<sup>42</sup>.

Власть не пошла на уступки. Новый ответственный за взаимоотношения с католической церковью член Политбюро С. Кania прямо заявил в сентябре 1971 г., что платить ту цену, которую заплатили в 1956 году (т.е. разрешать уроки Закона Божьего в школах), власть не будет<sup>43</sup>.

Ранее, 26 января 1971 г., прошла встреча С. Кани и епископа Домбровского. Представитель партийной верхушки заявил, что государство не будет способствовать развитию церковного строительства. Кроме того, он требовал смягчить риторику против абортот, прекратить критику Управления по делам вероисповеданий и призвать к порядку епископа Токарчука, который самовольно захватывал пустующие униатские храмы в своей епархии и всячески демонстрировал свою неприязнь к правящей партии<sup>44</sup>. Реакция костела была весьма оперативна, о чем сообщал в Москву вице-консул Трофимов: «Видя слабость народной власти и нежелание удовлетворить все требования епископата, последний стал наступать:

— объявил на 14 и 21 февраля с.г. проведение траурных служб в костелах по декабрьским жертвам;

— сделал заявление о том, что в марте 1971 г. церковь огласит в костелах неопубликованное в декабре 1970 г. письмо “Об угрозе существованию польского народа”. По мнению Вышиньского, это письмо должно оказать двойную силу воздействия на массы, так как выступления рабочих Побережья явились необходимым доказательством. Костелы отчитали данное письмо. Оценивая декабрьские события 1970 г. и настоящие трудности партии и правительства, костел намерен использовать момент и планирует проведение работы в следующем направлении:

— усиление своего влияния среди рабочего класса, активно поддерживая экономические и социальные требования рабочих;

- дальнейшее развитие национальных чувств у поляков;
- показ роли церкви как якобы единственного и верного защитника интересов народа на всех этапах развития польского общества;
- увеличение костелов и служб»<sup>45</sup>.

3 марта 1971 г. впервые за многие годы прошла трехчасовая беседа примааса Вышиньского с премьер-министром Ярошевичем. Требования премьер-министра сводились к следующему: признание церковью победы социалистического строя, отказ от политической деятельности, соблюдение законов ПНР, ограничение церковной работы религиозными вопросами, поддержка внешней политики правительства. Со своей стороны примаас настаивал, чтобы государство признало костел юридическим лицом, позволило свободно издавать католическую литературу, отменило налоговую дискриминацию церкви, урегулировало проблемы католических вузов и семинарий, прекратило антицерковную пропаганду и дало возможность строить новые костелы<sup>46</sup>.

Не добившись успеха в переговорах с Вышиньским, правящая элита попыталась воздействовать на него через Ватикан. «Польские друзья, — сообщалось в Москву, — решили вести переговоры не только с епископатом, но и с Ватиканом, оказывающим иногда сдерживающее влияние на кардинала Вышиньского и его окружение»<sup>47</sup>. В конце апреля 1971 г. А. Скаржиньский встретился в Риме с секретарем папского Совета по государственным делам А. Казароли. На тот момент в Ватикане преобладали довольно оптимистические взгляды на перспективы соглашения социалистических стран и католической церкви: считалось, что ослабление давления на костел связано с некоторой эрозией правящих режимов в этих государствах и их эволюцией в сторону патриотических ценностей. Исходя из этого представители папского престола рекомендовали местным епископам сохранять умеренность в критике власти, дабы не нарушить позитивную тенденцию<sup>48</sup>. Именно в таком ключе и выступил Казароли. Он сходу отгнул любые подозрения в предвзятости к социализму, заявив: «Ватикан признает различные пути общественного развития государств, выступает за сотрудничество польских властей с клиром в Польше и... не добивается для польской католической церкви привилегированного положения в стране». Сама по себе эта декларация, немислимая каких-нибудь двадцать лет назад (т.е. до II Ватиканского собора), дорогого стоила, однако она не смогла

убедить его визави по другую сторону «железного занавеса» в искренности людей церкви. Недаром работники IV Европейского отдела МИД СССР, доносившие о встрече, вставили слово «якобы» перед фразой о нежелании Ватикана добиваться привилегированного положения для костела в Польше. Скаржинский выдвинул следующие требования папскому «министру иностранных дел»: лояльное отношение католической церкви к социалистическому государству, признание западных границ Польши, участие органов власти в назначении и отзыве епископов, невмешательство церкви в политику, поддержка костелом внешней политики правительства ПНР (имелась в виду ориентация на СССР в «холодной войне»). Казароли тоже поставил ряд условий: признание за костелом юридического лица, гарантии обучения школьников Закону Божьему, рассмотрение правовых проблем нормализации отношений в Ватикане, а не в Варшаве, разрешение на строительство новых храмов. Скаржинский парировал: конституция ПНР не предусматривает юридического лица для костела, а что касается новых храмов, то жилищное строительство куда важнее церковного. Неизвестно, что Казароли ответил на это, в отчете советских дипломатов было зафиксировано лишь его обещание признать западные границы Польши сразу после ратификации договора ПНР с ФРГ.

«По мнению польских друзей в нынешней внутривластной обстановке в стране, в сложных условиях ликвидации последствий декабрьского кризиса 1970 г. нормализация отношений между государством и костелом дает некоторые тактические выгоды народной власти. Таким путем, по крайней мере временно, удастся нейтрализовать опасного противника социалистических преобразований в стране... Однако несомненно и то, что подобные меры могут иметь и свои отрицательные стороны. В частности, костел получает возможность продолжать религиозную обработку населения в условиях отсутствия действенной антиклерикальной пропаганды»<sup>49</sup>, — так оценивала советская сторона итоги состоявшихся переговоров.

Правящая элита не теряла надежды договориться со святым престолом. В октябре 1971 г. на церемонию канонизации польского священника М. Кольбе в Рим отправилась официальная делегация из Варшавы, а также было дано разрешение на выезд группы паломников. В ноябре 1971 г. в Варшаве прошел второй раунд переговоров

с представителями Ватикана, но столь же безрезультатно. Стороны уладились в диаметральной противоположности своих подходов.

Римский папа Павел VI выполнил обязательство своего представителя и установил на западных землях Польши постоянную церковную администрацию, тем самым признав принадлежность этих территорий ПНР. Это произошло 28 мая 1972 г. Однако новые епархии были утверждены не в административных границах воеводств, а в границах приходов, как того добивались польские иерархи. Кроме того, епископы были поставлены без всяких консультаций с польским правительством, что шло явно вразрез с требованиями верховки ПОРП<sup>50</sup>. К этому времени от краткосрочного потепления отношений с польским епископатом не осталось и следа. Власть, почувствовав себя уверенно, возобновила жесткую линию. В начале сентября 1971 г. примасу С. Вышиньскому было отказано в новой встрече с премьер-министром П. Ярошевичем под предлогом отсутствия у того времени. На заседаниях особой группы ЦК по делам религий 14 октября и 19 ноября 1971 г. предложения А. Скаржиньского и вице-премьера В. Красько по поиску соглашения с церковью были названы «отступлением» и отвергнуты<sup>51</sup>. Глава группы С. Кая выскзался за твердый курс. Взаимоотношения государства и церкви вернулись к состоянию до декабря 1970 г.

Таким образом, фактический материал наглядно свидетельствует, что католический епископат руководствовался соображениями защиты национальных интересов и соблюдал осторожность в период декабрьско-январского кризиса, боясь повторения событий Пражской весны и восстания в Будапеште. Церковь без сомнения поддерживала участников акций протеста, но старалась умерить страсти, памятуя об историческом опыте поляков и других народов Центральной Европы. Показательно, что ни католическая печать, ни приходские священники, ни члены епископата не выразили своего осуждения актов вандализма в период массовых столкновений (на что делала упор партийно-государственная пресса), заняв таким образом независимую позицию по отношению к трагическим событиям в стране. Епископат неуклонно проводил линию политического «минимализма», причиной чего являлись геополитические соображения, вынуждавшие католических иерархов действовать с оглядкой на СССР и принимать во внимание неполный суверенитет Польского государства.

## Примечания

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках проекта «Поиски новой государственности: инакомыслие и диссидентство в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. 60-е — 80-е гг. XX в.». Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Нации и государство в мировой истории».

<sup>2</sup> АВП РФ. Референтура по Польше. Оп. 55. П. 415. Д. 130-По. Л. 42.

<sup>3</sup> *Żaryn J.* Dzieje kościoła katolickiego w Polsce (1944 — 1989). Warszawa, 2003. S. 290.

<sup>4</sup> *Dudek A., Gryz R.* Komuniści i Kościół w Polsce (1945 — 1989). Kraków, 2003. S. 299.

<sup>5</sup> АВП РФ Ф. 122. Оп. 40. П. 143. Д. 180. Л. 15 — 20.

<sup>6</sup> АВП РФ Референтура по Польше. Оп. 45. П. 374. Д. 720/13. Л. 110.

<sup>7</sup> Там же. ЛЛ. 129—130.

<sup>8</sup> АВП РФ. Ф. 122. Оп. 43. Пор. 17. П. 155. Д. 180. Л. 14.

<sup>9</sup> АВП РФ Ф. 122. Оп. 56. П. 421. Д. 35. Л. 1—2.

<sup>10</sup> АВП РФ Референтура по Польше. Оп. 55. П. 415. Д. 130-По. Л. 57.

<sup>11</sup> АВП РФ Ф. 122. Оп. 56. П. 422. Д. 38. Л. 42 — 43.

<sup>12</sup> *Żaryn J.* Op. cit. S. 188.

<sup>13</sup> АВП РФ. Ф. 122. Оп. 42. Пор. 13. П. 151. Д. 180. Л. 4.

<sup>14</sup> АВП РФ Референтура по Польше. Оп. 66. П. 421. Д. 130-По. ЛЛ. 14 — 25.

<sup>15</sup> Там же. Л. 47.

<sup>16</sup> Там же. Л. 1.

<sup>17</sup> АВП РФ Референтура по Польше. Оп. 55. П. 415. Д. 130-По. Л. 45; АВП РФ Референтура по Польше. Оп. 66. П. 421. Д. 130-По. Л. 1.

<sup>18</sup> АВП РФ Референтура по Польше. Оп. 66. П. 421. Д. 130-По. ЛЛ. 7—8.

<sup>19</sup> *Żaryn J.* Op. cit. S. 283.

<sup>20</sup> Grudzień 1970 w dokumentach MSW. Wybór, wstęp i opracowanie J. Eisler. Warszawa, 2000. S. 47.

<sup>21</sup> Подробнее см.: *Волобуев В. В.* Польша — 1970: репетиция «Солидарности». М., 2012.

<sup>22</sup> *Eisler J., Trepczyński S.* Grudzień'70 wewnątrz "Białego Domu". Warszawa, 1991. S. 117.

<sup>23</sup> *Żaryn J.* Op. cit. S. 283.

<sup>24</sup> *Eisler J.* „Polskie miesiące” czyli kryzysy w PRL. Warszawa, 2008. S. 155.

<sup>25</sup> *Ibid.* S. 155 — 156.

<sup>26</sup> АВП РФ Референтура по Польше Оп. 66. П. 421. Д. 130-По. ЛЛ. 8—9.

<sup>27</sup> *Eisler J.* Op. cit. S. 151.

<sup>28</sup> *Żaryn J.* Op. cit. S. 282; *Dudek A., Gryz R.* Op. cit. S. 278.

<sup>29</sup> *Eisler J.* Op. cit. S. 151.

<sup>30</sup> *Żaryn J.* Op. cit. S. 282.

<sup>31</sup> *Eisler J.* Op. cit. S. 156 — 157.



- <sup>32</sup> *Żaryn J.* Op. cit. S. 284.  
<sup>33</sup> *Eisler J.* Op. cit. S. 156.  
<sup>34</sup> *Dudek A., Gryz R.* Op. cit. S. 286.  
<sup>35</sup> АВП РФ Сектор по Польше. Оп. 66. П. 421. Д. 130-По. ЛЛ. 10–11.  
<sup>36</sup> АВП РФ Сектор по Польше. Оп. 66. П. 421. Д. 130-По. ЛЛ. 12–13.  
<sup>37</sup> *Dudek A., Gryz R.* Op. cit. S. 279.  
<sup>38</sup> *Żaryn J.* Op. cit. S. 285.  
<sup>39</sup> Ibid. S. 310.  
<sup>40</sup> АВП РФ Сектор по Польше. Оп. 66. П. 421. Д. 130-По. Л. 9.  
<sup>41</sup> *Dudek A., Gryz R.* Op. cit. S. 279–280.  
<sup>42</sup> *Żaryn J.* Op. cit. S. 313; *Dudek A., Gryz R.* Op. cit. S. 278–279.  
<sup>43</sup> *Dudek A., Gryz R.* Op. cit. S. 285.  
<sup>44</sup> Ibid. S. 287.  
<sup>45</sup> АВП РФ Сектор по Польше. Оп. 66. П. 421. Д. 130-По. ЛЛ. 9–10.  
<sup>46</sup> Там же. Л. 30.  
<sup>47</sup> Там же.  
<sup>48</sup> *Dudek A., Gryz R.* Op. cit. S. 298.  
<sup>49</sup> АВП РФ Сектор по Польше. Оп. 66. П. 421. Д. 130-По. ЛЛ. 31–32.  
<sup>50</sup> *Dudek A., Gryz R.* Op. cit. S. 301–302.  
<sup>51</sup> Ibid. S. 292–293.

*Л. С. Лыкошина*

## **Церковь и общество в современной Польше**

**П**ольша — одна из наиболее религиозных стран Европы: более 90 % поляков декларируют свою принадлежность к католицизму. Стереотип «поляк-католик» вполне применим к современному польскому обществу, тем более, что это мононациональное общество, в котором доля национальных меньшинств составляет менее 2 % от общего числа населения. В свое время многие в Польше опасались, что в процессе интеграции в европейские структуры страна попадет под влияние общей тенденции к снижению уровня религиозности и утратит свою идентичность, столь тесно связанную с католической религией. Для опасений были вполне веские основания. Ведь в последние десятилетия даже в странах с традиционно глубоко укорененной религиозной традицией уровень религиозности явно снижается: так в Испании в 1982 г. насчитывалось 41 % регулярно практикующих верующих, а спустя 20 лет — уже только 18 %; в Ирландии соответственно — 83 % и 46 %. Притом, что обе страны относятся к числу наиболее религиозных стран Европы<sup>1</sup>.

Но опасения, хотя оказались не совсем беспочвенными, оправдались далеко не в полной мере. Религиозность рассматривается самими поляками как неотъемлемая черта польской идентичности: так считают около 90 % жителей Польши, причем этот показатель остается неизменным с 1992 г.

Повседневная жизнь современных поляков, во всяком случае, подавляющего большинства из них, достаточно тесно связана с религией и церковью. Характерной чертой польской религиозности является глубокая привязанность к религиозным обрядам. На протяжении последних двадцати лет уровень религиозности, измеряемый участием в обрядах, практически не изменился: по крайней мере, один раз

в неделю посещают церкви 45–50% поляков в возрасте 18–24 лет и около 55% людей старшего возраста<sup>2</sup>.

По данным социологических исследований, лишь около 8 человек из 100 практически никогда не ходят в церковь<sup>3</sup>. Большинство поляков религия воспринимается как важный элемент повседневной жизни. Только 12% заявляет о том, что религия для них не имеет существенного значения, а 4% отрицают таковое вообще. Церковь и ее служители встречают поляка, приходящего в этот мир, присутствуют при самых важных событиях его жизни и провожают при переходе в мир иной: 89% жителей Польши считают важным для себя церковный обряд погребения, примерно столько же не представляют свою жизнь без обряда крещения, несколько меньше (84%) считают для себя значимым обряд венчания<sup>4</sup>.

Для поляков-католиков, независимо от глубины их веры (к числу глубоко верующих относят себя около 13% польских католиков<sup>5</sup>), огромную роль играют традиции, связанные с церковными праздниками. Трудно представить себе польскую католическую семью, не отмечающую Рождество, Пасху, Праздник Тела Господня, День Всех Святых. Причем обычаи, связанные с этими праздниками, соблюдаются большинством неукоснительно. Важной составляющей религиозной жизни является молитва. Больше половины поляков молятся ежедневно, 24% — по крайней мере, раз в неделю, 7% — раз в месяц и примерно столько же — несколько раз в год<sup>6</sup>.

Жизнь прихода является органической составляющей повседневной жизни верующих поляков: 80% из них относят себя к числу прихожан, ощущают связь с приходом. Примечательно, что даже те поляки, которые не участвуют в религиозной жизни, считают себя принадлежащими к тому или иному приходу. Уровень религиозности явно коррелируется с регионом проживания. Наиболее религиозны жители Подкарпатья, Малой Польши и Ополья. Меньшую религиозную активность проявляют жители Западно-Поморского и Поморского воеводств<sup>7</sup>.

С известной долей упрощения можно сказать, что наиболее религиозны в Польше женщины, жители деревень, люди старшего возраста, малообразованные и небогатые поляки. Относительно менее религиозны мужчины, жители крупных городов, молодые, образованные и материально обеспеченные люди.

Однако среди наиболее значимых ценностей религия, тем не менее, занимает далеко не первое место, уступая таким из них, как

здоровье, семейное счастье, честная жизнь, профессиональная деятельность, уважение других людей, спокойствие. Но вместе с тем, религия для поляков важнее, чем образование, богатство, культура.

Социологические исследования показывают, что если брать в качестве критерия участие в совершении религиозных обрядов, связь с жизнью прихода, то нет оснований говорить о явных признаках процесса секуляризации в Польше. Несколько по-иному видится ситуация в контексте отношения к догматам веры и основам христианской морали.

Значительная роль религии в повседневной жизни поляков не препятствует им весьма избирательно относиться к декалогу и основам христианского учения. Так, 90 % поляков верят в Бога, а в загробную жизнь — только 74 %. Еще меньше — 65 % надеются на встречу с близким человеком после смерти. Только 56 % верят в существование ада, и 54 % — в существование нечистой силы. Подпирая все предписания церкви, 30 % верующих доверяют астрологии, немногим меньше уповающих на силу талисманов и «магию цифр»; 58 % польских католиков читают гороскопы, 11 % хотя бы раз посещали колдунов и предсказателей<sup>8</sup>.

Только 38 % поляков верят в универсальность предписаний христианской морали, тогда как 58 % полагают, что нет бесспорных понятий добра и зла, что все зависит от конкретных обстоятельств. Поэтому допустимо и применение противозачаточных средств, и секс вне брака, и эвтаназия, и аборт, и многое другое. Польское общество достаточно заметно меняется, становится более терпимым и вместе с тем более далеким от идеала христианской морали.

Не менее, чем общество в целом, склонности к моральному релятивизму проявляет и молодежь, которая, декларируя принятие декалога, на деле в повседневной жизни спокойно обходится без него, будучи в большинстве своем уверенной в том, что нет четких и однозначных моральных норм. В 2003 г. именно такой позиции придерживалось около 60 % варшавских студентов и учащихся старших классов. Примерно такие же показатели были получены при исследовании позиций выпускников средних школ в 1994 г.<sup>9</sup>

По данным социологического исследования варшавской молодежи, 46,8 % высказывало мнение, что обязательность моральных норм зависит от обстоятельств. Относительно допустимости лжи такого мнения придерживалось 80,6 %, правдивости — 59,6 %,

кражи — 32,0%, послушания — 74,9%, милосердия — 32,6%, терпимости — 30,3%<sup>10</sup>.

В свое время в научных публикациях, а главным образом в публицистике, много говорилось о «поколении ИПШ», то есть о поколении молодежи, для которых определяющим моментом в жизни стал понтификат Иоанна-Павла II. Однако правомерность подобного определения вызывает сомнение у многих исследователей, считающих распространение этого термина плодом деятельности СМИ, использующих эмоции, вызванные как самим понтификатом, так болезнью и смертью Иоанна Павла II. В Польше не сформировался комплекс норм, ценностей, стремлений, интересов, которые можно было бы рассматривать как реакцию польской молодежи на понтификат папы-поляка. Молодежь, по сути, мало знакома с наследием папы. Энциклики, написанные непростым языком, читали немногие. И хотя в целом трудно говорить о религиозности польской молодежи, из результатов исследований правомерно сделать вывод о том, что к числу глубоко верующих и исполняющих религиозные обряды может быть отнесено отнюдь не большинство молодых поляков<sup>11</sup>.

Пока нет оснований говорить, что мораль нынешней молодежи коренным образом отличается от морали предыдущих поколений, но определенные тенденции наметились. Польская молодежь приближается к своим европейским ровесникам, живущим в обществе, где, как полагает Я. Марьяньский, «расширение сферы толерантности и дозволенности является выраженным и постоянным цивилизационным трендом, а возможно мегатрендом»<sup>12</sup>.

Молодежь, как и большинство польского общества, готова принять в религии то, что соответствует их представлениям о жизни, что не мешает их привычному бытию, основанному скорее на конформизме, чем на религиозном рвении. Показательно в этом контексте, что столь популярного в Польше Иоанна Павла II, как это не парадоксально, ценят, прежде всего, не как ревнителя католицизма, а как иерарха, терпимо относящегося к миру. Ведь чаще всего именно толерантность рассматривается как достойное уважения наследие Иоанна Павла II. Вместе с тем, поляки и, прежде всего, молодежь, не готовы принять ценности, декларируемые папой в сфере сексуальной жизни: осуждение добрачной половой жизни, применения контрацептивов, абортов<sup>13</sup>.



В некоторых ситуациях, касающихся в частности, интимной сферы бытия, авторитет церкви и ее влияние на повседневную жизнь принимают драматический характер. Именно таковой представляется проблема абортов. Польское законодательство в этом вопросе достаточно сурово, что в немалой степени определено позицией церкви<sup>14</sup>.

В Польше аборт разрешен в случае угрозы здоровью женщины и в случае насилия над женщиной. Ничего необычного в таком законодательстве нет. Примерно так же обстоят дела, например, в Англии. Но в польских условиях проблема для женщин нередко становится неразрешимой. Трудно найти в стране лечебное учреждение, где согласились бы совершить операцию даже в случае соблюдения всех норм закона.

Опасения медиков понятны: в случае вынесения судом обвинительного приговора, им грозит срок до 3 лет тюремного заключения. Карающий меч правосудия готов обрушиться и на головы тех, кто способствует абортам: побуждает к этому женщин, ссужает их деньгами, если женщины едут за границу для осуществления этой операции (а таких немало: 30–40 тысяч ежегодно). Только в 2009 г. за пособничество в организации абортов получили тюремные сроки 22 человека (как правило, близкие родственники женщин)<sup>15</sup>.

Польское правосудие неустанно и всеми способами борется с нарушителями закона: были случаи, когда полицейские врываются в гинекологический кабинет. Суровый приговор был вынесен покушавшейся на самоубийство беременной женщине за то, что она подвергла опасности жизнь плода.

Общественное мнение в Польше расколото: есть как сторонники нынешнего законодательства, так и его противники. Но последние опасаются публично выражать свое мнение, хотя бы потому, что имена выступающих за либерализацию законодательства об абортах ксендзы оглашают с амвонов и подвергают их суровому осуждению.

В современных условиях католическая церковь многое обрела, но и многое утратила. В частности, утратила ореол оазиса свободы и оплота национальной идентичности. В определенном смысле произошло изменение статуса церкви, утрата ею прежде присущей этому институту социальной значимости. Ушло в прошлое то время, когда такие католические журналы, как «Вензь», «Тыгодник повсехны», «Знак» были неотъемлемым атрибутом жизни польской

интеллигенции и во многом влияли на формирование общественного сознания. Сейчас эти издания далеки от процветания, их влияние на умы современных поляков весьма ограничено.

Все менее авторитетным для многих в Польше становится мнение священников: по данным ЦИОМ (2010 г.) каждый пятый поляк вообще не воспринимает всерьез то, что слышит от духовных лиц<sup>16</sup>.

Но, как бы общество не относилось к религии, подавляющее большинство польских детей (конечно, в соответствии с желанием родителей) с 1990 г. обязано посещать уроки религии. Инициатива исходила от тогдашнего премьера Т. Мазовецкого. Уроки религии были введены на основании инструкции министра народного образования, что не совсем соответствовало закону и вызвало протест со стороны уполномоченных по правам человека Э. Лентовской, а позднее и Т. Зелинского. Протест был отклонен Конституционным трибуналом, но вызвал большой общественный резонанс, причем среди поляков были как сторонники, так и противники преподавания религии. Позднее вопрос был урегулирован и законодательно оформлен в Конституции 1997 г.

Однако преподавание религии в школах породило немало проблем и отнюдь не привело к безусловному повышению уровня религиозности молодежи. Обучение производится по учебникам, утвержденных церковью, не подлежащих контролю министерства образования, что не всем в Польше кажется правильным. Единого учебника нет, и в каждой епархии епископ, как правило, сам выбирает учебное пособие.

Преподавателями могут быть как духовные лица, так и светские, при наличии соответствующей подготовки. Сейчас в Польше в качестве катехизаторов работают 11,4 тыс. ксендзов, 1,1 тыс. монахов, 2,6 тыс. монахинь, 18,4 тыс. светских преподавателей. Зарплата преподавателям религии выплачивается из государственного бюджета<sup>17</sup>.

Уровень подготовки преподавателей не всегда достаточно высок. У них недостает знаний о психологических особенностях молодежи, элементарных педагогических навыков. Как правило, ксендзов не спрашивают о желании работать в школе: преподавание вменяется в обязанность. Не будучи в состоянии справиться со своей миссией и не имея возможности избежать ее, катехизаторы нередко переживают стрессы и даже психические расстройства. Конечно, далеко не всегда картина столь безотраднa и мрачна. Есть и положительные

примеры, свидетельствующие о ксендзах, относящихся к делу неформально, сумевших найти контакт с детьми, общающихся с ними и за пределами школы. Но таких примеров немного. Чаще же катехизаторы, проведя уроки, считают свою миссию завершенной, рассматривая свою деятельность как «крестный путь», «метание бисера перед свиньями».

На занятиях часто царит далеко не соответствующая предмету обучения атмосфера. Дети относятся к урокам формально, не проявляют должного уважения к преподавателям. Молодежь снимает на мобильные телефоны, а потом выкладывает в Интернете фильмы об уроках религии. Зрелище часто весьма далеко от благочестия: дети бегают по классу, кидаются бумажками, читают газеты. Большинство сидит в наушниках и слушают отнюдь не преподавателя. Самая плохая дисциплина именно на уроках религии. Дети нередко посещают эти уроки под давлением родителей, что вызывает, по меньшей мере, пассивный протест молодежи и соответствующее отношение к урокам. Тем более, что многие родители, записав ребенка на уроки религии, считают свою миссию выполненной и не очень склонны уделять внимание религиозному воспитанию в семье.

Все чаще в стране высказываются мнения о необходимости перенесения преподавания религии в специально отведенные при церквях пункты катехизации, как это и было прежде. Сторонники такого подхода считают, что сам факт проведения занятий при церкви уже будет дисциплинировать детей, создавать атмосферу причастности к чему-то духовному и возвышенному. В школе же урок остается уроком, даже если на нем речь идет о Боге.

Хотя уроки религии проводятся уже более 20 лет, нет ясной концепции их цели. Должны ли ученики получать на занятиях только определенный объем информации или задача катехизаторов более широкая, предполагающая евангелизацию молодежи? Единого ответа на этот вопрос нет, что затрудняет деятельность преподавателей религии.

Занятия не достигают желаемого эффекта, если даже ограничить их задачу просто внедрением определенной суммы знаний в сознание учащихся. Так, по результатам одного исследования, гимназисты, не один год посещающие уроки религии, к Святой Троице причисляют и Богородицу, и Св. Иосифа, и даже Иоанна Павла II. По мнению профессора Баняка, исследующего проблемы религиозности

молодежи, в лоне церкви пребывает около трети молодых поляков, но влияние церкви ослабевает. Даже в маленьких городках иногда целые классы отказываются посещать уроки религии. Очень часто после первого причастия дети практически перестают посещать церковь. Миропомазание называют «торжественным прощением с церковью в присутствии ксендза»<sup>18</sup>.

У детей не сформировалось умение различать *sacrum* и *profanum*. Кресты, присутствующие в школах и офисах, не решают проблемы. Профессор З. Миколейко, занимающийся проблемами религии, отмечает, что крест перестал быть символом и становится просто знаком, происходит своеобразная инфляция креста<sup>19</sup>.

Возможно, мнение некоторых катехизаторов о том, что в Польше растет последнее поколение христиан, необоснованно, но тревожные симптомы налицо.

Следует заметить, что в последнее время в Польше проблема взаимоотношения церкви и общества, а также церкви и государства, находится в центре внимания. Во многом это связано с неоднозначным отношением поляков к политической ангажированности костела, чрезмерному, по мнению многих, присутствию церкви в общественной жизни. В повседневной жизни поляков их контакты с католической церковью вовсе не ограничиваются стенами костелов. Церковь буквально стремится войти в каждый дом, используя для этого современные СМИ. В настоящее время католическая церковь располагает 38 радиостанциями в епархиях, имеет одну общепольскую радиостанцию «Радио Мария», две радиостанции, принадлежащие монашеским орденам. Это наиболее обширная радиосеть в Европе. В ведении церкви 120 издательств, 300 наименований газет и журналов<sup>20</sup>.

К числу наиболее активных действующих лиц на медийном поле относится «Радио Мария», действующее под девизом «голос католицизма в твоём доме»<sup>21</sup>. Основателем радио явился монах-редемпторист Т. Рыздик. В Польше нередко говорят о «медийной империи» о.Т. Рыздика, одной из наиболее противоречивых и заметных фигур религиозной и общественной жизни в стране<sup>22</sup>. По сути, «Радио Мария» функционирует как средство политической мобилизации, далеко выходя за рамки чисто религиозной деятельности. Ксендз Л. Вишневецкий называет голос этого радио голосом «фанатизма и ненависти»<sup>23</sup>.

В программу вещания «Радио Мария» прежде всего включены сюжеты религиозного содержания, но имеют место и общественно-политические программы, касающиеся проблем текущей политики. Последние вызывают самые противоречивые оценки. Ведь католическое радио, например, сурово критиковало деятельность президента Коморовского и премьера Туска, обвиняя их в либерализме, сервильности к России, враждебном отношении к церкви и вообще во всех смертных грехах. Спасение для страны усматривалось в поддержке Я. Качиньского и его партии «Право и справедливость». Правда, слушатели радио — вполне определенная категория поляков. Постоянный контингент — это, главным образом, пожилые люди, преимущественно женщины, живущие в сельской местности. Время от времени передачи «Радио Мария» привлекают внимание гораздо более разнообразной аудитории. Значение радио увеличивается еще и в связи с тем, что большое число молодежи и детей участвуют в работе сети т. н. «семей Радио Мария» и дворовых детских кружков<sup>24</sup>.

На территории всей Польши действует созданный в 1997 г. по инициативе о. Т. Рыздика Институт народного образования (ИНО), организуемый проведение лекций и докладов. В 2001 г. также по предложению Т. Рыздика начала научно-педагогическую деятельность Высшая школа общественной и медийной культуры в Торуня. Торуньская школа причастна к деятельности фонда Lux Veritatis, возглавляемого Т. Рыздиком. Школа осуществляет активную издательскую деятельность, распространяя публикуемую в Люблине литературу нередко антисемитского и ксенофобского содержания. До 2006 г. Рыздик был ректором школы, но затем оставил этот пост, ибо не имел необходимой для занятия такового ученой степени. Последнюю Рыздик получил в 2009 г., защитив диссертацию, но на прежнюю должность уже не вернулся, сохранив титул «отца-основателя» и статус совладельца учебного заведения.

Идеи радио распространяются и через газету «Наш дзенник», где публикуют свои статьи многие представители польского духовенства. Официально тираж газеты неизвестен, но предположительно он составляет не менее 150 тыс. экземпляров. Примечательно, что среди сотрудников газеты преобладают выпускники торуньской школы.

В 2003 г. Рыздику удалось получить лицензию на организацию телеканала «Трвам», принадлежащего фонду Lux Veritatis. Телепрограммы канала, действующего под лозунгом «средство общественной



коммуникации, а не общественной манипуляции», весьма разнообразны и отнюдь не ограничиваются только религиозной тематикой. В начале 2012 г. в Польше разразился скандал, связанный с «Трам». Власти отказались включить его в пакет вещания цифрового телевидения по не вполне обоснованным причинам внешне чисто финансового характера. Рыдзик был возмущен и призвал католиков не платить налоги, коль скоро таковые не используются должным образом. Интересно, что с гневной отповедью Рыдзику выступил министр иностранных дел Р. Сикорский, обвинив редемпториста в нарушении закона и призвав отдать «кесарю кесарево».

Многие в Польше задаются вопросом об источниках финансирования многоплановой деятельности о.Рыдзика. Сам он уверенно заявляет, что лично у него нет ни гроша, все, даже кровать, на которой он спит, принадлежит церкви. Но, конечно, жизнь «империи о.Рыдзика» требует материального обеспечения. Основным источником средств являются пожертвования верующих, в свое время Рыдзику активно помогал богатый бизнесмен Я. Кобыляньский. Но Рыдзик и сам не лишен предпринимательской жилки. Так, он активно занимается проблемой использования геотермальных вод, которыми богата Торунь, в качестве источника энергии. Эта проблема легла в основу очередного скандала, связанного с Рыдзиком. Весной 2011 г. он был приглашен в Европарламент на семинар по проблемам использования геотермальных вод. Во время своего выступления Т. Рыдзик осудил польское правительство, расторгшее заключенный в 2006 г. договор с фондом Lux Veritatis о государственных дотациях. Рыдзик разразился гневной филиппикой в адрес польских властей, заявив, что Польша — «тоталитарное государство, которым с 1939 г. правят неполяки». Не по крови, а по духу, ибо у них нет «польского сердца». Рыдзик не уточнил, кого он подразумевает под «неполяками». Но Всемирный еврейский конгресс поспешил выразить свое возмущение, назвав Рыдзика «закоренелым антисемитом»<sup>25</sup>.

Интересно, что в своей деятельности Т. Рыдзик по многим параметрам является наследником францисканского монаха М. Кольбе, который в межвоенной Польше создал подобного рода «медийную империю»<sup>26</sup>.

Деятельность «Радио Мария» является, с одной стороны, предметом споров и разногласий в польском обществе, а с другой — показателем серьезного раскола как в обществе в целом, так и в среде

самого духовенства. Епископат признает свое бессилие решить проблему этой радиостанции, ибо она находится в ведении ордена редemptористов и неподвластна власти епископов. Но с этой аргументацией не все согласны, считая, что в основе пассивности епископата лежит нежелание решать проблему, а также сочувствие многих епископов позиции радиостанции.

Как полагает Л. Вишневский, отсутствует единство, как в среде польского епископата, так и в среде рядового духовенства. По наблюдениям о. Людвика, около половины польского духовенства «заражено» ксенофобией, национализмом и антисемитизмом. Очень многие не чувствуют границы между Евангелием и политикой, почти открыто занимаясь политической агитацией. Разобщенное духовенство и епископат не могут решить многие насущные проблемы церкви.

Всего польская католическая иерархия включает в себя 5 кардиналов, 24 архиепископа и 102 епископа. Кардиналы — наиболее умеренная часть иерархии, но в решении конкретных проблем наибольшим весом пользуются архиепископы, среди которых сильна группа «ястребов». Глава Конференции польского епископата Ю. Михалик и примас Ю. Ковальчик занимают разные позиции, причем архиепископ Михалик чаще выступает на стороне «ястребов».

Весьма различны и позиции епископов, варьирующиеся от поддержки «открытой церкви» до едва ли не воинствующего консерватизма. Церковные иерархи и приходские священники, обращаясь к пастве, высказывают взгляды, далекие от единства. Это отсутствие единства проявляется в различном подходе ко многим проблемам, волнующим общество. К числу таковых можно отнести широко и бурно обсуждавшийся в Польше в конце 2011 г. случай с привлечением на телевидение в качестве члена жюри музыкального конкурса скандально известного лидера рок-группы «Behemoth» Адама Дарского, больше известного под сценическим псевдонимом Нергал<sup>27</sup>. Во время своих выступлений Нергал, изображал дьявола, славил его силу, позволил себе даже публично разорвать Библию. Трудно представить себе ситуацию, при которой церковь не отреагировала бы на подобного рода эксцессы. И церковь отреагировала, но далеко неоднозначно. Нергала осудил примас Ковальчик и глава епископата Михалик, обвинив музыканта в сатанизме, а телевидение — в пропаганде последнего. Но косвенно в защиту Нергала выступил ксендз А. Бонецкий, который 12 лет был редактором «Тыгодника Повшехного»,

а сейчас является его почетным редактором. Бонецкий известен как религиозный публицист, он часто выступает по телевидению, причем с позиций «открытой церкви»<sup>28</sup>.

По поводу скандала, связанного с Нергалом, А. Бонецкий заявил, что он не верит в сатану, появляющегося на сцене в клубах разноцветного дыма и откровенно «сатанинском» облики, что не означает отрицание существования сатаны как такового. Высказывания Бонецкого вызвали резкое осуждение со стороны епископата, епископ Меринг даже назвал его не пастырем, а «волком в овечьей шкуре». Но за Бонецкого вступился ксендз В. Леманьский (в свое время осудивший епископат за отсутствие ясной позиции по вопросу массового убийства евреев в деревне Едвабне во время Второй мировой войны).

В конце концов, руководство телевидения отказалось от сотрудничества с Нергалом.

Весьма трудно в этой ситуации уловить единый голос костела, применительно, конечно, не к вечным истинам, а к проблемам чисто земным, касающимся нынешней реальности. Подобное положение дел отнюдь не способствует росту авторитета церкви. Падение последнего констатируют как результаты социологических опросов, так и мнения, высказываемые в Интернете, особенно молодыми поляками.

При этом следует учитывать, что речь можно вести лишь о тенденции падения авторитета церкви. Ведь, несмотря на все сложности, католическая церковь пользуется относительно стабильным уровнем доверия двух третей общества. Правда, в последнее время произошли серьезные перемены: если в апреле 2010 г. уровень доверия составлял 70 %, то в сентябре снизился до 50 %. Это стало реакцией на политическую ангажированность церкви в ходе президентских выборов 2010 г., на позицию, занятую церковью в вопросе установления перед президентским дворцом в Варшаве креста в память о погибших в катастрофе президентского самолета в апреле 2010 г.<sup>29</sup>

Попытки церкви причислить жертв смоленской катастрофы к категории мучеников проявились сразу же после трагедии. И церковные иерархи, и приходские священники не колеблясь сравнивали их с жертвами сталинских лагерей и жертвами катынского расстрела. Однако такую позицию занимали не все. Так епископ Ю. Жичиньский (недавно скончавшийся) в своем послании к пастве отмечал

недопустимость причисления погибших к числу мучеников. «В соответствии с христианской традицией, — констатировал епископ, — мы называем мучениками тех, кто отдал жизнь за веру... польский язык достаточно богат, чтобы выразить почтение к жертвам катастрофы без злоупотребления терминами, имеющими четкий теологический смысл. Злоупотребление несоответствующими словами легко может привести к профанации трагедии, когда глубокий смысл человеческого страдания окажется заслоненным потоком слов»<sup>30</sup>.

Но к словам епископа прислушались далеко не все, чего и следовало ожидать в расколотом польском обществе, где отношение к смоленской трагедии стало отнюдь не причиной, а лишь показателем отсутствия единства и согласия.

Во время президентской кампании 2010 г., проходившей под знаком смоленской катастрофы, церковь явно была на стороне одного из кандидатов — Я. Качиньского. Многие епископы откровенно поддерживали лидера Пис. Приходские священники позволяли себе иной раз буквально курьезные высказывания: так один ксендз в день выборов назвал Б. Коморовского ни много ни мало «дьяволом», другой призывал голосовать «за поляка», ясно давая понять прихожанам, что настоящий поляк — это Я. Качиньский.

Как сказано выше, не всему польскому духовенству близка такая позиция. Кроме архиепископа Ю. Жичиньского решительно против политизации церкви выступали генеральный секретарь епископата епископ Т. Перонек и примас Ю. Ковальчик. Но вполне откровенно поддерживал Я. Качиньского архиепископ Ю. Михалик и глава «Радио Мария» Т. Рыздик.

Осенью 2010 г. новую волну интереса к проблемам взаимоотношений церкви и общества, а также к внутрицерковным проблемам вызвала публикация открытого письма авторитетного и широко известного в Польше уже упоминавшегося ксендза Людвика Вишневого. Письмо было адресовано нунцию папы Римского в Польше архиепископу Мильборе.

«Нехорошо в польской церкви, — констатировал о. Людвик. — Она большая, яркая, привлекательная — но в реальности напоминает искусственно надутый шар». К польской католической церкви вплотную приблизился «призрак церкви испанской», стремительно теряющий авторитет среди паствы. Далее Л. Вишневский сетует по поводу отсутствия мира и согласия в среде духовенства и епископата,

по поводу оторванности церкви от жизни, неумения говорить на понятном для людей языке. Резкий тон письма, конечно, не всем понравился в Польше, но безусловный авторитет Вишневого не позволяет обвинять его в предательстве церкви и каком-либо личном интересе.

Л. Вишневский особенно отметил недопустимость политизации церкви. Конечно, подчеркнул он, каждый служитель церкви может иметь свои политические убеждения, но вряд ли уместно высказывать их в храме.

Между тем таковые высказываются, и весьма активно. В примерах нет недостатка. Так, недавно в люблинском доминиканском костеле (где служит ксендз Вишневский) ксендз Л. Петронь произнес проповедь после молебна, посвященного годовщине введения военного положения. В своей проповеди он осудил и коммунистов, и Ярузельского, и Коморовского, и Туска. Л. Вишневский попросил Петроня не превращать проповедь в политическое выступление, но ксендз завершил свою проповедь в том же духе. По настоянию архиепископа Ю. Жичиньского, Петронь на полгода был отстранен от чтения проповедей. Архиепископ Ю. Жичиньский поддерживал Л. Вишневого, считая, что если «те, кто не реагирует на критику, потом подводят итоги своей деятельности знаменитыми словами “знамя вынести”»<sup>31</sup>. Архиепископ, очевидно, намекал на завершение работы ПОРП в 1990 г., когда последний глава партии М. Раковский произнес эту фразу.

Но далеко не все согласились с отцом Людвиком: многие представители епископата сочли его выступление направленным на раскол церкви и ее ослабление. Точно так же отнюдь не все в Польше поддерживали позиции Ю. Жичиньского, считая его едва ли не раскольником и врагом церкви.

Еще один конфликт подобного рода произошел во время празднования дня независимости 11 ноября. Администратор полевого ординариата Войска польского о. С. Жарский (имеющий звание полковника) в своей проповеди обрушился с резкой критикой на главу государства и правительства. Президент Коморовский публично заявил о недопустимости такого поведения и как главнокомандующий и одновременно глава польской церкви в армии, уволил Жарского в запас.

Интересно, что подобный случай имел место в 1931 г., когда Ю. Пилсудский своей властью уволил полевого епископа С. Галля



за «оскорбление чести президента И. Мосцицкого» (С. Галль во время официальной церемонии по отношению к президенту вел себя демонстративно неуважительно). Папская курия пыталась защитить ксендза, но Пилсудский прекратил финансирование армейского духовенства. Конфликт был улажен ценой исполнения решения Пилсудского, который обвинил Галля в недостойном поведении не только в данном случае, но и в целом, уличив ксендза в неумеренном стремлении к земным благам и заявил, что его «лучше убить, чем оставить в армии вопреки чести»<sup>32</sup>.

Немалый соблазн для верующих коренится в проблемах, связанных с материальным положением костела. Вообще настороженно-внимательное отношение к богатству церкви достаточно традиционно и характерно не только для Польши. Даже в сельских регионах, где вера наиболее тверда, прихожане ревниво следят за тем, как одевается ксендз, на какой машине ездит, в каком доме живет, сколько берет за требы. Конечно, такого рода «тихая оппозиция» — еще не повод говорить об антиклерикальных настроениях. Но есть проблемы и посерьезнее.

Католическая церковь в Польше обладает значительными богатствами.

Истоки нынешнего материального благополучия церкви коренятся в законе, принятом в мае 1989 г., во многом благодаря М. Раковскому, возглавлявшему тогда польское правительство и стремившегося заручиться поддержкой церкви в предстоящих выборах в сейм и сенат. Согласно принятому закону церкви гарантировался возврат имущества, отнятого при социализме, право торговли землей и недвижимостью, признавались налоговые льготы, гарантировалось социальное обеспечение, возможность создания собственных радиостанций и телеканалов.

В настоящее время католическая церковь владеет землями, по площади превышающими церковные владения в межвоенный период. Площадь церковных земель составляет около 160 тыс. га (хотя эта цифра приблизительна, ибо ни государство, ни церковь не в состоянии точно подсчитать церковные владения).

Помимо земельных владений церкви принадлежат 17533 костелов и часовен, 1240 детских садов и ясель, 417 средних школ, 69 вузов, 33 больницы, церкви служат 28546 ксендзов, 23304 монашествующего духовенства, 133 епископа<sup>33</sup>.

В последнее время проблемы материального положения церкви вызывают большой общественный резонанс. Так осенью 2010 г. в Польше разразился коррупционный скандал, связанный с деятельностью Церковно-имущественной комиссии. Последняя была создана для того, чтобы компенсировать церкви ущерб от экспроприации ее земель в годы Народной Польши. Выяснилось, что деятельность Комиссии никем не контролировалась, и церковь требовала выплаты компенсаций, значительно превосходящих реальную стоимость земли и недвижимости.

В обществе, благодаря критически настроенным по отношению к церкви СМИ, весьма распространено вызывающее недовольство многих поляков убеждение в том, что церковь не платит налоги. Но это не совсем так. Действительно, доходы от хозяйственной деятельности церкви не облагаются налогом, если они используются на церковные, благотворительные и воспитательные цели. Но все духовные лица, занимающие какую-либо должность (катехизаторы, медики, преподаватели учебных заведений), платят налоги. Кроме того, духовенство платит налоги с совершаемых ими треб. Причем эти налоги на зависят от реального дохода, а определяются так называемой договорной ставкой: каждый приход платит определенную сумму в зависимости от числа прихожан (от 365 зл. ежеквартально в самых маленьких приходах, до 20 тысяч зл. — в больших). Не совсем точно и распространенное в польском обществе представление о том, что пенсии духовенству выплачивает государство: работающие по трудовому договору платят пенсионные взносы так же, как и все другие поляки<sup>34</sup>.

Правда, частично пенсии духовенству выплачиваются из Церковного фонда, существование которого вызывает в последнее время весьма оживленные споры. Фонд был создан в 1950 г. для компенсации церкви материальных потерь, понесенных ею в результате национализации церковного имущества. Из средств Фонда выплачивались пенсии и пособия, выделялись средства на строительство и реставрацию храмов. Причем деньги получали не только католики, но и представители других конфессий. Собственных средств у Фонда не было, деньги ему выделялись из бюджета. Как считают некоторые представители католического духовенства из Фонда до 1989 г. очень часто средства выделялись не на поддержку костела, а на борьбу с ним, так как деньги получали те, кто сотрудничал с властью.

В настоящее время в стране активно обсуждается вопрос об устранении Церковного фонда, как института, утратившего свою актуальность. К этой проблеме (к возмущению многих представителей духовенства) при вступлении в должность в своем экспозе обращался премьер Туск, заявивший, что имущество церкви возвращено и выплаты из Церковного фонда необоснованны. Более того, Туск заметил, что если для приведения ситуации в соответствие со сложившимся положением вещей необходимо изменение конкордата 1993 г., то правительство к этому готово<sup>35</sup>.

Сама церковь вовсе не против устранения Церковного фонда, предлагая заменить его выделением одного процента из налогов, собираемых государством. Но это предложение, по меньшей мере, не встретило единодушной поддержки в обществе: ведь в таком случае церковь будет получать значительно больше средств, чем она имеет сейчас (600 млн. злотых вместо нынешних 90 млн.), что в условиях кризиса может стать серьезным бременем для бюджета.

В среде либерально настроенной польской интеллигенции достаточно громко выражается протест против присутствия в общественных местах и в учебных заведениях религиозной символики, участия католического (причем только католического духовенства) во всех общественных мероприятиях. В некоторых публикациях прямо говорится о том, что в Польше не соблюдаются принципы светского государства. Наибольший резонанс получила история «борьбы с крестом» в зале заседаний сейма.

В последнее время крест как религиозный символ, да и в целом проблемы религии нередко оказываются в центре внимания польской политической и общественной жизни. Едва закончилось противостояние, связанное с крестом, установленном у президентского дворца в память о смоленской катастрофе, как возникла новая проблема, связанная с сомнениями некоторых политиков в правомерности наличия символа христианства в сейме. Возмутитель спокойствия Паликот (сразу же заявивший, что с его приходом в сейм «Версаль не будет», процитировав прежнего «плохого парня» польской политики А. Леппера), на самом деле не является первым в «борьбе с крестом». Появившийся в зале заседаний сейма еще в 1997 г. (по инициативе правых партий тайно, под покровом ночи) религиозный символ уже тогда вызвал протесты социал-демократов, но все же уцелел. Сейчас настало время нового противостояния. Вышеупомянутый

ксендз Бонецкий пытался убедить соотечественников, что крест должен быть, прежде всего, в сердце каждого человека, а лишь потом — на стене или в каком либо ином месте.

Но далеко не все представители духовенства готовы с этим согласиться. Так, глава польского епископата Ю. Михалик полагает, что за устранением креста из зала заседаний сейма скрывается стремление вытеснить христианскую идеологию любви, заменив ее идеологией ненависти, архиепископ Глудзь опасается рецидива послевоенных гонений на церковь<sup>36</sup>.

Недовольство определенных слоев общества используют некоторые политические силы: в частности, успешно на этом поле «набирали очки» польские социал-демократы во время президентской кампании 2010 г., а также откровенно антиклерикальное «Движение в поддержку Януша Паликота», показавшее третий результат на парламентских выборах 2011 г.

Озабоченность католических иерархов ситуацией, складывающейся в стране в настоящее время, проявилась в создании в рамках Конференции польского епископата нового института, который будет заниматься проблемами «новой евангелизации», столь необходимой, по мнению епископов, в польском обществе, переживающем процесс секуляризации.

\* \* \*

Несмотря на то, что католическая церковь в Польше, несомненно, наиболее многочисленная, и именно эта конфессия определяет религиозный облик страны, в пределах польского государства существуют и другие церкви, наиболее многочисленной и значимой из которых является *церковь православная*, являющаяся второй по числу верующих.

Правда, православных в стране сейчас не так много (по разным данным, от 400 до 700 тыс. чл.)<sup>37</sup>, но православие — религия глубоко укорененная в Польше, имеющая давние, многовековые традиции и трудную судьбу. Православную религию исповедуют представители разных национальностей: и белорусы, и украинцы, и русские, и поляки.

В автокефальной польской церкви насчитывается 6 епархий, 250 приходов, 11 монастырей, 11 епископов. Есть духовная семинария и академия, которую содержат православные, старо-католики и протестанты. У представителей каждой из названных вероисповеданий

есть свой факультет, ректор поочередно избирается от каждой конфессии. Польские православные студенты обучаются в России, Белоруссии, Германии, Греции, Румынии, Украине. При церквях учреждены дома престарелых, где проживает более 100 одиноких больных стариков<sup>38</sup>.

Права православной церкви защищены законом и с формально-правовой точки зрения православные — такие же граждане Польши, как и католики. Это зафиксировано и в специальном законе о взаимоотношениях церкви и государства, принятом в 1991 г., и в Конституции 1997 г., и в законе о национальных меньшинствах 2005 г. Православные священники имеют возможность осуществлять свою миссию в армии, больницах, тюрьмах, пожарной охране. В епархиях действуют центры социальной защиты, дома милосердия. В школах налажено изучение основ православной религии, ведущееся преподавателями, получающими зарплату от государства. В тех районах Польши, где православных детей не так много, уроки религии проводятся в случае наличия группы не менее семи человек. Были попытки ввести вместо уроков религии этику, но они не увенчались успехом, ибо не нашлось нужного количества желающих посещать такие уроки вместо уроков религии.

Так же, как и католическая, православная церковь в Польше переживает ослабление своего влияния, особенно среди молодежи. У православных те же, что и у католиков, проблемы с преподаванием религии в школах, хотя и проявляющиеся не так остро и болезненно.

В стране действуют православные братства, история которых уходит в глубокое прошлое. Братства сохранялись и в межвоенной Польше, и в социалистической. В их задачу входит благотворительная деятельность, просвещение, издание религиозной литературы. Центром деятельности православных братств является г. Белосток. Одним из инициаторов возрождения братств в Белостоке был в свое время нынешний глава польской православной церкви митрополит Савва.

Неплохо складываются отношения православных с нынешними польскими властями. В аппарате президента Б. Коморовского предусмотрена должность советника по делам православной общины и белорусского национального меньшинства. Ее исполняет вице-мэр Белостока А. Сосна, известный знаток и пропагандист вклада русской культуры в культурную и духовную жизнь Польши. В 2011 г. президент Польши посетил святую гору Грабарку, место поклонения



православных, где есть святой источник и хранятся чудотворные иконы. В своем выступлении во время посещения монастыря Б. Коморовский отметил роль православия в польской истории и напомнил одну из самых часто повторяемых сентенций Иоанна Павла II, о том, что Европа должна дышать двумя легкими: католическим и православным<sup>38</sup>. Дышать с одинаковой глубиной в Польше не всегда получается: свидетельством тому не столь давний эпизод: по традиции паломники, идущие на святую гору Грабарку, приносят на своих плечах кресты, обходят с ними храм, а затем устанавливают его около монастыря. Преображенский монастырь окружен настоящим лесом крестов. Это святое для православных место в 1990 г. пережило разрушительный пожар, устроенный одним местным жителем. Сгорела и старинная церковь, и многие святыни. Но к настоящему моменту все восстановлено. Хотя случаи агрессии по отношению к православным святыням бывали в Польше и после пожара на Грабарке. Так, в декабре 2011 г. было совершено нападение на православный скит Антония и Феодосия Киево-Печерских в селе Одринки. Злоумышленники сорвали крест с ворот у входа в скит, перерезали электрокабель, сдвинули в пруд трактор, принадлежащий скиту<sup>39</sup>.

Не следует преувеличивать значимость подобного рода случаев, они ни в коей мере не свидетельствуют о целенаправленной дискриминационной политике польских властей. Но это свидетельство определенных настроений и состояния общественного сознания.

Гора Грабарка расположена на территории Подляшского воеводства, где проживает в основном белорусское население. Однако вопрос о национальной принадлежности православных этого региона отнюдь непрост. Е. Чиквин, единственный православный депутат польского сейма последнего созыва (прошедший по списку социал-демократов), на вопрос о национальности отвечает следующим образом: «Я себя отношу к восточным славянам. По документам я белорус, потому что эта культура и эта традиция мне самая близкая. Но для меня также близка и русская культура, и украинская. В моей деревне на свадьбах, на гулянках и на крестинах всегда пели песни белорусские, русские и украинские. И все они принимались за «наши». Главным было определение, что «мы — не поляки»<sup>40</sup>.

На территории, где компактно проживают православные, — район Белостока, Гайновки, район Беловежской пущи, — государственные границы за последнее столетие передвигались несколько раз.

С 1939 по 1941 гг. Белосток даже входил в состав СССР. Жить в таких условиях было непросто. Отец Чиквина родился в Российской империи в 1914 г. И за его жизнь границы менялись девять раз! Но, несмотря на все сложности, люди всегда были очень привязаны к своей вере и своему этническому самоопределению, к «русскости». «Мы, — замечает Чиквин, — своего рода феномен, за столько веков нажима западной цивилизации, римско-католической церкви, мы сберегли свою идентичность как в религиозном смысле, так и в национальном»<sup>41</sup>.

Однако далеко не всегда религиозная принадлежность predetermined национальностью: белорусами декларируют себя около 30 % жителей Подляшского воеводства, исповедующих православие. Вместе с тем, около 60 % православных жителей этого воеводства считают себя поляками<sup>42</sup>. Вокруг православной церкви, церковных братств и издания «Православное обозрение» группируются те жители воеводства, которые основой самоидентификации считают религиозный фактор, привлекая к своей деятельности не только белорусов, но и украинцев, лемков, православных поляков. Представители данной общности сотрудничают с минской интеллигенцией, считают неправомерной критику белорусских властей.

Вместе с тем, в том же Белостоцком воеводстве вокруг Белорусского общественно-культурного товарищества, Белорусского союза, а также журналов «Нива» и «Часопис» сформировалась общность, акцентирующая прежде всего национальную, белорусскую принадлежность. Данная группа всемерно поддерживает суверенитет Белоруссии, независимость ее от России, весьма критически оценивая при этом деятельность президента Лукашенко<sup>43</sup>.

Несмотря на отсутствие явной, открытой дискриминации, быть в Польше не поляком и не католиком не так-то просто. Исследования показывают, что уже с детства многие белорусы ощущают свою уязвимость. Белорусские дети стараются в школе говорить по-польски, учителя очень часто порицают детей за то, что они разговаривают «по-простому», т.е. по-белорусски. Белорусские фамилии нарочито произносят по слогам, занижают оценки. Дети испытывают трудности в связи с тем, что православные праздники отмечаются не в те дни, что католические, и нередко слышат от учителей, что «живя в Польше, надо отмечать праздники в те дни, что и все поляки, а не придумывать себе какие-то иные праздники».

Правда, по закону православные имеют право 7 дней в году отмечать праздники по своему календарю, беря выходные за свой счет. Но закон это одно, а реальная жизнь — другое. Вовсе не всегда администрация терпима к сотрудникам, не выходящих на работу в те дни, когда все другие работают. Не говоря уже о школьниках, которые к раздражению учителей осмеливаются праздновать какие-то другие, не польские и не католические праздники. Стремление избежать проблем подобного рода стало одним из побудительных мотивов для создания в Белостоке, по инициативе частной православной школы, где обучение ведется по государственным программам, но вместе с тем организовано преподавание русского, белорусского и украинского языков, основ православной религии. Работа школы строится в соответствии с православным календарем, что снимает многие проблемы.

Заметим, что «календарные проблемы» касаются не всех польских православных. Хотя бы потому, что в стране используется сразу два календаря (в зависимости от региона) и митрополит Савва, возглавляющий автокефальную Гольскую православную церковь, на Рождество проводит обычно две службы: сначала 25 декабря по новому стилю в Варшаве, а потом, в Белостоке, 7 января.

«Непольскость» (а значит, как правило, и не католическое вероисповедание) могут стать препятствием и при поступлении в ВУЗы, и при приеме на работу. Поэтому православные подчас пытаются выдать себя за поляков, дабы избежать дискриминации. В школах иной раз православные учителя преследуются под тем предлогом, что они не могут ходить вместе с детьми в костел и отмечать религиозные праздники. Нередки насмешки над православными обрядами, раздражающе не похожими на католические.

Таким образом, благородное желание хранить свой язык и культуру нередко от православных требует немалых сил и самой настоящей жертвенности: ведь именно хороший польский, причастность к польской культуре, открывают дорогу в жизни, возможность карьеры.

Православный священник М. Сынак считает, что меньшинствам «необходимо иметь внутреннее смирение», ибо меньшинствам всегда трудно<sup>44</sup>.

Трудностей хватает. К их числу относятся и не столь легко, как у католиков решаемые материальные проблемы жизни православной церкви: трудности с возвращением земель, некогда принадлежавших

церкви, с выплатой компенсаций за храмы, разрушенные в межвоенный период. Естественно, не всегда отношения с государством складываются идеально. Доказательством этому является жалоба, поданная в 2003 г. митрополитом Варшавским и всея Польши Саввой в Европейский суд по правам человека в Страсбурге. В ней высказано требование отмены постановления польского Конституционного трибунала, в силу которого православная церковь не получила права собственности на 22 православных храма. Правда, иск митрополита был удовлетворен.

По мнению главы Польской автокефальной церкви, «жизнь стабильная», хотя и есть «борение с разными гражданскими органами»<sup>45</sup>.

Достаточно специфические трудности связаны с языком богослужения в православной церкви. Прихожане, в силу особенностей своего национального состава, требуют особого внимания к этому вопросу. Ведь язык богослужения должен быть понятным для всех. В науке используется термин «православный вариант польского языка». Имеется в виду польский с «многочисленными вкраплениями конфессиональной православной лексики, с определенными модификациями в элементах грамматических структур, а также своей спецификой произношения»<sup>46</sup>.

В повседневной церковной практике богослужение нередко ведется на церковно-славянском языке, а проповедь читается по-польски или по-русски. Это обусловлено тем обстоятельством, что русский понимают все православные, он традиционно использовался для проповедей, он един, тогда как белорусский имеет множество диалектов и подчас жители соседних деревень говорят по-разному.

Этнические белорусы все более утрачивают язык отцов и дедов. Это результат, прежде всего, массовой миграции в города в связи с отсутствием жизненных перспектив в деревне. Даже живущие в деревне белорусы, говоря на родном языке, читают и пишут, как правило, по-польски. Белорусский язык ассоциируется с домом, природой, молитвой, польский — с городом, карьерой. «Бог создал деревню, а человек — город» гласит белорусское присловье. Первое поколение мигрантов еще помнит свой язык, а второе обычно забывает. Препятствием для полной ассимиляции является православная церковь.

Католикам и православным подчас нелегко понять друг друга в вопросах чисто конфессиональных. Конечно, и те и другие веруют в одного Бога, но уже почитание святых может породить проблемы.

Так, в 2002 г. Польша получила еще одного небесного покровителя — Андрея Боболу<sup>47</sup>. Бобола жил в XVII в., активно и не без применения насилия насаждал унию и погиб мученической смертью от рук казаков. Интересно, что канонизация Боболы произошла в 1938 г., как раз в тот момент, когда на Холмщине разрушались и закрывались православные храмы. Культ Боболы в Польше весьма распространен, его заслуги в деле утверждения католицизма несомненны, но вряд ли новый небесный покровитель Польши вызывает у православных граждан страны такие же чувства, как у католиков.

Католики и православные не только по-разному молятся, но по-разному воспринимают и земные реалии. В качестве примера можно вспомнить о том, что популярная среди поляков в начале 1980-х гг. «Солидарность» отнюдь не столь восторженно воспринималась православным населением страны, так как в идеологии движения явно акцентировались польская и католическая составляющие.

В свое время Л. Валенса во время визита в Японию имел неосторожность заявить: «В Польше не так, как в России, у нас нет национальных меньшинств»<sup>48</sup>. Правда, на первом съезде «Солидарности» была принята специальная резолюция, посвященная проблеме национальных меньшинств, но использованные формулировки были как минимум неудачными.

В частности в Белостокском (ныне Подляшском) воеводстве православные не стремились присоединиться к «Солидарности», более того, испытывали настоящий страх перед новым и неизвестным явлением жизни. Впрочем, для страха были и известные основания: некоторые белорусы вспоминают, что на домах православных католики рисовали мелом крестики. Конечно, Варфоломеевская ночь белорусам вряд ли грозила, но настороженное и подозрительное отношение к себе со стороны польских соседей многие из них испытали на протяжении жизни. Православие, непольские имена, непольский язык, непольские обычаи далеко не всегда воспринимались с уважением и пониманием. В восприятии многих поляков белорусы ассоциировались с советской властью, СССР, тоталитаризмом — всем тем, с чем боролась «Солидарность». Для белорусов же коммунистическая власть вовсе не была уж столь однозначным злом, а порою воспринималась и как некая защита от не всегда благосклонно настроенного по отношению к белорусам польского населения. В этой связи не удивительно, что стремясь засвидетельствовать свою лояльность



власти, многие представители национальных меньшинств, особенно белорусы и литовцы, вступали в ПОРП. Со второй половины 1950-х до конца 1980-х гг. число представителей национальных меньшинств — членов партии значительно превосходило число поляков — членов ПОРП, живущих на этих же территориях<sup>49</sup>.

В среде украинского населения отношение к «Солидарности» было более благосклонным. По сравнению с белорусами, гораздо большее число украинцев присоединилось к движению, а некоторые из них сыграли в истории «Солидарности» достаточно заметную роль, например В. Мокры. Он был депутатом сейма, избранного в 1991 г., хотя и попал в сейм как депутат от «Солидарности», а не от украинского меньшинства. Активность украинцев имела для них и тяжелые последствия: многие деятели украинского движения оказались интернированы в период военного положения.

В отличие от белорусов, украинцы проявляют, несомненно, больше упорства и стремления сохранить свою национальную идентичность: в 113 учебных заведениях ведется преподавание на украинском языке, украинцы имеют несколько периодических изданий, целый ряд организаций, созданных преимущественно в 1980–90-е гг. Это, прежде всего Союз украинцев в Польше, Союз независимой украинской молодежи, Фонд святого Владимира крестителя Киевской Руси.

Украинцы опровергают закон об этнической ассимиляции, согласно которому, чем более социальная структура меньшинства становится подобной социальной структуре большинства, тем быстрее происходит процесс культурной ассимиляции и соответственно — исчезновение меньшинства. Украинцы же, даже переселившись в города и оставив занятия своих предков — сельское хозяйство — сохранили достаточно ярко выраженную национальную специфику.

До операции «Висла» украинцы проживали главным образом в юго-восточных регионах Польши. После этой операции они были насильственно перемещены в северные и западные регионы, т.е. Варминско-Мазурское, Западнопоморское и Нижнесилезское воеводство.

Операцию «Висла» с полным основанием можно причислить к трагическим страницам польского православия. Ведь в ходе этой операции около 150 тыс. чел. были вынуждены покинуть родные места. В качестве официальной причины выселения Варшава

называла необходимость ликвидации действовавших в юго-восточных регионах отрядов УПА, которые, по версии польских властей, пользовались широкой поддержкой местного населения. Операция проводилась жестко: спецслужбы составляли подробные списки депортируемых и проводили фильтрацию переселенцев, выявляя среди них подозреваемых в связях с УПА. Те переселенцы, которые не прошли фильтрацию и подозревались в связях с украинским националистическим подпольем, подвергались аресту и отправлялись в концлагерь в г. Явожно в южной Польше. Примечательно, что польский концлагерь в Явожно располагался в бараках, ранее относившихся к печально известному концлагерю Аушвиц<sup>50</sup>. Помимо украинцев под тяжелую руку польских властей попали и представители еще одного восточнославянского небольшого и загадочного народа лемков. Проблема их идентификации весьма сложна. Хотя бы потому, что сами лемки решают ее по-разному: некоторые из них твердо уверены в том, что лемки — особый народ, близкий к русскому, другие столь же уверенно относят себя к украинцам, а третьи, считая себя таковыми, не отрекаются при этом от своего лемковского происхождения. Представители каждого из названных направлений имеют свои организации. Украинцы, как правило, не желают признавать самобытности лемков, считая, что претензии на таковую ослабляют украинское сообщество, и без того не очень многочисленное. Сторонники украинской идентификации чаще придерживаются унитарства; сторонники лемковской идентичности исходят из того, что лемки — часть русского народа и исповедуют православие<sup>51</sup>.

В Силезии и Поморье лемки и украинцы были расселены властями таким образом, чтобы как можно быстрее ассимилировать их в польско-язычном окружении. Количество переселенцев отдельных населенных пунктах не должно было превышать 10% от общей численности их населения. Однако ассимиляционные планы польских властей в полной мере реализовать не удалось. Уже в 1950-е гг. лемки и украинцы начали возвращаться в родные места. Процесс этот продолжается и по сей день. И лемки, и украинцы пытаются добиться компенсации за утраченное имущество, но не очень это удается. Польские власти объявили Бещады — горы, где издавна проживали лемки — заповедником, а значит, компенсации стали практически нереальным.

После войны надежды части лемков на вхождение в состав СССР не оправдались, а вышеупомянутая операция «Висла» нанесла серьезный удар по лемковской идентичности. Ибо переселенные на запад Польши лемки растворились во многом среди недоброжелательно настроенного к ним как польского, так и украинского населения. Ни для поляков, ни для украинцев, лемки в тот период так и не стали «своими», хотя общность судьбы в какой-то мере способствовала украинско-лемковскому сближению.

В современной Польше издается значительное число публикаций лемковских авторов как на польском, так и на лемковском языках. Последний до конца XIX в. считался диалектом украинского, как-то его считают и ныне многие лингвисты. Но такой подход не является единственным. В 1990-е гг. XX в. предпринимались попытки кодификации лемковского языка, именно на этом языке издаются периодические издания, на нем пишут лемковские писатели и поэты. Поиски лемками своей идентичности стали возможными только в настоящее время, так как прежде не было условий даже для обсуждения таковой.

\* \* \*

Таким образом, можно констатировать наличие достаточно сложных и неоднозначных проблем во взаимоотношениях церкви и общества в современной Польше. Специфика этих взаимоотношений свидетельствует о процессах, которые переживает в настоящее время Польша — поиск новой, европейской идентичности, сочетающийся со стремлением сохранить своею самобытности, «польскость», немислимые для большинства поляков без католицизма.

В последнее время несколько усилились критические настроения по отношению к костелу, что связано во многом с политической ангажированностью последнего, претензией на роль не только духовного наставника, но и кормчего в море политики. Польша, все более тесно сближающаяся с Европой, переживает те же процессы, что и другие европейские страны, в том числе и процесс секуляризации. В настоящее время нет оснований для утверждений о серьезном ослаблении позиций польского католицизма, но наличие определенных тенденций, несомненно.

Обращение к проблеме православия в Польше, как представляется, позволяет заключить, что процессы демократизации в стране, несомненно, создали достаточно благоприятные условия для

религиозной жизни исповедников восточной ветви христианства. Но социально-экономическая и политическая трансформация не привела (во всяком случае, до сего времени) к исчезновению исторически сложившихся предубеждений и стереотипов сознания. Изменение последнего — процесс гораздо более сложный и длительный, чем изменение условий бытия.

### Примечания

<sup>1</sup> *Szawel T. Religijna Polska, religijna Europa // Więż. W-wa, 2008. №9. S. 33.*

<sup>2</sup> *Ibid. S. 32.*

<sup>3</sup> *Boguczewski R. Polak — na zawsze katolik // Więż. W-wa, 2008. №9. S. 8.*

<sup>4</sup> *Ibid. S. 17.*

<sup>5</sup> *Свентохович М., Янковская А. Польский перекресток // Новая Польша. Варшава, 2011. №1. С. 13.*

<sup>6</sup> *Boguczewski R. Op. Cit. S. 8.*

<sup>7</sup> *Ibid. S. 14.*

<sup>8</sup> *Idid. S. 18–19.*

<sup>9</sup> *Mariański J. Dylematy moralne młodzieży polskiej // Wartości i postawy młodzieży polskiej. Łódź, 2009. Т. 1. S. 21.*

<sup>10</sup> *Ibid. S. 2.*

<sup>11</sup> По данным социолога М. Адамчика, к числу глубоко верующих и исполняющих обряды, принадлежит порядка 13,3% молодых людей; к разряду менее усердных католиков относится 25,8% молодежи; «сомневающиеся» представлены группой в 27,6% молодых поляков; «религиозно индифферентные и неверующие» — 8,3%. *Adamczyk M. Obszary i zakres zróżnicowania religijności polskiej młodzieży // Wartości i postawy młodzieży polskiej. Łódź, 2009. Т. 1. S. 208–210.*

<sup>12</sup> *Mariański J. Op. cit. S. 26.*

<sup>13</sup> Пожалуй, именно в сфере сексуальных отношений молодежь стремится к максимальной свободе. По данным Л. Смычка, 62,3% молодых поляков признает возможность сексуальной свободы, 80,4% допускают сожителство до брака, 81% считают допустимым разводы. Немногим отличаются предпочтения и общества в целом: 44% считает нормальной совместную жизнь вне брака, более 50% не усматривает ничего предосудительного в применении контрацептивов и в добрачном сексе; 66% не считает грехом *in vitro*. *Smyczek L. Postawy młodzieży licealnej wobec zasad katolickiej etyki małżeńskiej i rodzinnej // Wartości i postawy młodzieży polskiej. Łódź, 2009. Т. 1. S. 176; Podgórska J. Polskie wartości // Polityka. W-wa, 2009. № 14. S. 3.*

<sup>14</sup> Интересно, что в Средние века, о которых бытует представление как о мрачном времени подавления человеческой личности и засилья церкви,

аборты на ранних сроках беременности церковью были разрешены, ибо считалось, что у зародыша душа появляется на 40-й день (если это мужчина) или на 80-й (если это женщина). Но в 1869 г. папа Пий X запретил аборты на любой стадии развития плода.

<sup>15</sup> *Bunda M.* Aborcja po polsku. W trybach ochrony // *Polityka*. W-wa, 2009. № 7. S. 14–16.

<sup>16</sup> *Свентохович М., Янковская А.* Указ. соч. С. 10.

<sup>17</sup> *Podgórska J.* Samotność katechety // *Polityka*. W-wa, 2010. № 50. S. 37.

<sup>18</sup> *Ibid.* S. 38.

<sup>19</sup> *Свентохович М., Янковская А.* Указ. соч. С. 7.

<sup>20</sup> *Łazarewicz J.* Co kościół ma // *Polityka*. W-wa, 2010. № 40. S. 39–40.

<sup>21</sup> «Радио Мария» было создано в 1991 г. как региональное радио, но с 1994 г. обрело статус общепольского. Его постоянными слушателями является около 6 % поляков и еще столько же слушают это радио несколько раз в неделю. В рейтинге радиостанций занимает четвертое место. *Polski eurocentryzm i eurocentralizm*. Opole, 2006. S. 255.

<sup>22</sup> Т. Рыдзик родился в 1945 г. в бедной семье. Закончил семинарию и Академию католической теологии. В 1970-е гг. принял монашеский сан, став членом основанного в XVIII в. ордена редемптористов. Некоторое время Рыдзик занимался катехизаторской деятельностью, духовным окормлением студентов. В 1980-е гг. работал в Германии, где познакомился в деятельности международной сети католических радиостанций «Радио Мария», основателем которой в 1983 г. явился итальянский священник М. Гальбати, установивший антенну на крыше своей церкви в маленьком городке, чтобы старые и больные прихожане могли участвовать в религиозной жизни, оставаясь дома. Вернувшись в начале 1990-х гг. в Польшу, Рыдзик основал подобную радиостанцию на родине. С 2002 г. польская радиостанция исключена из числа «Всемирной семьи радио Мария» за отступление от программных целей организации. *Dzija K.* Tadeusz Rydzyk. Kaplan i biznesmen. Gdynia, 2011. S. 30–35.

<sup>23</sup> *Wiśniewski L. M.* Rozbity kościół, święty frazesy // *Gazeta wyborcza*. W-wa, 2010. 14 grud. S. 12. Людвик Вишневецкий в период социализма был одним из самых популярных духовников, работавших со студенческой молодежью в Гданьске, Кракове, Люблине. Его моральный авторитет был непрерывае- ем. Л. Вишневецкий тесно сотрудничал с польской демократической оппозицией, расценивался органами госбезопасности как один из опаснейших врагов социализма. Примечательно, что Л. Вишневецкий весьма критически относится к стремлению нынешних польских властей разоблачить и выявить всех поляков, подозреваемых в сотрудничестве с органами госбезопасности.

<sup>24</sup> В 1997 г. «Радио Мария» получила лицензию на трансляцию с российских ретрансляторов. Передачи радио можно было услышать в Казахстане и в Сибири. Вещание не всегда велось по правилам и, по некоторым данным,



передачи транслировались на тех частотах, которые использовала немецкая военная авиация. С 2003 г. использование российских ретрансляторов прекращено. *Piskala K., Potkaj T.* W imię Ojca. Fenomen Tadeusza Rydzyka. W-wa, 2007. S. 95.

<sup>25</sup> *Czacki W.* Ojciec Tadeusz Rydzyk o totalitaryzmie w Polsce // Электронное издание — [http://wyborcza.pl/1,76842,9836717,O\\_\\_Tadeusz\\_Rydzyk\\_o\\_totalitaryzmie\\_w\\_Polsce.html](http://wyborcza.pl/1,76842,9836717,O__Tadeusz_Rydzyk_o_totalitaryzmie_w_Polsce.html)

<sup>26</sup> *Piskala K., Potkaj T.* W imię Ojca. Fenomen Tadeusza Rydzyka. W-wa, 2007. S. 114.

<sup>27</sup> Нергал — персонаж шумерской мифологии, повелитель подземного мира.

<sup>28</sup> Однажды ксендз выступил за допустимость аборта для 15-летней девочки, в 2010 г. он был инициатором акции «зажжем поминальные свечи на могилах россиян». Епископат призвал Бонецкого ограничить свою медийную активность, что вызвало в Польше бурю возмущения, а известная актриса К. Янда даже заявила, что она вообще «выйдет из церкви, что с нее хватит» (хотя дотошные журналисты не преминули заметить, что актрисе нелегко будет осуществить свое намерение, ибо она принадлежит к евангелической, а не к католической церкви).

<sup>29</sup> Крест, установленный в память о погибших, стал объектом ожесточенного противостояния. Формально речь шла об оставлении креста на площади перед дворцом, или переносе его в костел Св. Анны, но на деле сутью спора было отношение к результатам расследования смоленской трагедии, отношение к президенту Коморовскому и премьеру Туску, к их политическому противостоянию с главой оппозиционной партии «Право и справедливость».

<sup>30</sup> *Wisniewska K.* Duchowny bez żadnych oporów // *Gazeta wyborcza.* W-wa, 2011. 1czerw. S. 4.

<sup>31</sup> Co się dzieje z polskim kościołem // *Gazeta Wyborcza.* W-wa, 2010. 15grud. S. 3.

<sup>32</sup> *Czech M.* Prezydent Komorowski idzie własną ścieżką // *Ibid.* S. 15.

<sup>33</sup> *Łazarewicz J.* Co kościół ma // *Polityka.* W-wa, 2010. № 40. S. 39–40.

<sup>34</sup> *Strożyk J.* Kościół na państwowym garnuszku // Электронное издание — <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/pk201149-opodatkowac.html>

<sup>35</sup> Stenogram z expose premiera Donalda Tuska // Электронное издание — <http://www.bankier.pl/wiadomosc/Stenogram-z-expos-premiera-Donalda-Tuska-2440893.html>

<sup>36</sup> *Wiśniewska K.* Krzyż i podatki // *Gazeta wyborcza.* W-wa, 2011. 10 paźd. S. 14.

<sup>37</sup> До Второй мировой войны в польской православной церкви было около 5 млн. верующих. *Свитич А.* Православная церковь в Польше и ее автокефалия // *Православная церковь на Украине и в Польше в XX столетии.* М., 1997. С. 87.

<sup>38</sup> Президент Польши посетил Святую гору Грабарку. Электронное издание — [http://sobor.by/page/Prezident\\_Polshi\\_posetil\\_Svyatuyu\\_goru\\_Grabarkufull](http://sobor.by/page/Prezident_Polshi_posetil_Svyatuyu_goru_Grabarkufull)

<sup>39</sup> *Boltryk M.* Napad na skit. Электронное издание — [http://www.przegląd-prawoslawny.pl/articles.php?id\\_n=2731&id=8](http://www.przegląd-prawoslawny.pl/articles.php?id_n=2731&id=8)

<sup>40</sup> *Чижвин Е.* В Польше украинцы и белорусы называют себя «русскими людьми» или «православными». Электронное издание — <http://slon.ru/articles/260676/>

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> *Сыжвин Е.* Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana. Białystok, 2000. S. 53.

<sup>43</sup> *Budyta-Budzyńska M.* Mniejszości narodowe-bogactwo czy problem?. W-wa, 2003. S. 182—183.

<sup>44</sup> *Свентохович М., Янковская А.* Указ. соч. С. 7.

<sup>45</sup> Быть православным в Польше. Электронное издание — <http://www.zip.org.ua/2009/01/savva/>

<sup>46</sup> *Федюкина Е.* Православная культура современной Польши. Автореф. дисс. канд. культурологии. М., 2009. С. 20.

<sup>47</sup> До причисления А. Боболы к числу патронов Польши таковыми являлись Богородица, Св. Войцех, Св. Станислав, Св. Станислав-Костка.

<sup>48</sup> Цит. по: *Сыжвин Е.* О.р. cit. S. 196.

<sup>49</sup> *Mironowicz E.* Polityka narodowościowa PRL. Białystok, 2000. S. 263.

<sup>50</sup> С концентрационными лагерями проживающие на территории Польши восточные славяне столкнулись не только в ходе операции «Висла»: в годы Первой мировой войны около двух тысяч лемков, цвет лемковской интеллигенции, погибло в концентрационном лагере Таллергоф, попав туда по воле австрийских властей за свои пророссийские настроения. Именно в этот период совершил свой подвиг верности православию отец Максим Сандович, расстрелянный австрийцами на глазах у беременной жены, уже в Талергофе родившей сына Максима, тоже ставшего священником. После окончания войны, в 1918 г. лемки попытались было реализовать стремление соединить свою судьбу с Россией, создав Восточнолемковскую республику с центром в г.Команча и Восточнолемковскую русскую республику с центром в г.Новы Сондч. Но обeim республикам суждена была недолгая жизнь, и очень скоро они исчезли, а Лемковщина, то есть земля лемков, вошла в состав Польши.

<sup>51</sup> *Żurko J.* Lemkowie—między grupą etniczną a narodem // Mniejszości narodowe w Polsce. Wrocław, 1997. S. 54—55.

## **Церковь и государство в Румынии в первые годы коммунистического режима: ликвидация Греко-католической церкви и позиция православного епископата**

**У**празднение униатской (греко-католической) церкви в соответствии с декретом от 1 декабря 1948 г. оставило значительный след в истории румынских церквей в послевоенную эпоху, став источником ухудшения отношений между верующими двух конфессий — православной и греко-католической, которое сказывается по сегодняшний день.

После 1945 г. сохранение униатства как самостоятельной конфессии было не по душе руководству Кремля, о чем свидетельствуют гонения против греко-католической церкви, развернувшиеся на полную мощь в Советской Украине, в областях, ранее принадлежавших Польше и Чехословакии (как в Восточной Галиции, так и в Закарпатье)<sup>1</sup>. При поддержке иерархов Русской православной церкви советские власти положили конец деятельности греко-католической конфессии, выступая под знаменем объединения церквей. Московская патриархия, контролируемая Кремлем, поддержала действия, направленные на то, чтобы осуществить переход греко-католических приходов Западной Украины в ведение РПЦ. В Москве был также взят курс на то, чтобы римско-католическая церковь стран Восточной Европы была разделена на «национальные автокефалии», независимые от Ватикана; все это происходило под девизом: «нужно освободить католицизм от папизма». Этот проект предстал в завершенном виде в феврале 1947 г., когда на заседании совета по проблемам РПЦ была сформулирована программа борьбы с Ватиканом. Эта программа предусматривала полную ликвидацию греко-католической церкви в Советском Союзе, а также подготовку к аналогичным акциям в некоторых государствах за пределами СССР<sup>2</sup>.

Сценарий по ликвидации греко-католической церкви, разыгранный на Украине, повторился в общих чертах в Румынии в октябре-декабре 1948 г.<sup>3</sup> и в Чехословакии в апреле 1950 г. Мотив был

езде одинаков, речь шла о «возвращении» верующих греко-католиков в лоно «материнской Православной церкви». На самом же деле объединение двух церквей осуществлялось прежде всего репрессивно-административными методами<sup>4</sup>.

Как бы то ни было, нельзя не учитывать и роль православной иерархии, облегчившей усилия властей по ликвидации униатской церкви. Коммунистический режим хорошо использовал в своих интересах антиуниатскую пропаганду, которую вела Румынская православная церковь, в течение 1948 г. неизменно приветствовавшая все антикатолические меры, принятые правительством. Обо всем этом, и в том числе о мотивах, заставлявших православную иерархию сотрудничать с коммунистической властью, идет речь в данной статье. В основе ее лежат как выступления православных иерархов во время кампании, направленной на то, чтобы поставить униатскую церковь вне закона, так и источники, отражающие деятельность репрессивных органов.

### **Призыв митрополита Бэлана к церковному объединению (15 мая 1948 г.)**

Смерть патриарха Никодима 27 февраля 1948 г. и замена ряда старых православных иерархов (некоторые были отправлены на пенсию на основании соответствующего декрета 1947 г.<sup>5</sup>) решающим образом повлияли на эволюцию отношения православного клира к сотрудничеству с коммунистическими властями. Как румынские католические иерархи, так и Святой Престол видели в лице патриарха Никодима (Мунтяну) хорошего партнера для осуществления межконфессионального диалога. Представители румынской католической церкви, равно как и дипломатия Ватикана, пытались сохранить как можно более хорошие отношения с патриархом Никодимом и — шире — иерархией Румынской православной церкви даже после вынужденного отъезда из Румынии папского нунция Андрео Кассуло, прелата Святого Престола, известного своими инициативами в деле сближения православных и католиков. Преемником Кассуло в роли папского нунция в Румынии был католический священник Джеральд Патрик О'Хара. В конце 1947 г., в канун Рождества, он посетил Никодима, чтобы его поздравить, и, по информации спецслужб, предложил ему присоединиться

к совместной антикоммунистической акции. Последующий уход патриарха в монастырь Нямец и связанные с этим слухи о резком ухудшении его здоровья вызвали озабоченность не только в православных, но и в католических кругах. В начале 1948 г. О'Хара выразил желание встретиться с близким к Никодиму православным архиереем Атанасие Динкэ, чтобы узнать подробности о состоянии здоровья патриарха.

С другой стороны, в католических и греко-католических кругах с подозрением было воспринято возвышение архиерея Юстиниана Марины. Один из униатских иерархов, генеральный викарий Ион Плоскару, вспоминал впоследствии о ситуации начала 1948 г.: «антикатолическая пропаганда в стране постоянно расширялась, православная церковь лишалась своих настоящих иерархов. Новоназначенные иерархи были просто политическими инструментами, которые в нормальных условиях никогда не заняли бы таких постов. Старые [служители церкви] должны были адаптироваться к новым условиям, не имея силы воли сопротивляться»<sup>6</sup>.

22 февраля 1948 г. коммунистический лидер Г. Георгиу-Деж выступил с резким антикатолическим заявлением, положив начало массовой пропаганде, направленной против Ватикана. Ее главным инструментом был прокоммунистический Союз демократических священников Румынии. По донесениям спецслужб, один из священнослужителей-католиков сказал в эти дни своим православным коллегам, служившим функционерами в министерстве культов: «кажется, вы слишком много занимаетесь католиками вместо того, чтобы заниматься безбожниками-коммунистами». Тогда же, в феврале, делегация Румынской православной церкви во главе с епископом из Оради Н. Поповичем посетила СССР, где приняла участие в подготовке большой конференции представителей всех православных церквей, которая должна была состояться летом того же года, ее задачей было наметить генеральную линию в деле борьбы со Святым Престолом.

Старым православным иерархам пришлось приспособливаться к новому режиму, иногда им давали понять, что отказ от сотрудничества с властью может привести к еще более неприятным для православной церкви последствиям. В качестве главного союзника коммунистов в деле ликвидации униатской церкви в Румынии выступил митрополит из Трансильвании Николае Бэлан. Его эффективному



сотрудничеству с властями (о масштабах которого в дальнейшем постоянно велись дискуссии) предшествовали довольно долгие переговоры митрополита с властями.

Также как и остальные прелаты, митрополит из Сибиу Н. Бэлан не оставался без наблюдения политической полиции. Ему явно не доверяли. В биографической карточке на него, составленной в органах Сигуранцы, приводились данные о его связях с легионерами, присутствии на их парадах. Более того, он совершал службу на церемонии перезахоронения двух деятелей легионерского движения. Было известно также, что Бэлан призывал священников своей епархии саботировать участие в пропагандистской кампании против оппонента коммунистов лидера национал-царанистской партии Ю. Маниу. При этом он ссылался на правительственные распоряжения, запрещающие клиру читать и комментировать во время службы решения властей. В другой характеристике на Бэлана, подготовленной в структурах политической полиции и датированной 29 марта 1948 г., подчеркивалось, что он «вел борьбу письменно и устно против коммунистической доктрины», молился за легионеров и т.д., причем и после 1944 г. неоднократно проявлял себя «реакционными и антидемократическими» выходками. Так, согласно некоторым источникам, он окружил себя «реакционными американофильскими» элементами и, более того, разместил в США свои денежные накопления, которыми манипулировал через посредников. Мнение спецслужб о митрополите Н. Бэлане не могло не отозваться эхом в коммунистической прессе; в январе 1948 г. газета «Румыния виитоаре» развязала кампанию против митрополита, которого критиковали, в частности, за несправедливое распределение рождественских подарков.

Именно обвинение в американских связях могло оказаться для митрополита фатальным, поскольку в июне 1948 г. советская сторона предприняла блокаду Западного Берлина, СССР и США были в шаге от острого конфликта. Можно предполагать, что именно кампания в прессе, затеянная против Бэлана, вынудила митрополита прийти на аудиенцию к Петру Грозе, которому он дал объяснения по поводу возложенных на него обвинений. Как выясняется из документов секретной службы информации, П. Гроза предложил ему рекомендовать священникам из Ардяля вступать в руководимую им партию Союз земледельцев, даже обещав взамен поддержать его кандидатуру,

когда встанет вопрос об избрании нового патриарха. В марте 1948 г. Бэлан был принят Дежем, в ходе встречи ему пришлось согласиться с лидером Румынской рабочей партии (РРП) в том, что настало время заменить многих церковных иерархов.

Вероятно, именно в это время и произошло обращение Н. Бэлана в новое качество, он становится сторонником ликвидации униатской церкви с помощью государственных органов. Очевидно, что митрополиту Н. Бэлану предстояло сыграть свою роль в драме униатства в Румынии. Безоговорочный переход на сторону коммунистического режима — такую цену пришлось ему заплатить за то, чтобы власти проявили готовность забыть прошлое митрополита, отмеченное симпатиями к легионерам, к Антонеску, приверженность разного рода реакционным идеям. При этом правительство подвергало Бэлана постоянному давлению. Так, 3 августа 1948 г. министр внутренних дел Т. Джорджеску призвал к тому, чтобы действие закона о военных преступниках распространилось и на журналистов, которые вели пропаганду войны и служили правой диктатуре. В соответствии с этим могли быть привлечены к ответственности и сотрудники газеты «Телеграфул румын», издававшейся трансильванской православной митрополией, которой руководил митрополит Н. Бэлан.

Правительство П. Грозы приняло решение отпраздновать с большой помпой столетие народного собрания в Блаже 3 мая 1848 г., на котором в условиях революции была принята программа румынского национального движения. Сценарий предстоящих празднеств во всех его деталях был обсужден 14 мая на Политбюро ЦК РРП, делегировавшем М. Константинеску выступить с речью от имени партии в присутствии П. Грозы, других видных политических фигур, а также церковных иерархов. Хотя в роли хозяина торжеств формально оставался Блажский униатский епископ Иоан Сучу, Поле Свободы в Блаже, на котором проходило в 1848 г. народное собрание, было украшено теперь портретами Маркса, Энгельса и Ленина, плакатами с лозунгом «Да здравствует РРП!».

В условиях, когда коммунистические власти Румынии предприняли наступление на униатскую церковь, Бэлан выступил в Блаже на церемонии 15 мая с речью, вполне соответствовавшей новым установкам: он призывал униатов во имя достижения национального единства вернуться к «вере наших предков», к православию и тем самым преодолеть церковный раскол на румынских землях,

образовавшийся около 1700 г. «Обращаем к вам, к тем, кто ради чуждых интересов был отделен от нас, от нашей материнской Православной церкви, теплый родительский призыв: возвращайтесь домой», заявлял митрополит<sup>7</sup>.

Коммунистическая пресса опубликовала заявление Бэлана с произвольными добавлениями. Из одного донесения, подготовленного для спецслужб, узнаем, что митрополиту совсем не понравился тот факт, что газеты приписали к его выступлению нападки в адрес англо-американского мира, с которым, как отмечалось, «Его Преосвященство поддерживает давние и хорошие отношения». По некоторым данным, в Блаже собирался выступить и православный епископ из Оради Николай Попович от имени ASTRA<sup>8</sup>, но он отказался произносить свою речь, когда узнал о намерениях властей предварительно процензурировать его выступление. Показателен и тот факт, что униатскому епископу И. Сучу не разрешили ответить на призыв Бэлана. Узнав о готовности Сучу выступить с ответным словом, Бэлан, по свидетельству церковной историографии, отреагировал на это словами: «нужно сначала посоветоваться с народом»<sup>9</sup>. Впоследствии И. Сучу так оценил происходившее: в Блаже на собрании, где тон задавали власти, «наша церковь не получила слова... Там, в Блаже, нашелся один владыка, Бэлан, который призывал нас порвать с Римом, с единокровными нам итальянцами, французами, испанцами и др. Чтобы мы, румыны, живущие у истоков Дуная, пришедшие сюда вместе с Траяном, отказались от веры Рима, повернулись к вере Востока... Никто из нас не ответил ему. Но мы остаемся и дальше рядом с Римом»<sup>10</sup>.

Как бы то ни было, но призыв митрополита Бэлана посеял страх в рядах греко-католического клира. Этот факт находит подтверждение и в информационных материалах репрессивных органов. Все-таки реакция епископов была однозначна: нельзя порывать с Римом, генеральный викарий Румынской униатской церкви В. Афтение квалифицировал речь Н. Бэлана как «бессовестную и наглую». Когда нас призывают «вернуться домой», комментировал он выступление Бэлана, пусть знают, что дом для нас — это Блаж<sup>11</sup> и Рим, и что друзья с цивилизованного Запада помогали нам создавать свободную Румынию.

Власти решили запретить любое публичное выступление от имени греко-католической церкви. Так, 12 августа 1948 г. генеральный директор Генерального департамента госбезопасности Н. И. Попеску

направил записку в министерство культов, в которой информировал о том, что униатская церковь распространяет среди верующих циркуляр, подписанный епископами и отражающий их позицию по поводу перспективы возвращения униатов в лоно православия. Записка заканчивалась следующими словами: так как действия епископов могут вызвать возбуждение в обществе, мы просим вас дать указание униатской церкви, чтобы она больше не распространяла подобного рода циркуляры без вашего разрешения; в противном случае органы МВД будут вынуждены сами принять соответствующее решение.

### **Обновление призыва к православию Феномен Юстиниана**

Юстиниан Марина является, может быть, одной из самых противоречивых фигур в румынской церковной истории XX века. Было бы, конечно, наивно полагать, что его возвышение на пост главы Румынской православной церкви могло произойти без согласия коммунистических лидеров. Кажется, нет оснований считать легендой и то, что священник Ион Марина после побега Георгиу-Дежа из заключения в 1944 г. предоставил ему убежище. Этот случай находит подтверждение не только в воспоминаниях видного деятеля компартии, но и в документах секретных служб. На церемонии в здании Великого Национального собрания 24 мая 1948 г. по случаю избрания его патриархом Румынской православной церкви присутствовали, как видно из прессы, представители правящей элиты — П. Гроза, Г. Георгиу-Деж, Т. Джорджеску, П. КонстантINESКУ-Яшь, К. Пэрвулеску.

Следует, однако, заметить, что инспекция сигуранцы г. Крайова характеризовала Юстиниана в первые послевоенные годы как человека с антидемократическим мировоззрением, симпатизировавшего «реакционным элементам», не только национал-царанистским, но даже легионерским, с которыми он в свое время имел постоянные контакты. Но даже в документах репрессивных органов нашло отражение и мнение о том, что Ю. Марина все же проявил готовность поддержать «демократическую линию» и может быть оценен как едва ли не единственный из высоких иерархов Румынской православной церкви, который внушает доверие властям. Путь для его восхождения к сану патриарха был открыт. В марте, на выборах в Великое Национальное собрание Ю. Марина отдал свой голос блоку во главе

с коммунистами, а после этого заявил, что выполнил свой гражданский долг и внес свой «камень в основание нашей молодой республики» 12. Так завоевавший доверие компартии иерарх был избран в конце концов 24 мая патриархом Румынской православной церкви. В своей речи при избрании он заявил, что жаждет преодолеть раскол, спровоцированный «врагами нации» 250 лет назад.

6 июня, официально вступая на свой высокий пост, Ю. Мариана возобновил призывы к греко-католикам «вернуться в лоно своей материнской религии»; Румынская православная церковь, говорил он, ждет их с распростертыми объятиями, как любящая мать. В обоснование своих планов церковного единения новый патриарх цитировал и Евангелие от Иоанна («овцы не сего двора», т. е. язычники, поверившие в Иисуса, будут его смертью приведены к Отцу Небесному). Сказал он и о том, каковы были условия объединения с Римом в 1700 г. На последовавшей за этим трапезе Юстиниан заявил: «на протяжении веков румыны, жившие по ту сторону Карпатских гор, часто просили помощь и приют у нас, живущих в Старом Королевстве». Патриарх добавил также, что решительно стоит на пути, ведущем к церковному объединению румын, и добьется желаемого. Очевидно, что он исходил при этом не из желания греко-католического клира, а из той помощи, которая будет оказана государственными органами в деле ликвидации униатской церкви.

В сложившейся безвыходной ситуации и некоторые гонимые властями православные теологи, противники коммунизма, сочли за лучшее присоединиться к кампании травли униатской церкви. Так, согласно материалам румынских спецслужб, дочь известного богослова Никифора Крайника пыталась добиться встречи с Юстинианом, чтобы тот разрешил ее бедствующему отцу, поселившись в каком-либо монастыре, писать в интересах православного мира и в том числе в интересах возвращения униатов в лоно православия.

Политика властей ударяла по всем конфессиям, вызывала неудовольствие священнослужителей, которые могли сплотиться на межконфессиональной антиправительственной платформе. Румынская православная церковь понесла особенно сильный урон вследствие национализации церковных школ, удаления обучения религии из школьных программ. Бэлан был среди тех церковных иерархов, которым пришлось на практике заниматься решением задач, вызванных последствиями принятых мер. Из донесений спецслужб



узнаем о том, что митрополит с грустью воспринимал происходящее. По мнению священнослужителя С. Кындя, «митрополит верил, что сможет манипулировать правительственными кругами, надеясь, что сумеет сохранить для своей церкви некоторые преимущества там, где дело касается школьного обучения. Но теперь видно, что он ошибся». Ему не нравилось и то, что некоторые богословы все более становились инструментами прямой государственной пропаганды, «начав кампанию за возвращение униатов в лоно православной церкви в мадере, которая удручает митрополита».

### **Конференция православных церквей в Москве и разоблачение конкордата**

7–18 июля 1948 г. в Москве состоялась конференция представителей православных церквей по случаю празднования 500-летия получения автокефалии Русской православной церковью. Она собрала и объединила на общей платформе в основном православных иерархов Восточной Европы. Румынскую делегацию возглавлял патриарх Ю. Марина. Представленный ею для выступления текст под названием «Отношение Ватикана к православию за последние 30 лет» отражал прежде всего официальную точку зрения коммунистов. В нем содержался призыв к сотрудничеству православных церквей на антикатолической платформе. Главной целью конференции было побудить православные церкви во главе с Русской патриархией присоединиться к борьбе против империалистов и «поджигателей новой войны», в числе которых значился и Ватикан. Как свидетельствует А. Черно-Рэдулеску, пресс-секретарь патриархии и доверенное лицо Юстиниана, именно эта задача была поставлена перед Румынской православной церковью на московской конференции в качестве главной. По донесениям спецслужб, в католических кругах Румынии после визита патриарха в Москву ожидали наступления на католиков. Отзывы о новом православном патриархе были самые плохие, говорилось, в частности, что он не только опасен для католиков, но негоден и для самих православных, поскольку встал на путь ликвидации христианства.

Ожидая серьезные гонения, иерархи греко-католической церкви пытались наводить мосты к тем православным прелатам, которые хотя бы несколько дистанцировались от коммунистического режима.

В мае 1948 г. епископа Н. Поповича посетили три греко-католических прелата — В. Афтение, В. Тр. Френциу и И. Бэлан. По данным спецслужб, они интересовались подробностями его поездки в Москву в феврале 1948 г. За этим стояло стремление привлечь православного епископа Оради к осуществлению совместной антиправительственной акции.

Однако, будучи антикоммунистом, Н. Попович вместе тем выступал за объединение греко-католической и православной церковей. Встретившись с П. Грозой, он интересовался, когда предполагается начать антикатолическую акцию в организованной форме, и его ориентировали на первые недели после возвращения румынской делегации с июльской конференции православных церковей в Москве. На основании той информации о настроениях в униатской среде, которой он обладал, митрополит полагал, что многие священники-униаты якобы с готовностью перейдут в православие, а паства их поддержит. Выступят против прежде всего интеллектуалы, ведущие пропаганду в том духе, что лучше сделаться настоящими католиками, нежели православными, и при этом чувствуют за своей спиной поддержку Святого Престола. По мнению Поповича, для того, чтобы организовать наступление, нужно разоблачать конкордат, дабы не дать ему возможности маневрировать.

Атака на конкордат была предпринята 17 июля 1948 г. Коммунистические власти надеялись, и не без оснований, на союз с православным клиром, воспринимавшим униатство как определенный вызов доминирующим позициям православной церкви в Румынии. Православным духовенством Трансильвании антикатолическая кампания, направленная на расторжение унии с Ватиканом, была воспринята с пониманием, однако в светских кругах преобладали опасения в связи с ожидаемым более широким наступлением на церковь. Впрочем, и среди православных иерархов имели место такие же опасения. По донесениям Секуритате, Н. Бэлан, хотя и был удовлетворен перспективой возвращения униатов в лоно православной церкви, вместе с тем смотрел с недоверием на методы правительства. Особенно тяжело ему было бы, в соответствии с планами властей, выступать с призывом к объединению православных и униатов именно в Блаже, центре румынского униатства, куда более 100 лет не ступала нога православных архиереев. Как говорил информатору Секуритате профессор Теологической академии в Сибиу Н. Младин, митрополит хотел

возвращения униатов в православие, но грустил по поводу того, что это его давнишнее желание должно было исполниться под властью коммунистического режима, который он в глубине души презирает. Его позиция все-таки заключалась в том, что нельзя пренебрегать возможностью объединения православных с униатами, если даже оно осуществится при сегодняшнем коммунистическом правлении.

12 сентября 1948 г. патриарх Юстиниан, выступая в Карансебеше (Банат) перед клиром, говорил о выпавшей на его долю миссии церковного объединителя румын. Он заверил собравшихся в том, что озабочен исключительно процветанием и укреплением Румынской православной церкви. В тот же день, после службы, патриарх выступил с новой речью, в которой говорил об экспансионистской политике католиков в «румынском пространстве», об обмене католиками православных, их стремлении получить от них прибыль.

Будучи в Банате, патриарх посетил и Лугож, куда пригласил генерального vikария находившейся в этом городе греко-католической епископии принять участие в богослужении, происходившем в православной церкви. И. Плоскару отказался это сделать, увидев в самом предложении провокацию. Все-таки православный патриарх нанес визит и в лугожский униатский храм. Священнослужитель, его встретивший, получил от генерального vikария указание не выступать с приветственной речью, принять Юстиниана просто как уважаемого туриста. По дороге в храм патриарх говорил своим собеседникам о том, что объединение двух церквей произойдет, хотя этого или не хотят, добавив к этому, что он еще достаточно молод, чтобы успеть это осуществить самому. Стоя же у алтаря рядом с униатским священником, Юстиниан изрек: скоро будем вместе<sup>13</sup>.

### **Церковное «объединение»**

3 октября патриарх принял в Клуже делегацию из 36 греко-католических священнослужителей, которые направили Священному Синоду Румынской православной церкви письмо, где выражалась их «воля» перейти в лоно православия. Выступая перед ними и ссылаясь на Евангелие, Юстиниан говорил о той «лавине святых чувств», которая им овладела, когда он смотрел в их светлые лица и слушал их выступления; сам же этот день он назвал не только самым прекрасным в жизни «нашей церкви», но и днем историческим: в течение 250 лет румыны были

духовно разделены, но ни на одно мгновение не переставали молиться во имя объединения: «я счастлив, что наш родительский призыв к вам вернуться в лоно отеческой церкви нашел отзыв в сердцах и душах священников Ардяла». Вместе с тем патриарх дал понять, что церковное объединение отвечало интересам коммунистических властей, сославшись, правда, при этом на патриотические начала: «Ваше возвращение в лоно православной церкви позволяет укрепить не только нашу веру, но и нашу дорогую родину». Обо всем этом, и в том числе о желании священников-униатов порвать свои отношения с Римом, Юстиниан говорил и в последующих своих выступлениях. Нашло это отражение и в соответствующем синодальном акте. Одно из выступлений прозвучало по радио. После этого Юстиниан держал речь, обращенную ко всей греко-католической пастве. В ней содержался призыв возвращаться в православие в условиях когда «наш народ окончательно страхнул с себя навсегда иго врагов-угнетателей».

Сообщения спецслужб показывают, однако, что реально стояло за видимым объединением. Даже некоторые функционеры православной патриархии имели в те дни секретные контакты с «иностранцами» (очевидно, дипломатией Ватикана). Что же касается делегации священников-униатов, принимавшей участие в упомянутой церемонии в Клузе, то некоторые из них пожаловались апостольской нунциатуре на то, что во время сбора подписей за воссоединение с православием происходило нарушение религиозных свобод. Как выясняется из документов Секуритате, были приняты меры в целях выявления по секретным каналам информации о том, кто из функционеров православной патриархии «предательски» саботировал действия, направленные на унификацию. Любопытным православный, с пониманием подходивший к драме греко-католиков, объявлялся предателем, в атмосфере антиватиканской истерии предательством вообще называли любое колебание. В государстве, руководимом атеистами-коммунистами, любая попытка дистанцироваться от проводимой линии интерпретировалась как оппозиционность режиму. А такие попытки, судя по документам, были. В частности, в Сибиу некоторые православные священники, ранее весьма последовательные в своей ортодоксальности, проявляли в ходе разговоров сожаления по поводу судьбы греко-католического клира и, более того, высказывались в том плане, что сегодня многие православные предпочли бы объединиться с Римом.

Многие архивные документы свидетельствуют о сдержанном отношении части клира к насильственному возвращению униатов в православие. Речь идет не о публичных заявлениях кого-то из иерархов, а о выраженных ими в более узком кругу серьезных сомнениях по поводу той грубой, силовой формы, в которой власти страны осуществили унификацию. Так, в первой половине ноября архиереем А. Динкэ говорил о своем несогласии с методами властей, а поведение митрополита Н. Бэлана и епископа Арада А. Магеру квалифицировал как недостойное с точки зрения порядочных людей. При этом А. Динкэ заметил, что живет не настоящим, а будущим, и не собирается прислуживать режиму, будучи уверенным в его скором падении. Еще более категоричен был викарий И. Крэчунел из митрополии Баната, назвавший действия правительства варварским актом, жуткой пародией, в отношении которой было бы правильнее стоять на стороне «честных католиков». Органами Секуритате были зафиксированы и его насмешки над существующими только на бумаге демократическими свободами. Позже, в кругу друзей, И. Крэчунел говорил: «православия больше не существует», митрополит Бэлан со своими сторонниками разорили его, способствовали его деградации, подчинив его интересам безбожных коммунистов. Греко-католики, лишь формально вернувшиеся в лоно православия, станут, по его мнению, только троянским конем внутри скомпрометированной православной церкви.

Из донесений Секуритате создается впечатление о непоследовательности в поведении Н. Бэлана. Согласно донесениям, относящимся к сентябрю 1948 г., Н. Бэлан иногда совершал жесты, направленные на сближение с греко-католиками и римскими католиками, объявляя себя врагом коммунистического режима, вынужденным, однако, из оппортунизма сохранять фальшивую лояльность к коммунистам. С другой стороны, в своем окружении он не скрывал радости в связи с успешным объединением церквей, признавая, правда, что еще существуют центры греко-католической оппозиции в Блаже, Клуже, Бая-Маре и нескольких монастырях. По оценкам спецслужб, сопротивление некоторых греко-католиков и римских католиков вызывало солидарность «реакционных православных священников», которые готовы были поддержать католиков в подходящий для этого момент, исходя из «морального превосходства католических священников» над коммунистами.



Что же касается низового уровня православного клира, то и там существовало признание того, что объединение церквей является лишь кажущимся. Фиксируются высказывания священников о насильственном и принудительном характере проведенной акции, которая не могла быть осуществлена без вмешательства правительства. 8 октября 1948 г. во время заседания секретариата ЦК Румынской рабочей партии Деж отмечал, что среди греко-католиков подумывают о совместной с православными антиправительственной акции, среди представителей православного клира, по его мнению, существовало подпольное движение, противостоявшее линии патриарха. На недостаточный энтузиазм некоторых иерархов и всего православного клира в отношении церковного объединения обратил внимание и премьер-министр П. Гроза, который 19 октября пришел на заседание Святейшего Синода Румынской православной церкви для того, чтобы рассказать православным архиереям о методах работы Ватикана, пытающегося удержать под своим контролем греко-католиков при помощи швейцарских франков. «Я считал нужным говорить об этом, заметил Гроза, чтобы успокоить тех из вас, кто иногда прислушивается к жалобам греко-католиков». Премьер призвал не принимать слишком близко к сердцу жалобы тех, кто просто не хочет понять дух времени, если столь остро переживает разрыв связей с Римом. Церковное объединение, подчеркнул он, осуществляется в интересах румынского народа. П. Гроза пожелал православному клиру новых успехов в этом деле.

20 октября заседание Св. Синода поддержало предложение патриарха направить телеграммы председателю Великого Национального собрания проф. К. Пархону и главе правительства П. Грозе с выражением от имени Румынской православной церкви благодарности за помощь, оказанную в связи с денонсированием конкордата, что облегчило возвращение униатов в православие (они были на следующий день опубликованы). На следующий день в Альба-Юлии с участием самого патриарха состоялось большое церковное собрание, срежиссированное коммунистами и торжественно провозгласившее возвращение румынских греко-католиков в лоно православия. Состоялась и большая служба в храме, который был по этому случаю переименован в храм Единения и заново освящен. По возвращении в Бухарест патриарх, как выясняется из материалов Секуритате, проявил определенную разочарованность небольшим количеством

верующих, принимавших участие в церемониях, связанных с церковной унификацией. После его возвращения Св. Синод сосредоточился в своей деятельности на распределении вакантных мест епископов и митрополитов. Было принято также решение ежегодно торжественно отмечать день объединения церквей — как в Бухаресте, так и в Альба-Юлии, где состоялось в октябре 1948 г. большое собрание. Художникам поручили написать картину с изображением собрания в Альба-Юлии. Монетному двору было поручено отлить по определенному макету несколько сотен крестов для священников-грекокатоликов, перешедших в православие. Всего в результате насильственных акций тех месяцев в православие удалось вернуть около миллиона румынских униатов (две трети из всего их числа) и со всей остротой встала проблема их интеграции в новую структуру. Патриарх, как явствует из донесений Секуритате, хорошо понимал, что униаты, у которых многие внутрицерковные дела были лучше организованы, могли довольно критически воспринимать хаос, царивший в Румынской православной церкви.

### **Поездки архиереев по приходам**

Еще до 21 октября некоторые православные прелаты совершают поездки по греко-католическим приходам, которым предстояло перейти под юрисдикцию Румынской православной церкви. В конце октября происходит арест униатских священнослужителей, и в том числе епископов, активно препятствовавших подчинению Грекокатолической церкви православной патриархии. Участились акции по захвату храмов. 31 октября в Блаже, одном из исторических центров румынского униатства, в присутствии местных властей состоялась служба, после чего священник И. Чистеану вручил ключи от собора православному митрополиту Ник. Бэлану, который выступил затем с проповедью — ее слушали 350–400 человек. В последующие дни Н. Бэлан посетил Тыргу-Муреш, где освятил бывший греко-католический храм и провел службу вместе со священником, перешедшим в православие.

Все эти поездки носили политический характер. После церковных служб имели место трапезы или приемы в зданиях префектур в присутствии местных властей. Если в Блаже митрополит Ник. Бэлан провел службу сразу после ареста епископа греко-католиков,

то в Клуже дела не пошли так быстро. По данным некоторых инспекторов министерства культов (декабрь 1948 г.), чьи доклады были переданы в Секуритате, православные иерархи Ардяла не проявляли слишком большой активности в целях сближения с бывшими греко-католиками. Так, в Клуже епископ Николае Колан отказался держать службу в бывшем греко-католическом храме, заявив, что это неприлично делать. По мнению информаторов, он не хотел портить отношений с выходцами из униатской церкви и вообще с «реакционерами из Ардяла», поскольку не исключал, что времена поменяются.

В конце концов 21 ноября в греко-католическом храме Клужа была проведена служба с участием как православных, так и бывших греко-католических священников. В своей речи по окончании службы православный епископ Клужа Н. Колан говорил об объединении румынских церквей, а потом огласил список новых протопопов. То же самое происходило и в Турде 15 ноября. Епископ коснулся вопроса об исторических обстоятельствах, при которых происходило разделение православной церкви в Ардяле в 1700 г., и затем в присутствии многих священников (опередив на две недели соответствующий правительственный декрет от 1 декабря 1948 г.) уточнил, что церковное имущество греко-католиков возвратится православной церкви после улаживания всех формальностей. В завершение своей встречи с греко-католическими священниками Ник. Колан заметил, что речь идет для них не об отказе от своей веры, а о возвращении к своим исконным началам, которые в свое время пришлось оставить под давлением чужаков. Он выразил также свое раздражение тем, что некоторые униатские священники служат теперь в римско-католических костелах вместо того, чтобы вернуться в православие: «я, конечно, демократ, — сказал он, — и провозглашаю любовь между людьми, и пусть меня простит Бог, однако скажу: в этом случае было бы лучше идти к своему народу и молиться вместе с ним, нежели вместе с чужими». Епископ добавил, что понимает мучеников, которые сопротивляются попыткам обращения греко-католиков в кальвинизм или унитариянство, но как можно сопротивляться возвращению в православие.

Н. Колан и дальше продолжал наносить удары по сопротивлению, причины которого не хотел понять. В январе 1949 г. в деревне Иернут (уезд Тырнава-Мика), куда он приехал во главе группы православных священников, население, верное униатству, не пустило

его в храм для проведения службы. В этой ситуации епископу ничего больше не оставалось делать, как вернуться в Клуж не солоно хлебавши. Кажется, что именно после этого инцидента Ник. Колан решил воздержаться от того, чтобы посылать православных священников в бывшие греко-католические приходы, где отношение к объединению церквей было, как правило, враждебным. Секуритате зафиксировала следующие высказывания клужского епископа в кругу священников: «дорогие братья, делайте как хотите и как считаете целесообразным. Мы здесь, в городе, не можем делать как хотим. Вы же не находитесь под таким контролем, как мы; главное — вы должны сберечь народ от большевиков». В уезды Марамуреша выезжал православный епископ из Оради Н. Попович, встречался (в том числе в бывшей резиденции греко-католического епископа А. Руссу) как со священнослужителями, так и с паствой, пытаясь объяснить цели объединения церквей. Н. Бэлан выезжал в Медиаш, где выступал перед 200 священниками (в том числе недавними униатами). Между тем, везде довольно остро стояла проблема нехватки священнослужителей в приходах, ранее принадлежавших греко-католической церкви (многие бежали или были арестованы). Патриарх Юстиниан планировал направлять в эти приходы молодых выпускников теологических институтов в Клуже и Сибиу. Решено было также временно направлять в Трансильванию священников из других областей Румынии.

### **Попытки обращения в православие греко-католических епископов**

Другой проблемой, с которой столкнулось руководство Православной церкви, было преодоление сопротивления греко-католических иерархов. Арестованные иерархи были размещены на вилле Православной Патриархии в Драгославеле (уезд Мусчел) — руководство Православной церкви еще надеялось кого-то из них обратить в свою веру. Священнослужители, выполнявшие особенно важные функции, были интернированы в монастыре Нямп. Патриарх Юстиниан находился в Драгославеле в период с 13 по 15 ноября 1948 г., где старался убедить греко-католиков в необходимости возвращения к православию. Позже он заехал туда еще раз, приезжал также и в Нямп. Агент Секуритате зафиксировал весьма скептические высказывания

сына патриарха, Овидиу Марина, относительно возможностей добиться от арестованных греко-католических иерархов подписания некоего соглашения, в котором они признали бы объединение церкви и обязались бы влиять в соответствующем духе на униатскую паству. При этом О. Марина не исключал, что если усилия окажутся безрезультатными, особенно упорных униатских иерархов придется отдать в руки полиции. Между тем, публикация в официальной румынской прессе 1 декабря 1948 г. декрета о ликвидации униатской церкви сделала, по мнению многих, вообще бессмысленными новый визит патриарха в Драгославеле и его беседы с униатскими иерархами в целях их переубеждения. По свидетельству информаторов Секуритате, эти беседы зачастую принимали яростный характер. Некоторые иерархи прямо заявили, что никогда в православие не перейдут, и попросили разрешения выйти на пенсию. В конце концов патриарх дал им понять, что дело может окончиться судебным процессом либо тем, что их отвезут в другое место, где с ними будут обращаться намного хуже.

Провал в Драгославеле, судя по всему, сильно задел патриарха Юстиниана. На приеме по случаю наступления Нового, 1949 года, когда разговор зашел о греко-католиках, патриарх реагировал очень яростно, приводил примеры борьбы католиков и их ставленников с православием, говорил о тех, кто «не жалел ни по-человечески, ни по-христиански» православие. Он завершил свое выступление словами о том, что возвращение греко-католиков в лоно их материнской церкви — это акт исторический для румынского народа и он, патриарх, горд, что мог осуществить его вместе с правительством Грозы.

В свою очередь греко-католические комментаторы судили очень жестко участие православной иерархии в драме униатской церкви, сравнивая происходивший после ее ликвидации дележ богатств между Румынской православной церковью и государством с библейским эпизодом о дележе римскими солдатами одежды Иисуса Христа после его распятия<sup>14</sup>. Еще осенью 1948 г. были зафиксированы первые жесткие высказывания с осуждением сотрудничества православной церкви с властями по греко-католической проблеме. В частности, в манифесте, подписанном подпольным руководством национал-царанистской партии, среди прочего говорилось: «сегодня униатская церковь должна исчезнуть. Так решили коммунистическое правительство и руководство Румынской православной церкви. Государством были конфискованы храмы и их собственность, начался процесс



ликвидации всей униатской церкви. Это самое большое преступление в нашей истории, подавление наших прав и национальных чаяний. Палачами являются помимо правителей—коммунистов, к нашему большому сожалению, патриарх Юстиниан, митрополит Ник. Бэлан и другие иерархи Румынской православной церкви, ставшие послушными инструментами в руках компартии. Во имя Иисуса Христа они проповедают распятие его учения. Во имя православной христианской церкви они цинично убивают другую христианскую церковь — униатскую. Творя историю румынского народа, Юстиниан, Бэлан и их приспешники пачкают всю его прежнюю историю. Сотни священников гниют в коммунистических тюрьмах на основании доносов агентов сигуранцы». Подобные оценки роли православной церкви в драме румынского униатства можно найти и в синтетических трудах по истории румынского коммунизма, достаточно сослаться на высказывания В. Фрунзе о братоубийственном, коллаборационистском поведении православной иерархии, которое сделало возможным подобный исход<sup>15</sup>.

Возможно, стремление православной иерархии покончить с разделением румынской национальной церкви имело под собой определенные основания. По мнению православного теолога Д. Оанчи, большинство его единоверцев видело в происходящем завершение длительного пути по возвращению своих заблудших братьев в лоно материнской церкви, а отнюдь не акт насилия. Как пишет Оанча, среди православных доминировало чувство самоуспокоенности, не позволявшее им понять, через какие испытания проходят их братья греко-католики<sup>16</sup>. Теолог из Сибиу считал, что нельзя было в сложившейся ситуации чем-то конкретным помочь греко-католикам, и Румынская православная церковь заняла позицию столь не критического отношения к политике коммунистического режима, зная и памятуя, помимо всего прочего, о трагическом опыте Русской православной церкви и судьбе патриарха Тихона. Зная и о том, что на всем пространстве, контролируемом СССР, от православных иерархий требовали полного разрыва с католиками (в Албании, например, это дало повод для ареста патриарха). С другой стороны, в тех условиях и активное сопротивление греко-католиков не могло проявиться, оно не нашло бы массовой поддержки православного общественного мнения, ждавшего от униатов возвращения к своим исконным традициям.

Было ли согласие с ликвидацией униатской церкви свидетельством приспособления румынских православных иерархов к порядку, установленному коммунистами? Безусловно. Но закономерен также и вопрос, поставленный бельгийским исследователем О. Жиле: в какой мере феномен коллаборационизма Румынской православной церкви и ее преклонения перед властью можно понять с учетом византийских традиций или же речь идет просто об оппортунизме, на который людей вынуждает любая диктатура<sup>17</sup>? Автор склоняется к выискиванию византийских традиций и ссылается при этом на аналогичный стиль поведения румынских православных иерархов в условиях, когда столь сильного политического нажима не было. Конечно, на наш взгляд, было бы преувеличением говорить о том, что выработалась некая православная «идеология преклонения режиму», следовавшая византийским традициям. Но вероятно все же можно указывать на соединение определенных (прежде всего византийского происхождения) традиций с чисто конкретным оппортунизмом, связанным с вполне естественным желанием спасти церковь от больших бед. Нельзя упускать из виду и тот факт, что после прихода к руководству Румынской православной церкви Ю. Марины ее позиция стала более открытой к тому, что исходило от Русской православной церкви.

Нельзя забывать и о практиковавшихся методах шантажа, который применялся уже и в 1945 г., чтобы сделать более уступчивой новым властям позицию патриарха Никодима. Не исключаем проявлений шантажа и в отношении его преемника Юстиниана, в биографии которого были некоторые эпизоды, которые можно было против него использовать (вплоть до чреватых тяжкими последствиями обвинений в сотрудничестве с нацистской Германией). Шантаж использовался и в отношении многих других священнослужителей — можно привести в пример видного православного теолога и правоведа Л. Стана, которого заставляли сотрудничать с режимом, напоминая ему о его прежних связях с легионерами. Можно упомянуть в этом контексте и Н. Бэлана, в донесениях спецслужб вплоть до 1948 г. фигурировавшего в качестве человека реакционных убеждений. Привычное стремление православного клира и иерархии к установлению нормальных отношений с властями дополнялось и в известной мере стимулировалось прессингом и шантажом. Конечно, не надо исключать из круга мотиваций, склонявших людей к повиновению, и груз византийских традиций. Надо сказать, что в те годы и из уст

католиков и греко-католиков раздавались фиксировавшиеся спецслужбами (и услышанные православными священниками) голоса о том, расправившись с униатами, коммунистическое руководство возьмется, наконец, и за православных; сегодняшняя внешняя толерантность режима к православным — это всего лишь временная тактика, использование властью православной церкви в качестве политического инструмента, и только сохраняющееся присутствие во главе правительства некоммуниста П. Грозы мешает вспышке антирелигиозного фанатизма коммунистов-атеистов.

Параллельно с захватом греко-католических приходов происходил процесс инвентаризации богатств униатской церкви. Все это сильно нервировало не только клир, но и паству, все трансильванское общество, и не только униатов, но и православных, которые могли ожидать в скором времени аналогичных действий и в отношении богатств своей церкви. Предсказания стали сбываться в середине 1950-х годов, когда, уже после совершения репрессивных антикатолических мер и разгрома униатской церкви, коммунистические власти обратили свое основное внимание на православные монастыри, которые в новых условиях воспринимались как «главные очаги реакции». Греко-католические приходы, захваченные православной церковью с помощью коммунистических властей, могли показаться теперь отравой, преподнесенной в виде подарка. Не сумев обойти мышеловку, в которую ее загоняли власти, православная иерархия попала в нее и уже никак не могла из нее выйти. В конце концов более 1700 румынских православных священнослужителей прошли через тюрьмы коммунистического режима. Они разделили судьбы священников-греко-католиков, единственная вина которых заключалась в верности своей вере.

*Перевод с румынского Анжелы Колин  
и отца Иона Мотынги (Молдова)*

## Примечания

<sup>1</sup> См.: *Vociurkiw B. R. The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939 — 1950)*. Edmonton — Toronto, 1996.

<sup>2</sup> Доклад на эту тему *Т. В. Волокитиной* был сделан на конференции в рамках работы российско-румынской комиссии историков 25 сентября 2000 г.

<sup>3</sup> См.: *Kom A.* Unificarea Bisericii Unite cu Biserica Ortodoxă in 1948 // *Bozgan O.* (ed.). Studii de istoria Bisericii. București, 2000.

<sup>4</sup> Наше исследование основано на материалах из архива румынских спецслужб: Arhivă Serviciului Român de Informații (ASRI), fond D. dosar 2330 etc. (Конкретные отсылки на номера архивных дел переводчиками опущены — примечание редколлегии).

<sup>5</sup> См.: *Caravia P., Constantinescu V., Stănescu F.* Biserica întemnițată. Romania 1944 — 1989. Bururești, 1998.

<sup>6</sup> См.: *Ploscaru I.* Lanțuri și teroare. Timișoara, 1993, p. 31.

<sup>7</sup> См.: *Prunduș A., Plaiianu C.* Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istorie al Bisericii Române Unite. Cluj-Napoca, 1994, p. 139.

<sup>8</sup> Asociația Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Româin — культурно-просветительская организация, основанная в 1860 г. и игравшая большую роль в национальном движении румын Трансильвании в эпоху монархии Габсбургов (Примечание переводчиков).

<sup>9</sup> *Biserica Ortodoxă Română*, 1958. Nr. 5–6, p. 482.

<sup>10</sup> *Unirea*, 2000, Nr. 3 (102), p. 10.

<sup>11</sup> Традиционный центр румынского униатства в Трансильвании — примечание переводчиков.

<sup>12</sup> *Biserica Ortodoxă Română*, 1948, Nr. 3–4, p. 197.

<sup>13</sup> *Ploscaru I.* Op. cit.

<sup>14</sup> См., в частности: *Marcu V.* Drama Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-catolică). Documente și mărturii. București, 1997.

<sup>15</sup> См.: *Frunză V.* Istoria stalinismului in România. București, 1990, p. 368–369.

<sup>16</sup> См.: *Oancea D.* Bisericile Greco-Catolice într-o perspectivă ortodoxă // *Revista teologică*, serie nouă. 1997, Nr. 1

<sup>17</sup> См.: *Gillet O.* Religie și nationalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul communist. București, 2001.

**«Старый национализм приходится  
пересматривать везде...»  
Кардинал Миндсенти о месте Венгрии  
в Средней Европе и будущем  
российско-венгерских отношений  
(ноябрь 1956 г.)**

**В**ниманию читателя предлагается выступление венгерского кардинала Йожефа Миндсенти в дни восстания осени 1956 г. — мощнейшего в послевоенной Восточной Европе вплоть до 1989 г. оппозиционного выступления, которое в течение считанных дней разрушило все структуры правящего коммунистического режима в центре и на местах и создало очаг крупномасштабного, упорного повстанческого сопротивления частям Советской Армии, вмешавшейся в конфликт. Харизматичный глава венгерской католической церкви стоял перед микрофоном вечером 3 ноября, в 20.00, в канун решающего наступления советских войск, свергнувших на рассвете 4 ноября неконтролируемое Москвой правительство Имре Надя и приведших к власти лояльное руководству СССР правительство Яноша Кадара, готовое жесткими методами при помощи извне «навести порядок», восстановив монопольное правление компартии. Через несколько часов кардинал найдет убежище в американском посольстве в Будапеште, где проведет 15 лет (!). Публикуемый документ представляет большой интерес для специалистов по новейшей политической истории центрально-европейского региона, но в особенности для историков, изучающих взаимоотношения государства и церкви в советской сфере влияния. Ведь кардинал Миндсенти, находившийся с конца 1948 г. под арестом вплоть до восстания осени 1956 г., был не только легитимным главой венгерской католической церкви, но и влиятельным политическим деятелем, представлявшим силы, особенно непримиримые к коммунистическому режиму, установившемуся в Венгрии в конце 1940-х годов при советской поддержке. Его фигура в определенной мере символизировала сопротивление



венгров коммунистической диктатуре. После нашумевшего открытого судебного процесса 1949 г., приговорившего кардинала к пожизненному заключению на основании, главным образом, вымышленных обвинений, имя Миндсенти было широко известно в мире. Совершенно понятно, что его развернутое, программное выступление по радио, сделанное вскоре после освобождения и возвращения к своим пастырским обязанностям, привлекло огромное внимание в самой Венгрии и широко комментировалось за ее пределами. Будучи важным программным документом венгерской революции, оно в наиболее концентрированной форме артикулировало требования консервативных сил, стоявших в те драматические дни на правом фланге политической жизни страны. Пожалуй, как ни один другой документ «будапештской осени», выступление Миндсенти породило немало мифов, домыслов и спекуляций в политико-пропагандистской литературе 1950-х — середины 1980-х годов, в искаженном свете представлявшей историю венгерского восстания. Один из наиболее распространенных мифов заключался в том, что глава венгерского католицизма якобы выступил за ревизию границ в Дунайском регионе, акцентировав внимание на несправедливом характере Трианонского мирного договора 1920 г., а это напрямую задевало интересы соседних Чехословакии, Югославии и Румынии. Развеесть этот и другие мифы позволит внимательное прочтение документа.

Для того, чтобы лучше представлять себе неоднозначность фигуры Йозефа Миндсенти (1892—1975), человека твердого и бескомпромиссного в своих убеждениях, необходимо знать основные вехи его биографии<sup>1</sup>. Выходец из довольно бедной мелкобуржуазной семьи, он сделал в эпоху Хорти неплохую карьеру — к началу 1940-х годов достиг положения епископа. Будучи Веспремским епископом, довольно смело и независимо вел себя в 1944 г., в период нацистской оккупации Венгрии и нилашистского террора. Так, Миндсенти был едва ли не единственным иерархом венгерской католической церкви, оказавшим реальное сопротивление властям, пытавшимся экспроприировать церковное имущество на нужды армии. Он, в частности, направил меморандум протеста лидеру нилашистов Салашу. В ноябре 1944 г. был арестован после попыток воспрепятствовать размещению солдат в своем епископском дворце и до начала апреля 1945 г. находился в г. Шопроне на крайнем западе Венгрии в заключении<sup>2</sup>. Благодаря проявленному мужеству и непреклонности убеждений, Миндсенти

пользовался в 1945 г. авторитетом в широких кругах венгерского общества, в том числе среди членов партий левой ориентации. В знак уважения к нему правительство левоцентристской коалиции при осуществлении аграрной реформы 1945 г. оставило во владении Веспремского епископата земельные угодья. Вопреки этому жесту Миндсенти, став в октябре 1945 г. главой (примасом) венгерской католической церкви, архиепископом Эстергомским и получив через несколько месяцев от Ватикана кардинальский сан, отнюдь не пошел на сближение с новыми властями. Он выступил не только решительным оппонентом социалистической перспективы развития, но и противником далеко идущей модернизации существующей политической системы. Так, зимой 1946 г. Миндсенти, известный своими легитимистскими (т. е. в сущности прогабсбургскими) убеждениями, пытался опротестовать провозглашение Венгрии республикой. Особенно решительно кардинал протестовал против ущемления позиций церкви в духовной жизни, прессе, школьной системе.

После войны коалиционные левоцентристские правительства взяли курс на ограничение политической и экономической деятельности церкви, воспринимавшихся ими как оплот реакции. По справедливому замечанию крупного венгерского историка и общественного деятеля консервативно-антифашистской ориентации Дюлы Секфю (в 1946–1948 гг. посла Венгрии в СССР), закостеневший в своей неизменности венгерский католицизм, которому не удалось сплотить против гитлеризма широкий фронт, не казался в новых условиях надежным партнером<sup>3</sup>. В результате антифеодальной аграрной реформы 1945 г., проводившейся под руководством министра земледелия коммуниста Имре Надя, католический клир безвозмездно лишился более 90 % своих земельных владений. Епископат воспринял это стоически. «Давайте помолимся за то, чтобы успехи новых владельцев смогли бы утешить служителей церкви, понесших утраты», — говорилось в послании к священнослужителям от 24 мая 1945 г.<sup>4</sup> Многочисленные школы, находившиеся в ведении церковной администрации, благотворительные учреждения, монастыри, служители церковных приходов лишились большей части средств к существованию в тот момент, когда в условиях послевоенной разрухи компенсировать утраты было совершенно нечем. К тому же летом 1946 г. по обвинениям в пособничестве реакции было распущено большинство организаций светских католиков. Однако ведущее

положение церквей в управлении школьной системой сохранялось до национализации лета 1948 г.

В течение 1947–1948 гг. успех во внутривластной борьбе содействовал коммунистической партии, получившей на относительно свободных парламентских выборах в ноябре 1945 г. всего 17% голосов, однако с самого начала овладевшей ключевыми позициями в силовых структурах. Фактором, несомненно усиливавшим реальный политический вес Венгерской коммунистической партии (ВКП), было покровительство со стороны контролируемой СССР Союзной контрольной комиссии, функционировавшей до подписания в 1947 г. мирного договора с Венгрией. Весной 1947 г. коммунисты использовали в борьбе за власть дело об антиреспубликанском заговоре, обвинив в причастности к нему группу руководящих деятелей наиболее влиятельной в стране партии мелких сельских хозяев и добившись в конце мая отставки премьер-министра Ференца Надя. Значительно укрепив свои позиции в новом правительстве, сформированном по итогам сопровождавшихся фальсификациями парламентских выборов в августе 1947 г., коммунисты предприняли решительное наступление на оппонентов. К концу зимы 1949 г. из политической жизни Венгрии была полностью вытеснена оппозиция, установлена монополярная власть Венгерской партии трудящихся (ВПТ), образованной летом 1948 г. в результате объединения компартии и левой социал-демократии. По мере перерастания режима антифашистской коалиции в коммунистическую диктатуру сталинского типа конфронтация между церквями и властью заметно усиливалась, что проявилось и в повышении градуса антицерковной риторики прокоммунистической прессы. К концу 1948 г., когда позиции правых партий в венгерском парламенте были окончательно подорваны, именно католический епископат становится усилиями Миндсенти и его окружения самым мощным в стране центром антикоммунистической оппозиции. Это не могло не вызвать реакции властей, арестовавших кардинала в конце 1948 г.

В феврале 1949 г. кардинал Миндсенти предстал перед судом. В традициях показательных процессов сталинских времен ему инкриминировались ложные обвинения — в попытках реставрации власти Габсбургов в Венгрии, шпионаже в пользу США и т.д. Однако в качестве оснований для выдвижения обвинений послужили не только вымышленные связи Миндсенти<sup>5</sup>, но и его реальные

контакты с американской миссией в Будапеште. Были использованы и связи кардинала с главой венского императорского дома Отто Габсбургом и его окружением. На процессе, проходившем 3—8 февраля, было зачитано письмо Миндсенти американскому посланнику от 31 августа 1947 г., в котором содержалась просьба не возвращать правительству Венгрии важнейшей национальной реликвии, короны «святого Иштвана», попавшей в руки американцев на завершающем этапе войны, а отправить ее на хранение в Ватикан.

С февраля 1949 г. Миндсенти, приговоренный к пожизненному заключению, находился в тюрьме. Бескомпромиссность кардинала вызывала неоднозначное отношение в венгерском обществе (в том числе среди священнослужителей), а жестокая расправа над главой католической церкви Венгрии и связанная с этим массивная пропагандистская кампания задела религиозные чувства миллионов венгров и скорее способствовали повышению популярности Миндсенти.

После устранения Миндсенти католические иерархи пошли на вынужденные уступки. Летом 1950 г. было подписано соглашение между католической церковью и государством, в соответствии с которым власть обязалась обеспечить необходимые условия для отправления религиозного культа в обмен на жесткое требование политической лояльности<sup>6</sup>. Церковь оказалась в полной финансовой зависимости от государства, ее экономическое влияние было совершенно подорвано; начиная с лета 1948 г. были отобраны находившиеся под ее контролем учреждения здравоохранения и социального обеспечения (дома приюта для престарелых и т. д.). Закрываются многие монастыри. В ведении клира был оставлен самый минимум учебных заведений<sup>7</sup>. Какая-либо внерелигиозная (в том числе благотворительная и просветительская) деятельность церкви нещадно пресекалась. В последующие годы соглашение постоянно нарушалось, религиозные свободы верующих ущемлялись, а подписавший соглашение епископ Й. Грес, после ареста Миндсенти исполнявший обязанности примаса, разделил судьбу своего кардинала, оказавшись в 1951 г. на скамье подсудимых — властям не нравилась его пассивность в мобилизации священнослужителей на участие в движении сторонников мира, контролируемом Москвой (выйдя на свободу, он вновь приступил к своим обязанностям в мае 1956 г.). Принятый еще в 1946 г. закон о защите республики и конституционного строя был

использован властями для юридического обоснования репрессивных мер — в 1949—1950 гг. были ликвидированы все до тех пор сохранившиеся легальные общества светских католиков, начиная с 1946 г. по обвинениям (как правило, вымышленным) в причастности к разного рода антигосударственным заговорам были арестованы и осуждены около 100 католических, десятки протестантских священников, в том числе епископы. Выносились даже смертные приговоры.

Ограничение деятельности церковей отнюдь не исключало, впрочем, использования лояльно настроенных священнослужителей в качестве инструмента конфронтационной в отношении Запада внешней политики — такова была в конце 1940-х — начале 1950-х годов общая линия в странах советской сферы влияния, санкционированная Сталиным<sup>8</sup>. Делалась ставка на раскол духовенства, политика нейтрализации священников сменяется попытками властей заставить часть из них играть по продиктованным сверху правилам. Официальной поддержкой властей пользовалось инициированное в 1950 г. государством и непризнанное Ватиканом движение священнослужителей за мир (аналогичные движения существовали и в других странах «народной демократии»). Священники, к нему примыкавшие, зачастую видели в этом гарантию своего выживания в тяжелых условиях, а иногда попросту способ получения средств от местных органов власти на ремонт храмов. Однако в реальности произошел, как и в других странах советской сферы влияния, раскол в церковной среде: властям удалось превратить часть клира в послушное орудие осуществления своей репрессивной внутренней и просоветской внешней политики. Определенное смягчение прежней жесткой линии в отношении католической иерархии произошло лишь в 1953 г., когда во главе правительства встал (и находился до весны 1955 г.) «правый уклонист» Имре Надь, начавший курс на либерализацию режима. Это сказалось (хотя и далеко не сразу) и на положении Миндсенти, который был переведен в 1955 г. под домашний арест.

В обстановке общественно-политического подъема, сложившейся в Венгрии под влиянием XX съезда КПСС (февраль 1956 г.), происходит заметная активизация католической церкви. Встречаясь с советскими дипломатами, работники аппарата ВПТ говорили им о переполненных церквях, о том, что священники стали смелее выступать с критикой в адрес властей, о том, что церковь, продолжавшая владеть немалыми культурно-историческими ценностями



(памятниками архитектуры, музейными и книжными собраниями, архивами), в условиях смягчения внутренней политики пытается активнее заниматься культурно-просветительской деятельностью<sup>9</sup>. Уроки закона божьего к осени 1956 г. посещало 30–40 % детей, в том числе дети членов партии (переставших в изменившихся условиях придавать значение получаемым за это, а также за соблюдение обрядов крещения и т. д. формальным партийным взысканиям). Представители церкви обращались к государству с требованием увеличить тиражи церковных газет, разрешить функционирование юношеских организаций. Не дожидаясь позволения властей, церковные круги создавали для молодежи спортивные секции, для женщин курсы шитья и т. д., привлекавшие немалое количество участников. Сохранившиеся у церкви богатые библиотеки (например, протестантская библиотека в Дебрецене), архивные собрания, музейные коллекции (в частности, эстергомская картинная галерея) все шире раскрывают двери перед светскими посетителями. В г. Эгере, одном из католических центров Венгрии, широко было отмечено столетие местной базилики — после 1948 г. страна не видела многотысячных религиозных шествий. Если Миндсенти, находившийся под домашним арестом, продолжал занимать непримиримые позиции в отношении коммунистического режима, то большинство католических епископов выражало готовность к диалогу с властями, рассчитывая в новых условиях на уступки в пользу католиков<sup>10</sup>. Надежды не были беспочвенными: 10 лет ограничений и преследований католической церкви только способствовали повышению ее престижа как социально-политического института в глазах многих венгров, отнюдь не только активных участников католических движений.

23 октября многотысячная демонстрация в Будапеште (к проведению которой представители церкви не имели ни малейшего отношения) переросла в мощное вооруженное восстание, приведшее в течение нескольких дней к распаду всей системы власти. Советское военное вмешательство лишь подлило масла в огонь вооруженной борьбы<sup>11</sup>. Уже в первые дни драматических октябрьских событий народные депутаты, посещавшие вернувшегося к власти премьер-министра Имре Надя, выступали с требованием освобождения Миндсенти из-под домашнего ареста. Призывы к освобождению Миндсенти и возвращению его в свою архиепископскую резиденцию в Эстергоме звучали на стихийных уличных митингах, нашли отражение

в резолюции самопровозглашенного национального комитета Чепеля (рабочий район на юге Будапешта), в программных документах возрождавшейся в конце октября партии мелких сельских хозяев, других политических сил<sup>12</sup>. 30 октября влиятельнейший министр нового правительства деятель партии мелких сельских хозяев Золтан Тилди (в прошлом протестантский священник, он в 1945–1946 гг. в течение ряда месяцев был премьер-министром, а затем, после провозглашения в феврале 1946 г. Венгерской республики, до 1948 г. ее президентом) на встрече с делегацией рабочих заявил, что не видит препятствий для возвращения Миндсенти в Эстергом, где он мог бы после длительного перерыва вновь приступить к выполнению обязанностей примаса венгерской римско-католической церкви, внося посильный вклад в стабилизацию положения в стране<sup>13</sup>. Как раз за 2 дня до этого, 28 октября, в Польше по инициативе обновленного руководства ПОРП во главе с В. Гомулкой был выпущен на свободу другой харизматический католический лидер — кардинал Стефан Вышиньский. Прибыв в Варшаву, он выступил с призывом к консолидации польской нации в условиях охватившего страну внутривнутриполитического кризиса. Очевидно, в окружении венгерского премьер-министра Имре Надя существовали расчеты на то, что и Миндсенти, подобно Вышиньскому, смог бы сделать заявление в интересах нового правительства. Эти расчеты, однако, не оправдались.

Уже 30 октября кардинал был освобожден своей охраной из-под домашнего ареста. После этого он прибыл не в Эстергом, находящийся на венгерско-чехословацкой границе, а в Будапешт, где разместился в будайской крепости, неподалеку от королевского дворца, в большом особняке, принадлежавшем до 1948 г. венгерской католической церкви. Проезд кардинала Миндсенти по столице в бронемашине, ведомой хотя и офицером Венгерской народной армии, но выходцем из старинного аристократического рода А. Палинкашем-Паллавичини, был встречен овациями толпы<sup>14</sup>. Освобождение главы венгерской католической церкви было с энтузиазмом воспринято широкими массами, что нашло отражение в свободной прессе тех дней, резолюциях многих собраний, заявлениях представителей разных политических сил.

В Будапеште Миндсенти сразу же включился не только в церковную, но и в политическую жизнь, пять дней его пребывания на свободе (30 октября — 3 ноября) были предельно насыщенными<sup>15</sup>. В одной

из первых подписанных после освобождения директив примас венгерской католической церкви отстранил от выполнения своих папских функций более 50 священнослужителей, активистов прокоммунистического движения священников за мир (кстати сказать, требования об их отстранении звучали и снизу).

Среди многочисленных партий, формировавшихся с конца октября после провозглашенной правительством Имре Надя свободы политических объединений, были и партии, ставившие во главу угла христианские ценности. В их программных декларациях (в целом довольно умеренных — См.: Приложение) фигурировали среди прочего требования о восстановлении христианских обществ, расширении культурно-просветительской деятельности церковью, даже о пересмотре в пользу церкви школьной реформы 1948 г.; вместе с тем речь, как правило, не шла о возвращении ей земельной собственности, отобранной в ходе аграрной реформы весной 1945 г. Некоторые политики правохристианского направления поднимали Миндсенти в качестве своего знамени, в определенных, впрочем, весьма маргинальных кругах получила хождение идея о том, чтобы избранное вследствие свободных выборов Национальное собрание поручило бы именно ему сформировать новое правительство<sup>16</sup>. Это означало, что силы правой ориентации, пытавшиеся встать в оппозицию Имре Надю и создаваемому им правительству левоцентристской коалиции, увидели альтернативу в выдвижении кардинала на пост премьер-министра. Проект этот не получил, однако, поддержки самого главы венгерской римско-католической церкви. Принимая 2 ноября ряд деятелей, стремившихся возродить демократическую народную партию (в 1940-е годы придерживавшуюся христианско-демократической ориентации), Миндсенти дистанцировался от них, сославшись на свой надпартийный статус<sup>17</sup>. Предложение ряда сторонников о выдвижении своей кандидатуры на пост премьер-министра кардинал однозначно отверг и таким образом сделал шаг к пресечению процесса складывания политической оппозиции вокруг собственной персоны.

Тем не менее в более левых кругах существовали серьезные опасения именно такого развития событий. Видная деятельница венгерской социал-демократии, в 1948–1956 гг. находившаяся в опале Анна Кетли выехала в начале ноября в Вену для участия в работе сессии Социнтерна. В своем выступлении перед западноевропейскими

единомышленниками Кетли выражала озабоченность в связи с политической активизацией известного своей непримиримостью, жесткостью и глубоко консервативными убеждениями кардинала Миндсенти<sup>18</sup>. Притом, что даже в наиболее консервативных христианских политических кругах, желавших видеть кардинала в роли премьер-министра, не получили распространения требования радикального пересмотра системы собственности, Д. Келемен, избранный первым секретарем руководства возрождающейся социал-демократической партии, 2 ноября в беседе с послом Югославии Д. Солдатичем называл ближайшей перспективой для своей партии острую борьбу с той политической силой, которую поддержит и за которой будет стоять Миндсенти<sup>19</sup>. Речь шла отнюдь не только о партиях христианского направления. Многие священники на местах ориентировались прежде всего на Партию мелких сельских хозяев (ПМСХ), которая в силу сложившихся традиций могла рассчитывать на более широкую общественную поддержку, особенно в сельской местности. Они принимали участие в создании ее первичных парторганизаций, иногда придавая их деятельности ярко выраженный оппозиционный прежней власти и коммунистам характер. В рамках ПМСХ духовенство тяготело, как правило, к правому крылу возрождающейся партии. Вместе с тем роль священников в событиях не следует преувеличивать. Большинство из них вело себя довольно осторожно, в повсеместно возникавших национальных и революционных комитетах служители культов встречались довольно редко.

Хотя Миндсенти не связал себя напрямую с какой-либо определенной политической силой и не имел непосредственного отношения к созданию партий христианской ориентации, его активность вызывала тем большую обеспокоенность на левом фланге политической жизни Венгрии, что кардинал совсем не отказался от роли духовного лидера не только антикоммунистической, но — шире — антисоциалистической оппозиции. Об этом говорило его насквозь пронизанное политическими мотивами радиовыступление 3 ноября, публикуемое ниже. Вообще выступления Миндсенти в те дни были характерными программными документами именно право-консервативного фланга на политической арене Венгрии, свидетельствовавшими не только о прежней бескомпромиссности кардинала в неприятии коммунистического режима, но вместе с тем об учете им геополитических реалий, а с другой стороны, о его чуткости



к настроениям, социальным и политическим требованиям масс, о готовности, не поступившись принципами, вместе с тем до известной степени откорректировать свою позицию с учетом этих настроений.

Первое краткое выступление Миндсенти по радио состоялось еще 1 ноября. В тот же день правительство на своем заседании поручило вице-премьеру З. Тилди и заместителю министра обороны П. Малетеру встретиться с Миндсенти и уговорить его сделать «заявление в поддержку восстановления мира и порядка, а также в поддержку правительства»; независимо от них переговоры с кардиналом должен был провести председатель Президиума ВНР И. Доби<sup>20</sup>. Тогда же, 1 ноября, Тилди и Малетер посетили кардинала в его будапештской резиденции. Отдав дань уважения своему собеседнику, правительственные эмиссары попросили его высказаться за восстановление мира и порядка, прекращение забастовок. Обещали действовать возвращению католической церкви части недвижимой собственности, ранее ей принадлежавшей, а также передаче ей здания, где до конца октября 1956 г. находилось госуправление по делам церкви. О каком-либо выступлении непосредственно в поддержку нового правительства речи не шло<sup>21</sup>. Свообразным ответом на эту просьбу явилась развернутая, в полном смысле этого слова программная речь Миндсенти, произнесенная вечером 3 ноября, транслировавшаяся по радио и привлекавшая огромный интерес общественного мнения.

С самого начала кардинал во избежание любых кривотолков, связанных с выявлением его нового политического лица, заявил, что ему порывать с прошлым нет необходимости. Происходящее в Венгрии Миндсенти принципиально считал не революцией (в силу марксистских коннотаций этого термина он был неприемлем для убежденного и последовательного консерватора<sup>22</sup>), а освободительной борьбой, продолжением многовековой традиции борьбы венгров за свободу, во имя полноценного национального развития.

Во внешнеполитической части своего выступления Миндсенти акцентировал желание венгров «жить в дружбе со всеми народами и странами». Не только соотечественникам, но и их ближайшим соседям, опасавшимся активизации в Венгрии ирредентистских настроений и возрождения территориальных претензий к другим государствам, были адресованы слова о необходимости пересмотра «старого национализма», о том, что национальное чувство, расцветающее



«в сфере культурных ценностей, составляющих общую сокровищницу народов», должно стать «залогом мирного сосуществования на фундаменте истины». Кардинал то и дело возвращался к пониманию национализма как исключительно культурного феномена, тем самым снова отмежевываясь от требований пересмотра трианонских границ Венгрии, характерных для венгерского консервативного политического сознания межвоенной эпохи.

«В настоящей, а не искусственно провозглашенной дружбе», во взаимоуважении Венгрия, по заверениям Миндсенти, хотела бы жить не только с соседями, но и со сверхдержавами — в равной мере с США и СССР. В тот день, когда кардинал стоял перед микрофоном, по стране распространялись сообщения о вводе на венгерскую территорию новых военных соединений из СССР, правительство И. Надя еще 1 ноября обратилось в ООН с просьбой о поддержке в защите венгерского суверенитета. Миндсенти отдавал себе отчет в том, что положение Венгрии «решающим образом зависит от того», как намерена советская держава поступить «с военной силой, находящейся в наших границах». Глава венгерской католической церкви пытался заверить Москву, что, став нейтральной страной, Венгрия не даст «русской империи» поводов для кровопролития. Но не возникает ли у руководителей СССР мысль, что «мы проникнемся к русскому народу куда большим уважением, если он не будет держать нас под игом?» — задавал свой риторический вопрос венгерский кардинал.

С точки зрения внешней политики выступление свидетельствовало о достаточно реалистическом понимании расклада сил на международной арене, адекватном представлении о существующем «поле маневров» для маленькой Венгрии, граничащей с СССР. В речи кардинала не было ничего оскорбительного, способного задеть самолюбие советских лидеров. Что же касается внутривосточной части выступления Миндсенти, то она оказалась более спорной и потенциально конфликтной, поскольку содержала ряд положений, способных вызвать острые возражения и недовольство, в частности, на левом фланге венгерской политической жизни.

Перейдя к характеристике внутреннего положения страны, кардинал справедливо обратил внимание на опасность экономической катастрофы и всеобщего голода, вызванную резким падением производства после начала восстания 23 октября. Он призвал народ незамедлительно взяться за восстановительные работы. Решение задач,

стоявших на повестке дня, требовало, по его мнению, консолидации нации во имя жизни и заботы о насущном хлебе. Никак нельзя было себе позволить, чтобы на первый план вышли межпартийные склоки и раздоры. В этой своей части выступление Миндсенти удивительным образом перекликалось с тем, что говорили и писали в те дни люди довольно далекие от него в политическом плане<sup>23</sup>.

Требую проведения свободных от злоупотреблений выборов под международным контролем, Миндсенти всячески подчеркивал надпартийность своего статуса. Вместе с тем, заявив, что режим насилия выстраивался начиная не с 1948 г. (года установления монопольной власти коммунистов), а уже с 1945 г., кардинал навел на резкость свои разногласия с теми левыми антисталинистски настроенными политиками, которые, независимо от партийной принадлежности, призывали к восстановлению левоцентристской коалиции 1945–1948 гг.

Кардинал конкретизировал свою программу, которая, при всей устойчивости его политического лица последовательного консерватора, была, как оказалось, не чужда отдельным положениям христианско-демократической и даже христианско-социалистической доктрин — тезисы о предпочтительности бесклассового общества (!), развитии демократических традиций, о том, что частная собственность должна быть «разумно и справедливо ограничена социальными интересами» (!). Заявив, что не является противником исторически оправдываемого прогресса и «здорового развития во всех областях», Миндсенти к этому, как и подобает убежденному консерватору, не преминул добавить, что «венгерский народ считает естественной заботу об учреждениях с большим прошлым и с большими заслугами».

Подчеркнув особость и внепартийность своего положения, кардинал вместе с тем довольно резко отмежевался от формировавшегося с конца октября коалиционного левоцентристского правительства во главе с коммунистом Имре Надем. Не ограничившись неоднократно повторенными уничижительными откликами о наследниках рухнувшего режима<sup>24</sup>, кардинал затронул вопрос и о привлечении по всем линиям к персональной ответственности всех, кого следует привлечь за свои несправедливые действия. В соответствии с законом, т. е. через независимые и надпартийные суды (мести по личным мотивам он призывал всячески избегать). В качестве информации для шести с половиной миллионов венгерских католиков он добавил, что по линии церкви уже ликвидируются «все следы насилия и обмана,

своих рухнувшему режиму». Этот тезис вызвал в обществе разноречивые толкования: имел ли кардинал в виду только уже начавшееся отстранение от своих приходов священников, запятнавших себя слишком тесным сотрудничеством с режимом, или нечто большее, т. е. по сути дела готовящуюся мобилизацию церкви на борьбу с государством за восстановление своих прежних позиций в полном объеме. Правда, несколько ниже кардинал конкретизировал: речь идет о восстановлении свободы обучения закону Божию, о возвращении католической церкви отнятых у нее учреждений и организаций, а также прессы. Не до конца ясно, заявил ли тем самым Миндсенти среди прочего претензии на возвращение церковной администрации школ, отнятых вследствие школьной реформы 1948 г. О возврате церкви земельных угодий речи явно не шло.

Как бы то ни было, выступление Миндсенти не слишком отвечало задачам консолидации венгерской политической жизни на какой-либо единой, компромиссной платформе. В кругах, составлявших левый политический фланг (не только в реформ-коммунистических кругах, но и среди социал-демократов, деятелей левых крестьянских движений и т. д.), предпочли акцентировать в речи кардинала реваншистские нотки<sup>25</sup>. Насколько можно судить по имеющимся источникам, и в Ватикане выступление Миндсенти считали не слишком разумным. Оказавшись на свободе, «он должен был выйти на улицу и убеждать людей не прибегать к вооруженной борьбе и не проливать кровь», именно это должно было стать основным пафосом его выступления, а не сведение счетов с теми, кто его освободил<sup>26</sup>.

Однако при том, что выступление Миндсенти мало способствовало успокоению общества, а скорее содействовало снижению популярности самого прелата, его можно рассматривать как свободно высказанное мнение в стране свободной от монополии одной политической силы. Переданное в 8 часов вечера 3 ноября, накануне решающей советской военной акции по свержению правительства И. Надя, оно никак не могло повлиять на дальнейший ход событий<sup>27</sup>. Вместе с тем продолжает оставаться дискуссионным вопрос: могли ли Миндсенти и его окружение реально претендовать на власть, выступив в роли правой альтернативы правительству И. Надя.

Такой возможности действительно, на наш взгляд, нельзя полностью исключать, поскольку другой харизматической фигуры (тем более такого масштаба) на правом фланге политической жизни

не было<sup>28</sup>. Это осознавалось и в окружении И. Надя. Как известно из работ венгерского полониста Я. Тышлера<sup>29</sup>, во второй половине дня 3 ноября, т. е. тоже за считанные часы до решающего наступления Советской Армии, состоялась последняя встреча Имре Надя с польским послом А. Вильманом. Венгерский премьер-министр среди прочего просил, чтобы кардинал С. Вышиньский (беспрецедентным в истории польского костела образом проявивший в тех конкретных условиях готовность к компромиссу с коммунистом В. Гомулкой) повлиял на куда менее гибкого кардинала Й. Миндсенти в интересах урегулирования ситуации в Венгрии. Речь Миндсенти от 3 ноября действительно довольно резко контрастировала с программными выступлениями Вышиньского.

Достаточно серьезно относились к Миндсенти (как альтернативе правительству И. Надя) в американской администрации. 1 ноября на заседании Совета национальной безопасности США директор ЦРУ Аллен Даллес (родной брат тогдашнего госсекретаря США Джона Фостера Даллеса) в очередной раз подверг сомнению способность Имре Надя контролировать внутривнутриполитическую ситуацию в Венгрии и указал в этой связи на кардинала Миндсенти как на фигуру, которая, по его мнению, в большей мере была бы способна получить широкую общественную поддержку<sup>30</sup>.

Боясь утраты своих геополитических преимуществ в Венгрии, советское руководство, хотя и не без колебаний, избрало, как известно, силовой способ разрешения кризиса<sup>31</sup>. В ночь на 4 ноября, ближе к утру, кардинал приехал в здание парламента на пештской стороне Дуная — в нем располагалось правительство. Он не чувствовал себя в безопасности в пустом и плохоосвещенном будайском архиепископском дворце, хотел также выяснить, что происходит в городе. Наступающие советские танки были на подступах к Будапешту. Имре Надя в здании парламента уже не было — он укрылся в югославском посольстве. Второй по своему реальному влиянию человек в кабинете министров, бывший протестантский священник Золтан Тилди, по словам очевидцев, при встрече с наиболее жестким оппонентом действующего правительства заявил, что может гарантировать примасу безопасность лишь в той степени, в какой располагает ею сам.

С вторжением советских войск в Будапешт ранним утром 4 ноября кардинал Миндсенти (в отличие от И. Надя и ряда других коммунистических политиков, укывшихся в посольстве титовской

Югославии) нашел убежище в близлежащем от парламента здании американской миссии — поступок сам по себе едва ли способствовавший повышению авторитета кардинала в среде верующих<sup>32</sup>. Это обстоятельство очевидно сыграло свою роль в том, что в политике Ватикана довольно быстро возобладала линия на компромисс с правительством Кадара. Это проявилось среди прочего в соглашении на восстановление в прежних должностях священнослужителей, уволенных Миндсенти. В начале мая 1957 г. начальник управления по делам церкви ВНР признал в беседе с советским дипломатом, что Ватикан проводит в отношении венгерской католической церкви довольно реалистическую политику, учитывает ситуацию в стране<sup>33</sup>. В свою очередь, человек из окружения папы Пия XII заявил в частной беседе, что в Ватикане отнюдь не занимают непримиримой позиции применительно к новому венгерскому режиму, требуют только минимальной автономии католической церкви и создания нормальных условий для отправления культа<sup>34</sup>.

С первых недель пребывания кардинала в здании миссии тяготило американскую дипломатию, искавшую пути разрешения неожиданно возникшей проблемы<sup>35</sup>. И едва ли кто-нибудь в ноябре 1956 г. мог предполагать, что его пребывание там затянется на 15 лет, став камнем преткновения на пути урегулирования отношений Венгрии с США.

В Москве, где Миндсенти рассматривался как один из вождей венгерской «контрреволюции», поначалу вынашивались планы похищения кардинала из здания американской миссии<sup>36</sup>. Однако вскоре они были отброшены. Арест Миндсенти (в том числе и в случае его добровольного выхода из здания американского диппредставительства) был весьма нежелателен для правительства Я. Кадара, так как вызвал бы новую волну протестов в венгерском обществе, прилив ненависти к незаконной власти. Кроме того, представ опять в роли мученика, кардинал дал бы лишний повод для усиления в мире направленной против режима Кадара пропаганды, а это было нежелательно в условиях поиска выхода кадаровской Венгрии из внешнеполитической изоляции. Проблематичным было бы также оставление кардинала на свободе: по всей вероятности он не отказался бы от политической деятельности и не только мобилизовал бы католическую церковь на сопротивление властям, но и стал бы центром притяжения для широкого спектра оппозиционных сил. Как минимум он



отчаянно мешал бы продвинуть на видные позиции лояльных коммунистическому режиму и приемлемых для него священников. Интернировать кардинала при всей политической нецелесообразности этого шага, вероятно, пришлось бы (что вызвало бы в мире крайне негативный резонанс). Что же касается разрешения на выезд за границу, то и оно было не совсем желательным, ибо в сложной внутриполитической обстановке 1957 г. могло быть воспринято и дома, и за рубежом как проявление политической слабости правительства Кадара, потеря лица. Помимо всего прочего пребывание ярого врага режима под американским «крылышком» было удобно тем, что всегда могло дать повод для дежурных антиамериканских и антизападных заявлений, когда в них появлялась необходимость. Предпочтение, таким образом, отдавалось статус-кво — в любом другом качестве (кроме ампула политического беженца, нашедшего пристанище в американском посольстве) Миндсенти был бы для венгерских властей еще менее удобен.

Зная желание американцев избавиться от кардинала (пусть и не афишируемое публично), венгерская сторона со временем согласилась сделать дело Миндсенти предметом торга с США. Однако предложение о снятии в обмен на Миндсенти «венгерского вопроса» с повестки дня ООН свидетельствовало о переоценке режимом Кадара своих возможностей, о занижении цены. Вопрос был действительно снят в феврале 1963 г., но цену за это пришлось платить иную и значительно большую — провести крупномасштабную амнистию арестованных участников событий осени 1956 г. Дело же Миндсенти не сдвинулось с мертвой точки.

Сделку удалось совершить только в 1971 г. — Миндсенти покинул родину 28 сентября. Платой за освобождение 80-летнего кардинала явилось возвращение венгерскому правительству национальной реликвии венгров — короны «святого Иштвана», попавшей в США в конце Второй мировой войны. Случилось то, против чего Миндсенти возражал еще в 1947 г., настаивая на том, чтобы корона находилась в Ватикане до тех пор, пока в его родной Венгрии коммунисты не будут изгнаны из власти. Выехав из Венгрии, через некоторое время Миндсенти был освобожден Ватиканом от обязанностей главы венгерской католической церкви. В последние годы жизни, живя в австрийском монастыре, кардинал работал над мемуарами<sup>37</sup>. При всем их крайнем субъективизме, они интересны для понимания

характера и системы взглядов этого радикального в своих убеждениях консерватора.

В конце 1980-х годов, еще при жизни Кадара оппозиционные силы поставили вопрос о перезахоронении Миндсенти. В мае 1990 г. состоялась торжественная процессия и бранные останки мятежного кардинала нашли свое теперь уже окончательное пристанище в родной венгерской земле.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Выступление Йозефа Миндсенти по радио 3 ноября 1956 года. Будапешт

Очень часто приходится нынче слышать: я, имярек, порывая с прошлым, буду говорить искренне, не кривя душой. О себе подобного не скажу: мне порывать с прошлым необходимости нет. Я милостью Божией остаюсь тем же, кем был до тюрьмы<sup>38</sup>.

Убеждения мои точно так же являются частью телесного и духовного здоровья, как и восемь лет назад; хотя заключение отняло у меня немало сил.

Не могу сказать также, что вот, теперь я буду говорить вполне искренне: искренне я говорил и до сих пор, без обиняков высказывая свое мнение, если уверен был в его истинности и правильности. То, что я делал всегда, продолжаю и сейчас, когда непосредственно, лично, то есть не через магнитофонную запись, обращаюсь к миру в целом и к венгерской нации в частности.

Исключительно тяжелое положение наше мы должны рассматривать в двух поворотах: со стороны заграницы и со стороны внутренней жизни. Свои мысли я хотел бы высказывать под таким углом зрения, чтобы давать возможность широкого обзора, и в то же время касаться нашей судьбы так близко, чтобы в словах моих для всех нас содержалась практическая польза.

Обращаясь к зарубежному миру, я сегодня впервые живым словом хочу поблагодарить его за все, что он дает нам. Прежде всего выражаю личную мою благодарность Его Святейшеству, папе Пию XII, за то, что он так много вспоминал о главе Венгерской Католической Церкви<sup>39</sup>. Далее, шлю глубокую благодарность тем главам государств, предстателям Католической Церкви, различным правительствам,

парламентам, общественным деятелям и частным лицам, которые за время, проведенное мною в тюрьме, проявляли участие и готовность помочь как моей родине, так и мне. Господь наградит их за это. Точно так же я чувствую глубокую благодарность к представителям мировой печати и к всемирной радиосети, электронные волны которой образуют единственную в мире, невидимую великую державу гуманности. Рад, что наконец-то могу сказать об этом свободно.

С другой стороны, я хочу говорить о том, что весь цивилизованный мир, все зарубежье, практически единодушно стоит на нашей стороне и помогает нам. Для нас это — огромный источник силы, силы куда большей, чем располагаем мы сами. Мы — нация малочисленная. Маленькая страна на большом земном шаре. Однако кое в чем мы все-таки среди первых: нет нации, которая за свою тысячелетнюю историю перенесла бы страданий больше, чем мы. После первого нашего короля, Иштвана Святого, мы выдвинулись в число великих наций. После Нандорфехерварской победы, пятисотлетие которой мы сейчас отмечаем<sup>40</sup>, численность народонаселения в Венгрии была такой же, как в тогдашней Англии. Однако мы постоянно должны были вести борьбу за свою свободу. Чаще всего — защищаясь от западных стран. Это задержало развитие нации: ведь нам снова и снова приходилось начинать подъем собственными силами.

Сейчас, впервые в истории, Венгрия действительно пользуется действительной симпатией остальных цивилизованных народов. Мы глубоко тронуты этим; каждый представитель нашей маленькой нации от всей души радуется, что, разделяя ее свободолюбие, все другие народы поддерживают ее правое дело. В этом мы видим заботу Провидения, которая, проявляясь в солидарности зарубежного мира, осуществляется так, как о том гласит наш гимн: «Бог, мадьяру счастья дай... В грозный час не покидай...»

В нашем гимне говорится и о борьбе с многочисленными врагами. Но мы даже в исключительно тяжелом положении нашем надеемся, что у нас нет смертельных врагов. Сами мы никому не являемся врагами. Мы хотим жить в дружбе со всеми народами и странами. У нации, подобной венгерской, чьи корни уходят глубоко в историю, чувство, с каким она занимает свое место среди прочих народов, проходит различные этапы. В изменениях и оттенках этого чувства можно видеть вехи развития нации. Однако общая характеристика нашей эпохи — в том, что движение каждого народа направлено к одному

ориентиру. Старый национализм приходится пересматривать везде. Национальное чувство отныне должно быть не причиной борьбы между странами, но залогом мирного сосуществования на фундаменте истины. Пусть национальное чувство расцветает во всем мире — в сфере культурных ценностей, составляющих общую сокровищницу народов. Тогда прогресс одной страны будет способствовать прогрессу и других стран.

Уже по естественным причинам, по физическим условиям своей жизни народы все в большей степени взаимосвязаны и взаимозависимы. Мы, венгры, хотим жить и действовать как знаменосцы мира семейного, мира, строящегося на взаимном доверии европейских народов. В настоящей, а не искусственно провозглашенной дружбе со всеми. И даже, переводя взгляд на более дальние горизонты: мы, маленькая нация, хотим жить в дружбе, в безмятежном, мирном, взаимном уважении в равной мере с великими Соединенными Штатами Америки и с могучей русской империей. В добрососедских отношениях с Прагой, Бухарестом, Варшавой и Белградом. Австрию же мы должны тут упомянуть в том плане, что из-за братской позиции, которую она заняла к нам в нынешних наших превратностях, каждый венгр уже заключил ее в свое сердце<sup>41</sup>.

Однако положение наше решающим образом зависит от того, как намерена поступить двухсотмиллионная русская империя с военной силой, находящейся в наших границах. Радио принесло известия, что вооруженная сила эта нарастает. Мы — страна нейтральная, русской империи мы поводов для кровопролития не даем. Но не возникает ли у руководителей русской империи мысль, что мы проникнемся к русскому народу куда большим уважением, если он не будет держать нас под игом? Ведь лишь враждебному народу отвечает ударом другая страна, подвергшаяся нападению. Мы в данном случае на Россию не нападали! От всего сердца надеемся, что русские вооруженные силы в самое ближайшее время покинут нашу страну<sup>42</sup>.

Однако внутреннюю ситуацию нашу критической делает и то, что, из-за всего выше отмеченного, в стране остановилась работа, остановилось производство. Мы стоим на пороге голода. Освободительную борьбу вела обескровленная, голодная нация. Поэтому нужно повсюду браться за задачу возобновления трудового процесса, производства, за восстановительные работы. Это необходимо

сделать, и незамедлительно, во имя всего народа, во имя нации, продолжения ее жизни.

Когда мы сделаем это, нельзя упускать из виду следующее: пусть каждый в стране осознает, что отгремевшие бои были не революцией, а освободительной борьбой. Здешний режим насильственно выстраивался с 1945 года, после бесцельной для нас войны, и наследники этого режима сейчас клеймят раскаленным клеймом отрицания, презрения, позора и осуждения каждую его частицу. Режим этот был свергнут всем венгерским народом. Пускай наследники не желают получить еще одно доказательство этого. Это была невиданная в мире освободительная борьба, в первых рядах которой сражалось молодое поколение.

Освободительная борьба велась потому, что нация хотела свободно решать, как ей жить. Хотела свободно выбирать свою судьбу, форму управления государством, способ оплаты труда. Реальность этого факта сам народ не позволит извратить, подменить во имя каких-либо сомнительных привилегий. Необходимы новые, свободные от злоупотреблений выборы, в которых может принять участие любая партия. Пусть эти выборы проходят под международным контролем. Я нахожусь и остаюсь вне партий и — по должности своей — над партиями<sup>43</sup>. С высоты своего поста я хочу предупредить каждого венгра: после дней удивительного октябрьского единства нельзя позволить, чтобы вперед вышли межпартийные склоки и раздоры. Ибо стране сейчас требуется очень многое, но меньше всего — партии и партийные вожди. Сама политика сейчас — вещь второстепенная; наша главная забота — жизнь нации и насущный хлеб.

Разоблачение наследниками рухнувшего режима прошлых событий делает очевидным, что привлечение к ответственности должно по всем линиям происходить в соответствии с законом, то есть через независимые и беспартийные суды. Мести по личным мотивам следует избегать, самую возможность ее следует искоренять. Участники и наследники рухнувшего режима несут персональную ответственность за свою деятельность, за свои ошибки, нерасторопность или неправильные поступки. К разоблачительным показаниям мы не должны добавлять ни единого своего комментария, ибо это задержало бы возобновление работы и производства по всей стране. Да это и не должно быть нашей задачей, если восстановление повседневной жизни, в соответствии с обещаниями, будет проходить нормально.



Не могу не подчеркнуть однако, что выполнение [насушных] задач необходимо осуществлять в следующих непрерываемых рамках: мы живем в правовом государстве, хотим быть нацией и страной, которая стоит на основе бесклассового общества, развивает демократические традиции, поддерживает частную собственность, разумно и справедливо ограниченную социальными интересами, признает исключительно культурный национализм. К этому стремится вся венгерская нация.

При всем том я, будучи главой Католической Церкви, заявляю, что — как это сформулировал в 1945 году епископский совет в своем послании пастве — мы не противники исторически оправданного прогресса, мы способствуем здоровому развитию во всех областях. Венгерский народ считает естественной заботу об учреждениях с большим прошлым и с большими заслугами. В том же своем качестве упомяну далее, для информации шести с половиной миллионов католиков, живущих в стране, что по линии церкви мы ликвидируем все следы насилия и обмана, свойственных рухнувшему режиму. К этому обязывают нас исконные вера и этика, правовые нормы, столь же древние, как сама Церковь.

В нынешнем своем обращении к нации я сознательно не затрагиваю других деталей, ибо то, что уже сказано, ясно и достаточно.

Но в заключение не могу все же не поставить один вопрос. Интересно, как полагают наследники рухнувшего режима: если бы заклеянные ими их предшественники руководствовались нормами религиозной морали — допустили ли бы они все то, от последствий чего вынуждены сейчас отмываться?.. Мы с полным правом ждем немедленного восстановления свободы обучения христианскому закону Божию<sup>44</sup>, возвращения учреждений и организаций Католической Церкви, в том числе ее печати. в том числе ее печати.

С этого момента мы будем следить, соответствуют ли данным обещаниям предпринимаемые действия; будем следить, чтобы никто не откладывал на завтра то, что может быть сделано сегодня. Мы, те, кто следит и желает споспешествовать благополучию всего нашего народа, уповаем на Провидение. И — не напрасно.

*A forradalom hangja, 1956. Budapest, 1990. 461–463. о.*

*Перевод с венгерского языка Ю. П. Гусева*

## Программа Демократической народной партии Начало ноября 1956 г.

1. Мы безоговорочно одобряем провозглашение международного нейтралитета нашей страны. Всеми силами мы будем содействовать его признанию и защите.

2. Мы принимаем к сведению разделение национальной экономики на государственный, кооперативный и частный секторы. Однако в тех областях, где непосредственно заинтересованные производители считают государственный сектор чрезмерно раздутым, прежде всего в сельском хозяйстве, мы предлагаем его сокращение. Мы считаем необходимым управление производством, поскольку сегодня это диктуется и мировым рынком, однако мы настаиваем на том, чтобы это управление базировалось исключительно на принципе выгоды и на добровольном осознании собственного блага.

3. Мы выступаем за свободные и единые профсоюзы, которые, обретя полную свободу, будут располагать все более возрастающим собственным имуществом. Мы не допустим проявления таких намерений, которые могут поставить под угрозу свободу и единство профсоюзов. Другим группам работников, если они этого пожелают, также следует организовать органы представительства интересов на началах самоуправления. Мы должны стать рупором широчайшей производственной демократии. Государственная власть тоже должна всегда привлекать заинтересованные профсоюзы и органы представительства интересов к разработке и реализации экономической и социальной политики.

4. Мы требуем полной свободы для церкви и религиозных общин — как в области культа, так и в области культуры. Требуем конкордата со Святым Престолом!

5. Мы должны показывать пример уважения духовной свободы даже при наличии возможности выступить против нее. Иначе чем мы будем лучше тех систем, которые отрицаем? Мы искренне желаем автономии университетов и высших школ, обеспечения не только теоретической, но и практической возможности для каждого без исключения учиться и повышать свою квалификацию.

6. Те, кто возродил деятельность Демократической народной партии, решительно выступают против всех попыток реставрации, направленных на то, чтобы отобрать у государства шахты

и ключевые отрасли промышленности, у рабочих — заводы, у крестьян — землю. Мы должны постоянно помнить проистекающий непосредственно из нашего мировоззрения тезис, согласно которому не труд нужно подчинить капиталу, а капитал — труду. Мы должны выступить за то, чтобы с учетом индивидуальных обстоятельств и при принятии их во внимание в той степени, которая удовлетворяет элементарному чувству справедливости, была установлена достойная компенсация прежним владельцам национализированных в недавнем прошлом средств производства и материальных благ. Мы хотим далее, чтобы те граждане, которые в прошлом были разорены или понесли особенно тяжелый урон, по крайней мере в будущем получили необходимую поддержку, пенсию или пособие. И наконец, мелкие промышленные предприятия, торговые предприятия обычного типа, а также жилые дома — пусть при определенных ограничениях и условиях — нужно вернуть бывшим владельцам.

7. Несмотря на ужасные преступления, ошибки и бесчеловечность прошлых лет, в то же время имели место и такие изменения, без которых мы вряд ли могли бы приступить к демократизации нашего политического, общественного устройства в той мере, которая уже сегодня бесспорно становится для нас доступной. Только один пример. То, какими ценностями обогатила нашу интеллигенцию и всю нашу нацию вышедшая из рядов рабочих и крестьян и посланная учиться молодежь, ясно показали как раз нынешние героические события, оказавшие влияние на формирование не только национального сознания, но и мировоззрения. Мы не можем назвать христианской ни одну партию, если ей не присуще твердое намерение идти только вперед и никогда не поворачивать назад.

8. Мы считаем крайне нежелательным, если до того момента, когда наш народ на свободных выборах выразит свою волю, правительство — помимо срочного устранения злоупотреблений — приступит к каким-либо более существенным изменениям в нынешней хозяйственной жизни страны.

9. До тех пор, пока народ не решит, в какое русло он намерен направить свою жизнь и в чьи руки он верит свою судьбу, мы должны сделать все возможное в интересах обеспечения порядка, спокойствия, условий для производительного труда. Мы должны также всячески пресекать случаи самосуда, раз и навсегда покончить с этими

проявлениями, которые могут привести только к деморализации даже и в том случае, если за этим скрывается обоснованное отчаяние.

10. Тяжела та ответственность и огромна та задача, которую возложили на нас наши павшие герои. Для того, чтобы мы как нация смогли справиться с этой задачей, мы призываем вас, венгерские рабочие, крестьяне и интеллигенция, мужчины и женщины, пожилые и молодые: встаньте в наши ряды и идите за нами!

Публикуется по: *História. Vp., 1988. № 6. 6 о.*

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Стыкалин А. С.* Кардинал Миндсенти на политической арене Венгрии (1945–1956 гг.) // Государство и церковь в XX веке. Эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. Опыт России и Европы. Отв. редактор А. И. Филимонова. М., 2011. С. 288–313.

<sup>2</sup> См.: *Balogh M.* Mindszenty József veszpremi püspök nyilas fogságban // Újragondolt negyedszázad. Tanulmányok a Horthy-korszákról. Szeged, 2010.

<sup>3</sup> См.: Секфю Дюла. После революции. Перевод О. В. Хавановой. Примечания А. С. Стыкалина, О. В. Хавановой. М., 2011.

<sup>4</sup> Документ представлен в музее террора в Будапеште.

<sup>5</sup> При фабрикации обвинительного заключения были использованы разработки советских спецслужб. Так, 15 января 1949 г. министр внутренних дел СССР С. Круглов передал в МИД СССР материалы допросов находившегося до августа 1948 г. в советском плену хортистского генерала И. Уйсаси «для соответствующего использования содержащихся... сведений в ходе следствия и предстоящего суда над Миндсенти» (АВП Р. Ф. 077. Оп. 29. Папка 137. Д. 55. Л. 14).

<sup>6</sup> Ранее аналогичные соглашения были подписаны с протестантскими церквями Венгрии — реформатской (кальвинистской) и лютеранской (евангелической), также подвергавшимися преследованиям. Особенно негативно были восприняты в обществе притеснения реформатской церкви, обладавшей сильными позициями в восточной части страны и традиционно воспринимавшейся общественным мнением как один из оплотов в отстаивании национальных чаяний венгров (благодаря своей роли в национальных движениях XVII–XIX вв.).

<sup>7</sup> Среди закрытых в эти годы учебных заведений были и такие, как теологическая протестантская академия в Шарошпатаке, сыгравшая важную роль в истории венгерской культуры.

<sup>8</sup> В условиях Великой Отечественной войны произошел, как известно, поворот в сталинской политике в отношении православной церкви, ранее

нешадно притеснявшейся. Во время войны церковь использовалась в интересах достижения национального единения на патриотической платформе, а после войны становится специфическим инструментом имперской внешней политики Сталина, реализации геостратегических планов советского руководства, важным каналом расширения влияния Москвы в контролируемой ею Восточной Европе в противовес Западу (и Ватикану). Обслуживание Русской православной церковью внешней политики сталинского режима проявилось среди прочего в установлении контактов с некоторыми представителями западных конфессий в целях противодействия претензиям Ватикана на доминирующие позиции в духовной жизни стран советской сферы влияния в Центральной Европе, а также униатских областей Советской Украины. Прорабатывались планы создания независимых от Ватикана католических церквей в Венгрии и Польше, так и не воплотившиеся. Сталину не были чужды даже идеи утверждения в противовес Ватикану вселенскости РПЦ, в последней он видел силу, способную объединить не только православные церкви, но и часть католико-протестантского клира на антизападной платформе. См. из новейшей литературы по теме: *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века. М., 2008.

<sup>9</sup> АВП Р. Ф. 077. Референтура по Венгрии за 1956 г. См. документ, подготовленный еще за две недели до XX съезда КПСС — справку посольства СССР в ВНР в МИД СССР «Политика Венгерской партии трудящихся в отношении католической церкви» от 8 февраля 1956 г.: Венгерские события 1956 года глазами КГБ и МВД СССР. Сборник документов. М., 2009. С. 83–94. Одним из лейтмотивов советских дипломатических донесений явился тезис о том, что венгерские коммунисты, увлекшись задачей более широкого вовлечения священников в движение сторонников мира, совершенно упустили из виду атенстическую пропаганду.

<sup>10</sup> Показательна реплика и.о. примаса, епископа Д. Цапика о том, что недовольство Ватикана его мало волнует, так как в Ватикане ему едва ли когда-либо придется снова побывать, тогда как с венгерскими партийными функционерами он сталкивается каждый день.

<sup>11</sup> Подробнее см.: *Стыкалин А. С.* Прерванная революция. Венгерский кризис 1956 года и политика Москвы. М., 2003.

<sup>12</sup> 1956 és a politikai pártok. Válogatott dokumentumok. Szerk. Vida I. Bp., 1998. 112. о., 180.о.

<sup>13</sup> Ibid., 293.о.

<sup>14</sup> Об обстоятельствах освобождения Миндсенти см.: *Tyekvicska A.* A bíboros és a katona. Mindszenty József és Palinkas-Pallavicini Antal a forradalomban. Bp., 1994. Офицер, который освободил и привез Миндсенти в Будапешт, был впоследствии казнен по обвинению в «контрреволюционной деятельности», хотя его действия по сути не противоречили указаниям тогдашнего



правительства. В период репрессий против участников октябрьских-ноябрьских событий 1956 г., особенно в 1957—1958 гг., за реальные или мнимые связи с кардиналом было осуждено довольно много людей, прежде всего активисты партий христианской ориентации. Содействие освобождению Миндсенти, участие в сговоре с ним и т. д. фигурировали как один из пунктов обвинительного заключения в судебном деле Имре Надя, казненного в 1958 г. на основе ложных обвинений, инкриминировались также З. Тилди, который пережил арест и более двух лет находился в заключении.

В информационном сообщении о вынесении приговора И. Надю говорилось о том, что в целях обеспечения захвата власти сгруппировавшиеся вокруг И. Надя заговорщики вошли в соглашение даже с группами, представлявшими крайнюю реакцию, и дошли до реабилитации кардинала Миндсенти и поощрения его антикоммунистических настроений. Якобы именно после заключения соглашения с этой группой (при посредничестве Тилди) Миндсенти провозгласил 3 ноября по радио программу «капиталистической реставрации» (на самом деле кардинал явно дистанцировался от команды И. Надя, о чем см. ниже). Подробнее о судебном деле И. Надя см.: *Райнер Я. М.* Имре Надь, премьер-министр венгерской революции 1956 года. Политическая биография. М., 2006.

<sup>15</sup> Подробная хроника пяти дней пребывания Миндсенти на свободе (краткого «интермеццо» между неполными 8 годами ареста и 15 годами нахождения в здании посольства США в качестве политического беженца) дается в работе: *Szabó Cs.* Mindszenty József bíboros szabadon töltött napjai 1956-ban // AVH — Politika — 1956. Politikai helyzet és az állambiztonsági szervek Magyarországon, 1956. Bp., 2007.

<sup>16</sup> См.: 1956 és a politikai pártok, 442.о., 495.о. На будапештских улицах можно было встретить и плакаты с требованием сделать Миндсенти премьер-министром. Таковую перспективу, кстати говоря, не исключал и премьер-министр И. Надь, горячо доказывавший своим более радикальным соратникам, что проведение свободных выборов может в сложившейся обстановке привести к власти крайнюю реакцию в лице кардинала Миндсенти.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 440.о. Правда, в беседе с известным деятелем ПМСХ Б. Ковачем кардинал был несколько менее категоричен. По некоторым сведениям, он не скрывал от своего собеседника, что собирается принять участие в создании католической партии.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 170.о.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 234.о.

<sup>20</sup> См. протокол заседания венгерского национального правительства от 1 ноября: Советский Союз и венгерский кризис 1956 г. Документы. Редакторы-составители Е. Д. Орехова, В. Т. Серeda, А. С. Стыкалин. М., 1998. С. 490.

<sup>21</sup> 1956 és a politikai pártok, 282.о.

<sup>22</sup> Интересно, однако, что другой церковный иерарх, кальвинистский архиепископ Л. Равас, все же назвал происходящее в Венгрии революцией — «во имя защиты национального достоинства венгров». См.: Significant Documents of the Hungarian Revolution of 1956. № 2. Вр., 2006, р.32.

<sup>23</sup> См., например, статью крупного писателя *Ласло Немета* «Партии и единство», опубликованную 1 ноября: Советский Союз и венгерский кризис 1956 г. Документы. С. 487—490.

<sup>24</sup> Через 2 дня, 5 ноября, уже находясь в американском посольстве в роли беженца, Миндсенти на организованной пресс-конференции заявил, что считает свергнутое накануне правительство И. Надя законным правительством Венгрии. См.: Top secret. Magyar-jugoszláv kapcsolatok 1956. Dokumentumok. Вр., 1995. 230.о. Это сильно задело Я. Кадара (главу нового, установленного при решающей поддержке Москвы правительства), который то и дело вспоминал в своих выступлениях о резко изменившейся позиции Миндсенти (См.: Советский Союз и венгерский кризис 1956 г. Документы. С. 690).

<sup>25</sup> Если сравнить речь Миндсенти с выступлениями иерархов реформатской церкви Л. Раваса, лютеранской церкви Л. Ордаша, видно, что последние были более умеренными. Иерархи других церквей хотя и солидаризировались с борьбой за свободу нации, вместе с тем сделали больший акцент на необходимости прекращения кровопролития, насилия и незаконных расправ, недопущении хаоса, достижения национального единства в условиях кризиса. Равас также подчеркнул: «никто не должен думать и мечтать о восстановлении минувшего строя». См.: Significant Documents of the Hungarian Revolution of 1956. № 2. Вр., 2006, р. 31—33.

<sup>26</sup> Отзыв одного из кардиналов, сделанный в частной беседе с представителем ИКП. См.: Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ). Ф. 5. Оп. 28. Д. 476. Л. 81 (Информация о политике Ватикана, переданная из ЦК ИКП в ЦК КПСС. 26 марта 1957 г.).

<sup>27</sup> В этом можно согласиться с Тибором Мераи, автором одной из первых серьезных книг о венгерской революции 1956 г., впервые опубликованной еще в 1958 г. См.: *Мераи Т.* 13 дней. Имре Надь и венгерская революция 1956 года. М., 2007. С. 193.

<sup>28</sup> В этой связи показательно, что после свержения правительства И. Надя и укрытия Миндсенти в американском посольстве правый фланг политической оппозиции не проявил себя в каких-либо заметных публичных выступлениях, тон задавали рабочие советы, а также интеллектуалы социалистической и леволиберальной ориентации.

<sup>29</sup> *Tischler J.* Lengyelország és Magyarország 1956-ban // “Tizenhárom nap, amely...” Tanulmányok az 1956-os forradalom és szabadságharc történetéből. Вр., 2003. 86.о.

<sup>30</sup> См.: *Machciewicz P.* Lengyelország az Egyesült Államok külpolitikájában, 1956 // 1956-os Intézet. Évkönyv V. 1996/1997. Вр., 1997. 100.о.

<sup>31</sup> Подробнее см.: *Стыкалин А. С.* Прерванная революция. Венгерский кризис 1956 года и политика Москвы. М., 2003.

<sup>32</sup> В Ватикане некоторыми иерархами поступок Миндсенти был воспринят как проявление им малодушия, компрометирующее католическую церковь: «Основным и строжайшим законом Ватикана является то, что в случае восстаний, войн и других подобных событий все служители церкви, начиная с епископа и кончая церковным сторожем, не должны ни по какой причине покидать свой пост, а должны делить судьбу со своей паствой, т. е. с верующими» (Информация о позиции и о политике Ватикана, переданная из ЦК ИКП в ЦК КПСС. 26 марта 1957 г. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 28. Д. 476. Л. 80). Предшественник Миндсенти кардинал Ю. Шереди зимой 1945 г. оставался на своем посту, когда Красная Армия заняла Эстергом. Соответственно и Миндсенти «не должен был оставлять своего поста, что бы ни случилось. Он должен (был) вынести все, но не оставлять своих верующих и духовенство и должен (был) разделить их судьбу». Подумав в первую очередь о собственной безопасности, кардинал «забыл основную заповедь церкви о том, что к любому правительству, даже самому худшему, следует относиться... терпимо и с уважением. В любом положении, даже самом трудном, всегда есть возможность найти с правительством минимальное взаимопонимание, которое позволит жить и существовать до тех пор, пока не изменятся события» (Там же. Л. 80–81). Оказавшись не на высоте положения, Миндсенти мог бы, по мнению одного итальянского кардинала, спасти свою репутацию лишь одним поступком: «явиться к властям своей страны и принять на себя последствия этого» (Там же. Л. 81). Руководствовавшись такой позицией, Ватикан фактически устранился от участия в вызволении Миндсенти, проявляя заботу лишь о судьбах верующих католиков в Венгрии.

<sup>33</sup> АВР Р. Ф. 077. Оп. 38. Папка 192. Д. 036. Том 2. Л. 110–112.

<sup>34</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 28. Д. 476. Л. 82.

<sup>35</sup> Это заметили и советские эмиссары, находившиеся в ноябре 1956 г. в Венгрии и помогавшие правительству Я. Кадара в «наведении порядка». Согласно имеющимся данным, «американское посольство в Будапеште начинает тяготить присутствие кардинала Миндсенти в миссии. Получив отказ от венгерского правительства в возможности вывода Миндсенти из страны, американцы обратились за помощью к Папе Римскому, который также отказался помочь в этом деле» (Из телефонограммы председателя КГБ СССР И. А. Серова из Будапешта в ЦК КПСС от 27 ноября. См.: Советский Союз и венгерский кризис 1956 года. Документы. С. 704).

<sup>36</sup> К разработке этих планов был непосредственно причастен председатель КГБ И. А. Серов, в ноябре почти безвыездно находившийся в Будапеште. В американскую миссию к Миндсенти предполагалось направить агента с предложением о его нелегальном вывозе из страны. В случае если бы кардинал принял это предложение, его можно было бы задержать после

выхода из здания. См. телефонограмму И. А. Серова из Будапешта в ЦК КПСС от 27 ноября 1956 г.: Советский Союз и венгерский кризис 1956 г. Документы. С. 704.

<sup>37</sup> *Mindszenty J. Emlekirátaim*. Вр., 1990 (на Западе впервые опубликованы в 1974 г.).

<sup>38</sup> Сразу же после рождества, 26 декабря 1948 г. кардинал был арестован в своей резиденции в Эстергоме.

<sup>39</sup> Процесс по делу Миндсенти не только вызвал большой международный резонанс, но и усилил антикоммунистическую составляющую во внешней политике Ватикана. Вместе с тем в Ватикане были крайне недовольны поведением Миндсенти на открытом суде, тем, что он публично признал предъявленные ему вздорные обвинения. После процесса 1949 г. он, несмотря на свое мученичество, считался в европейских католических кругах наиболее дискредитированной фигурой в святейшей коллегии, человеком, чье поведение сильно повредило репутации католической церкви. «Он должен был даже погибнуть, но не признавать предъявленных ему обвинений. Глава церкви не должен был вести себя таким жалким образом. В истории церкви за последние 200 лет не было подобного случая», — уже в 1957 г. говорил своему собеседнику, связанному с наиболее влиятельной на Западе итальянской компартией, один из кардиналов. См.: РГАНИ. Ф. 5. Оп. 28. Д. 476. Л. 80 (Информация о политике Ватикана, переданная из ЦК ИКП в ЦК КПСС. 26 марта 1957 г.).

<sup>40</sup> Речь идет о победе венгерского войска под командованием Яноша Хуняди над османами в битве у Белграда (историческое венгерское название — Нандорфехервар) 22 июля 1456 г. В прошедших в августе 1956 г. торжествах по случаю 500-летия Белградской битвы было заметным участие католической церкви, что не укрылось и от внимания советского посольства.

<sup>41</sup> Имеются в виду позиция доброжелательного нейтралитета и активное участие Австрии в доставке гуманитарной помощи в Венгрию в период событий. См. о позиции Австрии: *Стыкалин А. С.* К истории решения одной международной гуманитарной проблемы. Венгерские беженцы и мировое сообщество. 1956 — 1957// Миграция и эмиграция в странах Центральной и Юго-Восточной Европы в XVIII — XX вв. Отв. редактор Т. А. Покивайлова. СПб., «Алетейя», 2011. С. 273 — 322.

<sup>42</sup> Советские войска находились в Венгрии до лета 1991 г. Юридическим основанием для их пребывания явился договор, подписанный в мае 1957 г.

<sup>43</sup> Включившись после 1945 г. в политику и заняв крайне правый фланг на венгерской политической арене, Миндсенти дистанцировался и от наиболее влиятельных потенциальных своих союзников по антикоммунистическому лагерю, в частности, из правого крыла партии мелких сельских хозяев, а также от политиков демохристианской ориентации (И. Баранкович и др.), выступавших с более умеренных позиций.

Эти партии в своих программах, как правило, ориентировались на современные западные христианско-демократические доктрины; апологетика и стремление возродить традиции венгерского политического консерватизма эпохи Хорти не были для них характерны. Такова же была их программа при возрождении соответствующих партий осенью 1956 г. Программные документы этих партий см. в сборнике: 1956 és a politikai pártok. Válogatott dokumentumok. Szerk. Vida I. Vr., 1998. 437–490.о. См. также: Приложение. Наиболее видной из партий, провозглашавших свою приверженность христианско-демократическим принципам, была демократическая народная партия, самораспустившаяся в начале 1949 г. 1 ноября правительство на своем заседании дало согласие на ее восстановление (см. протокол: Советский Союз и венгерский кризис 1956 г. Документы. С. 490). Реорганизаторы партии выступили против любых попыток реставрации довоенного строя, а также пересмотра результатов национализации ключевых отраслей промышленности. «Мы не можем назвать христианской ни одну партию, если ей не присуще твердое намерение идти только вперед и никогда не поворачивать назад», — отмечалось в программном заявлении партии. См.: Там же. С. 492–493.

<sup>44</sup> Ведущее положение церквей в управлении школьной системой сохранялось до лета 1948 г., но только 5 сентября 1949 г. было отменено обязательное обучение в школах основам религии.



*М. Балог (Будапешт)*

## **Между лояльностью и оппозиционностью: венгерская католическая церковь в «ловушке» церковной политики Яноша Кадара**

**И**сторические церкви Венгрии подошли к смене эпох, наступившей по окончании Второй мировой войны, сохранив свою институциональную систему в неприкосновенности, но отягощенные грузом проблем. Поворот, начавшийся в 1945 г., еще не означал немедленного и прямого наступления на церкви и религию, более того, церквям позволили относительно свободно приступить к налаживанию мирной жизни. Но в радикальный характер происходящих перемен таил в себе возможность конфликта между церковью, прежде всего католической, и государством. Поскольку пришедшие к власти силы отрицали старый общественный и государственный порядок, более того, увлеченные революционными преобразованиями, отрицали преемственность в основополагающих вопросах, церкви в Венгрии в мгновение ока утратили свое влиятельное, исключительное положение и — образно говоря — оказались под открытым небом. Одни прежде присущие им функции (содержание школ, руководство религиозными объединениями) исполнялись своим чередом до тех пор, пока новый режим не подбирал им замену, другим (законодательство, монашество) не было места при новом государственном устройстве. Под вопрос ставились социальная роль церквей, их полезность, само существование.

На протяжении 1945—1948 гг. были постепенно уничтожены едва ли не все элементы буржуазного строя: в сфере имущественных отношений, общественно-политического устройства, идеологии и культурной жизни. Лишь одно духовное явление и социальную организацию не удалось полностью подчинить и уничтожить — религию и церкви. В 50-е годы XX в. церковная политика была однозначно направлена на запугивание, ограничение и ликвидацию. Религия стала идеологическим врагом номер один, церковь — главным средоточием

реакции, стоящей на пути строительства социализма. В первую очередь это относилось к католической церкви, тем более, что ее центр, расположенный за пределами страны, не позволял так легко ею манипулировать.

Даже после 1945 г. — когда настало время масштабных потрясений (например, земельная реформа) — католическая церковь сохраняла авторитет и до известной степени сумела выжить. Сумев до поры до времени сохранить свои прежние институты и функции. Она превратилась из *государственной церкви* в *церковь оппозиционную*<sup>1</sup>. У оппозиционности церкви и антиклерикализма правящего режима были схожие идеологические основы — с одной стороны, непоколебимость веры в Бога и, с другой стороны, атеистический марксизм.

Коммунистический режим тщетно силился создать гомогенное, подконтрольное, не способное к самоорганизации общество, плюрализм венгерской политической мысли, загнанный в 1950-е годы в подполье, все-таки выжил. «Клерикальная реакция» подвергалась постоянным нападкам, но задача уничтожения церкви была «выполнена» лишь частично. Подавляющее большинство населения оставались верующими, сохраняли верность своей церкви, священникам и проповедуемым ими моральным постулатам. Власти не удалось заместить их иными равнозначными ценностями, тем более заставить их принять. Верующих могли преследовать по административной линии, представителей клира — посадить в тюрьму, церковные учреждения — прикрываясь правовыми нормами, — национализировать. Лишь две вещи власти так и не смогли или не осмелились осуществить: вытеснить религию из жизни отдельных граждан и общества в целом и закрыть храмы.

## Революция 1956 г. и католическая церковь

1956 год не является переломным в церковной политике. В подготовке и событиях революции церкви — если не считать краткий момент после освобождения кардинала Йозефа Миндсенти — не играли особой роли. Провинциальный епископат, как и все, узнавал новости о начале революции, о боях в Будапеште и пр. из крайне противоречивых сообщений по радио. У него не было возможности прояснить положение, выработать консолидированную позицию, епископская конференция в дни революции не заседала. Между 23 и 30 октября 1956 г.

иерархи католической церкви неоднократно призывали население к спокойствию, соблюдению законов и одновременно заверяли в своей поддержке тогдашнее правительство И. Надя.

Священники, каждый как мог, следили за событиями, руководствуясь голосом совести, но роль их не была ведущей. Конечно, многих из них избрали в рабочие и национальные советы или революционные комитеты, некоторые произносили зажигательные речи на митингах, но поведение духовенства в целом от круга его знакомств, информированности, образованности. При этом священники выступали как частные лица, по собственной инициативе переходили на сторону революции. Были такие, кто позволяли себе радикальные высказывания, торопил с роспуском производственных кооперативов, арестом районных партийных секретарей или увольнением партийных функционеров. Другие, напротив, пытались погасить страсти, нередко священники предотвращали расправы, акты мести, спасали жизнь местным партработникам. Известно лишь об одном священнике — монахе-францисканце Вазуле Вегвари (1929—2011), начинавшем учебу в военной школе — который принимал участие в боях. Когда в страну вошли советские войска, он сражался в Будайской крепости, позднее принял командование ее обороной<sup>2</sup>. В провинции, куда первая волна революции докатилась с опозданием, деревенское население, на стихийных демонстрациях, собраниях и митингах нередко выносило из церкви хоругви и национальные флаги. Даже если приходские священники не стояли во главе демонстрантов, а с кафедры призывали к спокойствию, порядку, миру и христианской любви, у паствы — если только речь не шла о явном пацифисте — не возникало сомнений, на чьей стороне церковь.

Ни в одном из выступлений И. Надя не шла речь о свободе совести или вероисповеданий, не говоря уже о продуманной церковной политике или, по крайней мере, о заслуживающих внимания конкретных в сфере государственно-церковных отношений шагах. У этой сферы деятельности правительства не было «хозяина». Еще до роспуска Государственного управления по делам церкви дело не дошло, это учреждение, символизировавшее политическую волю, враждебную церкви и религии, не могло больше полноправно представлять революционное правительство. Тем не менее, глава Управления Я. Хорват 29 октября 1956 г. в сопровождении полиции и советских солдат

посетил содержавшегося в Фелшпетене, приговоренного на показательном процессе 1949 г. к пожизненному заключению кардинала Й. Миндсенти. Хорват привез с собой предложение правительства: Миндсенти не будет политически реабилитирован, но может свободно покинуть страну. Кардинал заносчиво ответил: «Пока ты сидишь на коне и топчешь меня копытами, я не пойду на соглашение. Я покину это место в том случае, если отправлюсь в Эстергом<sup>3</sup> или в кардинальский дворец в Буде. Скорее — второе, потому что именно там я больше всего необходим моему народу»<sup>4</sup>. Он хотел уехать свободным человеком, которому вернули его достоинство, или не уезжать вообще.

30 октября министр З. Тильди заявил по радио: правительство считало бы желательным, чтобы Йозеф Миндсенти вернулся в Эстергом и приступил к исполнению обязанностей архиепископа. На следующий день в 6 часов утра Миндсенти под конвоем был отправлен в Будапешт<sup>5</sup>. Обретший свободу кардинал тут же превратился в символ торжества революции, в народе крепла уверенность: он займется политикой и, возможно, станет новым премьер-министром<sup>6</sup>. На заседании Совета по национальной безопасности США Миндсенти называли лидером, способным возглавить Венгрию и консолидировать общество<sup>7</sup>. Венгерское правительство плелось в хвосте событий. Оно продемонстрировало это, когда в заявлении от 1 ноября расценило восемь лет судебных преследований кардинала как незаконные<sup>8</sup>.

По получении известия о вводе советских войск 4 ноября, после трех с половиной дней на свободе, Миндсенти попросил и получил политическое убежище в посольстве США. Примасу выделили отдельную комнату, где тот с жаром принялся за работу. 4 и 5 ноября 1956 г., а также в последующие дни он издал церковно-административные распоряжения, касавшиеся целого ряда лиц. На большинстве документов задним числом поставлена дата 3 ноября, чтобы распоряжения, подписанные в американском посольстве, не выглядели как таковые. В них Миндсенти, пригрозив отстранить от исполнения своих обязанностей (*suspensio*), лишил должностей 11 иерархов, участвовавших в движении «священники за мир» и обслуживавших политические интересы правящей коммунистической элиты, и назначил им в будущем нести служение исключительно в качестве настоятелей приходов и приходских священников в сельской местности. Означенные иерархи, за исключением двух человек, подчинились воле

примаса. За распоряжениями кардинала последовали сходные шаги в большинстве митрополий.

Новый импульс к дальнейшим кадровым перестановкам дали два декрета, принятые 21 января 1957 г. Святой соборной конгрегацией (*Sacra Congregatio Concilii*), ответственной за моральный облик духовенства и паствы. По воле Рима и ранее назначенные Государственным управлением по делам церкви епископские викарии, главы канцелярий, всего 21 человек, лишались своих постов<sup>9</sup>. Эти два декрета фактически отстраняли тех, кто получил высокие церковные назначения благодаря своему лояльному отношению к государственной власти. Упомянутая Конгрегация 16 июля 1957 г. призвала всех католических священников в течение шести месяцев полностью прекратить любую политическую деятельность, иначе Святой Престол автоматически отлучит их от церкви<sup>10</sup>. В феврале 1958 г. Ватикан исполнил свою угрозу в отношении Миклоша Берестоци, Яноша Мате и Рихарда Хорвата — трех участников движения «священники за мир», которые, несмотря на запрет не сдали свои парламентские мандаты<sup>11</sup>. Несмотря на то, что венгерские власти не разрешили придать эти декреты общественной огласке, с точки зрения церковного права они, тем не менее, вступили в силу, на десятилетия отяготив отношения между Венгрией и Ватиканом. Отлучение от церкви оставалось в силе до 15 июля 1971 г., его отмена стала возможной только после урегулирования вопроса о кардинале Миндсенти.

Церкви не играли самостоятельной роли в революции 1956 г., но ее события в значительной мере определили их внутреннюю жизнь. Скомпрометировавшие себя члены руководства кальвинистской и лютеранской церковью массово отказывались от своих постов. Согласно одной правительственной аналитической записке, отношения с церквями «сильно ухудшились и усложнились... Достижения многих лет поставлены под угрозу, движение "священники за мир" посредством кадровых перестановок обезглавили, парализовав его деятельность»<sup>12</sup>. В другом документе справочно-аналитического характера говорилось, что к апрелю 1958 г. 57 «прогрессивных священников», лишились своих постов, полученных под давлением государства<sup>13</sup>. Власти уже не могли или не хотели препятствовать увольнению лиц, назначенных в обход церковного права. Из епископских резиденций с головокружительной быстротой исчезли ненавистные



и презируемые верующими креатуры, вызванные к жизни церковной политикой режима Ракоши, комиссары по делам церкви и прикннувшие к ним "священники-миротворцы". Это было то главное, что дала церквям революция. Но так продолжалось недолго...

### Рестаuration и союзническая политика

Итак, Святой Престол встал на сторону церковно-административных распоряжений Миндсенти и настоял на их осуществлении средствами канонического права. Однако поддержать более радикальные шаги не захотел и дистанцировался от призывов к решительной борьбе с режимом, раздававшихся из американского посольства, где укрывался кардинал. Как иначе объяснить послание Папы Пия XII, в котором тот просил, чтобы Миндсенти сосредоточился на молитвах<sup>14</sup>. В дипломатических кругах также имелись сведения о том, что готовится отчет о венгерском кризисе и его последствиях, подписанный высокопоставленным сотрудником папского государственного секретариата Анджело Дель'Аква. В нем, с одной стороны, признавалось, что католические силы не играли никакой роли в подготовке восстания, но с другой стороны, при анализе политических аспектов венгерского кризиса подчеркивалось, что пиратскими акциями в Венгрии нельзя ставить под угрозу уступки, завоеванные католической церковью в Польше. В документе признавалось, что сохранение коммунистического режима в Венгрии является составной частью достигнутого между великими державами баланса сил, и подчеркивалось: те группы, которые явно хотят придать венгерскому восстанию антикоммунистическое направление, являются политическими еретиками<sup>15</sup>.

Новое венгерское коммунистическое руководство, обустривавшееся на руинах революции, неохотно вспоминало об обстоятельствах своего появления на свет, но кое-какие уроки извлекло. Опыт революции по части церковной политики повлек за собой только формальные и тактические уступки. Правительство было согласно с тем, что непопулярное Государственное управление по делам церкви должно сойти со сцены. Президентский совет указом № 33/1956 от 31 декабря 1956 г. упразднил автономию Управления, и до 1959 г. оно действовало как один из отделов Министерства культуры, хотя, надо признать, персонал и сфера деятельности практически

не пострадали. Последней самостоятельной акцией Государственного управления по делам церкви стало заявление в конце ноября, что революционное рабоче-крестьянское правительство стоит на страже прав и свобод, записанных в конституции, обеспечивает факультативное преподавание закона Божьего в школах и считает соглашения, достигнутые ранее с церквями по состоянию на 23 октября 1956 г., обязательными для соблюдения. Декларировалось, что спорные вопросы следует разрешать путем переговоров<sup>16</sup>. Послание было понятно: средства меняются, но стратегические цели «старо-новой» политической номенклатуры остаются прежние — извести религию и ее институт — церковь.

Между тем, власти в стране стали применять метод кнута и пряника. Еще 15 ноября 1956 г. Я. Кадар заявлял, что коммунисты проведут свободные выборы, но уже через две с половиной недели прошла волна арестов. Было объявлено чрезвычайное положение, и началась одна из самых жестоких политических расправ в истории Венгрии. В последующие три года более 230 чел. были казнены за участие в революции. Согласно судебной статистике, с 1957 по 1960 гг. 21 668 чел. были осуждены по политическим обвинениям<sup>17</sup>, 13 тыс. чел. — интернированы. В январе 1957 г. власти с привлечением комитатских (областных) референтов по делам церкви приступили к анкетированию «контрреволюционной деятельности» священнослужителей. С ноября 1956 до конца 1957 гг. общее число пострадавших в связи с этой акцией католических священников составило 176 человек<sup>18</sup>. Минимальной санкцией было лишение государственного денежного содержания, за этим нередко следовали запрет на право преподавания закона Божьего, перевод в другой приход, недопущения к пасторской деятельности и иные административные меры. В случае более тяжких обвинений священникам ограничивали свободу передвижения, а также приговаривали к тюремным срокам.

В первом квартале 1957 г. на повестку дня выдвинулись новые вопросы. 6 января Глава правительства Я. Кадар объявил новую программу: безоговорочная лояльность Советскому Союзу во внешней политике; в конфессиональной — свобода вероисповедания и религиозного воспитания; в сельском хозяйстве — коллективизация. Актуальные вопросы церковной политики обсуждались 5 марта 1957 г. на заседании Организационного комитета Временного центрального

комитета Венгерской социалистической рабочей партии<sup>19</sup>. Перед правительством были поставлены четыре неотложные задачи.

1. *Назначение «надежных кадров» на церковные должности.* Для этого был изменен, как излишне мягкий, указ № 20/1951, который сохранял за епископами право производить кадровые перестановки в своих епархиях без ведома государства. 20 марта 1957 г. вступил в действие указ № 22, которым предусматривалось согласование с государством назначений на любые церковные должности, что ужесточило прежнюю юридическую норму и свело к минимуму административное право епископов в сфере внутрицерковной организации. Отныне при назначении, переводе на новое место работы или увольнении любого священника, профессора теологии или директора церковной средней школы требовалось предварительное согласование с органами власти<sup>20</sup> (исключение составили несколько должностей мелких приходских священников и капелланов). Назначение епископов стало одним из ключевых вопросов на переговорах между Венгрией и Святым Престолом, начавшихся в 1963 г. На следующий год «удалось» выработать детальное соглашение, позволявшее назначать епископов на высвобождающиеся кафедры в соответствии с каноническим правом. В то же время инструкция по исполнению указа, опубликованная в 1959 г., была изменена только в 1971 г., что и позволило Миндсенти осенью покинуть свое убежище в американском посольстве. С помощью этого указа власти смогли выстроить жесткую (говоря социологическим языком) контрселективную иерархию. Само по себе вмешательство государства не означало, что все назначения априорно происходили по его воле. Но не остается сомнений, что пока то или иное духовное лицо становилось епископом, его досье по пять-шесть раз изучали под микроскопом сотрудники Государственного управления по делам церкви. Новые епископы, назначенные в 70-е годы XX в., принадлежали уже к совсем иному поколению, и на них — с учетом возраста и прежней карьеры — никак нельзя было навесить ярлык «реакционеров».

2. *Немедленное отстранение церковных иерархов и духовенства, пришедших к власти при поддержке контрреволюции.* Формы отстранения могли быть самыми разными: изоляция, принудительная отставка, кадровые перестановки, арест, тюремное заключение, очень редко — «несчастные случаи». Так, указом Президентского совета № 92/1957 «предварительное согласование» о разрешении на работу, выданное

Веспремскому епископу Берталану Бадалику, было аннулировано, и его под полицейским конвоем отправили отбывать наказание в село Хейце на северо-востоке Венгрии. Перегибы в кадровой политике быстрее всего прекратились в отношении кальвинистов, к 1958 г. ситуация нормализовалась с лютеранами и только к 1977 г. — с католиками.

3. *Реформа скомпрометировавшего себя движения «священники за мир».* В этой сфере довольно быстро удалось добиться заметных успехов: при Венгерском комитете защиты мира уже в апреле 1957 г. оформился Совет кальвинистской церкви; 24 мая — Совет католической церкви при этом комитете; начала действовать организация «Opus Pacis» («Дело мира»), в рамках которой католический епископат организовывал работу в защиту мира. Задача организации заключалась в том, чтобы обеспечивать организационные рамки для духовных лиц, желавших посвятить себя борьбе за мир (т.е. за социализм). Епископат надеялся таким образом не допустить, чтобы движение «священники за мир» раскололо клир, но в конечном итоге эта организация принесла политические дивиденды только правительству. «Opus Pacis» в своем заявлении от 29 августа 1957 г. осудило доклад комитета ООН по «венгерскому вопросу». Уступки, на которые государство пошло в ответ на готовность части клира к сотрудничеству, со временем оказались ложными и иллюзорными. Когда церковная иерархия превратилась в надежного партнера, в «Opus Pacis» перестали нуждаться, и организация попросту зачахла: вплоть до смены политического строя в 1989 г. работу продолжали только центральное отделение и филиал в комитате Сабольч-Сатмар.

4. *По мере оттеснения реакции — удовлетворение потребностей церкви, не преследующих политические цели.* В самом деле, даже сторонние наблюдатели отмечали, что в религиозной сфере последовало некоторое смягчение. «Эти улучшения проявляются весьма разнообразно, — писал, например, французский поверенный в делах в Будапеште. — Обращает на себя внимание, что детей стали записывать в церковные школы, церквям позволяют организовывать крестные ходы в праздник тела Христова, на улицах и на официальных приемах священники стали появляться в сутане, в целом ряде храмов государство ведет реставрационные работы, по радио раз в месяц транслируют передачи религиозного содержания и пр.»<sup>21</sup> Между тем, все перечисленное в телеграмме не мешало правительству преследовать

те круги духовенства, которые оно считало реакционными. Так, летом 1957 г. в прессе появилась информация об аресте группы монахов, обвиняемых в активном участии в октябрьско-ноябрьских событиях 1956 г.

Программу действий, состоявшую из вышеперечисленных четырех пунктов, исполняли постепенно при дифференцированном подходе к отдельным церквам. В отношении католической церкви, рассматривавшейся «как главная представительница клерикальной реакции в Венгрии», ставилась задача изоляции от «более лояльных к нам [государству — Б. М.] церквей»<sup>22</sup>.

Итак, вырисовывается двойная линия поведения «верхов». С одной стороны, не было недостатка в жестах благосклонности правительства Кадара в адрес церкви, газетные нападки против Миндсенти ощутимо ослабли. Католический клир, в свою очередь, опасался сочувственно высказываться о кардинале-беженце, дабы власть не расценила это как провокацию, и старался не слишком открыто выражать солидарность с осужденными участниками революции 1956 г.

Последующие события свидетельствовали о начале новой эпохи — длительной кадаровской прагматической церковной политики: пока существуют церкви, их необходимо использовать. Символом ее стала поездка в СССР, которую по приглашению Совета по делам Русской православной церкви при Совете министров СССР приняла с 22 апреля по 6 мая 1958 г. делегация в составе 27 человек — 14 католиков, 9 кальвинистов и 4 лютеранина. Они посетили Москву и Ленинград, католики побывали в Вильнюсе и Каунасе, протестанты — в Таллинне. Епископ Эндре Хамваш с искренним восхищением отчитывался об увиденном: «Положение здесь такое же, как у нас. Храмы открыты, прихожане рьяно посещают службы, охотно поклоняются святыням и кажутся искренне верующими. Там нет церковного налога, только уплата треб, поэтому священники живут хорошо, их содержит паства. Епископам положен свой автомобиль... Прием и обращение с нами везде были сердечными и внимательными. Это не «постановка», а шло от сердца... неправда, что народ тут противостоит режиму, против такого режима и мы бы не пошли»<sup>23</sup>. Разглядели ли венгерские гости за внешней мишурой реальное положение дел в конкретной сфере<sup>24</sup>? Если да, то не написали об этом, потому что отчеты делегатов говорят только о позитиве. Центральный Комитет ВСРП в постановлении от 22 июля 1958 г. одобрил религиозную



политику нового типа: «... В эпоху построения социализма церкви еще долгое время сохраняются, поэтому после подавления контрреволюционных выступлений клерикальной реакции мы стремимся к позитивному сотрудничеству с церквями»<sup>25</sup>. Сторонники жесткой антицерковной и антирелигиозной политики — те, кто, как говорилось в одном из докладов того времени, только тогда чувствуют себя хорошо, когда «по утрам съедают на завтрак по два попа», — были оттеснены на задний план. Впрочем, стрелка политических весов время от времени колебалась: когда в партии усиливались догматические взгляды и, как следствие, происходило завинчивание гаек, и предпринимались административные меры против церквей.

После первоначальных уступок правительству Я. Кадара в 1958 г. уступок, удалось восстановить основные элементы церковной политики эпохи Ракоши, но не исключительно административными методами, да и по содержанию — несколько иные. Ради стабилизации международных отношений, консолидации шаткого внутривнутриполитического положения и выполнения экономико-политических планов из арсенала идеологической борьбы была изъята силовая компонента. На смену прежнему неприкрытому преследованию церкви с целью ее уничтожения пришла политика народного фронта с его риторикой «национального единства». Завершение периода нормализации символизировало возвращение 2 июня 1959 г. самостоятельности Государственному управлению по делам церкви, которое вплоть до 1989 г. работало в соответствии с уставом.

### **Антигосударственные заговоры и гомосексуализм**

На время правления Кадара пришли как относительная свобода церкви, так и борьба с этим институтом. Власть никогда полностью не отказывалась от использования таких методов, как создание невыносимых условий или запугивание. В решении Политбюро от 21 июня 1960 г. в числе основных объектов борьбы с внутренней реакцией, в одном ряду с национал-социалистами и хортистскими организациями, называло клерикальные силы. Во исполнение принятого решения осенью 1960 г., зимой и весной 1961 г. были проведены широкомасштабные полицейские акции, затронувшие не менее 300 лиц духовного звания<sup>26</sup>. Волна арестов со всей очевидностью показала, насколько коммунистический режим оставался верен своим

непреходящим ценностям. Под прицелом вновь оказались священники, которые поднимали свой голос против требований Государственного управления по делам церкви и не пасовали перед попытками давления на них. Им вменяли в вину создание незаконных молодежных объединений, подстрекательство к отказу от сотрудничества с коммунистическим режимом, наконец, следование в своей деятельности знаменитой папской энциклике «*Regum poenitentium*»<sup>27</sup>. Если верить властям, то члены церковной организации «Черные вороны», основанной якобы еще в 1948 г., планировали свергнуть в Венгрии существующий строй и восстановить конституционную монархию. После 1956 г. заговорщики якобы перешли к тактике духовного сопротивления и работали над созданием «христианско-социалистического фронта» с тем, чтобы, спровоцировав международный конфликт, установить в Венгрии справедливый «корпоративный строй», отличный от существующего. В их программе, как указывалось в обвинительном заключении, фигурировали роспуск колхозов и возврат церкви отнятых у нее по аграрной реформе земельных владений<sup>28</sup>.

Если мы зададимся вопросом, зачем потребовались подобные меры и почему их предприняли именно в это время, можно ответить, что они в полной мере соответствовали практике, установившейся в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. Потребовалось новое запугивание священников с тем, чтобы заставить их идти на сотрудничество с властью. Речь здесь не только о вынужденной поддержке со стороны иерархов католической церкви — будь то пропаганда «движения за мир» или «убеждение» крестьянства поддержать коллективизацию. Активность властей объясняется боязнью новой революции. Социальная напряженность в стране сохранялась и спустя четыре года после революции 1956 г.: городское население было недовольно тем, что приходится целыми днями выстаивать в очередях перед пустыми продовольственными магазинами; рабочие были раздражены, что снижение заработной платы сопровождалось повышением производственных норм; и крестьянство, по мере возможности, бойкотировало вступление в производственные кооперативы. Следовало погасить искру возможного сопротивления, подавить пассивное недовольство, которое спровоцировал слепой энтузиазм, неуклюжие действия правительственного аппарата, далекого от реалий жизни.

Как пример можно привести скандал, связанный с навязанным семинаристам участием «в борьбе за мир», когда власти попытались

согнать их на организованный 23 января 1959 г. Всевенгерский съезд. Эта и подобные акции с самого начала были обречены на провал, семинаристы отказались участвовать в форуме, за что их исключили из семинарии. Инцидент существенно подорвал авторитет Государственного управления по делам церкви, которым руководил бывший сторонник Ракоши — Карой Ольт. Несмотря проведенные в Центральной семинарии, позднее выяснилось, что отчисленным семинаристам не только успешно удалось подпольно завершить свое образование, но их к тому же тайно рукоположили. Это полностью соответствовало нормам церковного права, но противоречило действовавшим государственным законам и инструкциям по их исполнению. «Разумеется, — писал в Париж французский посол в Будапеште, — руководители марионеточного правительства и контролирующие их русские власти не оставят такое поражение без ответа»<sup>29</sup>. Властям так и не удалось принудить целое поколение будущих священников отказаться от своего жизненного призвания. Государство расправилось со священниками, пошедшими ему наперекор священниками и тем самым преподало урок населению страны, упорно искавшему спасения в вере. Иштвана Табоди, ответственного за организацию нелегальной учебы изгнанных семинаристов, 7 июля 1961 г. Верховный суд приговорил к 12 годам тюремного заключения за «руководство организацией, имевшей целью свержение народно-демократического государственного строя, и измену родине»<sup>30</sup>.

По ходу судебного расследования было также сформулировано обвинение в противоестественных, развратных действиях или преступлениях против морали. Во время подготовки судебного процесса 7 февраля 1961 г. первый заместитель председателя Совета министров Д. Каллаи заявил собравшимся запуганным епископам, что «гомосексуальные и антигосударственные преступления не вполне независимы друг от друга, ибо тот, кто встал на аморальный путь, рано или поздно придет к измене родине». Лишь апостольский администратор Эстергомской митрополии Артур Шварц Эрренхофер осмелился оспорить далеко идущую параллель. «Между сексуальными извращениями и политическими делами нет, как правило, никакой связи»<sup>31</sup>, — возразил он. Тем не менее циркуляр епископата, осуждающий греховное поведение содержащихся в тюрьме священников, появился гораздо раньше, чем приговор суда за политические преступления, предусматривающий многолетним сроком заключения...<sup>32</sup> Власть

и в дальнейшем не терпела активной позиции священнослужителей. В 1964 и 1965 гг. поднялась очередная волна судебных процессов. Последний католический священник, приговоренный к тюремному заключению — Эден Ленарт — вышел на свободу только в 1977 г.

### **Частичное соглашение между Венгрией и Святым Престолом (1964)**

Ослабление международной напряженности после 1956 г. играло на руку находившемуся в международной изоляции правительству Кадара. В конце 1962 г. так называемый венгерский вопрос был, наконец, снят с повестки дня Генеральной ассамблеи ООН. При этом не пришлось взамен разрешать выезд из страны кардинала Миндсенти, находящегося с 1956 г. на территории посольства США в Будапеште. Бесспорно, резолюция ООН стала большим завоеванием кадаровского режима. Об окончании международной изоляции говорили и то обстоятельство, что в 1963 и 1964 гг. семь западных стран подняли уровень своих дипломатических отношений с Венгрией до посольского. Большая часть репрессий в 1963 г. завершилась амнистией: режим сумел договориться, по сути, со всеми своими значительными оппонентами. Предметом негласного торга стало постепенное повышение уровня жизни в обмен на ограничение прав и свобод и признание однопартийной системы. «Общественный договор» и погрузил венгерское общество в политическую летаргию.

Настроения, царившие на II Ватиканском соборе, тоже способствовали сближению. Если попытаться найти побудительные причины изменения политики Святого Престола в отношении Венгрии, то ответ, если отвлечься от международных факторов, находим в практике венгерского правительства, применявшейся при назначении епископов. Помимо административного ресурса применялась и другая форма противодействия церковной иерархии, не столь явная, но, вне всяких сомнений, куда более эффективная, чем насилие. После вступления в действие указа № 22/1957 о необходимости согласования церковных назначений с государственными властями, пропала возможность производить назначения на вакантные церковные должности в соответствии с каноническим правом. Теперь, когда освобождалась епископская кафедра, власти прилагали все усилия, чтобы не допустить рукоположения кандидата, предложенного Римом<sup>33</sup>.

Они предпочитали верить руководство епархией капитульному викарию, избрать которого мог просто капитул, он оказывался хуже подготовленным к отражению скрытого или явного давления со стороны государства. В 1964 г. в Венгрии из 11 епархий во главе пяти стояли епископы в Сегеде, Дере, Хайдудороге, Секешфехерваре, Сомбатхейе. Остальные епископские кафедры или оставались вдовствующими, или ими руководили всего лишь капитульные викарии (Печ, Калоча) или апостольские администраторы (Эгер). Нередко назначенному епископу могли «перекрывать кислород»: примас Миндсенти вынужденно бездействовал на территории посольства США, Вацский епископ Й. Петери и веспремский епископ Б. Бадалик находились в ссылке без права покидать определенное им место пребывания. Однако без епископов нет священников, без священников нет церковных таинств, без таинств, совершать которые могут даже «не достойные» этого, нет спасения души. Иными словами, отсутствие действующего епископата как базового элемента в структуре католической церкви парализовало исполнение ею своего важнейшего предназначения.

Поворотным моментом в поисках путей сближения обеих сторон стал 1964 год: 15 сентября венгерское правительство и Святой Престол заключили так называемое частичное соглашение. Согласно оценкам американской дипломатии, венгерское правительство уже потому могло причислить документ к своим победам, что «получило, чего хотело, паблисити и престиж в западной прессе, церковь же выиграла от этого очень мало»<sup>34</sup>. Ведущие мировые средства массовой информации сообщали о соглашении на первых страницах. Многим бросилось в глаза, что договаривающиеся стороны после полутора лет переговоров оставили в стороне дело кардинала Миндсенти, потому что, если судить по стенограммам, это был лишь один из 16 вопросов, которые рассматривались в ходе четырех раундов переговоров. Однако ожидания были высоки: многие газеты утверждали, что «по сообщению высокопоставленного источника в Ватикане», Миндсенти вскоре покинет свое убежище и 20 августа<sup>35</sup> будет служить праздничную мессу в базилике св. Иштвана<sup>36</sup>.

Однако в 1964 г. соглашение было достигнуто только по трем вопросам из шестнадцати: о назначениях епископов, принесении клятвы и статусе Папского венгерского церковного института<sup>37</sup>. Суть компромисса сводилась к тому, что Ватикан информировал венгерское



правительство о своих кандидатурах и назначал их только после того, как соответствующий национальный орган (Президентский совет) подписывал пресловутое «предварительное согласование». Фактически это означало, что строгий указ № 22/1957, регулировавший назначения на церковные должности, оставался в силе, но неприемлемая для церкви ситуация некоторым образом нормализовалась: Ватикан признал принесение венгерским католическим духовенством клятвы на Конституции с тем, что ее нужно понимать как приличествующей епископу или священнику ритуал. Венгерскому епископату вернули находящийся в Риме Папский венгерский церковный институт с целью организации в нем учебного заведения для повышения квалификации венгерского духовенства<sup>38</sup>. Поскольку и руководству института, и слушателям было необходимо иметь венгерское гражданство, венгерские священники в эмиграции не могли участвовать в управлении этим заведением. Будучи передан Венгрии, Папский венгерский церковный институт превратился в разведывательный центр в самом сердце Рима<sup>39</sup>. По остальным вопросам прийти к согласию не удалось, поэтому ситуация с преподаванием закона Божьего в школах, с духовными семинариями и политической деятельностью священнослужителей не изменилась. Все прежние правовые нормы остались в силе. Соглашение не имело принятого в международной дипломатии статуса договора или конкордата, поэтому так и осталось «джентльменским».

Несмотря на все изъяны, это был первый межгосударственный договор, который Святой Престол заключил с социалистической страной, поэтому мировое сообщество сочло эту новость сенсационной. Соглашение, действительно, стало поворотным пунктом в том смысле, что прорвало застывший фронт, и в нем, так сказать, отразилась вся политика «ослабления гаек». Впервые со времен Второй мировой войны Москва признала, что правительство страны, входящей в сферу ее интересов, напрямую заключает договор со Святым Престолом, а тот, в свою очередь, впервые сел за стол переговоров с коммунистическим правительством. Можно предположить, что не только кадаровская политика «народного фронта» была уникальной для «социалистического лагеря», но и Ватикан считал Венгрию полем для эксперимента, дабы понять, может ли церковь существовать при коммунистическом режиме, и если да, то как? Сколь высока будет цена конформизма и в чем будет общественная выгода?

Наконец, может ли церковь свободно жить в кадаровской Венгрии, или она просто превращается в инструмент политического и морального самоутверждения режима? Или же, напротив, она может стать оппозицией режиму? Может ли она одновременно выполнять в разной мере различные функции?

В настоящее время историки ведут не всегда беспристрастные дискуссии, но дают при этом лишь весьма схематичные ответы на все эти вопросы. Однако факт остается фактом: в день подписания соглашения Ватикан объявил о назначении пяти новых венгерских епископов; пять лет спустя, в 1969 г., пришло время назначить еще пятерых епископов. Даже если во всех случаях речь шла о лояльных к правительству лицах, это тем не менее позволило «нормально» управлять епархиями. Следовательно, удалось добиться гарантий выживания, обеспечения существования самой католической иерархии. Критические голоса зазвучали громче, когда стало очевидно, что соглашение не принесло немедленного облегчения церковной жизни в Венгрии, а в отдаленной перспективе — и того будет меньше. В работе духовных пастырей появились новые препоны, были введены новые ограничения в преподавании закона Божьего в школах, произошли новые аресты и судебные процессы над священниками, обвиненными в антигосударственном заговоре. Святому Престолу не удалось добиться даже того, чтобы венгерское правительство возобновило с ним дипломатические сношения.

### Церкви и «гуляш-коммунизм»<sup>40</sup>

«Кто не против нас, тот с нами» — так Янош Кадар трансформировал слова Нового Завета, которые любил повторять Матиаш Ракоши, а еще раньше — В. И. Ленин. Тем самым венгерский лидер спровоцировал сильнейшее брожение в кругах верующих. Ценой незначительных уступок, или, как сказал занимавший в 1976–1986 гг. пост Эстергомского архиепископа Л. Лекаи, «маленьких шажков», католическая церковь тоже приобщалась к «повышению настроения» народных масс, к признанию того, что и в социалистическом обществе верующей человек может жить хорошо. Все больше верующих принимали компромисс с властью, демонстрировали лояльность, пытались найти свое место в системе пролетарской диктатуры. Власть же со всей очевидностью старалась опираться на церкви,

оставляя им при этом минимальное пространство для маневра. Государство и партийное руководство довело политику народного фронта до такого совершенства, что церкви открыто поддерживали экономические, а с конца 1970-х гг. и политические цели режима. В 1986 г. руководство католической церкви «отметило» тридцатилетнюю годовщину революции 1956 г. заявлением, осуждающим молодежь, отказавшуюся от воинской службы по религиозным убеждениям. В конце концов, сложилась парадоксальная ситуация, когда священники с кафедры часто говорили на языке проповеди то же самое, что и руководители Патриотического народного фронта на своих собраниях языком агитпропа.

Коммунисты, конечно же, никогда не отказывались от пропаганды своего мировоззрения в обществе, но уже не требовали от верующих отказаться от исповедования их веры. В силу такого подхода в церквях одновременно видели и союзника, и врага. Наряду с проводимой Народным фронтом фасадной политикой национального единства, до конца 70-х годов XX в. время от времени имели место полицейские аресты, принуждение, слежка, допросы, прослушивание, обыски и пр., Все это держало общество в страхе до последних дней существования режима.

Согласно официальным заявлениям, в 1980-е годы настало время политического сотрудничества между христианами и марксистами. Когда 9 июня 1977 г. папа Римский Павел VI принял Кадара, первого коммунистического лидера, который переступил порог Ватикана не в качестве официального представителя государства, это стало международной сенсацией. К 1977 г. депутатский корпус уже насчитывал 6 священников, 45 — заседали в местных советах, сотни соглашались работать в различных комитетах Патриотического народного фронта. В 1980 г. среди членов местных советов разных уровней было 64 священнослужителя, в том числе 31 католик, 30 кальвинистов, 12 лютеран и 1 иудей. В том же году 672 представителя церкви были избраны в органы Фронта. В 1985 г. представительство церкви во Всеенгерском совете Фронта увеличилось до 17 человек.

Клонившийся к закату режим Кадара был золотым веком для двойных стандартов воспитания, мышления, поведения. Деятельность церковей тоже постепенно стала «двухколейной»<sup>41</sup>: по одной колее двигалась официальная церковь, по другой — так называемая катакомбная церковь с ее непубличными христианскими

богослужениями. Первой удалось добиться признания государства и тем самым ввести в состояние апатии не только клир, но и значительную часть верующих. Многие из них думая, что единственно последовательным и разумным поведением в отношении коммунизма остается борьба до последнего, ожидали того же от церковного руководства, связавшего себя во имя сохранения веры компромиссами по рукам и ногам. Другие, напротив, считали, что куда разумнее, оставив сопротивление, принять сложившуюся ситуацию, жить и выживать в предлагаемых обстоятельствах. «Гуляш-коммунизм» постепенно подтачивал оппозиционность церквей, гасил ее открытые проявления. Действуя в жестко определенных рамках, церквям все-таки удавалось хоть чуть-чуть развивать общественную и благотворительную деятельность, увеличивать тиражи своей печатной продукции и количество религиозных организаций, хотя об образовательной деятельности не могло быть и речи. В обмен на смехотворные уступки церкви подключились к борьбе за мир.

Большинство верующих испытывали на себе недоброжелательное отношение окружающих и глубокий страх преследований за одни только религиозные убеждения: это могло проявиться в запрете на обучение в университете, отказе в повышении зарплаты, приеме на работу, повышении в должности, выдаче загранпаспорта. Гражданское сообщество верующих научилось жить вопреки страху, передавая новому поколению многие традиционные (бытовавшие до 1945–1948 гг.) привязанности, образ мыслей, ценности, политические предпочтения<sup>42</sup>. В кругах католиков и протестантов появились невидимые постороннему глазу «катакомбники», отвергавшие сотрудничество с государством. После 1950 г., когда всем монашеским орденам (за исключением четырех) отказали в «предварительном согласовании», иноки продолжали нелегально жить общинной и религиозной жизнью. К 1970-м гг., стало множиться число малых общин или базовых общин, что и свидетельствовало о религиозном пробуждении и обновлении. Молодые верующие собирались вместе вне храмов, тем самым они избегали государственной слежки, хотя тем самым они ставили под вопрос авторитет епископа. Полиция поначалу разгоняла эти собрания, но потом государство по-макиавеллиевски передало дело епископату, который своими силами попытался бороться с формирующейся внутренней оппозицией. (Епископская конференция в декабре 1976 г. осудила малые общины как

«сектантство»)<sup>43</sup>. Новым явлением второй половины 1970-х гг. стал отказ верующего католика со ссылкой на религиозные убеждения, нести воинскую службу с оружием в руках (он предпочел, во исполнение приговора, провести 33 месяца в заключении). Другие «отказники» попадали в психиатрические лечебницы и штрафные роты. До 1986 г. всего 24 молодых католика отказались от исполнения воинской обязанности, ссылаясь на религиозные убеждения. Показательно, что епископат отмежевался от них в заявлении от 17 октября 1986 г. Перемены произошли только накануне смены политического строя: 14 марта 1988 г. тогдашний генеральный секретарь ВСРП К. Гросс провел встречу с главами церквей, на которой Эстергомский епископ кардинал Ласло Пашкаи, отступив от прежней позиции католической иерархии, предложил ввести альтернативную воинскую службу<sup>44</sup>.

В целом, к 1980-м гг. в венгерском католицизме уже проявились признаки тяжелого внутреннего кризиса: в условиях вынужденного двойного подчинения — Риму и коммунистическому государству — епископы отдалились и от верующих, и от священников, но и между священниками и верующими тоже выросла стена непонимания. Священники испытывали страх, поскольку любой из них мог быть заподозрен в контактах с Государственным управлением по делам церквей. Дискомфорт усиливался необходимостью демонстрировать подчеркнутую лояльность к власти. Как в церкви, так и в государстве особую, можно сказать, решающую роль стали играть политически мотивированные наказания и поощрения. Как следствие, несмотря на ослабление активности государства, число прихожан в храмах уменьшилось, и посещение мессы все реже служило признаком органического неприятия коммунизма. Церковь, образно говоря, съезжилась, ее бытие определялось тем, что не было притока свежих сил, не хватало обмена мнениями, откровенного диалога.

Сегодня кажутся гротеском те заявления, которые еще в конце 1988 г. свидетельствовали о неизменности церковной политики, при том, что спустя полгода, 30 июня 1989 г., постановлением Президентского совета № 14 было распущено учреждение до последнего оставшееся символом коммунистическим преследований церкви — Государственное управление по делам церкви. Во всяком случае, с точки зрения государства, церковную политику эпохи



Кадара можно назвать успешной. Вместе с тем, если не считать Польши, не было другой такой восточноевропейской страны, в которой церкви имели бы больше возможностей маневра, чем в Венгрии. Кадаровская церковная политика потеряла почву только с крушением режима.

*Перевод с венгерского О. В. Хавановой*

## Примечания

<sup>1</sup> В межвоенное время высокопоставленные служители католического культа автоматически становились членами парламента, имели право предварительного ознакомления с проектами всех законов, а примас обладал правом вето на все законы, касающиеся деятельности клира. Такое положение католической церкви в системе государственной власти обуславливало ее превосходство над другими конфессиями. После Второй мировой войны ситуация изменилась: проведение под контролем Союзной контрольной комиссии, возглавляемой представителями СССР аграрная реформа 1945 г. Фактически лишили католическую церковь экономической независимости от государства. У церкви было конфисковано 765 684 хольдов земли из 862 700 хольдов, ей принадлежавших. В 1950 г. Между католическим епископатом и правительством, вопреки позиции Св. Престола, было заключено соглашение, по которому епископат признал Венгерскую Народную Республику и обязался пресекать всякую враждебную деятельность духовных лиц против установленного государственного строя, не допускать использования религиозных чувств верующих и самой католической церкви в антигосударственных, т. е. в антикоммунистических целях. Правительство, со своей стороны, гарантировало свободу вероисповедания и свободу деятельности католической церкви. Соглашением предусматривалось существование в стране нескольких мужских и женских монашеских орденов. Государство взяло на себя обязательство заботиться в течение 18 лет (до 1968 г. включительно) об элементарных нуждах римско-католической церкви и выплачивать жалования священникам. *(Прим. Ред.)*

<sup>2</sup> После подавления революции ему удалось бежать на Запад. Он вернулся в Венгрию в 1997 г.

<sup>3</sup> В Эстергеме находится резиденция примаса — главы католической церкви Венгрии.

<sup>4</sup> Телеграмма посла Вейлса в Министерство иностранных дел США, Будапешт, 28.1.1957. — National Archives and Records Administration (далее — NARA). Record Group (далее <http://srb.fondsk.ru/news/2013/01/12/nikola-malbashi-rezolucija-kaosrpski-doprinos-kosovskoi-nezavisnosti.html> RG) 84. Foreign Service Posts of the Department of State. Hungary, Budapest. Subject Files

Relating to Cardinal Mindszenty 1956–1972, Entry 2691-B, Box 1. Mindszenty–Classified 1956–June 1957. 570.3 Religion (Mindszenty).

<sup>5</sup> *Tyekvicska Á.* A bíboros és a katona. Mindszenty József és Pálinkás-Pallavicini Antal a forradalomban. Вр., 1994. 56. old. (Командира сопроводительного отряда Антала Палинкаша [Паллавичини] — признан виновным и по другим обвинениям — приговорили к смерти и казнили 10 декабря 1957 г.).

<sup>6</sup> Письмо члена Ордена пиаристов Ференца Рожайн к президенту США Д. Д. Эйзенхауэру, Вашингтон, I.XI.1956. См.: NARA RG 59. General Records of the Department of State. Central Decimal Files 1955–1959, Box 4805. 864.413/11-356.

<sup>7</sup> По словам государственного секретаря США Дж. Ф. Даллеса, приведенных в Бюллетене 302-го заседания Совета по национальной безопасности (Вашингтон, I.XI.1956, 9<sup>00</sup>–10<sup>55</sup>), «в такой глубоко католической стране, как Венгрия, кардинал Миндсенти мог бы стать лидером и консолидирующей силой». (Dwight D. Eisenhower Presidential Library, Abilene, Kansas. Papers as President of the United States, 1953–61. [Ann Whitman File] Box 19. NSC Records).

<sup>8</sup> «Правительственное постановление о реабилитации бывшего [sic!] примаса Й. Миндсенти с рукописными пометками И. Надя, без даты.» (Magyar Nemzeti Levéltár, Budapest (далее — MNL). XX–5–h–8. kötet/1956–58. 13. d. Nagy Imre és társai. Vizsgálati iratok. Fol. 104). Факсимильное издание см.: Ellenforradalmi erők a magyar októberi eseményekben / Kiadja a Magyar Népköztársaság Minisztertanácsa Tájékoztatási Hivatala. s.d. III. köt. 58. old.

<sup>9</sup> Текст первого декрета см.: Acta Apostolicae Sedis (далее — AAS). 1957. Vol. 49. P. 38–39. Второй декрет не был опубликован, его машинописная копия хранится в Калочайском епархиальном архиве. См.: Kalocsai Főegyházmegyei Levéltár, Kalocsa. I.I.c. Grósz József perszonális iratai — Vegyes iratok, 1957. На оборотной стороне страницы латинского текста архиепископ Й. Грес сделал следующую пометку: «Скопировать для ординариев, за исключением Паннонхальмы, и отослать им. Затем, господин викарий, переведите для Управления по делам церкви. 12.II. a[рхиепископ] И[осиф]». Перевод, направленный государственными властями, хранится в Историческом архиве венгерских спецслужб. См.: Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára, Budapest (далее — ÁBTL). 3.1.5. O–13.405/2. Fol. 220–221. Текст декретов приведен в: *Salacz G.* A magyar katolikus egyház tizenhét esztendeje (1948–1964). München, 1988. 188–189. old.

<sup>10</sup> Декрет 25446/D — AAS. 1957. Vol. 49. P. 637.

<sup>11</sup> AAS. 1958. Vol. 50. P. 118. В документах того времени эпохи упомянутые папские решения обычно приводятся как декреты 1957 г.

<sup>12</sup> Представление от 7 февраля об урегулировании церковно-политического вопроса — MOL. Állami Egyházügyi Hivatal (далее — АЕН). Titkos Ügyirat-kezelési (далее — ТҮК) Irattára. 0011/1957.

<sup>13</sup> MOL. АЕН. Elnöki Iratok, 6–33/1958. Указания кардинала Й. Миндсенти и реакция опубл. в: A katolikus egyház 1956-ban // *Rosdy P. Új*

Ember. Bp., 2006. 135–139. old. (Тогда же кальвинистская церковь изгнала из своих рядов 31, лютеранская церковь — 13 сотрудничавших с государством священников.)

<sup>14</sup> Телеграммы № 341–343 французского посла в Будапеште Жана Поль-Бонкура, Будапешт, отправлены 4.III.1957 в 19<sup>13</sup>, получены [в Париже] 4. III.1957, в 20<sup>15</sup> — Archives du Ministère des Affaires étrangères, Paris (далее — АМАЕ). Série: Europe, 1956–15 Телеграмма № 386/EU министра иностранных дел Франции Кристиана Пино французскому послу при Святом Престоле, 10.X.1956 — АМАЕ. Série: Europe, 1956–16 MOL M—KS 288. F. 5/3. őrzési egység (далее — ő. с.). Протокол заседания Организационного комитета ВСРП от 21.XI.1956 опубли. в: Magyar Szocialista Munkáspárt ideiglenes vezető testületének jegyzőkönyvei / Főszerk. S. Balogh; Szerk. és a jegyzeteket készítette K. Némethné Vágyi, L. Sipos. Bp., 1993. I. köt. 1956. november 11.—1957. január 14 71–94. old. См. также: Népszabadság. 28. XI.1956.

<sup>17</sup> *Kahler F. Megtorlás a forradalom résztvevői ellen — a jogtörténet tükrében // Valóság. 1994. N. 10. sz. 80. old.*

<sup>18</sup> *Szántó K. Az 1956-os forradalom és a katolikus egyház. Miskolc, s. d. 171. old.*

<sup>19</sup> Материалы заседания Оргкомитета Временного центрального комитета ВСРП, 5.III.1957 — MOL. M—KS 288. F. 5/17. ő. с. 30–35. old. Заявление опубликовано в: Mindszenty és a hatalom. Tizenöt év az USA-követségen / A dokumentumokat válogatta, a bevezetőt és a jegyzeteket írta Z. Ölmosi / Bp., 1991. 29–33. old.

<sup>20</sup> В социалистической Венгрии государство выдавало священникам специальное «предварительное согласование» — разрешительный документ на любой вид пасторской деятельности. Параграф 1 указа Президентского совета № 22/1957 гласил: «При назначениях на любые должности и посты римско-католической церкви на территории Венгерской Народной Республики, для исполнения поручений, которые, в соответствии с церковными установлениями, относятся к прерогативам Папы Римского, а также для деятельности в этом качестве необходимо предварительное согласование Президентского совета Народной республики. Это правило распространяется на кадровые перестановки и увольнения».

<sup>21</sup> Телеграмма № 746/EU временного поверенного в делах Посольства Франции в Венгрии Анри Кюка к министру иностранных дел К. Пино, 30.VII.1957 см.: АМАЕ. Série: Europe, 1956–1960. Sous-série: Hongrie. Dossier N. 102 Questions religieuses, juillet 1957 — juin 1958.

<sup>22</sup> MOL. XIX—A—21—d (ÁЕН TŰK-iratok). Párthatározatok 1957–1987.

<sup>23</sup> Отчет органов государственной безопасности, 22.V.1958 см.: ÁВТЛ. О—13.405/3-а. 78–79. old.

<sup>24</sup> В 1958 г. началось очередное ужесточение государственной вероисповедной политики в СССР, обернувшаяся наступлением на епископат, духовенство и верующих. (*Прим. Ред.*)

<sup>25</sup> MOL. XIX—A—21—d. (ÁЕН TŰK-iratok). Párthatározatok 1957—1987.

<sup>26</sup> Если быть точным, то у 113 лиц были проведены обыски на дому, 51 священника подвергли предварительному аресту, 224 признали виновными, 50 священнослужителей были уволены за дисциплинарные проступки, 70 светских лиц были уволены с научных и университетских должностей. См.: Предложение о закрытии и архивировании группового досье № Cs-600 под общим названием «Fekete hollók» («Черные вороны»), Будапешт, 18.VI.1962 см.: ÁBTL 3.1.5. O—11802/1. 171. old. Приведено у: *Diera B. Fekete hollók* a budapesti Szentimre városban. Hitoktatás vagy államellenes szervezkedés? // *Visszatekintés a 19—20. századra* / Szerk. E. Cúthné Gyóni, B. Wirthné Diera / Вр., 2011. 224. old.

<sup>27</sup> *Rerum Novarum* (лат. *Rerum Novarum* дословно — Новых явлений, вещей — от первых слов энциклики: «Однажды пробуждено желание нового...») — энциклика папы Римского Льва XIII от 15 мая 1891 г. В энциклике речь идет об отношениях между правительством, бизнесом, рабочими и церковью, вопросы, которые до того католическая церковь оставляла за пределами своего внимания. Энциклика носит компромиссный характер: с одной стороны папа признал рабочих, как достойных членов общества, к которым нужно относиться внимательно, учитывать их интересы и вести с ними диалог, а с другой осудил социализм как опасное веяние (*Прим. Ред.*).

<sup>28</sup> Изучение хода этого судебного процесса началось лишь недавно. Наряду с цитированными выше работами см.: *Wirthné Diera B. A pécsi «Fekete hollók», avagy a hitoktatás elméleti és gyakorlati keretei az 1960-as években* // «Alattad a föld, fölötted az ég» / Szerk. M. Balogh. Вр., 2010. 289—309. old; *Eadem. Az egri «Fekete hollók»* // *Mából a tegnaptól. Képek Magyarország 19. és 20. századi történelméből* / Szerk. E. Cúthné Gyóni, B. Wirthné Diera. Вр., 2012. 227—238. old.

<sup>29</sup> Донесение французского посла № 161/EU в Венгрии Жана Поль-Бонкура министру иностранных дел М. Кув де Мюрвилю, 17.V.1961. -30 *Balogh M. Egyház és egyházpolitika a Kádár-rendszerben* // *Eszmélet*. 1997. N. 34. 69—79. old.; *Eadem. Egyházpolitika az 1960-as években* // *História*. 1994. N. 9—10. 30. old.

<sup>31</sup> *Eadem. Egyházak és politikai visszarendeződés* // *História*. 1995. N. 9—10. 37. old.

<sup>32</sup> Подробный отчет первого заместителя председателя Совета министров Д. Каллаи советскому послу в Будапеште В. И. Устинову см.: Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 1379. Л. 32. Дневниковую запись В. И. Устинова от 13.VI.1961 см.: Архив внешней политики Российской Федерации. Ф. 077. Оп. 43. П. 217. Д. 6.

<sup>33</sup> Например, после освобождения в 1961 г. епископской кафедры в Пече венгерские власти в течение 23 лет отказывались одобрить кандидатуру назначенного Римом еще в 1959 г. епископского викария Геллерта Белона.

<sup>34</sup> Памятная записка, 12.XI.1964 — NARA. RG 59. General Records of the Department of State. Bureau of European Affairs. Office of Eastern European

Affairs. Records Relating to Hungary 1941–1977. Entry A–1(5577). Lot 75 D 45. Box 11. July 1, 1964–July 31, 1965.

<sup>35</sup> 20 августа — один из древнейших праздников в Венгрии. Он установлен в память о канонизации основателя венгерской государственности короля Иштвана, которая состоялась 20 августа 1083 г. Если в XIX в. религиозное почитание св. Иштвана (Стефана) выражалось, главным образом, в организации крестных ходов, то в XX столетии день 20 августа превратился в праздник венгерской государственности. После 1949 г. — памятью об изначальном значении праздника — действующая Конституция провозгласила 20 августа социалистическим праздником урожая.

<sup>36</sup> Вырезка из газеты «Геральд Трибюн», 3.VIII.1964. — Ibid. RG 84. Foreign Service Posts of the Department of State. Hungary, Budapest. Subject Files Relating to Cardinal Mindszenty 1956–1972. Entry 2691-B. Box 2. Cardinal File—Limited Distribution 1962–1964.

<sup>37</sup> Текст договора приведен в: La Politica del dialogo. Le carte Casaroli sull'Ostpolitik Vaticana / A cura di G. Barberini. Bologna, 2008. P. 156–171. (Santa Sede e politica nel Novecento. 7).

<sup>38</sup> Информационное сообщение о соглашении, подписанном с Ватиканом, 7.X., 12.X.1964 г. — MOL. XIX–J–1–j–IV–14/005535/2/1964. Vatikán TŰK-iratok. 2. d.; Ibid. XIX–A–21–d–0022–23/2/1964. Visszaminősített TŰK-iratok.

<sup>39</sup> *Bottoni S.* Egy különleges kapcsolat története. A magyar titkosszolgálat és a Szentszék, 1961–1978 // *Csapdában / Szerk. G. Bánkuti, Gy. Gyarmati / Bp., 2009.* 261–289. old.

<sup>40</sup> «Кадаризм» («гуллиш-коммунизм», «венгерский социализм») — расхожее название коммунистического режима в Венгерской Народной Республике в 1960-е — гг.

<sup>41</sup> *Tomka M.* Magyar katolicizmus. Budapest, 1991. 74. old.

<sup>42</sup> Из новейших исследований см.: *Wittenberg J.* Crucibles of Political Loyalty. Church, Institutions and Electoral Continuity in Hungary. Cambridge—New York, 2006. 528 old.

<sup>43</sup> См. соответствующие разделы в книге: *Balogh M., Gergely J.* Egyházak az újkori Magyarországon, 1790–1992. Kronológia. Bp., 1993. Lásd a hivatkozott idépontokat.

<sup>44</sup> *Balogh M., Gecse G., Varga J.* Vallások és a katonai szolgálat. Bp., 1989. 116–123. old.



## **«Пражская весна» 1968 г.: власть и католическая церковь на пути к диалогу**

**В** Чехословакии и других странах Восточной Европы в процессе складывания на рубеже 40-х — 50-х годов XX в. политических режимов советского типа коммунистическая правящая элита целенаправленно формировала новую модель государственно-церковных отношений. Параметры этой модели определялись следующими принципами: экономическая зависимость вероисповедных институтов от государства; политический контроль власти над внутрицерковной жизнью; существенное ограничение сферы деятельности конфессиональных институтов в политической и общественной жизни страны и ограничение проведения церковных служб только на территории храмов.

В результате принятия в 1949—1951 гг. в странах Восточной Европы серии законодательных актов, административных мер, и репрессивных акций из практики государственно-церковных отношений в этом регионе оказались исключенными такие основополагающие для деятельности католической церкви положения, как невмешательство государственной власти в ее внутреннюю жизнь, обеспечение неограниченных контактов со Святым Престолом — руководящим центром всего католического мира, соблюдение принципа неприкосновенности церковной собственности и гарантии благоприятных условий для активного участия католической церкви в воспитательной, образовательной и социальной сферах жизни общества.

Сопоставительный анализ конфессиональной политики правящей коммунистической элиты стран Центральной и Юго-Восточной Европы<sup>1</sup> показывает, что наиболее последовательно и жестко указанные принципы новой модели были реализованы в Чехословакии. Только здесь созданное в 1949 г. Государственное управление по делам церкви (ГУЦ), концентрировавшее в своих руках всю конфессиональную политику, имело высокий статус министерства, возглавляемого вице-премьером. Он же одновременно являлся

председателем церковной комиссии ЦК КПЧ. При этом важно иметь в виду, что указанный орган государственно-партийной властной вертикали располагал отнюдь не только контрольными функциями. По сути дела, в его руках находилась и вся кадровая церковная политика. Именно он имел право осуществлять назначение священников на должность при неременном условии принятия ими присяги на верность республике и новому строю. Это существенно ослабляло зависимость рядовых ксендзов от епископата. За епископами же оставалось лишь право подбирать и предлагать властям кандидатуры духовных служителей, что, по сути дела, означало ликвидацию автономного положения католической церкви в системе государства. Принятый же в 1949 г. Национальным Собранием страны закон о государственном экономическом обеспечении церкви в связи с проведенной аграрной реформой и конфискацией земельной церковной собственности отсекал церковную иерархию от финансовых потоков и лишал ее реальных экономических рычагов воздействия на рядовое духовенство. Власть, не принимая закона об отделении церкви от государства, фактически в законодательном порядке перевела рядовых ксендзов на положение государственных служащих, получавших денежное содержание от государства.

К середине 1950 г. из тринадцати диоцезов, существовавших в стране, только в пяти епископские кафедры оставались под управлением епископов, назначенных Ватиканом. Остальные епископы были отстранены властью от управления диоцезами. Освободившиеся кафедры были замещены, согласно с каноническим правом, капитульными викариями положительно относящимися к государству<sup>2</sup>. Лишенные кафедр епископы были изолированы в своих резиденциях. Их связь с внешним миром, в том числе и с Ватиканом, таким образом, существенно ограничивалась. Во все консистории назначались государственные уполномоченные, осуществлявшие контроль за повседневной деятельностью иерархов католической церкви.

В конце 1950 — начале 1951 гг. в Чехии и Словакии прошли судебные процессы над католическими епископами С. Зелой, Я. Боукалом, Я. Войташшаком, М. Бузалкой, П. Гойдичем и др., завершившиеся приговорами подсудимых к длительным срокам заключения «за антинародную и антигосударственную деятельность». Таков был традиционный набор обвинений тех лет. Несколько позже органы государственной безопасности провели акцию по массовому аресту

рядовых кзэндзов и других духовных лиц<sup>3</sup>. Ликвидировались духовные семинарии, закрывались под видом укрупнения монастыри<sup>4</sup>. Откровенно используемые методы устрашения дали искомый политический эффект: власть добилась не только реорганизации епископской капитулы, но и принятия ею решения об отстранении архиепископа Й. Берана — главы чехословацкой католической церкви от должности. Он был принужден покинуть Пражский диоцез, а в 1963 г. выехал в Ватикан.

Кульминацией столь жесткого процесса утверждения новой модели государственно—церковных отношений в ЧСР можно считать принятие шестью католическими епископами присяги на верность республике и народно-демократическому строю вопреки воле Святого Престола. Оценивая значение этого акта, глава ГУЦ З. Ферлингер так разъяснил складывавшуюся новую ситуацию в отношениях власти и католической церкви: «...ни один из иерархов не может действовать и принимать решения без предварительного согласия нашего уполномоченного. В дальнейшем мы не допустим ни одной самостоятельной епископской конференции, самое большее, что бы мы могли позволить — это чешские и словацкие совещания генеральных vikариев, наших уполномоченных и представителей ГУЦ... мы не допустим никаких связей с Ватиканом, тем более обновления нунциатуры»<sup>5</sup>. Это означало установление полного контроля государственных органов за деятельностью всех ведущих звеньев католической церкви — основного вероисповедного института страны. Ему в новой системе общественных отношений по существу отводилась роль одного из полностью подконтрольных власти «приводных ремней», с помощью которых новая правящая элита рассчитывала оказывать прямое воздействие на формирование необходимой ей политической атмосферы в обществе.

Однако последующее развитие событий показало, что уже к концу 50-х — началу 60-х гг. католическая церковь в ЧСР вместо «приводного ремня» стала превращаться в «аккумулятор» протестных настроений в обществе. Причины такой трансформации следует искать в начавшейся в середине 50-х гг. разрядке международной напряженности в мире и в Европе, а также в тех существенных изменениях общественно-политической атмосферы в СССР и странах Восточной Европы, порожденных XX съездом КПСС. Последовавший за ним процесс десталинизации, охвативший весь названный

регион и принявший в разных странах различные формы (от вооруженных массовых выступлений, как в Польше и Венгрии, до принятия в партийных организациях резолюций с требованиями созыва чрезвычайного съезда партии и смены проводимого курса, как в Чехословакии), дал мощный импульс для превращения общественных настроений в активный фактор, определяющий реальную политическую ситуацию в каждой из этих стран<sup>6</sup>.

Изменившаяся обстановка открывала возможности католической церкви Чехословакии, несмотря на сохранявшийся контроль со стороны государства, искать свои каналы воздействия на формирование общественных настроений и постепенно аккумулировать часть этих настроений, придавая им необходимую церкви форму. Отнюдь не случайно в Чехословакии власть оказалась вынужденной предпринять шаги по некоторой коррекции своей политики в отношении церкви: провести в 1957–1958 гг. акцию по освобождению некоторых католических епископов, приговоренных к длительным срокам заключения, освободить из тюрем и «трудовых лагерей» значительную часть арестованных духовных лиц. К 1964 г. согласно официальным данным, в заключение оставались 134 священнослужителя<sup>7</sup>. Одновременно властью была проведена реорганизация структур, осуществлявших контроль за деятельностью конфессиональных институтов. Государственное управление по делам церковью ликвидировалось. Вместо него был создан сначала на правах отдела в рамках Министерства образования, а затем в рамках Министерства культуры и информации Секретариат по делам церковью. На него и возлагалась задача по руководству и координации деятельности института церковных секретарей на краевом и районном уровнях. Однако документы показывают, что на практике формирование этого института шло с большими трудностями. В 1959 г. Политбюро ЦК КПЧ, вынуждено было констатировать, что из-за нехватки кадров только в 41 районном национальном комитете имеются секретари по вопросам религии, в 50 национальных районных комитетах эти функции выполняются совместителями, как правило, заведующими отделами культуры и просвещения. Вывод делался однозначный: «в этих районах контроль за деятельностью церковью равен нулю»<sup>8</sup>.

На местах в повседневной жизни подход власти к церкви и верующим мало изменился. В «Письме ЦК КПЧ областным комитетам

по вопросу о церковно-политической ситуации в Чехословакии» от 13 декабря 1958 г. в частности отмечалось, что в ряде областей — Пардубицкой, Оломоуцкой, Готвальдовской органы просвещения требовали от учителей письменных заявлений об отказе от религиозных убеждений с обязательством не посылать своих детей на уроки закона Божьего. Были случаи, отмечалось в указанном документе, когда учителям вручались уведомления об увольнении, где в качестве причины указывалось их вероисповедание или принадлежность к церкви. Вывод при этом делался следующий: «Учителя, которые отрицательно относятся к нашему государству, не должны находиться на преподавательской работе в школах! Однако их увольнение не должно быть мотивировано вероисповеданием или принадлежностью к церкви»<sup>9</sup>. Насколько эффективно было такое указание, судить трудно. В сообщениях советских дипломатов в Москву отмечалось, что в ЦК КПЧ в 1958—1959 гг. через партии, входящие в Национальный фронт, поступали жалобы на то, что при отборе учащихся в средние и высшие школы «в ряде случаев отказывают в приеме детей из религиозных семей, ...в некоторых случаях детям заявляют, что им будет предоставлена возможность учиться, лишь в том случае, если они выйдут из церкви. ... Во время происшедшей проверки работников государственных учреждений некоторые учителя были отстранены от работы в школе за то, что они являются верующими. В некоторых случаях местные органы власти давали срок в один или несколько месяцев для того, чтобы учителя “решили вопрос со своим мировоззрением”»<sup>10</sup>.

Неудивительно, что подобная практика создавала благоприятную почву для превращения церкви в носителя протестных настроений. Это обстоятельство, по-видимому, крайне беспокоило советские дипломатические службы в Праге и Братиславе. В информациях посольства, поступавших в Москву уже в 1958 — 1959 гг., стали настойчиво звучать сигналы об активизации деятельности католической церкви среди населения.

«В 1958 г., — сообщалось в отчете атташе посольства В. Б. Львова, побывавшего в Словакии, — заметно усилилась активность католической церкви, ее борьба за молодежь. В соответствии с инструкциями Ватикана церковь направляет свой главный удар против общественных организаций, в частности ЧСМ (Чехословацкий союз молодежи. — Г. М.). В Нитранской области недавно была раскрыта



подпольная группа католической молодежи, создавшей т. н. «общество братьев — невольников». Руководителями организации были студенты богословского института в Нитре. Члены общества обязывались не принимать участия в общественной жизни, члены ЧСМ должны были выйти из Союза. Задача членов общества — любыми путями препятствовать проведению политических кампаний, призывать молодежь к пассивному сопротивлению и активной борьбе с существующим строем. Общество имело разветвленную сеть в Словакии и связь с чешскими областями. По делу подпольной организации привлечено 170 человек, среди них есть члены ЧСМ»<sup>11</sup>. В проступавших в Москву материалах сообщалось о фактах создания по инициативе духовных лиц, принадлежавших к католической церкви, различных организаций, объединяющих верующих для проведения благотворительной деятельности по опеке больных и инвалидов, а также для распространения легальных и нелегальных печатных изданий.

Особое место среди подобных объединений, возникавших под патронатом католического духовенства, занимали так называемые «подпольные апостолаты верующих». Как сообщали советские дипломаты, цель «апостолатов» заключалась в том, чтобы «взять под свое влияние определенную часть молодежи и воспитывать их во враждебном социализму и коммунизму духе». В 1958 г. была разоблачена деятельность «апостолата», созданного епископом Войташшаком и объединявшего около 300 человек. Аналогичные подпольные образования были раскрыты в Брно, Пардубицах и др. местах<sup>12</sup>. В аналитической записке советского посольства, направленной в Москву в сентябре 1966 г., отмечалось, что в условиях социалистической Чехословакии в католической среде проявляется тенденция «освободить католическую веру от ее фактического характера и превратить ее в практическую философию жизни. В Словакии у некоторых католических священников собираются представители интеллигенции (особенно технического и природоведческого направления), где они знакомятся со взглядами известных католических теологов и философов. Опасность этой деятельности состоит в том, что она направлена на усиление систематического идеологического влияния, прежде всего на светскую христианскую интеллигенцию, работающую в различных областях, на вооружение ее аргументами современной христианской философии и ознакомление с различными

формами борьбы против марксизма. ...Это ведет, — делали вывод авторы информации, — к идейному хаосу, особенно в мышлении молодежи, к преклонению перед буржуазными и религиозными мышлениями»<sup>13</sup>.

Возникает вопрос, какие же факторы обусловили нарастание активности католической церкви в Чехословакии в конце 50-х — начале 60-х годов XX в.? Доступный на сегодняшний день материал позволяет, по нашему мнению, говорить по крайней мере о трех факторах.

Прежде всего, нельзя абстрагироваться от воздействия внешнего фактора, когда в условиях начавшейся разрядки международной напряженности в Европе и мире Святой Престол после смерти папы Пия XII, опираясь на решения II Ватиканского собора, отказался от политики изоляции «социалистических стран». Папа Иоанн XXIII начал переговоры с чехословацким правительством об изменении положения католической церкви. Эту же линию продолжил и папа Павел VI. Ватикан стал настойчиво добиваться восстановления в Чехословакии своего права назначать епископов на кафедры и поддерживать с ними регулярные контакты. Им также ставился вопрос о предоставлении церкви большей политической и экономической независимости от государства. С этой целью Святой Престол выступил с предложением, о финансировании деятельности церкви и оплаты священнослужителей. Им также выдвигалось требование предоставления церкви большей свободы для оказания религиозного влияния на верующих, особенно детей и молодежь — через организацию религиозного обучения в костелах и приходах. Предлагалось восстановить женские и мужские монастыри, подчинить епископам католическую печать. Этот далеко неполный перечень выдвигаемых Ватиканом требований и предложений свидетельствовал, что речь шла, по сути дела, о возвращении католической церкви Чехословакии под контроль Св. Престола, то есть о восстановлении той модели отношений власти и католической церкви, которая существовала до утверждения в 1949 г. Национальным Собранием страны церковных законов и последовавшего за этим принятия присяги на верность республике частью католических епископов без согласия Ватикана.

Начавшиеся с 1963 г. переговоры между Святым Престолом и правительством ЧССР пока не давали сколь-нибудь реальных результатов. Однако то обстоятельство, что их инициатором выступил

именно Ватикан, оказывало существенное влияние на настроения рядового духовенства и верующих, усиливало в их рядах доверие и симпатии к тем католическим иерархам, которые выступали как сторонники переговоров с Ватиканом<sup>14</sup>. В этой среде крайне популярным было высказывание папы Иоанна XXIII: «Забудем вчерашние споры, будем жить сегодняшним днем и искать то, что нас объединяет»<sup>15</sup>.

Что касается внутренней ситуации в чехословацком обществе, то здесь, по-видимому, определяющим фактором следует считать сохраняющуюся значительную религиозность населения, особенно в Словакии, несмотря на проводимую властью активную антирелигиозную пропаганду и установленный жесткий контроль за деятельностью церквей. Это подтверждают закрытые материалы Секретариата по делам церквей Министерства культуры и информации ЧССР. Согласно подсчетам, проведенным в 1967 г., 58 % граждан страны твердо позиционировали себя в качестве верующих<sup>16</sup>. При чем важно иметь в виду, что католическая церковь, как одна из 17 признаваемых властью церквей, была наиболее массовой: именно на ее долю из общего количества обрядов, проводимых церквями всех направлений, приходилось 88 % крестин, 89 % бракосочетаний, 78 % похорон<sup>17</sup>. В 1965–1966 учебном году во вторых — седьмых классах чехословацких школ католической вере на добровольной основе обучалось 313 тысяч школьников<sup>18</sup>.

Третий фактор, оказавший влияние на сложившуюся в рассматриваемый период ситуацию в конфессиональной сфере, — это, как стало очевидно к концу 50-х годов, — неудавшаяся попытка властей осуществить раскол католической церкви, путем организации в ее структурах «движения католического духовенства в защиту мира»<sup>19</sup>. Главой этого движения был один из деятелей народной (католической) партии священник Й. Плойгар, с 1948 г. занимавший в правительстве пост министра здравоохранения. Созданному еще в начале 50-х годов названному движению власть отводила роль единственного партнера в диалоге с католической церковью. Однако оно не сумело в течение прошедших десяти лет получить достаточно серьезной поддержки в католической среде, как среди священнослужителей, так и среди мирян. Советские дипломатические службы, отслеживающие ситуацию в стране, вынуждены были в 1966 г. констатировать: «Значительная часть католического духовенства не участвует

в борьбе за политически позитивную ориентацию католической церкви в ЧССР и уступает давлению католической иерархии консервативного направления. ...Анализ деятельности общегосударственного Комитета католического движения в защиту мира показывает, что в настоящее время он не подготовлен, и в идейном отношении не способен правильно влиять на католическое духовенство в новой сложной ситуации»<sup>20</sup>.

Однако, несмотря на то, что «движение католического духовенства в защиту мира» оказалось не в состоянии объединить вокруг себя реальные силы, способные противостоять авторитету иерархов, назначенных Ватиканом, власти, в частности, Секретариат по делам церкви Министерства культуры и информации, по-прежнему делали ставку на оживление этого движения. Именно об этом сообщало советское посольство в аналитической записке, отправленной в Москву в сентябре 1966 г.: «Исходя из анализа проблематики католической церкви в ЧССР и отношений Ватикана к ЧССР, чехословацкие товарищи ставят задачи: — следить за политикой Ватикана в отношении ЧССР; — разработать мероприятия по усилению активности движения католического духовенства в защиту мира, превратив его в эффективный политико-идеологический противовес католической иерархии и Ватикану»<sup>21</sup>. Но, как свидетельствовала реальная жизнь, создать искомый противовес проватикански настроенному католическому епископату Секретариату по делам церкви явно не удавалось.

Приближались события, вошедшие в историю под названием «Пражская весна». Декабрьско—январский пленум ЦК КПЧ 1968 г., на котором первым секретарем ЦК был избран А. Дубчек, стал знаковым рубежом в развитии страны.

Но если посмотреть «План главных задач Секретариата по церковным делам Министерства культуры и информации на 1968 г.», обсуждавшийся 17 января 1968 г. на заседании краевых секретарей по делам религии, то в этом документе трудно пока еще отметить какие-либо подвижки в церковной политике властей. Названный документ только подтверждал линию XIII съезда КПЧ 1966 г.: «обеспечить гражданам, еще не избавившимся от религиозных предрассудков возможность реализации религиозных обрядов», а протекающий диалог между христианами и коммунистами понимался «как один из методов преодоления религиозного мышления верующих,

как специфическая форма идеологической борьбы за победу социалистической и коммунистической перспективы в сознании людей»<sup>22</sup>. Конфессиональная политика, в частности, проблема отношений власти и церкви, оставалась, по-видимому, пока еще на периферии политических интересов новых лидеров КПЧ.

Однако реакция священнослужителей и мирян на приход к руководству страной сторонников реформаторского курса во главе с А. Дубчеком показала ее чрезвычайную политическую актуальность. Уже в апреле 1968 г. советское посольство информирует Москву о том, что «ЦК КПЧ получил за последнее время 55 писем и резолюций, которые в большинстве своем сопровождаются тысячами подписей служителей культа и верующих»<sup>23</sup>. Как отмечал автор информации, среди них преобладают письма римско-католической и греко-католической церковью, единичны обращения православной церкви и церкви братского единства. Сбор же подписей под резолюциями проводили только католики. «Большинство писем, — как подчеркивалось в информации, — адресовано А. Дубчеку. В них высказывается полная поддержка и доверие начавшемуся процессу демократизации, итогам декабрьско-январского Пленума ЦК КПЧ и убеждение в необходимости устранения возникших ранее деформаций»<sup>24</sup>. В то же время, как отмечал составитель документа, в письмах выражено удивление, что ответственные работники еще не сделали заявлений о распространении демократизации на церковную жизнь. Цель писем — довести до нового руководства страны требования католических священнослужителей и верующих. При этом следует отметить, что первое место занимало требование начать переговоры с Ватиканом о замещении должностей епископов на вдовствующих кафедрах и пересмотреть отношение к архиепископу Й. Берану, находящемуся в Ватикане. На второе место (и это важно подчеркнуть!) поставлено требование отменить должности секретарей по делам церковью в местных органах власти. Иными словами, ставился вопрос о необходимости ликвидировать важнейшее звено, через которое государство осуществляло контроль за деятельностью церкви непосредственно на местах.

В перечне требований, на наш взгляд, наиболее значимыми являлись также проведение амнистии священнослужителей, находящихся в заключении и реабилитация лиц, осужденных за сознательное выполнение своих религиозных обязанностей; необходимость



отмены законов о церкви, принятых в 1949 г., ибо они «соответствуют партийно-административной монополии и поэтому являются недемократическими»<sup>25</sup>. Предлагалось заменить эти законы «постановлениями, которые создадут новые отношения между государством и церковью на основе равноправия и взаимного доверия»<sup>26</sup>. Специальный пункт касался деятельности «движения католического духовенства за мир». Существование его расценивалось как одно из основных препятствий к установлению более быстрого взаимопонимания между церковью и государством. «Право действовать от имени церкви, — подчеркивалось в одной из резолюций, — должны иметь только назначенные соответствующим путем епископы. Функционеры движения должны избираться католическим духовенством на основе свободных тайных выборов»<sup>27</sup>. Ряд требований был направлен на расширение сферы деятельности церкви: прежде всего речь шла о расширении свободного обучения детей основам религии, в основных и средних школах. В связи с этим поднимался вопрос о необходимости издания в достаточном количестве книг для религиозного обучения и совершения обрядов, а также выпуска религиозной литературы для духовенства, взрослых и молодежи. Предлагалось предоставить церкви возможность вести работу в новых жилых районах, тюрьмах, социальных и исправительных учреждениях.

Даже простой перечень этих требований свидетельствует, что проведенная католической церковью акция в поддержку решений декабрьско-январского пленума ЦК КПЧ отнюдь не была стихийной. Тщательно продуманная, она имела четко определенную цель: разрушить ту модель государственно-церковных отношений, которая была внедрена властью на рубеже 40–50 гг. XX в., и соответствовала режиму советского типа. Проблема отношений власти и церкви приобретала, таким образом, явно политический характер и требовала немедленной реакции со стороны А. Дубчека и его окружения.

Очевидно, именно поступившие в ЦК КПЧ письма и резолюции священнослужителей и верующих стали импульсом, побудившим новый состав ЦК КПЧ, предпринять шаги по корректировке церковной политики. Уже 21 марта 1968 г. на заседании президиума ЦК КПЧ был поставлен вопрос о положении, сложившемся в конфессиональной сфере после декабрьско-январского пленума ЦК, и нарастании политической активности католического духовенства.

Й. Шпачек — член президиума ЦК, готовивший материал по этому вопросу, в своем докладе проанализировал место и роль религии в современном чехословацком обществе. Он на фактах доказал: руководству страны нужно признать реальность, что именно религиозное мировоззрение до сих пор остается в Чехословакии преобладающим. Из осознания этой реальности вытекает и необходимость поиска новых подходов к решению конфессиональных проблем, поскольку от отношения верующих к набирающему силу процессу возрождения «в значительной мере зависит возможность позитивно и мирно решать внутренние проблемы, стоящие перед страной»<sup>28</sup>.

Констатируя повышенную политическую активность духовенства и особенно римско-католической церкви, автор материала подчеркнул, что эта активность во многом порождается стремлением устранить допущенные в предшествующий период несправедливости и обеспечить свободу вероисповедания и соблюдение гражданских прав верующих. В такой ситуации по мнению докладчика, «если партия не проявит инициативы, ее проявят церковные представители, а это приведет к усилению их авторитета как внутри церкви, так и в обществе. Партийные и государственные органы будут вынуждены занять оборонительные позиции»<sup>29</sup>.

В сложившейся обстановке основной задачей, как в сфере отношений общества к своим верующим гражданам, так в сфере отношений государства к церкви, становится разработка принципиально новой концепции, которая, «базируясь на марксистской теории, должна отвечать современному этапу развития нашего общества»<sup>30</sup>.

Анализируя изменения, произошедшие в стране за последние двадцать лет, автор материала счел необходимым подчеркнуть, что трансформацию претерпела и позиция клира: он излечился от своих ошибочных представлений о временных соглашениях, которые можно легко расторгнуть, сейчас он находится в стадии поиска своего места в современном мире. Это, по мнению докладчика, безусловно связано с изменением курса Ватикана, где сторонники жесткой антикоммунистической позиции утратили свою монополию, и власти Ватикана рассматривают в настоящее время возможности позитивного развития отношений с социалистическими странами.

Из изложенного материала делался вывод: современная ситуация требует разработки принципиально новых проектов, определяющих принципы отношений между государством и церковью. В поисках

новых форм отношений государства и церкви предлагалось также изучить возможности и уровень соглашений с Ватиканом, поскольку именно от Святого Престола зависело решение ряда важнейших внутрицерковных вопросов.

С чего же реально должна была начинаться корректировка политики власти в отношении церкви? Как показывает содержание рассматриваемого документа, на первое место был поставлен вопрос о пересмотре, прежде всего, отношения партии к верующим. Именно поэтому на обсуждение Президиума ЦК и было вынесено предложение дополнить готовящуюся «Программу действий КПЧ» специальным пунктом. В нем предлагалось четко зафиксировать положение, что дальнейшее развитие страны будет базироваться на активном участии и созидательных усилиях всех слоев общества. «Мы открыто говорим, что рассчитываем на людей верующих, всех тех, кто хочет на основе своей веры, как равный с равным, как полноправный строитель социалистического общества, участвовать в решении всех наших сложных задач»<sup>31</sup>.

Чтобы обеспечить на практике реализацию этого положения, предлагалось предпринять ряд неотложных шагов, которые бы позволили вернуть власти доверие духовенства и верующих. В их число предлагалось включить такие меры, как:

1. Немедленная проверка всех случаев преследования и осуждения мирян, священников, членов монашеских орденов за действия, обусловленные вероисповеданием или выполнением распоряжений церковных властей. При выявлении случаев произвола и необоснованных решений осуществить юридическую и гражданскую реабилитацию.

2. Прекратить дискриминацию духовных лиц в виде лишения их права исполнять свою обязанности, обеспечить им гарантию выполнения религиозных функций.

3. Для предотвращения возникновения очагов напряженности и беспокойства среди верующих и духовных лиц немедленно дать указания первым секретарям краевых и районных комитетов КПЧ, а также председателям краевых и районных национальных комитетов прекратить вмешательство во внутреннюю жизнь церквей.

4. В ближайшее время организовать встречу представителей всех конфессий с А. Дубчеком, чтобы совместно обсудить новые подходы общества к верующим и церкви. «Эту встречу мы считаем очень

важной для разъяснения того, что новое прогрессивное руководство в партии и государстве не занимает враждебных позиций в отношении церкви, и что демократизация со всеми ее последствиями будет касаться всех верующих в нашем обществе»<sup>32</sup>.

5. Немедленно произвести замену тех руководителей, чья деятельность и методы руководства в сфере церковной политики были подвергнуты критике. «Эти меры ни в коем случае нельзя откладывать, поскольку руководители, находясь под огнем критики со стороны прессы, верующих и церкви, не могут дать какое-либо вразумительное объяснение своим действиям, и нет уверенности, что они вообще способны проводить политику демократическими методами»<sup>33</sup>.

6. Отменить все распоряжения, которые, опираясь на административные меры, искажают церковные законы. В рамках Министерства культуры и информации создать специальный консультативный орган для того, чтобы руководители Секретариата по делам церкви имели возможность получать квалифицированные советы и материалы.

Реализация этих мер должна была обеспечить решение наиболее острых проблем и, сохранив инициативу партии в конфессиональной сфере, обеспечить время и возможность для решения основных долгосрочных проблем. С этой целью предлагалось создать рабочую комиссию во главе с членом ЦК и министром культуры и информации. Ей предстояло дать оценку проводимой ранее церковной политике и разработать принципиально новую концепцию партийной политики в отношении церкви и верующих.

По докладу Й. Шпачека на заседании президиума ЦК развернулась дискуссия. Как вспоминал присутствовавший на этом заседании секретарь ЦК Ч. Цисарж, в ходе ее резкому осуждению подверглась политика преследования священников и бюрократические методы руководства Секретариата по делам церкви Министерства культуры и информации. Было принято решение обеспечить верующим полную свободу вероисповедания, гражданское равноправие и реабилитировать незаконно преследуемых священников и верующих<sup>34</sup>. Жесткой критике подверглось и руководство «Движения католических священников за мир»<sup>35</sup>.

Вместе с тем предложение о встрече А. Дубчека с католическим епископатом и главами других конфессий, несмотря на политическую

значимость этой акции, не получило одобрения Президиума ЦК. Последний считал целесообразным провести встречу с церковными иерархами не на партийном, а на государственном уровне. Руководитель же Секретариата по делам церкви К. Груза, в адрес которого было высказано много критических замечаний именно за административно — бюрократический стиль в работе, был смещен с занимаемой должности. На эту должность Президиум ЦК рекомендовал Э. Кадлецову, известного социолога — научного сотрудника Института социологии АН ЧССР.

26 марта 1968 г. она приступила к работе. Вместе с ней из этого же института в Министерство по делам культуры и информации перешли и другие ученые — социологи, в частности, Л. Прокупек и Я. Граничка. Приход к руководству церковной политикой высококвалифицированных специалистов и убежденных сторонников необходимости диалога власти с верующими стал переломным моментом в работе Секретариата. Об этом наглядно свидетельствовал первый же документ, вышедший из-под пера Э. Кадлецовой. Он был направлен в Министерство внутренних дел на имя руководителя II Управления М. Кошнера: «...Сегодня я приняла руководство Секретариатом по церковным делам. Поскольку закон требует, чтобы Секретариат следил за тем, чтобы церковная жизнь развивалась в соответствии с Конституцией, и чтобы не нарушались права и свобода вероисповедания, я считаю своей первой и основной обязанностью просить Вас о незамедлительном сотрудничестве по следующим вопросам: 1. Нам известно из печати и сообщений, что до сих пор остаются в заключении некоторые люди из числа лайков (мирян. — Г. М.) и священников, которые в прошлом обвинялись и были осуждены за действия, мотивированные их религиозными взглядами или подчинением церковным властям. Прошу дать справку, сколько таких лиц находится в местах заключения, отделены ли они от заключенных других категорий, обеспечено ли им право на встречи, чтение и обучение. 2. Одновременно прошу разрешить сотрудникам Секретариата встретиться с этими людьми, а в случае, если не в Ваших полномочиях дать такое разрешение, то прошу содействовать в его получении.

Руководитель Секретариата по церковным делам Эрика Кадлецова»<sup>36</sup>.

Таким образом, заседание Президиума ЦК КПЧ, принятые им решения и произведенная смена руководства Секретариата по делам



церквей стали первыми реальными шагами власти на пути к диалогу с католической церковью.

Другая сторона, представляемая частью католического епископата, тоже начала движение навстречу. 24 марта 1968 г. во всех костелах было оглашено пастырское послание главы Пражского диоцеза — апостольского администратора епископа Ф. Томашека. Фактически это означало обнаружение платформы, на основе которой католические иерархи рассчитывали вести переговоры с властью. 25 марта данное послание было оформлено в виде письма епископа Томашека правительству ЧССР. Оно начиналось словами: «Чехословацкие католические епископы убеждены, что правительство Чехословацкой социалистической республики осознает необходимость безотлагательного решения проблемы взаимоотношений государства и церкви, и они намерены искать и совершенствовать пути к укреплению доверия к государству и его руководству»<sup>37</sup>.

Какие же вопросы выносили католические иерархи для обсуждения с представителями властных структур? Признавая необходимость урегулирования государственно-церковных отношений, они на первый план выдвинули проблему возобновления переговоров с Ватиканом и восстановления с ним разорванных ранее дипломатических отношений. Необходимость срочного решения этой задачи аргументировалась особенностью католической церкви, «вытекающей из ее всемирного наднационального учения», по которому главой церкви является папа и руководящие церковные органы расположены в Риме. «Поэтому упорядочение правовых отношений между нашей республикой и римско-католической церковью зависит от переговоров со Святой Столицей»<sup>38</sup>.

Отчетливо понимая, что переговоры с Ватиканом, тянувшиеся с 1963 г., несомненно подойдут к какому-либо завершению, иерархи предлагали, не дожидаясь заключения официального договора, осуществить ряд мер, которые позволят в определенной степени нормализовать отношения между властью и церковью и ликвидировать прямое вмешательство государства в дела церкви. Они считали необходимым, прежде всего, разрешить свободные контакты католических иерархов со Святым Престолом; провести возвращение всех епископов в свои резиденции; дать разрешение на функционирование общегосударственной епископской конференции и назначить по согласованию со Святым Престолом епископов на все вдовствующие кафедры.

С целью нормализации внутрицерковных отношений предлагалось также гарантировать епископам возможность исполнять свои служебные полномочия: создавать теологические училища и руководить их работой; учреждать церковные приходы и назначать в них священнослужителей; строить костелы и другие церковные объекты. При этом подчеркивалось, что священники в своей пасторской деятельности должны подчиняться исключительно иерархам. Верующим предлагалось гарантировать полноценное участие в церковной жизни. «...Если мы ставим цель — восстановить доверие граждан, — подчеркивалось в рассматриваемом документе, — то необходимо немедленно устранить все правовые помехи, которые являются анахронизмом»<sup>39</sup>.

В документе, направленном правительству, был поставлен вопрос и о деятельности монастырей, сохранившихся после «укрупнения», проведенного властью в начале 50-х гг. К 1968 г. в Чешских землях насчитывалось всего 66 мужских и женских монастырей, где число насельников не достигало и 6,5 тысяч человек. При этом важно отметить, что основным аргумент епископов в защиту монастырей обосновывался необходимостью их существования, как социального организма: с сокращением масштабов деятельности монастырей общество потеряло «знающих специалистов в сферах воспитания, обучения и социальной опеки. Они своим трудом обществу давали много больше, чем от него получали»<sup>40</sup>.

Неотложного решения, по мнению епископов, требовали еще две проблемы: 1 — восстановление деятельности ликвидированной в начале 50-х гг. греко-католической церкви; 2 — обеспечение доступа католической церкви к печатным средствам массовой информации (в первую очередь увеличения католических изданий) и к телевидению. «Только так удастся обеспечить диалог, в котором общаются не только христиане, но и марксисты», — констатировалось в заключение направленного правительству документа<sup>41</sup>.

Итак, позиции обеих сторон определились. В апреле 1968 г. начались переговоры представителей правительства в составе вице-премьера Г. Гусака, министра культуры и информации М. Галушки, уполномоченного по делам церкви в Словакии Ш. Бренчича и главы Секретариата по делам церкви Э. Кадлецовой с католическим епископатом. Последний представляли четыре епископа во главе с Ф. Томашеком.

Как следует из документов, правительственная сторона, начиная диалог с епископами, была достаточно осведомлена о ситуации внутри католической церкви. Об этом свидетельствует информация министра культуры М. Галушки в начале июля 1968 г. в Президиум ЦК КПЧ. В этом документе, в частности, отмечалось, что среди епископата существует понимание того, что «только современный демократический процесс может обеспечить благоприятные условия для деятельности церкви и епископы не заинтересованы безрассудными действиями ослабить его... Их публично высказанное отношение к процессу возрождения безусловно позитивно, все они подчеркивают лояльность социалистическому строю. Но это, по мнению составителей документа, отнюдь не исключает тенденций полностью использовать разворачивающийся процесс для скорейшей реализации своих требований, рассчитывая при этом использовать и метод «нажима»<sup>42</sup>.

Было очевидно, что на начавшихся переговорах представители католической церкви основные свои усилия направят на восстановление разрушенной в предыдущие годы иерархической структуры этого вероисповедного института, на консолидацию всех его звеньев и, в первую очередь, на восстановление епископского корпуса и конституционирование деятельности епископской конференции. Этим и объяснялся поток петиций и писем с мест в правительство, чтобы побудить его к скорейшему назначению епископов на вдовствующие кафедры.

Но возглавляемый Э. Кадлецовой Секретариат по делам церкви весьма взвешенно подходил к решению проблемы епископских кафедр и восстановлению епископского корпуса. С одной стороны, к июлю 1968 г. в свои резиденции вернулись епископы Й. Глоух и К. Скоупы, стадию решения проходил вопрос о реабилитации епископа Ш. Трохты. Эти шаги, естественно, не могли не восприниматься католической общественностью и верующими иначе, как выражение доброй воли чехословацкого правительства. Но с другой стороны, в проводимой властью политике явно прорисовывалась тенденция не форсировать акции по замещению вакантных епископских кафедр. Курс был взят на то, чтобы, как сообщалось в упоминаемом выше документе министра культуры в президиум ЦК КПЧ, «восстановление епископских кафедр будет проходить постепенно, и оно не будет завершено даже в 1969 г.»<sup>43</sup>.

Причины, побуждавшие сторонников реформаторского курса занять столь сдержанную позицию, объяснялись, отнюдь не только неурегулированностью дипломатических отношений с Ватиканом. В их среде существовали реальные опасения, что восстановление епископского корпуса и активизация других звеньев церковной структуры «может привести к созданию новой политической силы с собственной программой, и это может оказаться фактором, который осложнит становление политической модели социалистической демократии на основе «Программы действий КПЧ»<sup>44</sup>.

Поэтому на рассматриваемом этапе урегулирования отношений государства и католической церкви, пришедшие к руководству Секретариатом по делам церковей представители реформаторского курса, во главу угла ставили решение проблем, связанных с интересами широких слоев верующих и рядового католического духовенства. Специальным решением было категорически запрещено необоснованное вмешательство властных структур во внутрицерковную жизнь. Одновременно были приняты меры по снятию запретов и упрощению практики выдачи государственных разрешений на проведение пасторской деятельности духовным лицам. К лету 1968 г. на основе проведенной регистрации заявлений верующих и духовных лиц началось их практическое освобождение из тюрем и исправительных учреждений, приняты меры по ослаблению цензуры в религиозных изданиях. Была также отменена квота, ограничивающая прием в церковные семинарии и училища, в практическую плоскость был переведен вопрос о судьбах монастырей. 13 июня 1968 г. правительством было принято решение о разрешении на территории страны деятельности греко-католической церкви. При этом министру финансов было дано указание для реализации этого решения выделить из государственного бюджета 1.500 000 крон<sup>45</sup>.

Одновременно прорабатывалась серия организационных мер, направленных на изменение действующей модели государственно—церковных отношений, как не отвечающей реальной политической ситуации в стране. Она включала в себя такие принципиально важные пункты, как отмена церковных законов 1949 г.<sup>46</sup>, а также отмена распоряжений и инструкций Государственного управления по делам церковей, служивших обоснованием для жесткой системы, регулирующей выдачу разрешений на пасторскую деятельность духовным

лицам. В числе первоочередных задач значилась и разработка, совместно с министерством школ, инструкции по преподаванию религии.

Кроме того, предусматривались меры, направленные на изменение структуры государственных органов, осуществлявших контроль конфессиональной сферы. В частности предлагалось ликвидировать институт церковных секретарей при краевых и районных национальных комитетах. Вместо этого звена предполагалось создать на краевом уровне «небольшие церковные отделы ...которые бы решали церковную проблематику политическими методами и на необходимом политическом уровне»<sup>47</sup>. Секретариат же по делам церквей, как высшее государственное звено, курирующее конфессиональную политику, рекомендовалось передать в прямое подчинение правительства. При этом, однако, подчеркивалось, его решения будут иметь силу только в Чешских землях. В Словакии же, где степень религиозности населения значительно выше, и католическая церковь имеет, безусловно, большее влияние, руководство церковной жизнью должны осуществлять словацкие органы. Для них решения Секретариата будут иметь только рекомендательный характер.

С точки зрения рассматриваемых в статье проблем важно отметить, что специальным пунктом в планах на будущее было записано: продолжить переговоры с епископами в соответствии с договоренностью, достигнутой в апреле 1968 г. Успех этих переговоров в значительной мере зависел от эффективности первых ориентировочных дипломатических контактов чехословацких властей с Ватиканом, которые намечались на сентябрь 1968 г.

Таким образом, рассмотренный материал наглядно свидетельствует, что реформаторский курс, взятый руководством страны, нашел свое конкретное воплощение в разработке весной-летом 1968 г. основы новой конфессиональной политики. Ее фундаментом было признание права верующих защищать свои специфические интересы, принимать активное участие в подготовке важнейших решений и «нести ответственность за социалистическое, демократическое развитие общества».

Но введение войск ОВД на территорию ЧССР в августе 1968 г. коренным образом изменило политическую ситуацию в стране. Оно стало не только национальным потрясением для всех слоев населения страны, но и сыграло определяющую роль в том, что государственная



власть, возглавляемая реформаторским крылом КПЧ, получила поддержку всех вероисповедных институтов страны, в том числе и католической церкви.

2 сентября 1968 г. представители всех конфессий страны выступили с совместным заявлением, провозгласив в нем полную поддержку политическому руководству страны: «Мы благодарны всем государственным деятелям во главе с президентом Л. Свободой, которые в интересах жизни, в национальных интересах нашего социалистического государства в данном крайне тяжелом положении нашли пути к консолидации ситуации, сложившейся после введения войск Варшавского договора на территорию нашей республики»<sup>48</sup>. Символом политического, национального и духовного единства всех верующих стали подписи под этим документом католических епископов (в том числе и тех, кто в 50-е гг. был приговорен к заключению или лишен епископских кафедр) и подписи церковных деятелей других исповеданий которые, сотрудничали с властью. В унисон прозвучало и обращение Секретариата по делам церквей, подписанное Э. Кадлецовой: «Выход только в нашей совместной активности... в единстве и настойчивости. Кто кем является, должен показать сегодняшний день. Позиция каждого будет доказательством того, принадлежит ли он к обществу честных людей или он из него окончательно исключен»<sup>49</sup>. Таким образом, католическая церковь, как и другие вероисповедные институты страны, стала реальной силой, способствующей консолидации чешского и словацкого общества осенью 1968 г.

Факт общегражданской сплоченности чехословацкого общества после военной акции стран Варшавского договора вынужден был публично признать Л. И. Брежнев, для которого, как показывают документы, полной неожиданностью стало, что так называемые «здоровые силы», на которые советская сторона делала ставку, «не имеют достаточной опоры ни в партии, ни в стране»<sup>50</sup>.

Но консолидация, вызванная вступлением иностранных войск, не смогла стать, однако, постоянным фактором, определяющим общественную ситуацию в стране, поскольку политика советской стороны (о чем свидетельствуют советские документы) была направлена на размывание именно этой, крайне не выгодной для нее, сплоченности чехословацкого общества. В секретном материале, подготовленном в аппарате ЦК КПСС совместно со спецслужбами и предназначенном для узкого круга руководящих лиц, прямо указывалось

на необходимость «разработать обширный план мероприятий, осуществление которого обеспечило бы нам необходимую поляризацию сил в Национальном Собрании и ЦК ...Пока правые силы обеспечивают монопольное единство этих важных государственных органов, трудно говорить о каком-либо приемлемом политическом решении»<sup>51</sup>. Далее в этом документе давалось прямое указание «идти на самые широкие контакты именно с правыми элементами с тем, чтобы широкие массы имели возможность обвинить правых лидеров (имелись в виду прежде всего А. Дубчек, О. Черник и Й. Смирковский. — Г. М.) в коллаборационизме»<sup>52</sup>.

Доступные на сегодняшний день документы свидетельствуют, однако, что в сфере отношений власти и конфессиональных институтов сплоченность общества сохранялась в наибольшей степени. Она и обеспечивала сторонникам демократических реформ возможность дольше, чем в других областях общественной жизни, не только сохранять свои позиции, но и продолжать реализацию программы, разработанной в июне 1968 г.

Чтобы придать начавшемуся диалогу с церковью более продуктивный характер Секретариат по делам церкви во второй половине 1968 г. на базе Института социологии ЧАН провел анонимный опрос духовных лиц всех конфессий с целью выяснить их реакцию на изменения, происходившие в отношениях власти и церкви после декабрьско-январского пленума ЦК КПЧ 1968 г. Священнослужителям предлагалось ответить на одиннадцать вопросов, поставленных в анкете:

1. Оцените изменения в церковной политике после января 1968 г.
2. Что, по вашему мнению, представляло для священников наибольшие трудности в доянварский период в церковной политике?
3. Имела ли доянварская церковная политика положительные стороны, которые нужно сохранить?
4. Появился ли в Вашей работе какой-либо принципиально новый подход? Почувствовали ли Вы это лично?
5. Принес ли послеянварский период для Вас трудности или опасения, которых Вы раньше не ощущали?
6. Какие мероприятия после января относите к позитивам?
7. Какие изменения или шаги (осуществленные по инициативе государства или церковных служб) Вы считаете несправедливыми?
8. Какие проблемы в церковной сфере требуют решения в первую очередь?

9. Как Вы оцениваете взаимоотношения с церковными секретарями в последние месяцы?

10. Чувствуете ли Вы потребность в более интенсивных контактах с общественными и государственными деятелями Вашего края?

11. Когда встречаете оценки доянварского положения церкви, священников и верующих в чехословацкой печати, какими Вы их считаете?<sup>53</sup>

В декабре 1968 г. ответы на поставленные вопросы (около 3000 анкет) были получены Секретариатом по делам церквей.

Изучение этих материалов позволяет сделать вывод, что большинство католического духовенства в Чехословакии приняло предлагаемую властью линию на диалог и позитивно оценило изменения в церковной политике. В анкетах отмечалось, что «исчез страх», «реальностью стала свобода проявления взглядов», «появилось чувство правовой защиты», «стал меньше моральный нажим — не нужно у власти просить разрешения по каждой мелочи». Подчеркивалось и то, важное для священнослужителей обстоятельство, что в храмах увеличилось число верующих, а в школах возросло число учеников, изучающих религию. При этом следовало важное пояснение: родители без колебаний давали согласие на обучение детей религии. Прошедшие месяцы 1968 г. оценивались как «обнадеживающее начало развития сотрудничества между церковью и Секретариатом по делам церквей».

Как безусловный позитив в церковной политике государственной власти расценивалось назначение епископов на вдовствующие кафедры, реабилитация осужденных священников, а также возвращение к исполнению духовных обязанностей тех ксендзов, которые в 50-е гг., были отправлены «на производство». Одобрялись католическими священниками ликвидация «движения католических священников за мир» и ограничение полномочий церковных секретарей в краевых и районных национальных комитетах<sup>54</sup>.

Именно деятельность этого «государственного звена», как показало проведенное анкетирование, была предметом ожесточенной критики со стороны священнослужителей. Институт церковных секретарей рассматривался ими как воплощение бюрократического администрирования и главного препятствия к диалогу с властью. «Мы практически бесправны, отданы на милость церковным секретарям. Они вмешиваются в чисто религиозные вопросы, затрудняют религиозное воспитание, унижают достоинство священников, получая на это разрешение

из высоких инстанций», — писал в своей анкете ксендз из Чешского Тешина<sup>55</sup>. Во многих анкетах отмечалась вседозволенность церковных секретарей, их вмешательство в юрисдикцию вдовствующих епископских кафедр, при этом настойчиво подчеркивалось, что церковные секретари, как правило, не знают церковного дела и не имеют необходимого высшего образования<sup>56</sup>. Яркая картина положения католического священника в 60-гг. дана в анкете 1485 (Чешский Тешин). «Священники понимали, что они находятся под домашним арестом, для проведения каждого обряда требовалось специальное разрешение, чтобы выполнять свои функции необходимо получить «разрешение государства», нельзя было отлучиться из своего дома больше, чем на один день, необходимо было «держаться рот на замке», а если кто-то сказал критическое слово, то сразу «как ваше имя?»

Как безусловные негативы доянварской политики власти в отношении церкви священниками расценивались: невозможность установить близкие контакты с верующими; дискриминационное вмешательство власти в религиозную сферу через печать, радио, телевидение; тюремное заключение епископов и священников; закрытие церквей и монастырей; ограничение проведения церковных обрядов территориями храмов; назначение священников на должность не епископами, а, как отмечалось в одной из анкет, «органами госбезопасности»<sup>57</sup>.

Позитивную оценку в доянварской политике государства получили в одной из анкет только три момента: введение и сохранение государственной оплаты труда священников, ликвидация церковного землевладения и передача ведения актов гражданского состояния государственным органам<sup>58</sup>.

Весьма обстоятельными оказались в анкетах ответы на вопросы о том, какие проблемы являются наиболее актуальными для развития государственно—церковных отношений. При этом интересно отметить, что здесь на первый план выдвинулось требование ликвидации института церковных секретарей в местных и краевых национальных комитетах. Следующим по популярности было требование провести реабилитацию, находящегося в Ватикане архиепископа Й. Берана и решить вопрос о его возвращении на родину. Далее следовали предложения о скорейшем восстановлении в стране епископских кафедр, а также мужских и женских монастырей при обязательном возвращении им ранее принадлежавших зданий; о введении в школах уроков

религии в качестве обязательного предмета; о необходимости финансовых дотаций церкви; о непременном возвращении в Прагу теологических факультетов; о введении на радио и телевидении обязательного курса лекций по религиозной проблематике. Формулируемые священнослужителями требования и предложения иногда сопровождались эмоциональными комментариями. Например, в анкете, поступившей из диоцеза Градца Кралева, после требования предоставить церкви полную свободу следовало его обоснование: «Ведь мы, священнослужители, любим свой народ, свою родину. Мы все вышли из пролетариата, и мы хотим своей деятельностью помогать его благо»<sup>59</sup>. Таким образом, проведенное анкетирование стало убедительным свидетельством, что рядовое духовенство воспринимало необходимость диалога с властью и позитивно оценило его начало.

В конце 1968 г. еще сохранялись надежды, что двери для диалога власти и церкви сохранятся открытыми, несмотря на сложную внутриполитическую обстановку. В Секретариате по делам церкви продолжалась разработка проектов решений о предоставлении церкви использовать средства массовой информации, рассматривался пакет документов, связанных с продолжением переговоров с Ватиканом.

Но после апрельского пленума ЦК КПЧ 1969 г., на котором первым секретарем ЦК был избран Г. Гусак, все более очевидными становились симптомы того, что возможности продолжения церковной политики, намеченной в июне 1968 г., будут существенно ограничены. «Гидра нормализации все явственнее показывала свои щупальца» — так определил свои ощущения от решений Пленума его участник Ч. Цисарж<sup>60</sup>. В июле 1969 г. Э. Кадлецова была освобождена от руководства Секретариатом. На эту должность вновь вернулся К. Груза, когда-то активный сторонник доянварского курса в сфере церковной политики. Однако начать сразу «крутой поворот» вспять старо-новый руководитель Секретариата явно не решался. Об этом, в частности, свидетельствует документ Министерства внутренних дел ЧССР. В нем сообщалось, что епископ Ф. Томашек, будучи в августе 1969 г. в Ватикане, информировал Св. Престол о переменах в руководстве Секретариата, констатируя ухудшение церковной ситуации в стране. Но при этом он счел нужным сообщить, что К. Груза, с которым он имел встречу перед отъездом в Рим, обещал «что правительство и КПЧ будут в отношении церкви придерживаться январского курса»<sup>61</sup>. Стремясь снять беспокойство Ватикана произведенной



перестановкой кадров в Праге, епископ Томашек настойчиво подчеркивал в беседах с папскими представителями, что «др. Груза ему открыто говорил, что он сожалеет о некоторых своих ошибках, которые допускал при Новотном, и что его взгляды на отношения церкви и государства радикально изменились»<sup>62</sup>.

Однако дальнейшее развитие событий показало, что «сохранение январского курса» продолжалась недолго — до декабря 1969 г. Тогда на заседании идеологической комиссии ЦК КПЧ, уже очищенного от активных сторонников А. Дубчека, деятельность Секретариата по делам церквей, возглавляемого Э. Кадлецовой получила резко негативную оценку за то, что был «грубо нарушен принцип марксистско-ленинского понимания церковной политики»<sup>63</sup>. Все соратники Кадлецовой были удалены из аппарата Секретариата и исключены из партии. В церковной политике начинался новый период — период отказа государственной власти от какого-либо диалога с верующими. Страна вступала в длительную фазу «нормализации», которая ознаменовалась массовыми партийными чистками и преследованием инакомыслия, что означало ничто иное, как возвращение к существовавшей до декабрьско-январского Пленума ЦК КПЧ 1968 г. модели управления обществом.

## Примечания

<sup>1</sup> См: Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40 — 50 гг. XX в. Очерки истории. М. 2008.

<sup>2</sup> Там же. С. 676.

<sup>3</sup> В информации, направленной в ЦК КПЧ в конце 1951 г. сообщалось: «Если ликвидация священнослужителей пойдет такими темпами, то через 16 месяцев у нас не будет ксендзов.»

<sup>4</sup> Т. В. Волокитина, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова. Указ. соч. С. 696.

<sup>4</sup> Там же. С. 680—687.

<sup>5</sup> Там же. С. 695

<sup>6</sup> Подробнее эти сюжеты см: В поисках новых путей. Власть и общество в СССР и странах Восточной Европы в 50 — 60 гг. в XX в. М. 2011.

<sup>7</sup> Kaplan K. Kronika komunistického Československa. Kořeny reformy 1956—1968/ Společnost a moc. Brno. 2008. S. 139.

<sup>8</sup> АВП РФ. Ф. 0138. ОП. 44. П. 58. Д. 300. Л. 37.

<sup>9</sup> АВП РФ. Ф. 0138. Оп. 43. П. 47. Д. 191. Л. 403—404.

<sup>10</sup> Там же. П. 46. Д. 291. Л. 39—40.

<sup>11</sup> АВР РФ. Ф. 0138. Оп. 44. П. 47. Д. 298. Л. 12–13.

<sup>12</sup> Там же. П. 58. Д. 300. Л. 67.

<sup>13</sup> АВР РФ. Ф. 0138, Оп. 44. П. 53. Д. 299. Л. 122; П. 47. Д. 299. ЛЛ. 11–15, 153, 161–166. РГАНИ Ф. 5. Оп. 58. Д. 223. Л. 93.

<sup>14</sup> В информации советского посольства, поступившей в Москву в сентябре 1966 г., отмечалось: «...консервативные в политическом отношении круги католической церкви в ЧССР, особенно в Словакии борются за усиление влияния и авторитета официальных иерархов, назначенных Ватиканом... В последние годы высшая иерархия развивает активность лояльно, в рамках действующих законов и в соответствии с указаниями Ватикана. Создается опасность, что духовенство объединится вокруг официальных авторитетов церкви и перейдет на их позиции, существо которых по отношению к социализму характеризуется тактикой «выжидания» и формальным соблюдением правовых норм. Создается ситуация при которой Ватикан стремится овладеть не только главными звеньями церковной иерархии, но и использовать религиозное влияние на верующих для достижения своих требований в отношении ЧССР». Там же. Л. 92.

<sup>15</sup> АВР РФ. Ф. 0138. Оп. 44. П. 58. Д. 300. Л. 5.

<sup>16</sup> *Cuhra J. Cirkovni politika KSČ a státu v letech 1969–1972. Praha 1999. S. 91.*

<sup>17</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 58. Д. 223. Л. 91.

<sup>18</sup> Там же. Л. 92.

<sup>19</sup> Другое название этого движения в исторической литературе «движение ксендзов –патриотов». Подробнее о его создании см.: *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Указ. соч. С. 680–684.

<sup>20</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 58. Д. 91. Л. 93–94.

<sup>21</sup> Там же. Л. 94

<sup>22</sup> *Cuhra J.* Op. cit. S. 11–12.

<sup>23</sup> РГАНИ. Ф. 5. Оп. 60. Д. 24. Л. 56.

<sup>24</sup> Там же. Л. 56.

<sup>25</sup> Там же. Л. 57.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> *Připomínky ke koncepcí církovne –politické prace a vztahů společností k veřejím a návrhy na najbližší postup // Pecka J., Belda J., Hoppe J. Obcanska spolecnost 1967 – 1970. Brno – Praha 1998. S. 197.*

<sup>29</sup> *Ibid.* S. 198.

<sup>30</sup> *Ibid.* S. 198.

<sup>31</sup> *Ibid.* S. 200.

<sup>32</sup> *Ibid.* S. 200.

<sup>33</sup> *Ibid.* S. 201.

<sup>34</sup> *Čisář Č. Paměti. Nejen o zákulisí Pražského jara. Pr. 2005. S. 791.*

<sup>35</sup> Критике подвергся в первую очередь Й. Плойгар за чрезмерно сервильное отношение к государственным органам, за нежелание реагировать на выдвигаемые верующими требования пересмотреть проводимую властями церковную политику. После такой критики и письма епископа Ф. Томашека непосредственно к руководству «движения католиков за мир» Плойгар и руководимый им комитет вынуждены были подать в отставку, что и стало фактической самоликвидацией движения.

<sup>36</sup> *Národní Archiv. MK — SPVC, kart. I L. I.*

<sup>37</sup> *Pecka J., Belda J., Hoppe J. Občanská společnost ...S. 202.* Копии этого письма были направлены епископом Томашком в ЦК КПЧ Ч. Цисаржу, курировавшему вопросы культуры и религии, а также министру культуры и информации К. Гофманну. 27 марта К. Гофманн знакомит с текстом письма нового руководителя Секретариата по делам церкви Э. Кадлецову.

<sup>38</sup> *Pecka J., Belda J., Hoppe J. Op cit. S. 202.*

<sup>39</sup> *Ibid. S. 203*

<sup>40</sup> *Ibid. S. 203.*

<sup>41</sup> *Ibid. S. 203*

<sup>42</sup> *Pecka J., Belda J., Hoppe J. Op. cit. S. 214 —125.*

<sup>43</sup> *Pecka J., Belda J., Hoppe J. Op. cit. S. 126.*

<sup>44</sup> *Ibid. S. 126.*

<sup>45</sup> *Ibid. S. 231.*

<sup>46</sup> *Ibid. S. 229.*

<sup>47</sup> *Ibid. S. 229.*

<sup>48</sup> *Ibid. S. 233.*

<sup>49</sup> Цит. по: *Cuhra J. Církevní politika KSČ a státu v letech 1969 —1970 Pr. 1999. S. 23.*

<sup>50</sup> См.: Пражская весна и международный кризис 1968 г. Т. 2. Вена, 2008.

С. 792.

<sup>51</sup> См.: Чехословацкие события 1968 г. глазами КГБ и МГБ М., 2008.

С. 320.

<sup>52</sup> Там же. С. 321.

<sup>53</sup> *Národní Archiv, F. MK — SPVC. Krab. 16.*

<sup>54</sup> *NA. F. MK — SPVC. Kr. 16 an. 0198. 0558, 0698, 1530, 1485, 1495.*

<sup>55</sup> *Ibid. an. 1485.*

<sup>56</sup> *Ibid. an. 0066, 0169, 0048, 1582, 1474.*

<sup>57</sup> *Ibid. an. 0153, 1588, 1583, 0169.*

<sup>58</sup> *Ibid. an. 0698.*

<sup>59</sup> *Ibid. an. 1583.*

<sup>60</sup> *Císař C. Op. cit. S. 1080.*

<sup>61</sup> *Pecka J., Belda J., Hoppe J. Op. cit. S. 241.*

<sup>62</sup> *Ibid. S. 241.*

<sup>63</sup> *Cuhra J. Op. cit. S. 27.*

## Возобновление официальной деятельности Греко-католической церкви в Словакии в 1968 г. и проблема возвращения в нее православных священников

### Несколько слов к истории вопроса

Одним из преступлений коммунистической диктатуры против религии было вмешательство в дела Греко-католической церкви в Словакии. Оно достигло своего апогея 28 апреля 1950 г. Тогда в историческом здании «Черный орел» в Прешове при участии 820 делегатов, 73 греко-католических священников, а также приблизительно 3–4 тысяч сторонников компартии и православных была ликвидирована Ужгородская уния 1646 г. и провозглашено возвращение греко-католических верующих и духовенства в Православную церковь<sup>1</sup>. Данная акция составляла один из звеньев политики правящей коммунистической элиты в отношении церкви. Конечной целью этой политики являлось уничтожение религии и церковных институтов в стране, что должно было постепенно ее *«советизировать, большевизировать и потом полностью втянуть в советскую империю»*<sup>2</sup>. Греко-католический историк Петер Штурак считает, что именно Православная церковь представлялась для такой акции подходящей основой<sup>3</sup>. Однако православный теолог Штефан Пружинский придерживается иной точки зрения. По его мнению, 1950 год стал экзаменом для священников на верность тем ценностям, которые проповедовало православие, и которые принимались «униатским» духовенством путем участия его в богослужениях, где они дышали духом православия<sup>4</sup>. Валерьян Бугель исходит в своих оценках из того, что все православные авторы стремятся представить данный неканонический акт политического волюнтаризма как проявление подлинного экклезиально-конфессионального мышления униатов, решивших возвратиться в «веру отцов»<sup>5</sup>.

Однако принимая во внимание общую политическую ситуацию в Чехословакии тех лет, есть основания утверждать, что организатором

операции «П» была не столько Православная церковь, сколько государственные органы. Об этом в частности свидетельствует тот факт, что непосредственными участниками собора являлись председатель Краевого президиума Коммунистической партии Словакии (далее — КПС) в Прешове Арношт Пшеничка, заместитель председателя Словацкого национального совета и председатель Украинского национального совета Пряшевщины (далее — УНСП) Иван Рогаль-Илькив и заведующий Культурно-пропагандистского отделения Краевого комитета КПС в Прешове Василий Капишовский. Председательствовал на соборе заведующий отдела образования Краевого национального комитета в Прешове, который одновременно с этим являлся и председателем Подготовительного комитета по возвращению в православие при этом органе<sup>6</sup>. Поскольку Москве было необходимо закрепить свое влияние в Чехословакии, в данной операции она формально использовала Московскую патриархию<sup>7</sup>.

Яна Радухова, исследовавшая эту проблему, одну из главных причин ликвидации Греко-католической церкви видит в том, что после Второй мировой войны в некоторых восточноевропейских государствах, перешедших в сферу влияния Советского Союза, появилось стремление к усилению провосточной ориентации и ослаблению связей с Западом. Здесь возникли движения, целью которых было отделить Греко-католическую церковь от Ватикана и вернуть ее в православие. Не случайно, в течение нескольких лет были ликвидированы унии в Восточной Галиции (1946)<sup>8</sup>, Польше (1947)<sup>9</sup>, Румынии (1948) и Закарпатской Украине (1949)<sup>10</sup>.

Конечно, нельзя при этом сбрасывать со счетов и экклезиологический фактор. Об этом в частности наглядно свидетельствовало выступление участника собора в Прешове Яна Кокинчака — бывшего директора Греко-католического епархиального управления. В нем он критиковал Ватикан именно за позицию, которую тот занимал по отношению ко Греко-католической церкви: *«Римская курия видела в нашей церкви не сестру, а служанку. Она смотрела на нашу церковь восточного обряда не как на своего партнера, а как на подданного, которым она управляла с помощью римско-католического духовенства»*<sup>11</sup>. По его словам, те, кто хотел ликвидировать унию, делали это из-за Ватикана, который стал причиной разделения мира на Восток и Запад, и который всегда был ближе Италии, Франции и Америке. Одним словом, *«Рим разделил мир»*<sup>12</sup>. Я. Кокинчак, хотя и в



завуалированной форме, явно реагировал на процессы латинизации Греко-католической церкви. Накануне Прешовского собора, как известно, состоялся т. н. «Малый собор», задуманный организаторами акции для привлечения «прогрессивно» мыслящих греко-католических священников. Они в качестве «представителей народа» должны были выступать инициаторами Прешовского собора. Однако этот Малый собор, состоявшийся 24 апреля 1950 г. в с. Ружбахи, поставленной задачи не решил. Сюда насильственно привезли 51 греко-католического священника, которые под давлением генерального секретаря УНСП, получив информацию о том, что в ближайшие дни Греко-католическая церковь будет ликвидирована, вынуждены были дать согласие на переход в православие. Тем более, что собравшимся было достаточно открыто сказано: тех, кто не согласится с переходом в православие, ждут личные неприятности<sup>13</sup>.

Действительно, после Прешовского собора многие греко-католические священники подверглись психологическому и физическому насилию, цель которого — добиться перехода священников в православие. Те, кто отказывался подписать согласие, подлежали интернированию, осуждению и переселению в опустевшие после выселения немцев судетские районы Чехии<sup>14</sup>.

Греко-католические епископы Павел-Петр Гойдич, член Ордена Св. Василия Великого, и доктор Василий Гопко были арестованы, а затем осуждены на длительные сроки заключения в ходе инсценированных процессов начала 50-х годов<sup>15</sup>.

Однако, акция по переводу греко-католиков в православие не принесла власти ожидаемых результатов. Уже 28 марта 1951 г. коммунист Зденек Фирлингер, возглавлявший Государственное управление по делам церквей и являвшийся одним из организаторов собора, следующим образом оценивал результаты проведенной акции: по его сведениям, в Восточной Словакии до Прешовского собора насчитывалось 282 греко-католических священника, из них манифест подписали менее 171, а присягу Православной церкви принесли лишь 129 пастырей, т. е. менее половины от их общей численности. При этом несоединенными (греко-католическими) осталось 153 священнослужителя<sup>16</sup>. Многие священники, хотя и поставившие свои подписи, тем не менее согласились с резолюцией собора, поскольку внутренне они все еще ощущали себя членами Греко-католической церкви. В сообщении Государственного управления по делам

церквей указывалось, что бывшие греко-католические священники, успешно влившиеся в Православную церковь, «не хотят много трудиться для православия»<sup>17</sup>. Не редки были случаи, когда священники отказывались от собственного перехода в православие, за что их преследовали как предателей<sup>18</sup>.

По мнению Яна Млинарика, Прешовский собор был не завершением торжественной акции по переходу в православие, а скорее началом почти что двадцатилетних страданий людей, вина которых заключалась в том, что они были русинами и исповедовали греко-католицизм<sup>19</sup>. Прекращение деятельности Греко-католической церкви в Чехословакии 28 апреля 1950 г. и последующее привлечение духовенства и верующих в Православную церковь стали причиной того, что воспитание молодых греко-католических священнических кадров оказалось приостановленным на целых 18 лет.

Православная церковь в эти годы стала давать образование своему духовенству в Чехии, а позднее и в Словакии, но подготовленные кадры православных священников в основном по изначальной конфессиональной принадлежности являлись греко-католиками. Поэтому не удивительно, что после легализации Греко-католической церкви в 1968 г. в среде православных священников начали раздаваться голоса о необходимости возвращения в лоно своей первоначальной церкви. Эта инициатива была охотно принята не только тогдашним греко-католическим духовенством и епископатом, но и Ватиканом. В настоящей статье мы попытаемся рассмотреть данную проблематику.

### **Общественно-религиозная ситуация в 1968 г.**

В 1967–1968 гг. в Чехословакии стало нарастать политическое напряжение: налицо было явное недовольство политикой руководства страны. Президент А. Новотный вынужден был покинуть пост первого секретаря ЦК КПЧ. Вместо него был избран Александр Дубчек. «Программа действий ЦК КПЧ», провозглашенная в апреле 1968 г., открывала возможность новых подходов к решению конфессиональных проблем<sup>20</sup>.

Сложившуюся в стране ситуацию использовали для изменения своего положения как римско-католическая, так и Греко-католическая церкви. Представители последней, получив при этом

активную поддержку со стороны католического духовенства и верующих, стали выдвигать требования официального восстановления своей деятельности<sup>21</sup>. Но, поскольку не было уверенности в том, что государственные органы охотно пойдут на обсуждение этого вопроса, то рассматривались и запасные варианты. Одним из таких вариантов стало предложение о создании временного греко-католического викариата под управлением пражского римско-католического епископа д-ра Франтишека Томашека. С ним выступил редемптористов Штефан Лазор. Епископ Гопко был готов принять эту идею, но только в случае, если не будет других вариантов<sup>22</sup>. На собрании, состоявшемся на территории римско-католического епархиального управления в Кошице 10 апреля 1968 г.<sup>23</sup>, была выработана и принята т. н. «Резолюция греко-католического духовенства». Ее авторы добивались официального восстановления деятельности и реабилитации Греко-католической церкви, а также объявления Прешовского собора недействительным<sup>24</sup>. Согласно распоряжению правительства № 70/1968 от 13 июня 1968 г. деятельность Греко-католической церкви в Чехословакии была восстановлена<sup>25</sup>. Однако самого епископа Гопко реабилитировали только 2 апреля 1969 г. Поэтому для «руководства» Греко-католической церковью был создан «Инициативный комитет», который стал легальным органом, представлявшим греко-католических священников, вплоть до учреждения ординариата. В его состав вошли священники Андрей Зима, директор епископской канцелярии, д-р Ян Мурин, секретарь, д-р Штефан Уйгели, епископский архивариус. Паству представлял д-р Йозеф Пихонский<sup>26</sup>. «Инициативный комитет» взял на себя функции отстаивать интересы Греко-католической церкви перед государственными органами и представлять епархию от имени всего духовенства. В учредительном собрании комитета приняли участие епископ Гопко<sup>27</sup> (ее глава), 133 священника и 64 мирянина.

22 апреля 1968 г. делегация во главе с Гопко приняла участие в переговорах с членом словацкого правительства, курирующим вопросы культуры и информации. Результатом этой встречи стала договоренность о реабилитации епископа и получении им государственного разрешения на духовную деятельность. Естественно, что против восстановления деятельности Греко-католической церкви выступили представители Православной церкви в Чехословакии. В «Обращении

святейшего Синода Православной церкви в Чехословакии к верующим» православные епископы выражали опасение в связи с легализацией Греко-католической церкви. Синод исходил из убеждения, что верующие «300 лет тому назад были вырваны из лоно матери — церкви православной», а потому «на памятном соборе в Прешове, ликвидировали Ужгородскую унию и соединились с Православной церковью [...], она приняла их с любовью в свои объятия, верующие вместе духовенством и далее молились к Богу в соответствии с традициями своего обряда». Он призывал, чтобы верующие выступили «против любой попытки вернуть то, что греко-католическое духовенство и верующие ликвидировали 18 лет назад»<sup>28</sup>.

### **Теологическая подготовка на Православном богословском факультете и воспитание в священнической семинарии**

В этих условиях противостояния особую остроту приобрел вопрос о священнослужителях, которым вновь предстоял переход или возвращение в Греко-католическую церковь.

Как известно, Православная церковь ни до, ни после образования епархии не имела собственной семинарии, которая бы обеспечивала интеллектуальную и духовную подготовку будущего духовенства. В период между двумя мировыми войнами кандидатов готовили в тогдашней Югославии (Сремский Карловац, Битол, Сараево, Белград). После Второй мировой войны в Оломоуце была основана Средняя богословская школа<sup>29</sup>. В 1948 г. в Карловых Варах была открыта Духовная семинария, которая через год была перенесена в Прагу. Принимая во внимание новые церковные законы 1949 г. и сложившуюся церковную ситуацию в Восточной Словакии, семинарию перенесли в Прешов, где ее преобразовали в «Высшее церковное училище — Православный богословский факультет» (ПБФ). Факультет и семинария были торжественно открыты 17 октября 1950 г.<sup>30</sup>

На факультете преподавали девять профессоров, часть из них были бывшими греко-католическими священниками. Исходя из этого, православный историк Павел Алеш делает вывод, что они «принадлежали все-таки к западным теологическим направлениям, поэтому на факультете проявлялись определенные шатания в обучении и духовной жизни». Речь шла о следующих профессорах: Михале Кизаке (преподавал церковно-славянский язык и педагогику), д-ре Йозефе

Кизаке (продекан в 1954–1955 гг.), профессоре д-ре Штефане Балоге (преподавал Ветхий завет), доценте д-ре Элиаше Качуре (Новый завет), Павле Бобалике, д-ре Юлиусе Грицишаке, профессоре д-ре Йозефе Кулхайме (специалист по всеобщей истории церкви и чехословацкой церковной истории), д-ре Йозефе Градиле (церковное право, церковное администрирование) и Антоне Подгаецком (церковная музыка)<sup>31</sup>.

Обучение на ПБФ длилось восемь семестров. Концепция теологического образования основывалась на учебных планах православных учебных заведений<sup>32</sup>. Лекции читались на словацком, в некоторых случаях на русском или украинском языке (в зависимости от национальности преподавателя). Некоторые педагоги из числа бывших греко-католических священников поддерживали в учащих убеждение, что они до сих пор являются греко-католическими семинаристами. На различных занятиях велись дискуссии о проблематике унионизма. По свидетельству опрошенных выпускников, например, д-ра Ф. Данцака (одного из главных инициаторов возвращения православных священников в лоно Греко-католической церкви), часть преподавателей в этом вопросе проявляла сдержанность. Поскольку после окончания учебы и рукоположения семинаристы должны были служить среди бывших греко-католических верующих, учащихся наставляли в следующем духе: *«Это должно делаться так, но вы делайте это так в соответствии с греко-католической традицией, если хотите удержаться»*<sup>33</sup>. Особенно эта рекомендация касалась литургических обрядов. Так, Петер Кернашевич в своем учебном пособии «Всеобщий типикон», рассматривая структуру богослужения в соответствии с действовавшими правилами, в сносках приводил особенности совершения богослужения в т. н. «греко-католической версии»<sup>34</sup>. По свидетельствам Юрая Зимовчака и Ф. Данцака, у студентов из регионов Земплин и Шариш было более отчетливое осознание своей принадлежности к Греко-католической церкви, причиной чего могла быть как их словацкая национальность, так и экклезиальное соседство на указанной территории с римско-католической церковью. Особенно это проявлялось во время богослужений. Так, на литургии могли вновь читать малые ектеньи и поминать в ектеньях вместо Папы Римского Патриарха Московского. Поднимались вопросы литургического языка. Конфликтов на почве бывшей конфессиональной



принадлежности, как правило, не возникало. Обучение в учебных помещениях проходило под строгим надзором наставников. После ликвидации Греко-католической церкви православные семинаристы и священники особенно не отличались своим повседневным облачением от бывшего греко-католического духовенства (например, они носили «римские» реверенды<sup>35</sup> и не имели бород). В пособии по пастырскому богословию говорилось, что традиция ношения бороды и длинных волос допускается, но только при соответствующем достоинстве, что было не допустимо для греко-католического духовенства<sup>36</sup>.

Во время празднования Пасхи семинаристы оставались в семинарии. Важно упомянуть событие 1961 г., относящееся к периоду, когда вице-ректором был Андрей Ф. Гнидяк (мирянин). В пасхальное воскресенье он подбадривая семинаристов, сказал: *«Придет уже наш епископ Василий (Гопко. — М. Г.), и так мы избавимся от москалей»*<sup>37</sup>. Это высказывание вице-ректора было прямым свидетельством того, что идея возрождения Греко-католической церкви безусловно сохранялась среди как преподавательского состава, так и слушателей ПБФ в Прешове.

В 1965 г. в информации Православной церкви о церковно-политической ситуации в стране стали появляться сведения, что партийные и государственные органы на местах получили прошения от групп верующих и отдельных лиц о восстановлении Греко-католической церкви. При этом назывались конкретные населенные пункты, в частности Мали Липник, Матисова, Вельки Сулин, Окружна и др. Вопрос о реабилитации Греко-католической церкви в том же 1965 г. обсуждался и на собрании партийных функционеров в Тренчанских Теплицах<sup>38</sup>.

О том, что с середины 60-х годов стала набирать силу идея восстановления Греко-католической церкви, свидетельствовал греко-католический священник Павел Данцак, родной брат Ф. Данцака. В те годы он признался своему деду, что больше не хочет учиться и быть священником. Причиной этого, как вспоминал он, стали упреки верующих, которые обвиняли его в том, что он предал Греко-католическую церковь (материнскую Церковь) и т. п. На это дед, по его словам, отвечал: *«Только доучись, стань священником, а, когда будет восстановлена Греко-католическая церковь, все будет совсем по-другому»*. По воспоминаниям того же священника, перешедший

в Православную церковь Михал Кизак подбадривал его отца: *«Если парень хочет стать священником, не запрещай ему, потому что там преподаем мы, греко-католические профессора, и это не будет длиться долго. Пройдет несколько лет и мы опять будем греко-католиками и парень будет уже греко-католическим священником»*.

Выпускники ПБФ в Прешове принимали хиротонию на территории Словакии в двух епархиях, а именно в Прешовской и Михаловецкой<sup>39</sup>. Во главе первой епархии стояли русский по национальности экзарх епископ Алексей (Дехтерев, 1950–1955, †1959), епископ Дорофей (Д. Г. Филип, 1955–1964), с 1965 г. епископ Николай (Коцвар, † 2006), который ранее в 1964–1965 гг. был управляющим епархии.

В рамках структурных изменений появилась епархия в Михаловце, епископами в которой последовательно были Александр (Виктор Михалич, 1950–1953, бывший греко-католик, генеральный викарий и каноник), Мефодий (Милли, 1953–1966, бывший греко-католик), Мефодий (Канчуга, 1962–1964, викарий Требишовский, позднее был суспендирован), Кирилл (Василий Мучичка, бывший спиритуал, украинец, выпускник богословской академии в России, 1965–1979), Никанор (Юхимюк, 1980–1983) и с 1983 г. — Ян Голонич.

## **Процесса возвращения православных священников в Греко-католическую церковь**

Рассматривая эту проблему, следует иметь ввиду, что в соответствии с вновь выдвинутой концепцией восстановления деятельности Греко-католической церкви православное духовенство «не переходило», а, по словам д-ра Ф. Данцака, речь могла идти лишь об их «возвращении». Это безусловно свидетельствовало о том, что греко-католическая идентичность все еще была жива у большинства семинаристов, рукоположенных в православных священников после окончания семинарии в Прешове за прошедшие 18 лет.

Некоторые молодые православные священники, тем не менее, не желали возвращаться в Греко-католическую церковь по причине того, что, оставаясь в православии, они получали большие возможности для научно-педагогической карьеры, а также обучения за рубежом — в бывшем СССР (Москва, Ленинград) и тогдашней Югославии. Для учебы за границей власти чаще всего выбирали тех,

кто был верен Православной церкви. Причины же «возвращения» православных священников (как выпускников ПБФ, так и тех, кто официально перешел в свое время в православие) были различны. Наиболее важной из них являлось отношение верующих к православному священнику и его семье. Если в населенном пункте было сильно чувство принадлежности к Греко-католической церкви, то верующие сами отказывались от православного священника и он должен был либо «вернуться» в Греко-католическую церковь, либо же обратиться к своему (православному) епископу с просьбой перевести его на новый приход. Однако, как свидетельствует документальный материал, чувство принадлежности ко Греко-католической церкви было свойственно для большинства православных священников. Другой причиной, побуждавшей возвращение в Греко-католическую церковь, было стремление православных священников вернуться в свои прежние приходы, в которых они служили еще до 1950 г. М. Фитц в частности указывал, что 24 из 26 православных священников обратилось с просьбой об их принятии в Греко-католическую церковь, потому как из бывших православных священников, ставших членами Греко-католической церкви, обратно возвратился лишь один<sup>40</sup>.

Какова же была процедура «возвращения» священников в Греко-католическую церковь? Как свидетельствуют материалы, Инициативным комитетом был разработан специальный документ «Принципы принятия православных священников в Греко-католическую церковь». В соответствии с этим документом, полномочия по принятию православных священников полностью находились в руках епископа В. Гопко и специальной комиссии по объединению, созданной по предложению Инициативного комитета и утвержденной епископом. Комиссия состояла из двух секций, которые объединяли кандидатов по месту жительства (соответственно из Прешовского и Кошицкого краев). В Прешовской секции находились священники Ян Гирка, Михал Сабадош, Михал Игнат, редemptорист Штефан Лазор, Мирон Подгаецкий, Ян Е. Кочиш, Тибор Мати. Кошицкая секция состояла из Яна Мурина, Виктора Скороденского, Штефана Уйгели, Бартоломея Демко. Председателем обеих комиссий был избран Михал Сабадош, которому направлялись прошения о принятии.

Комиссия в своей деятельности руководствовалась следующими четырьмя принципами:

1. Соединение православных священников с Католической церковью является массовым явлением и носит характер первичной унии;

2. Ординация, священническое рукоположение, изначально считается действительной у всех православных священников, за исключением ситуаций, когда было доказано противоположное;

3. При принятии кандидатов следует принимать во внимание крещение, миропомазание, брак, рукоположение, личность рукополагавшего и теологическое образование. Кандидаты обязаны были предоставить письменные документы: свидетельства о крещении и браке, подтверждение рукоположения, диплом об окончании высшего учебного заведения. Вопрос о высшем образовании в области католической теологии рассматривался как второстепенный, но восполнение образовательных пробелов у соединенных священников рассматривалось как неперемное условие;

4. Несмотря на существующий общий принцип Католической церкви о действительности полученной ординации, в случае возникновения каких-либо сомнений в подлинности священнического рукоположения, назначался специальный священник, в обязанности которого входил сбор доказательств (в т. ч. свидетельских показаний о несовершенстве формы рукоположения священника, «возвращавшегося» из православия в Греко-католическую церковь<sup>41</sup>).

В ходе объединительного процесса православные священники были разделены на три группы:

1. изначально православные, рукоположенные после 1950 г.;

2. бывшие греко-католические священники, ставшие православными (т. е. подписавшие переход в Православную церковь). На священников, отнесенных к этой категории, за вынужденный переход в православие (под административным давлением секретарей по церковным вопросам, Комитета национальной безопасности и Государственной безопасности или под угрозой смерти, изгнания, лишения семьи) налагались церковные наказания<sup>42</sup>;

3. священники, допускаявшие ошибки и в разной степени скомпрометировавшие себя;

Все православные священники, изъявившие желание перейти в Греко-католическую церковь, должны были лично встретиться с епископом В. Гопко. Затем они подавали личное прошение о принятии в Греко-католическую церковь в епархиальное управление

в Прешове. Определяющими условиями их принятия являлись мнение верующих из приходов, где они служили, образцовая супружеская жизнь и церковное служение.

Далее православных священников приглашали на заседания Инициативных комитетов в Кошице и Прешове, где они проходили собеседование со специальным священником. Прешовский Инициативный комитет располагался во францисканском монастыре. Комиссию интересовало общая деятельность священников и их понимание ситуации. Задавались вопросы относительно биографии, например: *«Что побудило вас стать греко-католическим священником; почему вы решили изучать теологию в неблагоприятный период; какое вы имеете отношение ко Греко-католической церкви, каков ваш взгляд на Святого Отца (Папу Римского. — Прим. Ред.), на единство греко-католической церкви с Римской; как вы воспринимаете Символ веры (никейско-константинопольский, вопрос филиокве), что бы вы сделали, если бы греко-католическую церковь снова запретили и подвергали преследованиям»*. На основе ответов члены комитета принимали решение о последующей судьбе претендента на смену конфессии.

После собеседования кандидаты получали приглашение на девятидневные духовные курсы (экзерции) в селе Лютина, где занятия вел греко-католический иезуит из Прешова Юрай Бумбера. В конце занятий следовали исповедь и отречение от православной веры. Затем служилась совместная литургия, которую проводил Ш. Уйгели. Во время литургии принятые священники произносили никейско-константинопольский Символ веры (включая *филиокве*) и приносили присягу Святому Отцу, которую подтверждали и письменно (без выполнения этого условия они не могли быть приняты в греко-католичество). Священники также должны были подтвердить своей подписью, что отказываются от места своего предыдущего служения. Нежелание оставить приход, ставило под сомнение возможность их возвращения в Греко-католическую церковь. Затем им передавали направления на новые места службы. Епископ В. Гопко на этой процедуре не присутствовал, однако в качестве иерарха там находился Я. Е. Кочиш, который и контролировал процесс принятия.

Еще в мае 1968 г. епископ В. Гопко поручил Ф. Данцаку вместе с его братом П. Данцаком проинформировать Епархиальный совет Православной церкви в Михаловце об условиях принятия в греко-католичество. В епархиальном совете обсуждались и в этот период



различные варианты реформирования Православной церкви. Появились даже предложения о создании «Греко-католической православной церкви», которая бы в юрисдикционном отношении принадлежала Сербскому патриархату (как это было до Второй мировой войны с Православной церковью в ЧСР). Однако это решение не было принято. Как удалось выяснить в разговорах со многими православными священниками, переход их коллег в Греко-католическую церковь воспринимался ими как предательство православия, а сами перешедшие священники считались предателями.

После ознакомления с условиями перехода многие православные священники отвергли предложенную возможность. Причиной являлась именно позиция Инициативного комитета в Кошице, которая касалась требования отказа от своего прежнего «православного» прихода и получения нового направления. Многие священники добились доверия верующих своих приходов, благодаря активной пастырской деятельности. Поэтому им было сложно принять выдвинутое условие, на котором настаивал Исполнительный комитет. Как подтверждает Ф. Данцак, на некоторых местах за священника выступал весь приход<sup>43</sup>. Можно предположить, что, если бы ни это условие, Греко-католическая церковь по-видимому смогла бы вернуть в свое лоно значительно больше православных священников и прихожан. Не редко возникали ситуации, когда верующие прямо выдвигали Инициативному комитету условие: «возвратимся, если останется наш нынешний священник». Именно это являлось одной из причин, почему легализация Греко-католической церкви в ряде приходов откладывалась, а некоторые священники со своими приходами и далее оставались православными. Бывали и обратные ситуации, когда весь приход требовал возвращения в Греко-католическую церковь (например, как в Кружлеве и Решове), а священник колебался.

В сложившейся весьма не простой обстановке для колеблющихся священников были организованы вторые духовные курсы, одним из организаторов которых стал Ф. Данцак. Духовные занятия проводились в приходском доме в Мальцове, и их вел тот же Юрай Бумбера.

Переход прихода в Греко-католическую церковь отмечался проведением торжественной литургии и фиксировался специальным протоколом. Вот пример такого документа:

«Протокол, составленный 17 августа 1968 г. в Мальцове Бардейовского округа в присутствии нижеподписавшихся членов Инициативного комитета греко-католической церкви. Из духовенства гр. кат. церкви были два священника — Павол Данцак и Франтишек Данцак.

Указанные священники провели собеседование с названными членами по вопросу восстановления греко-католической церкви в Малцове на основании ранее поданного ими прошения. И сейчас они устно единогласно подтвердили, что выступают за осуществление своего прошения и надеются на отправление греко-католических богослужений в своем храме. На основе этого собеседования 18 августа была отслужена первая торжественная греко-католическая св. литургия, которую служили вышеупомянутые священники. После этого богослужения была отправлена приветственная телеграмма Его экцелленции Преосв. Др-у Василию Гопко. Богослужения проходили в соответствии с действующими предписаниями при очень хорошем участии верующих из Малцова и округи.

Настоящий Инициативный комитет от имени верующих просит, чтобы греко-католические богослужения совершались в селе и дальше, а село Малцов считали в церковном отношении греко-католическим. Данный протокол подтверждают своими подписями: Павол Данцак, Франт. Данцак, Ян Святковский, Ян Валко, Михал Джунда, Юрай Святковский, Михал Крамар, Андрей Млинарович, Ян Боцко, Андрей Михел, Михал Петрик»<sup>44</sup>.

Важную роль в вопросе принятия православных священников сыграла позиция Ватикана, точнее Конгрегации по делам восточных церквей, где процесс возвращения был воспринят с пониманием. Там не требовали детального изучения реординации. Как свидетельствовал епископ Я. Гирка, Рим просил Прешов, чтобы тот принимал их с «распростертыми объятиями», и желал местной церкви, чтобы это принесло ей пользу<sup>45</sup>.

По свидетельству П. Данцака, одним из импульсов к возвращению как у изначально греко-католических священников, подписавших ранее переход в православие, так и у выпускников православного факультета была поддержка со стороны епископа В. Гопко и югославского греко-католического архиепископа Гавриила Букатко, которые «с отцовской любовью искали священников, проявивших интерес к возвращению в Греко-католическую церковь, и принимали их за своих».

Эти епископы тайно посещали православных священников и их семьи, призывая к терпению.

Как свидетельствовал Ф. Данцак, для принятия православного священника в Греко-католическую церковь в приходе должно было быть достигнуто единство. Это давало основания Ф. Данцаку провести в приходском доме собрание кураторов, на котором он сообщил, что епископ Гопко формально уже принял его в легализованную церковь. Верующие соглашались с его решением и ставили свои подписи на согласии о переходе в Греко-католическую церковь, о чем свидетельствует специальный протокол<sup>46</sup>.

Таким образом, священник еще до того, как предлагал перейти в греко-католичество своей пастве, формально уже был принят в легализованную церковь. Далее следовала отправка письма епископу Гопко<sup>47</sup>.

Возвращение православного духовенства в лоно Греко-католической церкви поставило на повестку дня языковые и литургические проблемы. Здесь следует напомнить, что незадолго до этого в Католической церкви проходил Второй Ватиканский собор (1962–1965). В первом принятом документе конституции *Sacrosanctum Concilium* (параграф 3, пункт 36) было отмечено, что *«соответствующий церковный авторитет после совещания с епископами соседних областей одинакового языка в границах, уточненных настоящими предписаниями, имеет право решать о том, можно или нельзя использовать национальный язык [...]»*<sup>48</sup>. Вопросу богослужебного языка также был посвящен документ *Orientalium Ecclesiarum* (1964), который касался т. н. нелатинских партикулярных церквей, т. е. униатов<sup>49</sup>. В пункте 23 говорилось, что возможно изменять использование языка при литургических священнодействиях<sup>50</sup>.

Именно эти постановления собора, которые начали применяться как раз в партикулярных соединенных церквях, создавали проблему. Речь не шла, однако, о реориентализации обрядов — возвращении к первоначальной, более глубокой, литургической практике до латинизации. Как известно, у «восточных церквей» (в т. ч. и для соединенных византийского обряда) особым являлся богослужебный язык. Богослужебным языком Греко-католической церкви в Чехословакии был церковнославянский (иногда называвшийся старославянским). С этим языком себя отождествляли русины<sup>51</sup>, у которых было доминирующее положение среди греко-католиков. Однако в межвоенный

период и годы войны начали появляться словацкие национально мыслящие греко-католические священники и интеллигенты, выдвигавшие требования перевода богослужебных книг на словацкий язык. Именно события 1968 г. предоставили словакам возможность, опираясь на решения Второго Ватиканского собора, во многом осуществить свои требования в данной сфере.

Вопрос литургического языка был связан и с проблематикой возвращения в греко-католичество православного духовенства. Поскольку в северной части Восточной Словакии верующие принадлежали к русинской национальности, введение литургических книг на словацком языке воспринималось ими как «словакизация» и «латинизация — римо-католизация»<sup>52</sup> византийских богослужебных обрядов, и, как следствие, превращение верующих в словаков. В конечном итоге, как они полагали, Греко-католическая церковь в Чехословакии исчезла бы, а верующих поглотила бы римско-католическая церковь<sup>53</sup>. Согласно имеющимся сведениям, этот процесс был «умеренно насильственным»<sup>54</sup>. Проявлением русинской национальной идентичности, как и взаимосвязи с восточным христианством, также являлся юлианский календарь. Данные обстоятельства отпугнули многих православных священников от возрождающейся Греко-католической церкви. Из-за этого многие приходы в северной части Земплина и Шарише остались православными. Думается, что, если бы была проведена необходимая подготовка, процесс возвращения священников не натолкнулся бы на указанные сложности.

Особой проблемой оставался вопрос о положении православных священников и отношении к ним со стороны верующих и репрессированного греко-католического духовенства. В целом отношение было позитивным, хотя это можно воспринимать субъективно. Например, как вспоминает Франтишек Данцак, к нему даже обращались за пастырскими советами. Одной из причин, почему он вызывал доверие старых священников, было то, что, епископ Василий Гопко переписывался с ним начиная с 1966 г. По информации епископа Я. Гирки, были случаи, когда греко-католические священники с полным теологическим образованием относились к выпускникам ПБФ с надменностью. Особенное недоверие у бывших «изгнанников» проявлялось во время совместного служения литургии. В свою очередь, у православного духовенства, подготовленного в 50–60-е гг. XX в. на православном факультете, отмечался большой интерес

к возвращению в Греко-католическую церковь. Руководство епархии должно было быть внимательным при принятии священников, т. к., например, у Я. Гирки, существовали определенные опасения, что количество возвратившихся священников превысит количество изначального (преследованного) духовенства. При этом сведений о том, что кого-то не приняли, отсутствуют. Также существовало опасение, что в церковь будут внедрены агенты ГБ.

Для иллюстрации хочется привести историю о «неудачном» возвращении одного молодого православного священника. Ее причины следует искать в излишней эмоциональности верующих его прихода. Будучи уже два года священником, после легализации Греко-католической церкви он проявил интерес к возвращению в нее. Как раз во время выяснения им условий перехода в Греко-католическом епархиальном управлении в Прешове, его сельские прихожане, не знавшие планов своего пастыря, взбунтовались против него и потребовали себе греко-католического священника. Верующие перенесли его мебель и вещи из священнического дома в сарай. Когда священник вернулся в село, он потерял всякое желание переходить в греко-католичество, а его отношение ко Греко-католической церкви стало отрицательным. Удивительно, но его родной брат после окончания ПБФ перешел и был рукоположен уже в Греко-католической церкви. Следует отметить, что есть и другие примеры, когда братья являются священниками в обеих церквях. Но, если о принятии в Греко-католическую церковь просили священники, имевшие во время легализации проблемы с собственными прихожанами, их переводили на приходы, расположенные «как можно далее».

\* \* \*

Процесс принятия православных священников, являвшихся выпускниками ПБФ, вплоть до настоящего времени остается не достаточно изученным и оцененным в исторической перспективе. Данная тема в истории как Греко-католической, так и Православной церкви в Словакии все еще сохраняет свою актуальность и воспринимается болезненно. К тому же, сегодня еще живы многие непосредственные участники этого знаменательного события.

Статья является попыткой анализа событий, которые повлияли на историю обеих церквей византийской традиции на одной территории. По нашему мнению, важным фактом было то, что легализованная в конце 60-х гг. XX в. Греко-католическая церковь не заняла



отрицательную позицию к тем, у кого «идентичность все еще была греко-католической», несмотря на их формирование в Православной церкви. Данный подход был поддержан и Ватиканом. Как выразился один из опрошенных священников, «Греко-католическая церковь осталась той же самой, только в другой упаковке». По его мнению, «у нас на целых восемнадцать лет забрали мать, но она все еще была жива»<sup>55</sup>. Можно утверждать, что в течение обучения и пастырской деятельности у этих священников все еще отмечалась латентная эклезиологическая идентичность, связанная с Греко-католической церковью. Ее проявлением стало именно свободное решение о возвращении в свою изначальную конфессию вопреки возможным противодействиям со стороны как государства, так и Православной церкви. Решение о возвращении являлось проявлением их живой веры и надежды на церковь, к которой они принадлежали до ее ликвидации. Это поколение священников принимали с некоторым смущением, искренне, но в то же время и отрицательно. Однако легализированная Греко-католическая церковь должна была смириться с их существованием и признать его пользу.

В заключение хотелось бы упомянуть событие, произошедшее на праздновании 80-летия епископа-эмерита монсеньора Я. Гирки в его родном селе Абрамовце, где среди приглашенных гостей был и ныне уже покойный прешовский православный архиепископ Николай (Коцвар). В личном разговоре Николай признался: *«Я очень сожалею, что причинял сложности»*. Я. Гирка на это ответил: *«Оставим это так, как есть, оставим это на Божье милосердие, пусть оно это разрешит»*<sup>56</sup>. Это была по-настоящему братская встреча. Исходя из этого можно констатировать, что между иерархами двух церквей византийской традиции на территории Словацкой республики, которые почти столетия вели ожесточенную борьбу, наконец, наступило перемирие.

*Перевод и редакция текста М. Ю. Дронова*

## Примечания

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Vnuk F. Náčrt dejín katolíckej cirkvi*. Bratislava, 1995. S. 129–130. *Vaško V. Dŕm na skále, Církev bojujúci*, 2., 1950–květen 1960. Kostelní Vydří, 2007. S. 187–226. *Vaško V. Neumlčená kronika katolícké cirkve v Československu po druhé světové válce*, II. Praha, 1990. S. 169–175. *Lacko M. The Forced*

liquidation of the Union of Užhorod // *Slovak Studies, Historica* 1. Rome, 1961. S. 145–185. *Letz R.* Postavenie gréckokatolíckej cirkvi v Česko-slovensku v rokoch 1945–1968 // *Historický časopis*. Roč. 44, Č. 2. 1996. S. 275.

<sup>2</sup> *Mlynárik J.* Osud banderovců a tragédie řeckokatolícké církve. Praha, 2005. S. 67–68.

<sup>3</sup> *Šturák P.* Dejiny Gréckokatolíckej cirkvi v Československu v rokoch 1945–1989. Prešov, 1999. S. 94.

<sup>4</sup> *Pružinský Š., Horkaj, Š.* Pravoslávna cirkev na Slovensku v 19.–20. stor. Prešov, 1998. S. 172.

<sup>5</sup> *Bugel W.* Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby. Olo-mouc, 2003. S. 176. Православные авторы воспринимают процесс объединения как «общенародное движение гр.-кат. священников и верующих в восточной Словакии за их объединение с прадедовской православной Церковью». См.: *Ščer-bej O.* Is polla eti despota — Na mnohaja lita vladuko // *Odkaz sv. Cyrila a Metoda*. Roč. X, Č. 10. 1964. S. 221.

<sup>6</sup> Подробнее см.: *Vajcura I.* Ukrajinská otázka v ČSSR. Košice, 1967. S. 128–132.

<sup>7</sup> Читатель может познакомиться с позицией российских исследователей по этому вопросу, см.: *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х гг. XX в. Очерки истории. М., 2008. С. 440–469. (*Прим. ред.*)

<sup>8</sup> Ликвидация церкви была осуществлена на т. н. Львовском соборе, одним из главных организаторов которого являлся греко-католический священник Гавриил Костельник. *Боцюрків Б.* Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах (1946–1989) // *Ківотос-Ковчег*. Науковий збірник із церковної історії. № 1. Львів, 1993. С. 123–124.

<sup>9</sup> *Raduchová, J.* Návrat k pravosláví // *Dějiny a současnost*. Roč. 1, r. 1969, s. 29. // *Šturák, P.* Dejiny, s. 96.

<sup>10</sup> С ликвидацией Греко-католической церкви в Закарпатской Украине также связано покушение советских спецслужб на ужгородского епископа Теодора Ромжу (14.04.1911–01.11.1947). Поскольку власти не могли предъявить ему никакого политического обвинения, они подстроили автомобильную аварию (24 октября 1947 г.), во время которой была предпринята попытка его убить. Однако тогда ликвидировать Ромжу не удалось. Он скончался уже находясь на лечении в больнице, когда переодевшаяся в медсестру агент НКВД сделала епископу смертельный укол. См.: *Tomko J.* Bl. Teodor Romža (27. októbra) // *Katolícke noviny*. Bratislava, 2003. Č. 29. S. 1. В Закарпатской Украине Греко-католическая церковь была официально ликвидирована 28 августа 1949 г. *Boysak B.* The Fate of The Holy Union in Carpatho-Ukraine. Toronto-New York, 1963, S. 210–219. *Пекар А. В.* Нариси Історії Церкви Закарпаття, т. I: Єпархічне оформлення. Roma, 1967. S. 168–169.

<sup>11</sup> *Кокинчак И.* Наше Воссоединение с Православной Церковью и конец унии // *Православный церковный календарь на 1951 год*. Прага, 1951. С. 84.

<sup>12</sup> Там же. С. 85–86.

<sup>13</sup> См.: *Fedor M. Z dejín gréckokatolíckej cirkvi v Československu 1945–máj 1950*. Košice, 1993. S. 197. *Letz R. Prenasledovanie kresťanov na Slovensku v rokoch 1948–1989 // Zločiny komunizmu na Slovensku 1948–1989*. Prešov, 2001. S. 147.

<sup>14</sup> См.: *Mlynárik J.* Op. cit. S. 92.

<sup>15</sup> Епископ Павел Петр Гойдич, (17.07.1888–17.07.1960) родился в селе Руске Пекляни в семье греко-католического священника. После получения среднего образования в 1907–1911 гг. проходил обучение в Прешове и Будапеште. После рукоположения во священники, состоявшегося 27 августа 1911 г., занимал различные должности в прешовском епархиальном управлении. В 1922 г. поступил в василянский монастырь. Его епископская хиротония состоялась в Риме в базилике св. Климента 25 марта 1927 г. На основании обвинений в «сотрудничестве с бандеровскими убийцами», военном шпионаже, предательстве родины и шпионаже в пользу Ватикана и «империалистических держав» был осужден в 1950 г. на пожизненное заключение с конфискацией имущества, крупным денежным штрафом и лишением гражданских прав. См.: *Letz R. Postavenie...* S. 264–266, 277. См. также публикации о епископе Гойдиче: *Letz R. Boli traja. 50 rokov od politického procesu so slovenskými katolíckymi biskupmi*. Bratislava, 2001; *Potaš J. M. Dar lásky. Spomienky na biskupa Pavla Gojdiča, OSBM*. Prešov, 1999; *Pomaň M.* Життя віддане Богові. Львів, 1994.

Епископ Василий Гопко (24.04.1904–23.07.1976) родился в русинском селе Грабске в Северо-Восточной Словакии. В 1923 г. окончил Евангелическую коллегиальную гимназию в Прешове. Изучал теологию в прешовской Высшей богословской школе. После рукоположения во священники, состоявшегося 3 февраля 1929 г., был назначен настоятелем греко-католического прихода в Праге. 17 мая 1947 г. был рукоположен в епископы. В результате инсценированного судебного процесса был признан виновным в предательстве родины и осужден на 15 лет лишения свободы. В 1968 г. был освобожден. С этого момента и вплоть до своей кончины исполнял функции епископа-суфрагана. См.: *Blahoslavený biskup Vasif Hопko (1904–1976), zborník prednášok z vedeckej konferencie*. Zostavil Peter Šturák. Prešov, 2004; *Borza P.* Blahoslavený Vasif Hопko prešovský pomocný biskup (1904–1976). Vydané pri príležitosti 100. výročia narodenia blahoslaveného biskupa a mučeníka Vasifa Hопka. Prešov, 2003.

<sup>16</sup> *Mlynárik J.* Op. cit. S. 90.

<sup>17</sup> *Ibid.* S. 91–92.

<sup>18</sup> *Vaško V.* Op. cit. S. 220–224.

<sup>19</sup> *Mlynárik J.* Op. cit. S. 78.

<sup>20</sup> Подробнее об этом см. в статье Г.П. Мурашко в данном сборнике. (Прим. ред.)

<sup>21</sup> *Šturák P.* Op. cit. S. 138. Достоянна внимания также работа М. Лацко, опубликованная в Риме: *Lacko M.* The Re-establishment of the Greek-Catholic

Church in Czechoslovakia // Slovak Studies, Slovak Institute. Cleveland-Rome, 1971. S. 159–189.

<sup>22</sup> *Fitz, M.* Op. cit. S. 76–77.

<sup>23</sup> В этой встрече также принимал участие капитульный викарий Штефан Ондерко. Председатель Инициативного комитета Ян Мурин вручил резолюцию епископу д-ру Амброзу Лазику и Яну Гирке. См.: *Seman J.* A znovu žijeme. Gréckokatolícku cirkev v Československu likvidovali, ale nepodarilo sa im ju zničiť. Prešov, 1997. S. 70.

<sup>24</sup> *Ibid.* S. 145–146.

<sup>25</sup> *Babjak J. P.* Michal Lacko, SJ, informátor a formátor gréckokatolíkov. Bratislava, 1997. S. 90.

<sup>26</sup> *Ibid.* S. 93.

<sup>27</sup> В данный период В. Гопко являлся единственным греко-католическим иерархом в Чехословакии. Епископ Гойдич скончался в свой день рождения в 1960 г. в тюрьме в Леопольдове.

<sup>28</sup> Kol. autorov: Výzva posvätnéj synody pravoslávnej cirkvi v Československu k veriacim // Odkaz sv. Cyrila a Metoda. Prešov 1968, s. 98.

<sup>29</sup> *Aleš P.* Pravoslávna cirkev u nás. Prehľad dejinnej cesty. Prešov, 1998. S. 66.

<sup>30</sup> *Trebišovský P.* Obnovenie Cyrilometodovskej pravoslávnej cirkvi v Československu // Pravoslávny teologický zborník, r. XV. Praha, 1989. S. 45.

<sup>31</sup> *Aleš P.* Op. cit. S. 66.

<sup>32</sup> *Ivan R.* Obnova pravoslavia na území Slovenska v 20. storočí. Prešov, 2007. S. 101–102.

<sup>33</sup> Свидетельство Ф. Данцака.

<sup>34</sup> *Kernaševič P.* Všeobecný typikon obsahujúci bohoslužobný poriadok pravoslávnej cirkvi na každý rok. Prešov, 1966. S. 92.

<sup>35</sup> Реверенда (от лат. *reverendus* — почтенный) — повседневная одежда священнослужителя латинского обряда.

<sup>36</sup> *Kernaševič P.* Pastorálka. Prešov, 1958. S. 21.

<sup>37</sup> *Lacko M.* A Brief Survey of the History of the Slovak Catholics of the Byzantine-Slavonic Rite // Slovak Studies III. Cyrillo-Methodiana. Rome, 1963. S. 221.

<sup>38</sup> См.: *Fitz M.* Op. cit. S. 72; *Vnuk F.* Popustené. S. 180.

<sup>39</sup> После 1945 г. Православная церковь в юрисдикционном отношении была разделена на две епархии: Пражскую и Прешовскую. Позднее возникли еще две епархии — в Оломоуце (1949) и Михаловце (1950).

<sup>40</sup> *Fitz M.* Op. cit. S. 88–89.

<sup>41</sup> *Zásady.* S. 1.

<sup>42</sup> *Zásady.* S. 3.

<sup>43</sup> *Dancák F.* Aby všetci... S. 40.

<sup>44</sup> Документ предоставил д-р Ф. Данцак.

<sup>45</sup> Об общей ситуации Папу Павла VI проинформировал Я. Мурин, когда на аудиенции он описал на латинском языке историю Греко-католической

церкви за последние 18 лет. Согласно имеющемуся свидетельству профессора Греко-католического теологического факультета Прешовского университета Войтеха Богача, Мурин сказал Павлу VI, что «*наша церковь страдала и была распята*», после чего папа ему ответил: «*а сейчас она воскресла*».

<sup>46</sup> Следует подчеркнуть, что Ф. Данцак служил в родном селе епископа В. Гопко, поэтому там сохранялась греко-католическая идентичность. См.: *Dancák F. Aby všetci boli jedno. Prešov, 2007. S. 42.*

<sup>47</sup> Ф. Данцак, проходивший всю эту процедуру 22 апреля 1968 г., отправил епископу Гопко письмо следующего содержания:

*Я, нижеподписавшийся Франтишек Данцак, духовник православного прихода в [селе] Грабске Бардейовского округа, данным письмом любезно прошу Вашу Эксцелленцию и компетентные органы о принятии в греко-католическую церковь. Тем самым я присоединяюсь к верующим моего прихода, которые несколько дней назад отослали свое прошение о восстановлении греко-католической церкви.*

*Это мое решение я выражаю в период демократического процесса на нашей родине, когда каждый может свободно выражать свою религиозную принадлежность.*

*Верю в Ваш положительный ответ. С уважением, Ф. Данцак.* (Письмо из личного архива Ф. Данцака).

Поскольку епископ Гопко поддерживал личные отношения с Ф. Данцаком, у него не было причин отказать священнику. В своем письме он ответил следующее:

*Христос воскрес! Братислава, 26. IV. 1968.*

*Дорогой Отче Франтишек!*

*Я получил в Братиславе Ваше прошение о принятии в греко-католическую церковь вместе с верующими. Поэтому отсюда и отвечаю, что поскольку я Вас лично знаю, радуюсь Вам, что в Вашем лице получу хорошего священника, который станет примером и для других коллег священников. С радостью принимаю Вас в нашу греко-католическую церковь и прошу Господа Бога, чтобы Вас благословил, чтобы Вы всегда до смерти оставались хорошим греко-католиком.*

*Примите мое архиерейское благословение Ваш во Христе Отец*

*Собственноручная подпись: +Д-р Василий Гопко, гр. кат. епископ. (Документ предоставлен Ф. Данцаком).*

На основе письменного прошения Ф. Данцака и посланного ему ответа 29 июля 1968 г. Епископ В. Гопко отправил ему официальное подтверждение о принятии в Греко-католическую церковь:

*Я, нижеподписавшийся, официально свидетельствую, что Франтишек Данцак, род. (...) в с. Варганевце Прешовского округа, 29 июля 1968 г. был принят в католическую церковь и с этого момента является действительным*



греко-католическим священником. Он вправе служить св. литургию и выполнять другие священнические обязанности.

Печать: *Д-р Василий Гонко, епископ мидилский вспомогательный епископ прешовский.*

<sup>48</sup> Sacrosanctum Concilium, b. 36, § 3. // Dokumenty II. Vatikánského koncilu. Praha, 1995. S. 144.

<sup>49</sup> *Rahner K. Úvod k Dekrétu o Katolíckych východných cirkvích // Orientárium Ecclesiarum // Dokumenty II. Vatikánského koncilu. Praha, 1995. S. 417.*

<sup>50</sup> Orientalium Ecclesiarum, b. 23.

<sup>51</sup> В 1948–1989 гг. официально признавалась только украинская концепция национального развития русинского меньшинства, которую поддерживала и КПС. В этот период коммунистическая партия фактически поддерживала исключительно украинскую национальную идентификацию русинов, а членов КПС из их рядов, выдвигала на первый план. *Konečný S. Rusíni a Ukrajinci na severovýchodnom Slovensku a ich postoj k minulosti // Človek a spoločnosť. Košice, 2002. Č. 4.* (доступно в Интернете: <http://www.saske.sk/cas/4-2002/konecny-st.html>). Оппонент деукраинизации русинов академик Николай Мушинка утверждает, что и «обычному чиновнику чехословацкого госпарлата должно было быть ясно, что восточнословацкие русины не могут быть представителями великорусского народа, а принадлежат к малороссам, т. е. украинцам». См.: *Mušinka M. Ukrajinizácia ruského školstva na východnom Slovensku (1946–1952) a Ivan Paňkevyč // Človek a spoločnosť. Košice, 2000, Č. 1.* (доступно в Интернете: <http://www.saske.sk/cas/1-2000/musinka.html>).

<sup>52</sup> О латинизации в более широком контексте см.: *Bugel W. Charakteristické prvky dlhých uníí 16.–18. stoloí // Studia Theologica, II. Č. 2, Olomouc, 2000. S. 47–48; Glevaňák M. Latinizácia byzantskej liturgie. Rubrika úmyslu premenenia eucharistických darov v anafore Božskej liturgie sv. Jána Zlatoústeho v liturgikone z roku 1666 // Vedecký zborník Múzea ukrajinsko-rusínskej kultúry vo Svidníku 25. Východokresťanské sakrálné pamiatky v slovensko-poľsko-ukrajinskom pohraničí. Materiály medzinárodnej vedeckej konferencie. Svidník, 19.–20. júna 2009. Svidník, 2010. S. 341–354*

<sup>53</sup> *Halaga O. R. Slovanské osídlenie potisia a východoslovenskí gréckokatolíci. Košice, 1947.*

<sup>54</sup> После легализации Греко-католической церкви многие священники пытались переводить литургические книги на словацкий язык собственными силами. Это же касается литургической катехизации посредством единственного печатного органа «Slovo», где публиковались переводы и их объяснение.

<sup>55</sup> Личное свидетельство Ю. Зимовчака.

<sup>56</sup> Личное свидетельство Я. Гирки.

*А. И. Филимонова*

## **Ватикан и распад Югославии**

**Н**а постюгославском пространстве, в отличие от относительно мирного переходного периода стран Восточной Европы, входивших в советский блок, в конце XX в. произошло событие глобального уровня, ставшее поворотным пунктом не только в европейской, но и в мировой истории, без преувеличения во многом определившее новый облик миропорядка. Это государственно-политический кризис в Югославии, вылившейся в распад страны и серию кровопролитных этно-гражданских локальных войн (1991–2001), отличительной чертой которых было значительное преобладание внешнего фактора над внутренним в процессе возникновения и эскалации вооруженных конфликтов и послевоенного урегулирования, которое не завершено и по сей день. В ходе кризиса последовательно осуществлялась фрагментация постюгославского пространства: с политической карты Европы исчезли «большая Югославия» (СФРЮ), «малая Югославия» (СРЮ) и государственный союз Сербии и Черногории. Следующим, принципиально новым этапом, во многом подорвавшим Ялтинско-Потсдамскую систему международных отношений и международного права, стало нелегитимное самопровозглашение независимости т. н. «Республики Косова» (17 февраля 2008 г.), т. е. изъятие части территории Республики Сербии. Методы внешнего вмешательства во внутренние дела суверенных государств, от введения санкций до прямой военной агрессии против одной стороны конфликта немного позднее, в начале XXI столетия, были применены на пространстве Африки, Ближнего и Среднего Востока в процессе т. н. «арабских революций».

В югославском кризисе и посткризисном периоде Ватикану и римско-католической церкви принадлежит одна из ключевых ролей. Она была обусловлена преемственностью многовековой исто-

рической идеологии и практики Св. Престола в отношении югославянских народов с одной стороны, и его участием в реализации проекта определенных западных центров силы по геополитической трансформации Балканского региона, с другой стороны. Подготовка и организация государственно-политических преобразований на юге Балканского полуострова началась задолго до видимых проявлений кризиса. Все его «внешние» и «внутренние» участники, начиная с 70-х гг. прошлого столетия, использовали различные инструменты для вовлечения региона в ту или иную сферу интересов — политические, экономические, информационные и дипломатические. Если в период с 1975 по 1984 гг. Ватикан сделал ставку на тайную дипломатию, то в 90-х гг. следует переход к другой модели — закулисного участника процесса государственно-политических трансформаций. Св. Престол в очередной раз доказал: в условиях коренных геополитических и общественно-политических изменений он не остается нейтральным и не ограничивает свою деятельность сугубо религиозной сферой. Напротив, римская курия активно включается в происходящие события, задействуя различные инструменты влияния — дипломатию, финансы, СМИ, политические связи; располагает собственной «дорожной картой» решения актуальных проблем и урегулирования конфликтов как в собственных, так и в интересах определенной стороны конфликта.

История Югославии с момента создания Королевства СХС в 1918 г. и на протяжении всего периода функционирования государства вплоть до начала балканского кризиса в конце 90-х гг. XX в. свидетельствовала об активном стремлении Св. Престола участвовать и влиять на общественно-политические процессы югославянских территорий. Но наиболее отчетливо наличие собственной стратегии и тактики Ватикана в отношении юга Балканского полуострова проявлялось при изменениях геополитической карты Европы — во время крушения Австро-Венгерской империи и образовании новых государств в начале XX века, формировании профашистских режимов во время Второй мировой войны и при распаде Югославии на закате столетия.

С начала XX в. на католических территориях Габсбургской монархии — Словении и Хорватии — под руководством высших церковных иерархов в соответствии с общей идеологией Св. Престола

стали формироваться национальные католические движения, в рамках которых создавались система различных массовых католических организаций. Их отличительной особенностью было стремление проникнуть в различные слои словенского и хорватского общества, в качестве приоритетного направления рассматривалась работа с молодежью — школьниками и студентами. Многочисленные религиозно-просветительные организации были призваны развивать «живое католическое чувство», способствовать укреплению национального сознания на основе католических принципов и формировать в этой среде особую христианскую культуру. Что позволило римско-католической церкви усилить свое влияние на частную и общественную жизнь как до, так и после создания югославянского государства. Здесь развивалась система римско-католических братств, конгрегаций и религиозных школ; проводились съезды, конференции и слеты католических обществ; влиятельной политической силой стали католическая печать и публицистика. Католические иерархи отстаивали идеи необходимости участия церкви в светской власти, в жизни гражданского общества и право церкви развивать религиозные, общественные, социальные, культурные, благотворительные и политические объединения, осуществлять контроль над институтом брака и семьи, а также над религиозным, идейным и нравственным обучением молодежи на всех ступенях образовательного процесса.

После создания Королевства СХС (с 1929 г. — Королевства Югославии) деятельность римско-католических политических кругов была направлена на формирование единых хорватских государственно-национальных программ с курсом на отделение Хорватии от югославянского государства, выработывалась стратегия и тактика противостояния сербским политическим силам, хорватская национальная и религиозная «оборона» объединялась в «единый фронт». Энциклика Пия XI «*Ubi arcano Dei*» от 23 декабря 1922 г. поставила перед католическими движениями европейских стран задачу найти организационные формы, способные охватить всех верующих-католиков и все сферы общественной жизни. В «новой» Католической акции принципиально новым стало создание под контролем духовенства «апостолов мирян». После появления этой энциклики в Хорватии, Славонии, Далмации и Боснии и Герцеговине деятельность римско-католической церкви разделилась на два направления: Католическое движение и Католическую акцию<sup>1</sup>. Хорватские прелаты

целиком положились на волю Св. Престола и приступили к реорганизации существующих католических движений. Проводниками Католической акции в Королевстве СХС стали молодежные спортивные общества под названием «Орлы». И. Мерц, ставший идеологом хорватских «орлов», целью Католической акции провозгласил превратить ее в суть национальной жизни хорватского народа<sup>2</sup>. В результате «орловство» развилось в самую многочисленную и влиятельную организацию на хорватских территориях. Это движение насчитывало около 40 тыс. человек<sup>3</sup>, однако его деятельность наряду с рядом других как хорватских, так и сербских организаций была запрещена после введения 6 января 1929 г. режима диктатуры короля Александра Карагеоргиевича. Однако И. Протупилацу, одному из лидеров «орлов» удалось возродить организацию под другим названием — «Крижары» (крестоносцы). В 1938 г. мужских обществ «крижаров» насчитывалось 540 (30 000 членов) и 452 женских общества (19 000 членов)<sup>4</sup>. С этого времени «крижары» стали проводить политику ярко выраженного хорватского эксклюзивизма и сепаратизма.

В конце 20-х гг. XX в. в Югославию стали поступать сведения об интригах Ватикана в государствах-наследницах Габсбургской империи и его стремлении изменить существующее политическое положение в Средней Европе. Подготовить почву для предстоящих изменений в Югославии, так же как и в Румынии и Чехословакии, Св. Престол планировал при помощи мощных католических партий и движений<sup>5</sup>.

В конце 1936 — начале 1937 гг. началось создание спортивно-гимнастических обществ «Хрватски юнак» («Хорватский герой»). Это также была организация Католической акции, развившаяся во влиятельное национальное движение, охватившее территорию Вировитицы, Златара, Славонского Брода и Славонию. Кроме того, «Хрватски юнак» сотрудничал с болгарскими фашистскими обществами с целью совместной борьбы с Королевством Югославией. «Хрватски юнак» соединил в себе устремления сепаратистского блока франковцев<sup>6</sup>, Католической акции, Хорватской крестьянской партии, т. е. в широком смысле являлся частью общего хорватского национального движения.

В Независимом Государстве Хорватия (НГХ) идеология усташей и клерикализма причудливым образом соединились. С первых дней своего существования хорватское усташское движение своей целью



декларировало борьбу за победу христианских заповедей<sup>7</sup>. 10 апреля 1941 г. НГХ установило тесный контакт между римско-католической иерархией и усташским руководством. Циркуляр Загребского архиепископа А. Степинца от 27 апреля 1941 г. указывал: «Настало время, когда язык должен молчать, а говорить должна кровь своей мистической связью с землей... говорю вам не только как сын хорватского народа, но и как представитель Святой церкви. Говорю вам как представитель этого Божественного института... как представитель Церкви и пастырь душ прошу и призываю вас всеми силами стремиться к тому, чтобы наша Хорватия стала Божьей землей, ведь только так мы сможем выполнить наши две великие задачи... для этого воодушевим все наше народное тело... истина состоит в том, что народ хорватский будет народом Божиим»<sup>8</sup>. Глава НГХ Анте Павелич Пию XII направил письмо, в котором, ссылаясь на «глубину католического чувства», «преданность папе» заявил, что именно папе принадлежит честь создания НГХ<sup>9</sup>.

Представители высшего католического клира и приходские священники, религиозные просветительские организации, клерикальная пресса и т. д. тем или иным способом сотрудничали с усташами. Среди католических орденов особый вклад в сотрудничество с усташами внесли представители францисканского ордена, прежде всего, в г. Широкий Берег в Герцеговине<sup>10</sup>.

После падения Сталинграда дипломатические усилия Св. Престола были направлены на подготовку основ для формирования антикоммунистического фронта. В марте 1943 г. Спелман вел переговоры в Ватикане относительно будущего Европы, в том числе обсуждалась возможность спасения НИХ. Ватикан приложил все усилия для спасения усташей, затем, с началом «холодной войны» римская курия поддерживала террористическую деятельность усташской эмиграции и рассматривала ее как составную часть антикоммунистического движения Запада. А. Павелич, один из самых одиозных преступников времен Второй мировой войны, вместе еще с 500 католических священников бежал из Хорватии «крысиными норами», через которые в итоге попал в Рим, где в зданиях Ватикана ему было предоставлено первое убежище. Павелич умер 26 декабря 1954 г. в Мадриде, приняв причастие и личное благословение папы<sup>11</sup>.

В политике Ватикана усилились пацифистские тенденции. Стремление к установлению мира прозвучало в рождественском радиовы-

ступлении Пия XII, подчеркнувшего, что «ни одна нация или народ, или раса не должны не только быть полностью уничтоженными, но и чувствовать себя униженными, не имея возможности полноценного развития»<sup>12</sup>. Однако мотивы Римской Курии обуславливались не заботой о судьбе народов: в новую концепцию Ватикана о справедливом мире не вписывалась безоговорочная капитуляция Германии, которую требовали союзники. Поэтому Ватикан с начала 1943 г. усилил свою посредническую деятельность для заключения сепаратного мира. Советский Союз расценил эту деятельность не иначе, как попытки Ватикана достичь для Германии такого мира, который сохранит ей завоеванные территории и ее позицию сильной державы, оставив ее как преграду для продвижения Советского Союза на Запад<sup>13</sup>.

В апреле 1943 г., когда в Катини было обнаружено захоронение 4,5 тысячи убитых польских офицеров, последовавший разрыв отношений между польским эмигрантским правительством в Лондоне и правительством СССР вызвало положительную оценку Ватикана. Антисоветское направление политики Ватикана проявилась в течение второй половины 1944 и начала 1945 гг. в вопросах о границах и правительстве Польши, об отношении к терпевшей поражение Германии, а также в развитии антисоветской деятельности на освобожденных Красной армией территориях. 31 октября 1944 г. начальник 2-го управления НКГБ СССР подготовил доклад «Об антисоветской деятельности Ватикана и римско-католического духовенства в СССР». В нем утверждалось, что «по имеющимся в НКГБ СССР сведениям, агентура Ватикана была ...заброшена в Барановичи, Ростов, Выборг и другие города, ныне освобожденные от немецких захватчиков»<sup>14</sup>. Готовилась агентура для шпионской и подрывной деятельности на территории СССР, для заброски не только в западные, но и в восточные районы<sup>15</sup>. Заместитель начальника I-го управления НКГБ Овакмян в конце 1945 г. с тревогой сообщал, что по полученной из частных бесед с различными прелатами Ватикана информации, «после войны в Италии будет создан вселенский собор, имеющий целью объединить все христианские силы «против общего врага» и развить самую активную пропаганду за объединение всех христианских течений»<sup>16</sup>.

Во второй половине XX в. акции Св. Престола проходили по нескольким направлениям: в теологической, политической, организационной и дипломатической сфере.

Пий XII расширил и интернационализировал состав Коллегии кардиналов: в результате итальянцы, прежде доминирующие в Коллегии, стали занимать менее трети мест. В энциклике «*Humanis generis*» папа провозгласил, что в сфере общественно-политических отношений не существует ни одного вопроса, в который бы не могла вмешаться римско-католическая церковь, вынеся свое суждение.

Пий XII был одним из инициаторов объединения Западной Европы. Сближение двух стран, значительную часть населения которых занимают католики — Франции и Германии — стало основой построения «новой Европы». Подготовкой к этому, помимо прочего, можно рассматривать переговоры папы с германским послом при Ватикане Ф. Вайцкером, которые продолжались вплоть до капитуляции Германии в 1945 г. В Италии опорой политики Св. Престола являлась Христианско-демократическая партия во главе с Гаспери, во Франции — Народно-республиканское движение, всецело поддерживаемое Ватиканом. Канцлер Германии К. Аденауэр, верный католик, лидер Католической партии, был торжественно принят папой 19 июня 1951 г.

Таким образом, в послевоенный период Пий XII стремился консолидировать католическую Европу в противовес коммунистической системе, показать пример изменения отношения к странам-агрессорам и объединить их с другими европейскими государствами в различного рода союзах и объединениях. Не случайно договор о европейском экономическом союзе был подписан в Риме 25 марта 1957 г. при благословении папы Пия XII. Более того, Пий XII собрал в Ватикане нескольких наиболее выдающихся экономистов, разработавших программу экономического развития, главным пунктом которой была широкая экспансия экономик католических стран. Инициатива папы встретила поддержку в США: президент Труман и две наиболее авторитетные фигуры американской политики — Д. Даллас и Д. Рокфеллер выразили готовность принять участие в финансировании указанного проекта Св. Престола и одобрили идею комбинации стратегии политики и религии<sup>17</sup>.

Иоанн XXIII, вступивший на папский престол 28 октября 1958 г. кардинально изменил политику Ватикана. В отличие от своего предшественника, он считал, что место религии в современном мире изменилось, время «католических держав» миновало, римско-католической церкви необходимо примениться к обстоятельствам, стать

более открытой по отношению к остальным странам и религиям мира. В энциклике «*Mater et Magistra*» от 15 мая 1961 г., посвященной социальным проблемам, Иоанн XXIII сформулировал идею обновления социальной доктрины римско-католической церкви, созданной еще в конце XIX в. и ее приспособления к изменившимся обстоятельствам.

Павел VI, сменивший на папском престоле скончавшегося в период работы Второго ватиканского собора Иоанна XXIII, в 1967 г. создал специальную Комиссию понтифика “за правду и мир” как официальный орган Римской Курии. Его энциклики «*Populorum Progressio*» (1967), «*Humane vitae*» (1968) и доктрина «теологии освобождения» были подчинены идее папы относительно создания единого католического движения в глобальном масштабе с центрами во всех частях света, деятельность которых контролировалась Св. Престолом посредством региональных епископских конференций.

Несмотря на преемственность ряда направлений в политике Св. Престола, отношения Югославии с Ватиканом в период понтификата Иоанна XXIII и Павла VI заметно улучшились. Однако даже в это время смягчения отношений папский престол поддерживал деятельность хорватской усташской эмиграции за рубежом.

Со смертью Павла VI (1978) реформационное течение римско-католической церкви утратило свою опору. Вопреки ожиданиям, сразу же после окончания работы Второго ватиканского собора противоречия между консервативным и реформационным крылом в церкви резко обострились, захватив все сферы, но прежде всего, политику. В высших кругах католической иерархии возобладали настроения времен Первого ватиканского конгресса. Ватикан включился в политическую борьбу двух блоков — Восточного и Западного. Следующий папа, Иоанн Павел I избранный 26 августа 1978 г., оставался главой Св. Престола лишь 33 дня. Его смерть и по сей день остается загадкой — была ли она следствием естественной причины или была делом рук итальянской мафии или иных тайных структур — остается неизвестным.

16 октября 1978 г. на папский престол ступил кардинал К. Войтыла под именем Иоанна Павла II. Свой теологический и философский взгляд на мир он отразил в энциклике «*Redemptorem hominis*», в которой провозгласил «новую евангелизацию» Европы и всего мира, который, по мнению понтифика, не имеет ни смысла, ни будущего,

если он не основан на христианском учении. Однако Иоанн Павел II считал, что церковь не может оставаться сторонним наблюдателем и ограничиваться исключительно теологическими и доктринальными вопросами. Как «совершенная» организация именно она должна играть ведущую роль в мире. В своей внутренней политике Иоанн Павел II все более отходил от резолюций Второго ватиканского конгресса в сторону восстановления автократической системы управления римско-католической церковью. В 1983 г. он провел новую ревизию Кодекса канонического права, согласно которому компетенции Мирового синода епископов, созданного Павлом VI в качестве универсального инструмента коллегиального управления, были значительно урезаны: функции региональных и национальных епископских конференций оказались сведены к минимуму. В римско-католической церкви началась своя «малая холодная война». В январе 1985 г. на внеочередном созыве Мирового синода епископов коллегиальная система управления была полностью упразднена, Синод утвердил «Универсальный катехизис», по сути восстановивший строгую автократическую систему управления и ставший известным общественности лишь в 1992 г. и. Таким образом, Иоанн Павел II подготовил почву для реализации двух своих основных задач: борьбы против коммунизма и объединения всех христианских церквей.

Основными направлениями политики Иоанна Павла II стали: расширение дипломатических и политических связей Ватикана (причем преимущественно не с традиционными католическими странами, как, например, Испания и Австрия, а главным образом с США, странами Дальнего Востока и Латинской Америки), проведение многочисленных дипломатических визитов (до середины 1999 г. Иоанн Павел II совершил 86 путешествий в различные страны мира), расширение диалога с протестантами (главным образом с протестантскими странами Северной Европы) и представителями других вероисповеданий, в том числе с Израилем и исламским миром.

Со Швецией, Норвегией, Данией и Великобританией контакты установлены в начале 80-х гг., причем Т. Блэр, лидер лейбористов, перешел в католическую веру. Однако скоро наступили серьезные трудности в отношениях между Св. Престолом и англиканской церковью в связи с попыткой католической общины в Англии под руководством кардинала Т. Вайнинга пересмотреть «наносящие ущерб католицизму» положения британской Конституции, согласно



которым монарх не может являться католиком или быть женатым на католичке. Английские власти на уступки Ватикану не пошли, что не помешало последнему оказывать политическую поддержку римокатоликам в Шотландии и Северной Ирландии.

В течение 1981–82 гг. понтифик и президент США Р. Рейган сначала обменивались личными посланиями, затем провели личную встречу, на которой не присутствовали даже переводчики. Содержание переговоров так и осталось неизвестным, тем не менее 15 декабря 1983 г. между Ватиканом и США были установлены дипломатические отношения. Несмотря на то, что альянс Св. Престола и Белого дома был подготовлен пламенными католиками — Бжезинским, Кейси и Волтерсом, поддержанный министром иностранных дел А. Хейгом, также католиком (его родной брат был епископом), администрация США во главе с министром обороны Г. Вайнбергером видела в римско-католической церкви лишь влиятельный наднациональный институт, поставленный в контекст «реал политики»<sup>18</sup>. Рейган регулярно проводил совещания с высокими католическими кругами, одновременно усиливая секретные операции в восточноевропейских странах и помощь диссидентам. Первым послом США в Ватикане стал личный друг президента, калифорнийский миллионер В. Вильсон, перешедший в католическую веру. Интересно, что когда Академия наук Ватикана в документированном исследовании высказалась против гонки вооружений и программы «звездных войн» Рейгана, по приказу Иоанна Павла II эти исследования были уничтожены (сожжены).

После падения Берлинской стены последовало установление дипломатических отношений с бывшими социалистическими странами: в 1989 г. с Польшей и СССР, в 1990 — с Венгрией Чехословакией, Румынией и Болгарией, с Албанией — в 1991 г.

Если во время понтификата папы Павла VI Ватикан располагал нунциатурами в 89 странах мира, то уже при папе Иоанне Павле II их становится 157.

В интервью итальянской газете «Ла штамп» от 2 марта 1992 г. М. Горбачев заявил что «все события, произошедшие в странах Восточной Европы за последние десять лет непредставимы без участия папы, без его роли на мировой арене»<sup>19</sup>. Т. е. решающую роль в польских событиях он приписывал Иоанну Павлу II. Валенса в своих мемуарах отмечал, что успех движения «Солидарность» связан, прежде

всего, не только с моральной силой церкви, но с тем, что она «буквально открыла свои ворота для нас, чтобы мы могли проводить там свои собрания, в том числе и тайные»<sup>20</sup>. В других восточноевропейских странах проводниками папской политики были кардинал Томашек (Чехословакия), кардиналы Й. Миндсенти и Лекай (Венгрия). Французский министр иностранных дел Р. Дюма возложил прямую ответственность за распад Югославии на папу.

На территории Югославии с момента начала кризиса 90-х г. XX в. активно заявили о себе многочисленные католические организации, охватывающие как широкие народные массы, так и элитарная организация «Опус Деи» («Дело Божье»), являвшаяся проводником католического фундаментализма. Однако ни одна из организаций не действовала автономно, все они в той или иной степени являются орудиями широкомасштабной политики Св. Престола<sup>21</sup>.

С первых дней кризиса в Югославии Св. Престол был вовлечен в общественно-политические процессы на ее территории. Римская Курия приняла активное участие в формировании общественного мнения посредством средств массовой информации относительно виновников развязывания конфликта и ответственности сторон. Однако ситуация в Югославии коренным образом отличалась от Польши. На югославских землях не сложилась единая конституированная интеллектуальная элита. Часть квалифицированных молодых специалистов покинула страну, в стране не было силы, способной адекватно оценить как внутреннюю, так и внешнюю обстановку. У власти оставалась прежняя титовская номенклатура. Сербская православная церковь после раскола в 1962–1963 гг. во многом утратила связь с современностью. Церковь в социалистической Югославии была отеснена на обочину общественных процессов, а процесс ее секуляризации в Сербии проходил в наиболее грубой и примитивной форме. Если хорватский народ в начале кризиса нашел в лице римско-католической церкви опору, то Сербская православная церковь не стала союзником сербского народа в его борьбе за исторические и человеческие права.

Сербская исследовательница С. Аврамов в своем исследовании «Опус Деи» приводит пророческие слова сербского владыки Николая произнесенные им еще в 1956 г.: «Сербский народ может снова оказаться в страшной трагедии. Все говорят, когда падет Тито, станет легче. Но ни у кого нет никакого представления, что будет с нами

после падения коммунизма. У хорватов есть план, инспирированный папой и поддержанный Италией. Когда падет коммунистическая система (если не вмешается Россия), сразу же начнется доставка оружия хорватам, а сербы останутся с голыми руками... На границах Югославии все уже готово и устало, и оружие... Хорватия будет вооружена за 24 часа... Папа снова благословит убийства сербов при молчаливом согласии англо-саксов... Что же себе думают сербские партийцы? Они думают, что спасение заключается, как и в 1918 г., в проведении выборов, на которых заморенный, голорукий, согбенный под грузом забот сербский народ выразит свои стремления и волю! И больше ничего. К этой мысли сводят все планы сербских демократических и полудемократических, левых и полулевых партий но в том числе и патриотических, националистических, этнических и т. д. Каковы фантазии и каково сумасшествие! Вопрос заключается не в том, чтобы свалить Тито, а в том, что будет после Тито. Кто вооружит сербский народ и кто его защитит от вечного и более чем могущественного противника? И какая власть станет над сербским народом?»<sup>22</sup>.

Думается, что при анализе важно иметь в виду, что с началом балканского кризиса позиция Ватикана, в отличие от позиции США, заключалась не в стремлении изменить существующую политическую систему, а в намерении привести страну к распаду и обеспечить получение независимости католическими республиками — Словенией и Хорватией. Причем характерной особенностью политического процесса, приведшего к распаду страны, был курс на самостоятельность и ликвидацию коммунистической системы именно словенских и хорватских коммунистических лидеров. В этой связи вопрос о характере политической системы Югославии отходит далеко на последний план.

Помимо совпадения интересов политических элит Словении и Хорватии и Св. Престола, цели последнего совпали с задачами «реальной политики» США.

Антигосударственная деятельность римско-католической церкви в Хорватии активизировалась в начале 1990-х гг. Радио Ватикана в 1990 г. на весь мир транслировало послания католических хорватских епископов о «преследованиях и угнетенном положении церкви в Хорватии». В католических средствах массовой информации антиюгославская кампания вышла на новый виток, ключевую роль в развитии которого сыграл Загребский архиепископ Фрэнко Кухарич. Он

совершил ряд визитов в страны Европы и Америки, через американскую ветвь «Опус Деи» он установил связь с влиятельными политическими структурами США, посредством которых в итоге ему удалось создать мощное лобби в американском Конгрессе. Именно он и сыграл решающую роль в изменении политического курса США в отношении событий в Югославии.

В конце января 1991 г. в Вене по поводу событий в Хорватии представитель Св. Престола заявил, что «безопасность и сотрудничество в Европе не основываются только на принципе нерушимости границ и суверенных прав», а прежде всего они базируются на «признании прав человека и прав народов»<sup>23</sup>.

В феврале 1991 г. в то время, когда в Югославии еще шли переговоры относительно мирного способа разрешения конфликта, хорватские епископы во главе с Ф. Кухаричем (Загребский архиепископ), А. Юричем (Сплитский архиепископ) и В. Пуличем (Сараевский архиепископ), поддержанные другими югославскими католическими иерархами, обратились к мировой общественности с посланием, в котором изложили свое видение причин межнационального внутреннего конфликта и определили образ виновного. В послании, помимо прочего, указывалось: «...хорватская нация и хорватская католическая церковь находились в угнетенном состоянии под доминированием сербской династии... Первый раз в нашей истории мы оказались под властью династии, провозгласившей Сербскую православную церковь государственной церковью... При попытках защитить национальный и культурный идентитет хорваты были подвергнуты интенсивным преследованиям.... Вторая мировая война уничтожила Королевство Югославию.... Все несербские нации, воспринимавшие Королевство как темницу народов, поддержали ее падение и восприняли начавшуюся войну как свое освобождение... Хорваты подверглись нападениям вооруженных групп сербских четников, в то время как хорватский режим (ушастей) освящал сербское население в Хорватии (узаконил перевод в католицизм. *Выделено нами — А. Ф.*) Локальные коммунистические партизанские отряды контролировали или маргинализировали все остальные активные или пассивные демократические силы сопротивления... Католическая церковь и хорватский народ и в послевоенный период со стороны коммунистов подвергались насилиям исходя из принципа коллективной ответственности за союз хорватских властей со странами

Оси. Имели место политические убийства, концентрационные лагеря и насильственная эмиграция... Церковь вдохновила народ на освобождение от страха и апатии... После достойного сожаления опыта Первой Югославии (1918–1941) и Второй (1945–1990) церковь поддерживает новый политический план, основанный на независимости народа... Однако нам противостоит другой политический проект, поддерживающий существование социализма коммунистического типа, направленный на сохранение централистской Югославии, в которой полностью были бы гарантированы сербские национальные интересы. За этим проектом стоят сербские политики, офицерский состав армии (в большинстве своем сербский) и, к сожалению, многие представители Сербской православной церкви... в случае, если в Сербии и Черногории сохранится коммунистический режим (перекрашенный в социалистический)..., то нам угрожает опасность ксовизации, т. е. ликвидации национальных прав подобно тому, как это было сделано с албанским населением Косова за последние два года...»<sup>24</sup>.

Президент Хорватии Франьо Туджман и Словенский президент Милан Кучан установили тесные и постоянные контакты со Св. Престолом, одновременно ватиканская пресса обеспечивала широкую информационную поддержку процессу отделения Словении и Хорватии от Югославии и обвинений Сербии как «последнего бастиона коммунизма в Европе».

21 апреля 1991 г. папа Иоанн Павел II выступил с речью, в которой заявил о необходимости политических изменения в Югославии, подчеркивая тезис о культурном, историческом, религиозном и лингвистическом различии ее народов.

Провозглашение независимости Словении и Хорватии приветствовала вся высшая римско-католическая иерархия Югославии. 28 июня понтифик направил приветственные послания С. Месичу, Ф. Туджману и М. Кучану, 29 июня папа заявил, что «удушение легитимных прав и аспираций народов являются насилием», однако в начавшихся преследования сербского населения глава римско-католической церкви обвинил... самих сербов. Поскольку они являются проводниками «микронационализма».

Прямое включение Римской Курии в конфликт на территории Югославии вызвало обострение ситуации. Кардинал Торан в тот же день провел совещание послов европейских стран, аккредитованных



в Ватикане. 5–6 августа он посетил Загреб и Белград для выяснения обстановки и выработки плана дальнейших действий. 17 августа в ходе своего визита в Венгрию папа выразил поддержку национальных целей Хорватии. На внеочередном совещании СБСЕ в Праге 1991 г. делегат от Св. Престола выразил позицию Ватикана относительно возможных геополитических изменений в Европе. Согласно проекту Ватикана, **внутренние границы между югославскими республиками, «не являются исключительно административными», но и являются «историческими, международно признанными и гарантированными действующей Конституцией»<sup>25</sup>.**

4 сентября кардинал Кухарич обвинил в Сербию в агрессии, направленной на расширение собственной территории.

В конце 1991 г. католическая церковь приступила к мобилизации всех своих политических ресурсов — информационных.

В период колебания Франции по поводу определения своей позиции в балканском кризисе, сплитский архиепископ Юрич 19 сентября направл послание к французским епископам оповещая их о «чудовищной войне» последнего бастиона коммунизма — федеральной армии, целью которой является «истребление хорватского народа». 22 сентября папа завил, что «разделяет боль Хорватии». 18 мая 1992 г. на совещании Бильдербергской группы папа подтвердил право международного сообщества на интервенцию во имя защиты «прав человека».

После провозглашения независимости Словении и Хорватии Св. Престол развернул беспрецедентную дипломатическую активность с целью получения широкого международного признания отделившихся республик. При этом в обосновании безусловного признания с актом отделения папа указывал на «неправедную войну», развернутую против хорватского народа и «акты агрессии, которым необходимо положить конец». В тот период ни ООН, ни СБСЕ, ни Европейский Союз на рассматривали события в Югославии как «агрессию», и еще менее были склонны рассматривать административные границы как межгосударственные и квалифицировать акции незаконных вооруженных формирований — как «справедливую войну».

В Загребе был основан филиал «Опус Деи» во главе со священником Станиславом Црницей. «Опус Деи» действовал на территории Югославии и ранее, однако основание загребского центра имело особое значение для реализации стратегии Св. Престола, поскольку через него осуществлялась доставка наемников и вооружения.

С 28 ноября по декабрь 1991 по инициативе папы в Ватикане состоялась епископская конференция, на которую были приглашены высшие церковные иерархи не только из европейских, но и восточных стран. Папой был предложен оригинальный план создания единого «церковного НАТО» с целью восстановления христианского сознания в период после «холодной войны». Одновременно структура римско-католической церкви на территории Югославии была изменена: границы диоцезов были проведены в соответствии с последующим отделением республик.

В период углубления конфликта и его перерастания в широко-масштабную этногражданскую войну Ватикан 13 января 1992 г. в одностороннем порядке признал Хорватию и Словению.

В Меморандуме Св. Престола, адресованном Европейскому Союзу по поводу ситуации в Боснии и Герцеговине от 15 апреля 1992 г. Ватикан требовал организации отпора «интервенции вооруженных банд Югославской федеральной армии». 6 декабря 1994 г. на встрече глав государств и правительств-членов СБСЕ в Будапеште кардинал Содано требовал от международного сообщества установления более четких критериев между понятиями «жертва» и «агрессор», подразумевая под последними сербов и принятия конкретных решений для прекращения враждебных действий. В наивысший пик боснийского конфликта папа выразил желание посетить Загреб, Белград и Сараево. Православная церковь высказала протест против визита понтифика в Белград, особенно против его посещения Ясеновца, поскольку глава римско-католической церкви осудил акт геноцида над армянами, цыганами и евреями, подвергнув резкой критике тоталитарные режимы сталинского типа в Китае и Камбодже, не принес, однако, извинений за соучастие римско-католических священников в геноциде сербского населения в период Второй мировой войны.

10–11 сентября 1994 г. папа прибыл с визитом в Хорватию, в ходе которого он призывал к «культуре мира» и терпимости, к отказу от узконационалистических взглядов, но при этом упомянул о том, что национальные цели Хорватии полностью еще не реализованы.

Ватиканская дипломатия приложила немало усилий к поиску решений по урегулированию конфликта в Боснии и Герцеговине. Однако папа поддержал бомбардировку силами НАТО сербских позиций, в ходе которых в основном пострадали гражданские лица. Апогеем роли Ватикана в конфликте на территории Боснии и Герцеговины

стало предложение папе принять на себя функцию посредника в урегулировании конфликта, сформулированное Европейским парламентом, горячо поддержанное французской католической группой. Таким образом, Западная Европа заключительную сцену в боснийской войне желала видеть с участием Иоанна Павла II — являвшегося инициатором признания отделившихся республик, т. е. признания факта разрушения Югославии, созданной в рамках версальско-вашингтонской системы. Однако посредничество Ватикана было отклонено США, не пожелавшими делить свою доминирующую роль в окончании боснийской драмы.

В июле 1995 г. правительство Республики Сербской Боснии и Герцеговины приняло предложение Св. Престола провести консультации с представителями ватиканского Института политических и экономических исследований по сотрудничеству и развитию. В составе сербской делегации находились два члена правительства — Мирослав Тохоль и Драган Калинич и два эксперта — академик Милорад Экмечич и Жика Ракич. Однако диалога не получилось. Во время пребывания сербской делегации Ватикан в своих средствах массовой информации раскручивал кампанию осуждения сербских действий в Сребренице и Жепе, извещая мировую общественность о «сербских зверствах». Хорватские же операции «Блеск» и «Буря»<sup>26</sup> именовались «возвращением территорий». 19 октября 1995 г. папа окончательно определил свою позицию, заявив о необходимости применения силы для защиты прав народа, поддержал принцип легитимной и обязательной «гуманитарной интервенции» — бомбардировки сербских позиций силами НАТО.

Боснию и Герцеговину папа посетил в апреле 1997 г.

Второе посещение Загреба Иоанном Павлом II 2–4 октября 1998 г. было связано с беатификацией загребского архиепископа Алоиза Степинца, в результате которой произошло резкое обострение отношений между католической и православной церквями, представители последней указывали на факты поддержки римско-католическим клиром во главе с председателем епископской конференции архиепископом Степинцем массовой мобилизации хорватского населения на проведение актов геноцида в НГХ.

Известно, что в межвоенный период Степинац возглавлял римско-католический клир Хорватии и Словении, который установил непосредственное сотрудничество с усташскими террористическими

организациями. Их задачей являлось разрушение югославянского государства. После агрессии нацистской Германии и фашистской Италии и установления квислинговской власти НГХ на оккупированных территориях еще до капитуляции югославской армии 17 апреля 1941 г. архиепископ Степинац признал усташский режим. Это был акт предательства клятве, которую архиепископ приносил на Евангелии королю Югославии. После официального визита к главарю НГХ Павеличу 16 апреля 1941 г. загребский архиепископ отправил циркуляр к католическому духовенству, в котором призвал его оказывать всецелую поддержку хорватским усташам, тем самым становясь соучастником геноцида над сербским, еврейским и цыганским народами. 18 мая 1941 г. папа Пий XII провозгласил загребского архиепископа А. Степинца военным викарием усташской армии и итальянских оккупационных корпусов территории НГХ. В день массового убийства православных сербов в Беловаре, 28 апреля 1941 г., Алоиз Степинац вновь обратился к римско-католическому духовенству с призывом к всеобъемлющему сотрудничеству с усташами. Католический клир НГХ совместно с усташами и при благословении Ватикана насильственным образом обратил в католицизм около 255 000 православных сербов. Пий XII как понтифик католической церкви и глава государства Ватикан, признал усташское НГХ как *Civitas Dei*. После краха НГХ Пий XII провозгласил архиепископа Степинца кардиналом, членом Курии. В 1960 г. Степинац был похоронен в самом святом месте на хорватской земле — загребском кафедральном соборе (хотя в его родном Крашиче все было готово к похоронам). По сути, это стало реабилитацией политики Степинца. В 90-е гг. XX в. представители усташской эмиграции вернулись в Хорватию и встретили полную поддержку римско-католического клира. Ни один из католических священников-непримиримых усташей и соратников оккупантов Ватиканом к ответственности призвано не было. Также Св. Престол не аннулировал насильственное окатоличивание православных сербов в период Второй мировой войны. Югославия для Ватикана так и осталась *terra missionis*, оплотом католицизма («*Antemurale Christianitatis*»). В сентябре 1994 г. совместно с кардиналом Соданом, государственным секретарем Ватикана и загребским архиепископом Ф. Кухаричем и другими кардиналами и епископами папа в загребском кафедральном соборе на коленях молился перед гробом Степинца, а 3 октября 1998 г. «Наместник



Христа на земле» провозгласил Степинца «блаженным», что означало легализацию геноцида, совершенного устахами в период Второй мировой войны.

В настоящее время группа американских адвокатов — Джонатан Леви, Томас Истон и др. по своей собственной инициативе подали иск против ватиканского банка, ордена францисканцев и целого ряда других швейцарских, австрийских, аргентинских, испанских, итальянских, португальских, германских и американских банков по поводу усташского преступления геноцида, совершенного над «700 000 православных сербов, евреев и цыган». Речь идет о сотнях миллионов долларов, которые необходимо вернуть жертвам геноцида или их семьям. Другая группа американских адвокатов, известная американская фирма «Zimmerman Reed» из Миннеаполиса в США интенсивно работает над сбором соответствующей документации, причем свою деятельность эта известная фирма предприняла во имя сербских жертв геноцида.

В отношении косовского конфликта Св. Престол применил уже отработанную тактику. Загребский архиепископ Кухарич, Люблянский архиепископ Шустер, католическая пресса как в самой Югославии, так и в Ватикане выразили поддержку демонстрациям сецессионистских сил, прошедшим в конце февраля — начале марта 1989 г. В апреле 1994 г. папа посетил Албанию и также поддержал требования албанских сепаратистов в Косово. Затем понтифик одним из первых мировых лидеров потребовал в 1998 г. проведения энергичных акций против Сербии. 30 марта 1999 г. папа созвал совещание всех послов стран НАТО и стран-участниц Совета Безопасности ООН, аккредитованных при Св. Престоле, с целью приостановки военных действий против Сербии на период пасхальных праздников.

12 марта 2000 г. папа обратился к миру с покаянием за «все грехи римско-католической церкви» от времен крестоносцев до настоящего времени. Основание столь глобального примиренческого порыва Ватикана относится к 1994 г., когда папа известил 140 кардиналов о своем намерении 2000-тысячелетний юбилей христианства сделать «чистилищем», «очистить ее от всех грехов прошлого». 10 ноября 1994 г. папа в апостольском послании «Tertio Millennio Adveniente» изложил свою программу приурочить к юбилею объединение вех христианских церквей под жезлом Св. Престола.



Таким образом, одностороннее вовлечение Ватикана в этногражданский конфликт на территории бывшей Югославии нарушило статьи Латеранских соглашений, обязывающие Св. Престол оставаться нейтральным и ограничивать свою деятельность исключительно религиозной сферой. Также были отброшены резолюции Второго ватиканского собора, провозглашающие миссию духовенства как религиозную, а не политическую по своей природе.

### Примечания

<sup>1</sup> Католическая акция — движение, организованное римско-католической церковью на югославянских территориях Балканского полуострова в начале XX в. Целью объявлялось участие в движении всех слоев населения, которое объединялось в различного рода организациях — от певческих обществ до крестьянских и рабочих союзов, кружков школьников и студентов.

<sup>2</sup> Цит. по: *Милошевић З.* Ко је Ханс (Иван) Мерц? // СОС. Пале, 2003. №3. С. 455.

<sup>3</sup> *Perović B.* Моје uspomene. Ром, 1976. С. 110.

*Милошевић З.* Ко је Ханс... С. 454.

*Perović B.* Оп. cit. С. 110.

<sup>4</sup> *Екмечић М.* Огледи из историје. Београд, 1999. С. 252.

<sup>5</sup> Архив Србије и Црне Горе, фонд 38 («Посланство КЈ при светој Столици у Риму 1919–1945»). Фасцикла 32.

<sup>6</sup> В начале XX в. На югославянских территориях Австро-Венгрии существовала Чистая партия права Й. Франка ультракатолического направления.

<sup>7</sup> *Лазућ М.* Крсташки рат Независне Државе Хрватске. Београд: Сфаирос, 1991. С. 28.

<sup>8</sup> Там же, с. 33.

<sup>9</sup> *Жутић Н.* Римокатоличка црква и хрватство од илирске идеје до реализације. Београд, 1994. С. 221.

<sup>10</sup> *Dokumenti o protunarodnom radu i zločinima jednog dijela katoličkog klera.* Zagreb, 1946. S. 7.

<sup>11</sup> Аврамов С. Опус Деи. Нови крсташки рат Ватикана. Ветерник, 2000. С. 45–46.

<sup>12</sup> Цит. по: *Токарева Е. С.* Ватикан в советской политике и пропаганде в годы Второй мировой войны // Иоанн XXIII и современный мир: христианское свидетельство, сосуществование и сотрудничество. Москва, 2002. С. 110.

<sup>13</sup> Там же. С. 111.

<sup>14</sup> Там же. С. 117.

<sup>15</sup> Там же. С. 123.

<sup>16</sup> Цит. по: Там же. С. 120.

<sup>17</sup> Аврамов С. Опус Деи. Нови крсташки рат Ватикана. Ветерник, 2000. С. 47–48.

<sup>18</sup> Там же. С. 66–67.

<sup>19</sup> Там же. С. 3.

<sup>20</sup> Цит. по: Там же. С.173.

<sup>21</sup> Там же С. 9–17.

<sup>22</sup> Цит. по: Там же. С.174.

<sup>23</sup> Цит. по: Там же. С.178.

<sup>24</sup> Цит. по: Там же . С. 179.

<sup>25</sup> Цит. по: Там же. С. 181.

<sup>26</sup> В ходе операций хорватских вооруженных сил «Блеск» и «Буря» (май, август 1995 г.) сербское население (250 тыс. чел.) было практически полностью изгнано с территории Республики Хорватии.

*А. Г. Апаньев*

## **К вопросу о роли исламского фактора на Балканах на рубеже XX—XXI вв.**

**В** конце XX в. Балканы стали зоной столкновения интересов многих европейских и мировых держав, которые пытались включить данный регион в сферу своего влияния. Распад Югославии и крах коммунистического режима на Балканах повлиял на очаги напряженности в различных частях балканского полуострова и породил кровопролитные конфликты, не прекращающиеся до сих пор. Период окончания Холодной войны способствовал активизации националистических и религиозных сил в разных частях Балкан, с помощью которых появилась угроза межэтнических конфликтов и политической фрагментации Балканского региона. Все существовавшие противоречия к тому времени между балканскими народами трансформировались в национальные конфликты, намеренно идеологизированные радикальными политическими элитами.

Наряду с геополитической переориентацией балканских государств и изменением соотношения политических сил на Балканах, значительную роль играло усиление этно-конфессионального самосознания балканских народов. Именно в данный период остро проявилась проблема построения идентичности, прежде всего религиозной, культурной и исторической, а также объединения территории, населенной одной этнической и религиозной группой. Возрождались идеи создания Великой Албании, Хорватии, Сербии при этом стороны приводили исторические аргументы, что стало одним из основных идеологических обоснований современных противоречий между балканскими народами<sup>1</sup>.

Балканы — это зона взаимодействия трех конфессий — православия, католицизма и ислама. Это придавало конфликтам, происходящим на Балканах, религиозный характер. Вероисповедание на Балканах лежит в основе этнической идентификации балканских

народов, поэтому связь между религиозным и другими факторами кризиса оказалась очень тесной, что сделало религию катализатором в этнических конфликтах. Окончание Холодной войны на Балканах, во многом повлияло на религиозно-национальное сознание балканских народов, что стало главным компонентом в процессе идентификации населения и сказалось на культурном и религиозном возрождении, в особенности ислама. Религиозно ориентированная политика укрепляла зависимость идентичности балканских народов от религии, культуры, истории населения. Религиозный фактор был важным элементом конфликтов на территории бывшей Югославии, так как представители каждой конфессии, представленной в регионе, рассматривали большинство событий через призму религиозной веры.

Начало распада югославской федерации показало исключительную чувствительность балканских народов к событиям и явлениям, которые могут нести в себе угрозу для их самобытности и территории, на которой они проживают<sup>2</sup>. Благодаря сложной истории данного региона в коллективном подсознании балканских народов появились исторические стереотипы, которые вызвали непредсказуемую реакцию при крахе коммунистических режимов на данной территории. В тоже время развернулась информационная война, сопровождавшаяся пропагандой идей, разжигающих этническое, религиозное и идеологическое противоборство в СМИ, искажалось историческое сознание балканских народов.

Говоря об этно-конфессиональной трансформации на Балканах, стоит отметить роль исламского фактора, который оказал значительное влияние на самосознание балканских народов. Исходя из исторической ретроспективы проникновения ислама на Балканы, стоит отметить, что Балканский полуостров был завоеван Османской империей в конце XIV в. В результате исторического развития самым распространенным на Балканах стал суннитский ислам Ханафитского мазхаба (религиозно-юридической школы, которая характеризуется как наиболее толерантная и приспособляемая к окружающей среде при интерпретации исламского религиозного права (шариата))<sup>3</sup>. По мнению балканских ученых, существует, по меньшей мере, две причины усиления исламского фактора в бывшей Югославии<sup>4</sup>. Первая характеризуется локальным и региональным характером, а вторая связана со специфическим положением Югославии между

Востоком и Западом. Эта позиция заставила государственных лидеров искать политических союзников среди мусульманских государств, многие из которых были в стороне от противоборства между сверхдержавами, что в результате изменило этнический и религиозный баланс на Балканах.

Кризис югославской федерации был отмечен началом новой стадии в современной истории ислама и мусульманских сообществ на территориях, которые находились в составе Югославии. Новые процессы и тенденции, которые появились в 1990-х гг., оказывали длительное влияние на образ «балканского ислама». Поредством двух комплементарных программ (Исламская декларация Алии Изетбеговича и Программа Партии демократического действия — партии, которую основал Алия А. Изетбегович) была реализована первая и самая важная фаза, в которой боснийские мусульмане из европейской нации были превращены в религиозное сообщество неисторического типа, исламское по определению и одновременно противостоящее собственной культуре и цивилизации<sup>5</sup>.

События в бывшей Югославии в течение прошедших 15 лет и войны в Боснии и Герцеговине, Косово и Македонии привели к углублению и расширению исламизации, так же, как и религия ислама превратилась в основной фактор этнического отличия и самоидентификации<sup>6</sup>. В настоящее время, после прекращения вооруженных столкновений, проблема неизбежного изменения в образе мусульманских сообществ на Балканах, касающихся глобальных процессов возрождения ислама и локальных тенденций возвращения к религии, также приобретает особое значение.

В 1990-х началось внедрение нетипичных для мусульманского сообщества Югославии исламских течений Ближнего Востока, арабского мира и особенно Саудовской Аравии. Несмотря на общую религиозную основу, культурные различия между местным мусульманским населением и арабами-мусульманами привели к росту непонимания между ними, при этом начались шумные дискуссии об опасности распространения ваххабизма — радикальной интерпретации ислама, официальной идеологии Саудовской Аравии. В данный период также сформировалось мнение среди немусульманского населения на Балканах о том что, арабские эмиссары, так же, как и местные мусульмане, попавшие под их влияние, являются носителями «чужого», «фундаменталистского» типа ислама.



Что является сутью ваххабизма, лучше всего видно из текста, который написал о нем автор-мусульманин. Особенно важно, что этот текст был напечатан в официальном органе Исламского сообщества Боснии и Герцеговины, пользующегося наибольшей поддержкой Саудовской Аравии. И если Исламское сообщество БиГ размещает такие материалы о ваххабитах, «вахабиях», единственным выводом может быть тот, что это «официальная истина». И вот что этот текст говорит о ваххабизме: «Его религиозный, социальный и политический принцип сводится к лозунгу: или станешь ваххабитом, или мы тебя убьем, отнимем твое имущество, а родных обратим в рабство»<sup>7</sup>.

Исследователи выделяют два главных способа проникновения ваххабизма на Балканы: с помощью исламских гуманитарных организаций и фондов или через местных балканских мусульман, которые получали свое образование на Ближнем Востоке и возвращались в страны своего происхождения<sup>8</sup>. Импорт местному мусульманскому сообществу чуждых религиозных элементов посредством благотворительных организаций и вернувшихся студентов является одной из самых интересных особенностей развития балканского ислама в последние годы и приводит к его «глубокому преобразованию». Тем не менее, данная трансформация в различных государствах и регионах Балкан проявляется неодинаково. Юго-Восточная Европа всегда была зоной напряженности, которая зачастую была результатом конфликтов, спровоцированных исключительно внешним фактором — странами и центрами силы, не входящими в данный регион. В ходе войны в БиГ в контактах с миротворческими силами и европейскими наблюдателями боснийские власти скрывали «арабский фактор», в частности, формирование с его участием отряда печально известного подразделения Армии БиГ отряда «Эль-Муджахеддин», утверждая, что не имели над ним контроля. Изначально формирование должно было носить название «Эль-Джихад», как предложил один из командиров Везир Юсуфпашич. Однако официальным названием было «Эль-Муджахеддин», неофициальным, но общепринятым — «Эль-Джихад». Иностранцы добровольцы являлись частью Армии БиГ, в основном входя в состав VII мусульманской бригады, направлявшееся на «специальные задания». В частности, эта бригада несет ответственность за нападение на с. Дусина 15 января 1993 г., за пять месяцев до начала открытого военного столкновения — тогда был проведен расстрел пленных. Тот

же сценарий был и в с. Шушна, когда были убиты 20 гражданских лиц, и в Малинах, где в преступлении были замешаны два араба, остальные были «местными» боевиками, членами Армии БиГ. Подобные преступления, совершенные в классической манере террористических акций, преисполненные дикости (мучения и пытки военнопленных, отрубание и отсечение голов или других частей тела) никогда и нигде не были просто инцидентом, но всегда — частью организованной, тщательно спланированной, с далеко идущими целями террористической системы.

Боснийский специалист по исламу и терроризму Дж. Галияшевич отмечает, что неверное замечание о невозможности идентификации подобных преступлений и террористических акций с исламом, оно абсолютно не оправданно, поскольку «название соответствует убеждениям, согласно которым убийства совершаются во имя ислама». «Убивать и резать, — говорит Дж. Галияшевич, — и ожидать от Аллаха за это награды, представляя это как высшее достижение в борьбе за собственную веру, опоясываться гранатами и убивать гражданских лиц, является самоубийством. А ведь самым недопустимым для Аллаха является уничтожение собственной жизни, дарованной от Бога. Вера, что наградой за это будет Дженет (Рай), говорит о фанатизме, наибольшем враге ислама, но который свои надежды и силу черпает в понимаемой таким образом вере. Иногда удается добиться глобальной солидарности мусульман лишь на основе чувства общей принадлежности к вере»<sup>9</sup>.

В настоящее время, большая часть мусульман в балканских странах поддерживает возрождение ислама, которое фактически проявилось в результате двух различных процессов: возврата к истокам религии и дальнейшего усиления потенциала развития латентных конфликтов между христианами и мусульманами. Первый процесс основывается на появлении новой идентичности, в то время как второй связан с глобализацией и транснациональными отношениями или распространением ислама на территории, которые населены представителями других религий. В этом контексте прагматически настроенная элита балканских мусульман сталкивается с проблемой сохранения характерной «балканской идентичности».

За последние 15 лет население балканских стран прошло через сложный процесс, связанный с проблемой пересмотра и изменения его этнической и религиозной идентичности. Глубокий

экономический кризис, который произошел после распада Югославии, заставил некоторых представителей мусульманского сообщества установить тесные связи со странами мусульманского мира — Турцией, Саудовской Аравией, странами Персидского залива и Ираном. Во время войны боснийские мусульмане получили мощную поддержку, оказываемую мусульманскими государствами. В то время такие выдающиеся ученые, как Смелль Балик, предупреждали об опасности замены «боснийского» ислама вероисповедными элементами, практикуемыми на Ближнем Востоке<sup>10</sup>. Еще в социалистической Югославии мусульмане БиГ идентифицировали себя как «муслимане» не только с религиозной, но и с этнической точки зрения<sup>11</sup>, подчеркивая свою приверженность к своеобразному культурному и религиозному сообществу. Тем не менее, с точки зрения их политической идентичности, они принадлежали к светскому сообществу. До начала локальных войн мусульмане БиГ поддерживали определенные отношения с исламским миром, однако не были включены в исламскую умму, то есть всемирное политическое сообщество, в которое — согласно традиционному исламскому учению — входит каждый мусульманин, независимо от его этнического происхождения и места проживания.

Согласно французскому ученому Ксавьеру Бугарэлю, возрождение ислама в Боснии привело к кардинальному и резкому преобразованию коллективной идентичности исламского сообщества<sup>12</sup>. Это является одной из причин разногласий и внутренних конфликтов в исламской элите, которые вызвали раскол исламского сообщества и появление независимых «религиозных центров» и движений, направленных на возрождение ислама. Некоторые из них являются носителями идей, которые воспринимаются в традиционной среде балканских мусульман как «радикальные» и «фундаменталистские».

Носителями радикальных интерпретаций ислама на Балканах обычно становятся представители молодого поколения, подверженные религиозной пропаганде. Помимо «Эль-муджахедина» значительную важность также представляет деятельность «Братьев-мусульман» и «Активной исламской молодежи».

Результатом этно-конфессиональной трансформации на Балканах стало преобразование отношений, существующих между официальным исламским сообществом, представляющим традиционную

интерпретацию ислама с одной стороны, и «новыми факторами», часто связанными с организациями, рассматриваемыми как фундаменталистские, с другой. Введение иностранной цивилизационной модели от ближневосточных сообществ способствовало изменению идентичности балканских мусульман посредством исламизации, зачастую — радикального толка. Объективная оценка иностранного влияния на мусульманское сообщество на Балканах особенно важна для понимания новых процессов в развитии ислама.

Однако наряду с общей тенденцией возрождения ислама на Балканах существуют уникальные модели взаимопонимания между христианами и мусульманами, особенно в районах, не охваченных активными боевыми действиями.

Тем не менее доминирующей тенденцией политического развития балканских мусульман является их этническая консолидация (мобилизация), а также «институциональное оформление» — стремление юридически закрепить расширение своего присутствия как на местном, так и на региональном уровне. Проникновение религиозных течений из ближневосточных стран, чуждые балканским мусульманам, создали комплексные модели религиозно-культурного типа.

Сегодня практически все территории проживания албанцев вовлечены в процесс реисламизации. Вместе с «официальным типом ислама», точно так же, как на остальной части стран Западных Балкан, к примеру, в Косово, были распространены идеи, которые были восприняты большинством как «радикальные» и «фундаменталистские», из-за их иностранного происхождения. Здесь мы можем также наблюдать типичный конфликт между поколениями, где носители фундаменталистских идей — главным образом молодые выпускники арабских университетов, часто обвинялись в проповедовании ваххабизма, в то время как более взрослое население проявляло свою лояльность к представителям других конфессий. С одной стороны, «Исламское сообщество» на Балканах поддерживает официальные контакты с ними, но с другой, оно не позволяет им занимать ключевые позиции, которые могли иметь влияние на большинство местного населения. Эта позиция представляет препятствие для возможностей этих организаций в построении параллельных структур, конкурирующих с официальными религиозными органами «Исламского сообщества» в Косово. Социолог Питер Берджер, называет

данную ситуацию «борьбой за души людей», рассматривая Балканы как «религиозный рынок», где действительно участвуют представители различных конфессий и организаций.

Таким образом, этно-конфессиональная трансформация на Балканах, происшедшая в результате распада Югославии, оказала сильное влияние на самосознание балканских народов и построение их идентичности. Наряду с интенсификацией исламского фактора в регионе проходила исламизация национальной идентичности, в особенности славянского населения, когда-то принявшего ислам.

### Примечания

<sup>1</sup> *Искендеров П.* Зримый призрак «Великой Албании» // Фонд исторической перспективы/ [http://www.perspektivy.info/oikumena/balkan/zrimyj\\_prizrak\\_velikoj\\_albanii\\_2010-03-30.htm](http://www.perspektivy.info/oikumena/balkan/zrimyj_prizrak_velikoj_albanii_2010-03-30.htm)

<sup>2</sup> *Барановский Е.* Балканы в системе международных отношений: некоторые проблемы и перспективы // Россия в зеркале Балканского кризиса. М. 1999.

<sup>3</sup> *Мухетдинов Д.* Ханафитский мазхаб — история и проблемы развития // Ислам в современном мире: внутрисударственный и международно-политический аспект. Эл. Ресурс: [http://www.idmedina.ru/books/history\\_culture/ramazan/2/mazhab.htm](http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/2/mazhab.htm)

<sup>4</sup> *Еттич М.* Ислам необходимо знать // Свободная мысль XXI. М., № 12. 2004. С. 34–37.

*Bougarel X.* Islam and Politics in the Post-Communist Balkans (1990–2000) // New Approaches to Balkan Studies. Vol.: 2, 2003. P. 345–368.

<sup>5</sup> *Галияшевич Дж.* Роль подразделения «Эль-Моджахеддин» в конфликте в Боснии и Герцеговине и причины его безнаказанности // Деятельность Международного трибунала по бывшей Югославии: содержание, результаты, эффективность. М., 2011. С. 97.

<sup>6</sup> *Eustatiev S.* Public Islam on the Balkans in a wider Europe context // Open society institute / Central European University/ Center for policy studies. Budapest, 2006. P. 17 — 40.

<sup>7</sup> *Галияшевич Дж.* Роль подразделения «Эль-Моджахеддин» в конфликте в Боснии и Герцеговине и причины его безнаказанности // Деятельность Международного трибунала по бывшей Югославии: содержание, результаты, эффективность. М., 2011. С. 102.

<sup>8</sup> *Bassam T.* Der bosnische Islam: von sakularer Religion zum Fundamentalismus? // Internationale politik. Juli, 1997. S. 21–28.

<sup>9</sup> *Галияшевич Дж.* Роль подразделения «Эль-Моджахеддин» в конфликте в Боснии и Герцеговине и причины его безнаказанности // Деятельность



Международного трибунала по бывшей Югославии: содержание, результаты, эффективность. М., 2011. С. 107–108.

<sup>10</sup> *Bougarel X.* How Panislamism Replaces Communism. Part 3, July 2, 1999. P. 8–26.

*Babuna A.* Albanian National Identity and Islam in the Post-Communist Era // *Perceptions*, 8/3, September–November, 2003. P. 43–70.

<sup>11</sup> Впервые термин мусульмане в качестве обозначения этнической принадлежности был использован при переписи населения Югославии в 1971 г. Тогда были зафиксированы и курьезные случаи обозначения заполнения графы «национальность» — «мусульманин», «вероисповедание» — «атеист».

<sup>12</sup> *Burger P.* *Desecularization of the World: a Global Overview.* Sofia, 2004.

*В. Дмитриевич, З. Чворович*

**Сербская православная церковь  
в условиях югославского кризиса  
и политических трансформаций Сербии  
(конец XX — начало XXI века)  
Политические, правовые  
и исторические аспекты**

**1. Вместо введения**

**К**ак могло случиться, что руководство Сербской православной церкви (СПЦ) в ходе югославского кризиса отступило с ясных и твердых позиций защиты жизненно важных геополитических интересов своего народа и перешло к полупассивному ожиданию будущих центробежных процессов — на этот раз на территории самой Сербии? Как стало возможным, чтобы церковь, как институт, располагавший наибольшим доверием граждан страны, оказалась в состоянии поляризации не только по геополитическим, но и духовным вопросам — от экуменизма до реформы литургии? Куда может завести нынешнее разделение, которое все больше и больше разрушает притягательный образ церкви в глазах верующих? Как стало возможным, что принявший в мае 2012 г. четкое решение об отказе от визита папы Римского Св. Архиерейский Собор СПЦ оказался под жестким давлением, направленным, по сути, на пересмотр этого решения? Эти и многие другие вопросы заслуживают самого серьезного изучения, поскольку исторический опыт свидетельствует, что сербскому народу удалось сохранить национальную и культурную идентичность лишь благодаря тесной и глубокой связи со своей автокефальной православной церковью. В создавшейся обстановке, когда Республика Сербия, в политическом и культурологическом отношении, а Республика Сербская (БиГ) и в международно-правовом, находятся на положении протектората, а в Черногории своего апогея достигла насильственная и искусственная «монтенегризация» сербов, Сербская православная церковь осталась единственным институтом,

объединяющим и сохраняющим национальную идентичность всех сербов на бывшем постюгославском государственном пространстве. Не удивительно, что она стала объектом особого внимания США, которые после государственно-правового разрушения, национального и государственного раскола единого древнего христианского народа в сердце Европы решили навязать этническим «остаткам» новую «евроидентичность», подразумевающую полное равнодушие в отношении национального наследия.

## **2. Наиболее актуальные церковно-политические вопросы глазами сербского патриарха. Июль 2012 г.**

Эволюция позиции СПЦ по отдельным ключевым церковно-национальным вопросам на протяжении последних двадцати лет наилучшим образом выявляется в ретроспективе, в которой за точку отсчета берутся события и заявления руководства СПЦ в период с июля по август 2012 г. Хронологически и содержательно они находятся в непосредственной связи с изменениями на политической сцене Сербии после майских выборов 2012 г.<sup>1</sup>

Так, патриарх Сербский Ириней<sup>2</sup> после беседы с новоизбранным президентом Сербии Томиславом Николичем, состоявшейся 9 июля 2012 г., в интервью государственному агенству новостей ТАНЮГ 12 и 14 июля охарактеризовал наиболее насущные проблемы, с которыми сегодня сталкивается СПЦ. Беспристрастные наблюдатели отметили, что по тону, языку, аргументации выступления патриарха не в полной мере соответствовали статусу интервьюируемого, а по содержанию, времени и месту опубликования скорее походили на программные выступления общественного деятеля<sup>3</sup>. Неясные ответы патриарха на вопросы, сколь бы витиевато они ни звучали, в условиях кардинальных политических изменений и ультимативных требований западных политиков обозначили, тем не менее, контуры принципиальных направлений будущей деятельности и общественного позиционирования СПЦ. Точнее, в новых условиях евроатлантические «проектанты» ожидают, что не только новоизбранные представители сербского государства, но и другие значимые институты сербского общества и, прежде всего, Сербская православная церковь, определят свою позицию по всем спорным политическим вопросам, приоритетным в балканской политике оси Вашингтон-Брюссель.

В связи с этим вербальная двусмысленность и недосказанность, характерные для указанных интервью председателя СПЦ, ориентированы на «внутреннее потребление», в то время как для внешнего мира его позиция формулируется при непосредственных двусторонних контактах с западными представителями. Так, уже 17 июля патриарху Иринею нанесла визит британская делегация по главе с Оуэном Дженингом, главой Отделения по Балканам и расширению ЕС в МИД Великобритании<sup>4</sup>. Содержание встречи осталось для общественности неизвестным, однако состав делегации и знакомство сербского народа на своем горьком опыте с целями и методами балканской политики Форин офис позволяют предположить, что вряд ли за толстыми стенами патриархии велась непринужденная дружеская беседа между патриархом и гостями, озабоченными местными проблемами... К чему устремлено внимание западных дипломатов, когда на повестке дня стоит вопрос о руководстве СПЦ, ясно указывает депеша 10BELGRADE248, опубликованная на веб-сайте «Викиликс» Дж. Ассанжа: «В ходе своей первой встречи с послом (США) патриарх Ириней продемонстрировал многие черты, которые характеризуют его как компромиссного кандидата на пост наследника патриарха Павла. Его готовность заниматься спорными вопросами примирения с Ватиканом и санкционирование епископа Артемия<sup>5</sup> указывают на позитивную тенденцию»<sup>6</sup>.

Сербской же общественности было предоставлено проверять неопределенные ответы патриарха будущим развитием событий.

## 2.1. Возможный визит папы Римского в Сербию

### 2.1.1. Сербские епископы: отношение к папе и Ватикану в ходе югославского кризиса

Среди церковно-политических тем, которые в июле 2012 г. находились в фокусе внимания сербского патриарха, одна относилась к возможности посещения Сербии папой Римским в 2013 г. по приглашению СПЦ в связи с 1170-летием заключения Миланского эдикта. По словам патриарха, он «полагал и полагает, что визит римского епископа в Ниш будет весьма полезен для Сербии, сербского народа и сербского государства»<sup>7</sup>.

И ранее отдельные епископы СПЦ, выступавшие в пользу папского визита, апеллировали к *argumentum ad utili* (лат. «аргумент

к человеку»), что можно объяснить лишь национально-исторической амнезией. Так, митрополит Загребско-Люблянский Йован в преддверии самопровозглашенной независимости Косова (17 февраля 2008 г.) выступал за визит папы в Сербию, оправдывая свою позицию ожиданиями, что Бенедикт XVI, увидев тяжелые условия, в которых живет сербский народ в Косово, «обратится к мировой общественности»<sup>8</sup>. В духовном смысле расчет отдельных сербских епископов на политическую защиту Ватикана, хотя бы они того или нет, означает первый шаг в осуществлении многовековой стратегии римской курии — навязать православным папскую универсальную власть путем признания силы ее земной мощи, авторитета и влияния<sup>9</sup>.

Пока митрополит Йован демонстрировал свою веру в посредническую миссию папы, папский представитель в Косово и Метохии (КиМ) — епископ Марко Сопи использовал любую удобную возможность для оправдания албанских погромов и насилия над сербами прежним сербским (!) террором и объявляя сербские средневековые монастыри в КиМ частью албанского культурно-исторического наследия: СПЦ якобы узурпировала монастыри «только в XIX веке после Берлинского конгресса»<sup>10</sup>. В целом о папской «благосклонности» и «милосердии» к сербам ярко свидетельствует заявление папского советника по вопросам беженцев С. Томаза в 1992 г.: «сербь — это нацисты, которые хотят создать чистую расу»<sup>11</sup>. Напомним и о том факте, что Ватикан совместно с объединенной Германией первым признал независимость Словении, Хорватии, Боснии и Герцеговины, причем в границах, проведенных коммунистической властью Югославии. Затем папа Иоанн Павел II оправдывал «праведную оборонительную войну» мусульман<sup>12</sup> в Боснии и Герцеговине<sup>13</sup>.

Надежда на политическую благосклонность Ватикана не соответствовала не только позиции папского государства в югославском кризисе 90-х гг. XX в., когда римская курия оказала решающую поддержку словенским и хорватским сепаратистам, но и прежним взглядам отдельных епископов СПЦ. Например, митрополит Загребско-Люблянский Йован и епископ Шумадийский Савва в начале 1992 г. вышли из состава Смешанной комиссии по диалогу Св. Архиерейского Собора СПЦ и Епископской конференции Югославии, поскольку, по их словам, папская курия в югославском кризисе «избирательно подходила к истине и справедливости, что не свойственно изначальному христианству и его Церкви». Епископ Савва



особенно резко высказывался против Послания Епископской конференции, адресованного римско-католическим епископам всего мира, которое содержало требование начать военную интервенцию против сербов. Собор СПЦ (май 1995 г.) осудил как «военно-пропагандистское, а не евангельское» Обращение к отечественной и мировой общественности от 7 декабря 1994 г. кардиналов Кухарича и Пулича, в котором сербы были названы народом, «совершающим преступления против новых государств»<sup>14</sup>.

И пока некоторые сербские епископы в ходе югославского кризиса свою позицию в отношении Ватикана определяли *ad hoc*, руководствуясь обманчивым политическим расчетом и личными симпатиями и интересами, папское государство неуклонно следовало своей стратегии, выраженной в энциклике *Centesimus annus* от 1 мая 1991 г. Поддерживая сепаратистский раздел бывших коммунистических стран и «сожалея» о возможных «тяжелых конфликтах», Ватикан, с целью поддержки этих стран, потребовал «создать или консолидировать интернациональные структуры, которые будут способны на интервенцию и благоприятный арбитраж в конфликтах, возникающих между народами». Сербский академик М. Экмечич, отметив, что «после развязывания войны в Боснии, в 1992 г., Ватикан запросил Запад о военном арбитраже», подчеркнул, что закладывался такой подход раньше, в 1991 г. Уместно вспомнить и сказанное Иоанном Павлом II в 1995 г.: «Война, которая объявляет войну войне, — праведная и необходимая». По мнению сербского академика Д. Медаковича, это — «лукавая и софистическая формулировка. Подобная позиция подразумевает одностороннее право определения характера конкретной войны и военных действий. Это право присваивает себе исключительно Св. отец. Он в этом мире вменяет себе в обязанность благословлять новых крестоносцев и отправлять их в бой против неверных. И в боснийской гражданской и религиозной войне Св. отец не колеблется, подобное заявление относится к сербским агрессорам, которые заслуживают наказания, поскольку война против них — „праведная и необходимая“. А когда поле битвы умиротворяется, у Св. отца наготове послание о красоте мира и взаимной братской любви. Он даже готов уронить слезу над невинными жертвами, разумеется, только после того, как исполнители НАТО сделают свою работу. Тогда этот великий инквизитор вспомнит и о сербских детях!»<sup>15</sup>.

Интересно, что именно сейчас тема возможного визита папы в Сербию патриархом Иринеем взята как *argumentum a contrario* (лат. доказательство от противного) для опровержения факта разделения в Святом Архиерейском Собрании СПЦ, хотя речь идет об одном из наиболее спорных вопросов, разъединяющем либерально-экуменическое и святоотеческое крыло в рамках Сербской церкви, что, по словам секретаря Белградской архиепископии М. Новаковича, «осознают» и сами римо-католики<sup>16</sup>. Иными словами, проблема визита папы в Сербию содержит в себе другие, значительно более глубокие, расхождения в догматических и литургических вопросах, которые уже долгое время терзают СПЦ. За последние десять лет погоня церковных реформаторов за обновленчеством достигла кульминации. При этом проявляется желание не отстать от модного тренда мирового евроуниатского инженеринга, который с 2000 г. открыто и планомерно осуществляется в отношении сербского народа.

#### 2.1.2. Вопрос о визите папы Римского в Сербию как объект манипуляции со стороны СМИ: методы и цели

Подобная, на первый взгляд, «медийно неискusstная» демонстрация патриархом единодушия по вызывающему наибольшие в СПЦ расхождения вопросу указывает на ее гораздо более сложный и серьезный подтекст.

С одной стороны, налицо пропагандистско-манипулятивная функция масс-медийной пропаганды, смысл которой еще в 2005 г. вскрыл профессор белградского Богословского факультета, протоиерей Р. Попович: «...Не принимая во внимание настойчивые голоса о том, что папа должен посетить Сербию, которые в эти дни исходят от сербских средств массовой информации, папа тем не менее в скором времени в Сербию не прибудет. Это хорошо знают и в самом Ватикане. Там не отступают от своей политики в отношении Балкан..., и частью стратегии... является создание в средствах массовой информации представления о добросердечном намерении папы посетить одну из своих жертв — Сербию»<sup>17</sup>. О методах масс-медийной манипуляции в этом вопросе свидетельствуют и материалы отдельных белградских и загребских средств массовой информации, опубликовавших информацию о проведении якобы неких секретных переговоров в связи с предстоящим

визитом папы. Сообщалось, что 7 августа 2012 г. хорватские епископы Антун Шкворчевич и Мате Узинич тайно посетили патриарха Иринея; приводилось заявление архиепископа Белградского Станислава Хочеваара, что о папе речь шла косвенно, а поводом для встречи был экуменический диалог, посредством которого открываются врата «большим событиям» (!)<sup>18</sup>.

С другой стороны, утверждение о несуществующем консенсусе в Св. Архиерейском Соборе корреспондируется со зловещим «европейским видением» перспектив СПЦ, которое недавно представил неофициальный рупор экуменическо-либерального крыла, церковный аналитик Ж. Туич, отметивший такое, по его словам, «нормальное явление», когда «в Греции, России, Румынии... существуют несколько православных церквей». И для СПЦ, отметил Туич, «хорошо, что окружение Артемия получит некую структуру, даже и регистрацию, поскольку тем самым большая часть СПЦ освободилась бы от зилотского крыла»<sup>19</sup>. Сербское государство, по Туичу, в данной ситуации должно занять «нейтральную позицию», т. е., по примеру западноевропейских государств и США, зарегистрировать каждое религиозное объединение<sup>20</sup>. Нет сомнений, что в подобной, с помощью государства очищенной, «нетерпимой к зилотству» СПЦ, воцарится полное согласие в вопросе о визите папы в Сербию, равно как и о всеобъемлющей «модернизации» Сербской церкви. Однако список непримиримых епископов, которые до того должны «отпасть» от СПЦ, по результатам исследования сербских средств массовой информации, значительно более длинный по сравнению с указанной оптимистичной оценкой неофициального пресс-секретаря епископа-модерниста. Журналисты уже в течение многих лет постоянно, кроме владыки Рашко-Призренского Артемия, называют владыку Бая-Луцкого Ефрема, Банатского Никанора, Дабробоснийского Николая, а также Зворницко-Тузланского Василия<sup>21</sup>. Позицию патриарха Иринея не разделяют и другие епископы СПЦ. Так, по окончании майского заседания Св. Архиерейского Собора епископ Канадский Георгий заявил: «...Собор не намеревается приглашать папу Римского, поскольку это не соответствует литургической процедуре... Чтобы папа прибыл, необходимо направить ему приглашение от Церкви и государства, а этого не случится»<sup>22</sup>. Подобная решительная позиция одного из сербских епископов является причиной того, что либерально-экуменические церковные аналитики с сожалением

констатировали, что «некоторые зилотские идеи и тенденции пустили корни, а СПЦ несколько лет назад вовремя не увидела, что существует антиэкуменический фундаментализм» с его «центральным тезисом об антипапизме».

### 2.1.3. Межправославные препятствия визиту папы в Сербию

Замалчивая различия, существующие в епископате по вопросу о визите папы в Сербию, патриарх Ириней открыто говорит о внешних препятствиях, которые в настоящий момент делают осуществление этого плана невозможным.

Первым, самым значительным препятствием является мнение российского патриарха, которое, по словам Иринейя, «для нас очень важно»; патриарх Кирилл «не сможет прибыть (в Ниш. — *Авт.*), если сюда прибудет и папа»<sup>23</sup>. О негативном отношении РПЦ к папскому визиту в Себию уже давно говорит общественность. Заштатный профессор белградского Богословского факультета, протоиерей Д. Калезич подчеркнул в связи с этим: «Несомненно, есть силы, выступающие против визита папы, и Русская православная церковь — одна из них. Она точно не выступает за его приезд»<sup>24</sup>. Информатор американского посольства социолог М. Джорджевич подтверждает: непреодолимые, судя по депешам Викиликса, причины подобного российского сопротивления заключаются в том, что «визит папы [в Сербию] послужил бы трамплином для визита папы в один прекрасный день и в Россию»<sup>25</sup>.

Хорошо информированные экуменические круги в Белграде осознают: главное направление новейшего римско-католического похода на «Третий Рим», осуществляемого под теоретическим прикрытием декларации Ратцингера (который, не случайно, известен под прозвищем «Божий ротвейлер») *Dominus Iezus* — берет начало в Сербии<sup>26</sup>. В этом контексте следует понимать и ту активную роль, которая в экуменических кругах, после заседания Смешанной комиссии в Балтиморе в 2000 г., кризиса в экуменическом движении, но особенно после ее заседания в Белграде в 2006 г., отводится отдельным сербским епископам, духовным последователям сопредседателя Смешанной православно-римско-католической комиссии по диалогу, титулярного митрополита Пергамского Йована (Зизоласа)<sup>27</sup>. Подобная международная роль либерально-экуменической части епископата СПЦ по времени совпадала

с решительными выступлениями Русской православной церкви в Ровенне (2007) и Вене (2012) против восточного и западного папизма и попыток отдельных православных и римско-католических представителей признать диалог легитимным и без участия Московской патриархии<sup>28</sup>.

В результате такой прозелитической стратегии Ватикана православное сербство сегодня находится в положении новооснованных Саввой в 1219 г. Стонской<sup>29</sup> и Зетской<sup>30</sup> епископий, выполнявших роль аванпоста православия. От клира СПЦ и народа это требует непрестанного бдения, трезвенности и серьезности во имя спасения церковного сознания от экклезиологического синкретизма и религиозного равнодушия. С другой стороны, сопротивление визиту папы со стороны Русской православной церкви подтверждает позицию римско-католического епископа А. Махничча, который в 1920-е гг. писал, что «после падения православной России "балканские народы свободно станут тем, кем они ранее и были — католиками. Хорваты в XIX в. окрестили сербов, поэтому настал удобный момент, чтобы им и сейчас принести католичество"»<sup>31</sup>.

#### 2.1.4. Внутрисербские препятствия визиту папы со стороны СПЦ

Вторым препятствием на пути папы на восток, по мнению патриарха Иринея, являются сербские беженцы как фактор, который мог бы поставить под угрозу безопасность римского первосвященника во время его пребывания в Сербии. По словам сербского патриарха, если бы что-то произошло с главой римско-католической церкви, «это стало бы трагедией для страны и Церкви» (Сербии и СПЦ — В. Д., З. Ч.)<sup>32</sup>. Намек патриарха на изгнанное население Республики Сербской Краины (РСК), потомков уцелевшего народа, который во время Второй мировой войны пережил угрозу ватиканско-ушташского ножа-«сербосека», сразу подтвердила острая реакция представителей объединений беженцев-краинских сербов. Так, директор Документально-информационного центра «Веритас» С. Штрбац заявил: «Мы, краинские сербы, объединенные вокруг «Веритас», ожидаем, что Его светлость патриарх Сербский Иринея, принимая во внимание, что и ранее он делал похожие заявления, в будущем с большей осмотрительностью, хотя бы в публичных выступлениях, будет говорить о беженцах». Штрбац подчеркнул, что «хотя Католическая церковь признала независимую Республику Хорватию, мы никогда не говорили,



а тем более не думали, о покушении на папу. В ходе последней войны на территории нынешней Хорватии не был отмечен ни один случай убийства католического священника сербами»<sup>33</sup>.

Подобное непонимание руководством СПЦ представителей народа, бежавшего с западных сербских территорий, полностью противоположно той атмосфере согласия, что в 1990-е гг. царило между СПЦ, руководством Республики Сербской (БиГ) и РСК. Тогда сербские епископы часто занимали отличные от официального Белграда позиции. Однако процесс сближения православных и римо-католиков, на котором настаивают отдельные епископы СПЦ, осуществляется на пространстве бывшей Югославии двойственными методами «примирения» — экуменическим и евроатлантическим. А это серьезно нарушает церковное единство между евроэкуменическим клиром СПЦ и народом, особенно его частью из Республики Сербской и оккупированной Республики Сербской Краины.

#### 2.1.5. История сербско-хорватских отношений и приоритеты экуменической политики

Экуменический метод «примирения» подразумевает замалчивание того, что разделяет православных и римо-католиков. Это относится как к догматическим различиям, так и к отягощенной негативными проявлениями истории их взаимоотношений. Согласно данному подходу сайты отдельных епархий СПЦ, которые в течение Второй мировой войны находились на острие удара хорватской политики геноцида в отношении сербского населения, поддержанной и направляемой Ватиканом, в разделах по истории епархии или полностью замалчивают этот период (например, епархия Далматинская), или говорят о нем крайне неопределенно (например, епархия Захумско-Герцеговинская). Такой подход предлагает вычеркнуть из памяти народа испытания, носившие признаки поголовного истребления христианского населения. В этом контексте показательна позиция нынешнего викарного владыки Йована (Чулибрка), члена Комитета СПЦ по Ясеновцу<sup>34</sup>, утверждавшего, что «Ясеновац, к сожалению, стал жертвой многословия, политизации, плохой журналистики, а главная жертва — наука и истина о Ясеновце. Мы сейчас дошли до цифры в 90 тыс. убитых. Цифра определена по данным Музея жертв геноцида, который является единственным научным институтом, занимающимся у нас этим вопросом»<sup>35</sup>. Заявление сербского

епископа полностью противоречит прежней официальной позиции СПЦ, признавшей в обращении Синода по поводу 50-летия победы над фашизмом, что в Ясеновце и окрестностях были убиты «более 700 тыс. православных сербов». Архиерейский Собор СПЦ в 1989 г. в письме к председателю Епископской конференции Югославии Фр. Кухаричу отмечал, что римско-католическая церковь «тяготеет к сокрытию и уменьшению, а практически к замалчиванию, трагической судьбы СПЦ и сербского народа в Независимом государстве Хорватии», а сам Кухарич заявил, что в Ясеновце пострадало «всего сорок тысяч православных сербов»<sup>36</sup>.

Евроатлантический метод «примирения» подразумевает требование взаимного, православно-римокатолического, прощения за события времен югославского кризиса 90-х гг. XX в. Однако селективное покаяние не исходит из совокупной исторической истины и не является плодом «созревшего» исторического сознания «кающихся». Оно совершается принудительно, в соответствии с евроатлантическим колониальным планом «примирения» народов Западных Балкан. Теоретическую основу плана составляют выводы Комиссии Бадендера о распаде СФРЮ<sup>37</sup> и то, что современный сербский историк К. Чавошки называет «гагским приговором истории»<sup>38</sup>.

Сезон мелодраматического секулярно-сентиментального требования «прощения» от имени СПЦ открыл в 2012 г. епископ Захумско-Герцеговинский Григорий. С хорватской стороны это сделал епископ Дубровницкий Мате Узнич. Если молодой сербский епископ-либерал в ритуальном извинении вся и всех верно следовал своему политическому покровителю, бывшему президенту Республики Сербии Б. Тадичу, просил «прощения» за «установленный в Гааге в судебном порядке факт» — сербскую агрессию на Дубровник («за то страшное несчастье и бомбардировку Дубровника»), то хорватский епископ подтвердил желаемую Евросоюзом принципиальную оценку т. н. Домовинской (Отечественной) войны как освободительной, одновременно подчеркнув свое несогласие с «политизированным приговором Гааги в отношении наших генералов»<sup>39</sup>. Одновременно предпринятый епископом Григорием подобный акт (в рамках римско-католической Недели молитв за единство христиан) противоречит прежней догматически-экслезииологической позиции его духовника, заштатного епископа Атанасия (Евтича), который в 1976 г. от имени патриарха Германа известил Епископскую конференцию Югославии

о том, что не существует возможности присоединения СПЦ к указанному римско-католическому обряду, поскольку это «воспрещено исконным церковным преданием»<sup>40</sup>.

В контексте подобного жертвования исторической памятью ради экуменического диалога, к которому склонны отдельные епископы-модернисты СПЦ, сербы-краишники как живые наследники незапятнанного исторического сознания действительно являются, как подчеркнул патриарх Ириней, препятствием визиту папы в Сербию. Понятно, что при этом речь идет не о личной «безопасности» папы, а о национально-историческом факторе. В случае, если епископат СПЦ будет следовать избранным курсом, возникнет исторический парадокс: СПЦ, точнее, ее клирики, из многовексового стража свободного национального сознания превратится в одного из многочисленных рупоров «глобальной Империи» — США.

## 2.2. «Черногорский вопрос» в СПЦ

В июле 2012 г. внимание патриарха Сербского приковала к себе еще одна труднейшая для СПЦ проблема последнего двадцатилетия — существования на территории Черногории неканонической, т. н. Черногорской православной церкви. В Черногории, как подчеркнул патриарх Ириней в упомянутом выше июльском интервью, более древняя, чем само государство, Черногорско-Приморская митрополия канонически является единственной легитимной. Проблему, по его мнению, следует решать в соответствии со следующим подходом: «СПЦ окормляет свою паству, находящуюся в государствах бывшей Югославии, всех верующих, живущих в Европе, Америке, Австралии, ... и в этом Черногория не станет исключением»<sup>41</sup>.

Хотя и недосказанная, формула патриарха по решению церковной проблемы в Черногории напоминает прежние попытки найти решение не только в рамках полностью ясного церковного права, но и на основе такого общественного позиционирования митрополии, которое было бы приемлемым для правящей антисербской номенклатуры и «черногорствующей» части общества. Дело облегчается тем, что после окончания многолетней, тщательно осуществляемой западными спецслужбами сепаратистской акции, Республика Черногория отказалась от этнической и естественно-исторической общности с Сербией и провозгласила независимость. В этих условиях

Черногорско-Приморская митрополия весьма быстро выказала намерение принять новую государственно-правовую реальность. При этом ее руководство явно ожидало компенсации за оказанную ранее сепаратистам политическую поддержку, вероятно, решающую (митрополит Амфилохий — наиболее влиятельный представитель черногорского — большей части — сербского общества содействовал Мило Джукановичу в политической эмансипации от Слободана Милошевича; совместно с просербскими партиями в Черногории митрополия быстро перестала настаивать на нелегитимности только что прошедшего референдума о самостоятельности Черногории, хотя, исходя из национальных и собственных церковно-правовых мотивов, должна была бы последовательно и неуклонно отстаивать принцип *ex iniuria ius non oritur* (лат. из неправового акта права не следует). Намереваясь защитить канонический порядок в Черногории, СПЦ в лице Черногорско-Приморской митрополии допустила национально-ущербное и небезупречное с этической точки зрения кокетство с секуляризованными и антинациональными слоями черногорского общества. Вместо сербской национальной мобилизации вокруг престола св. Петра Цетиньского, митрополия в глазах общественности позиционировала себя как церковный покров, равно укрывающий как сербов, так и т. н. черногорцев — и это во время агрессивной «монтенегризации» сербского народа!

Отдельные клирики митрополии в своем церковно-правовом прагматизме зашли настолько далеко, что появлению вымышленной еще со времен коммунистов «черногорской нации» дополнительно попытались придать богословское объяснение. Так, один священник, некогда ректор Богословской академии в Цетинье, утверждал, что от одного народа — сербского — произошли две нации — сербская и черногорская. Другие клирики, напротив, впадали в немилость епархиального управления из-за публичного отрицания каких бы то ни было исторических и богословских основ существования т. н. черногорской нации<sup>42</sup>.

И, наконец, церковно-политическая эквилибристика представителей Черногорско-Приморской митрополии привела к тому, что на заседании Архиерейского Собора СПЦ 26 мая 2006 г. «ради наиболее успешного осуществления спасительной миссии Церкви» было принято решение о конституировании в рамках СПЦ самостоятельного церковно-правового органа под названием «Православная

церковь в Черногории», которую составляют, помимо митрополии Черногорско-Приморской, епархия Будимлянско-Никшичская и части находящихся на территории государства Черногории епархий Милешевской и Захумско-Герцеговинской. Православная церковь в Черногории располагает своим Епископальным советом под председательством архиепископа Цетиньского и митрополита Черногорско-Приморского, в состав которого входят и остальные епископы указанных епархий. В сообщении Епископального совета Православной церкви в Черногории от 28 февраля 2010 г. содержится предупреждение о «недопустимости, безответственности и противопоставлении церковному решению любого иного наименования и представления [церкви] в средствах массовой информации». В августе 2012 г. подобные «тактико-дипломатические» шаги руководства митрополии получают поддержку со стороны коалиции Демократической партии социалистов и Социал-демократической партии, потребовавших зарегистрировать новый церковный институт как объединение граждан. Т. н. Черногорская православная церковь, созданная «на радость» иностранных менторов по десербизации Черногории, взяла курс на «раздел имущества», в результате которого Черногорско-Приморская митрополия рискует потерять все свое имущество<sup>43</sup>.

### 2.2.1. Организационное устройство СПЦ — между историческим опытом и новой государственно-правовой реальностью

По способу организации СПЦ в новосозданных государствах Черногория не является исключением: особые епархиальные епископальные советы были созданы и в Хорватии, и в Боснии и Герцеговине. После распада Югославии государственная власть Республики Сербии из соображений политического прагматизма была вынуждена в международно-правовом общении согласиться с некоторыми национально неприемлемыми политическими реальностями. В неблагоприятной внутренней и международной политической ситуации СПЦ была вынуждена, даже ценой обещанного Евангелием страдания, заменить государство и взять на себя роль публичного рупора национального единства сербского народа и хранителя незамутненного исторического сознания. Прецедент имелся — соборное решение от мая 1996 г., в котором говорилось: «Не принимая во внимание распад версальской, т. е. Социалистической Федеративной



Республики, Югославии, юрисдикция Сербской православной церкви и впредь распространяется на всех православных на этой территории» (АС бр. 84/зап.<sup>148</sup>).

Однако официальные и полуофициальные сообщения о формировании новых епархий (Рашской и Земунской), границы которых должны были совпасть с границами возможного разделения Сербии и ее сведения к предкумановским границам<sup>44</sup>, указывают на то, что центробежные силы в СПЦ, направляемые иностранным указующим перстом, все еще действуют. По оценкам церковных реформаторов эти новосформированные епархии не должны насчитывать более 300 тыс. верующих<sup>45</sup>.

Непреодолимость силы «царства Кесаря» повлияла на то, что часть сербских епископов позабыла австрийский урок Декларатория Марии-Терезии от 1779 г. (*Rescriptum Declaratorium Illyricae Nationis*), который убедительно раскрывает традиционное стремление «западного фактора» к встраиванию СПЦ в новые политические реалии. Тогда, по Деклараторию, православным сербам Военной границы были гарантированы привилегии «в области веры, совести и религиозных обычаев», при условии, предусмотренном в ст. 38: «Строжайшим образом заповедуем — да ни один из наших подданных не рукоположит в священники и не произведет в архимандрита в Печи или любом другом месте в Турции... Точно также в будущем не смеет без Нашего высочайшего соизволения ни один священник, прибывший из иностранного государства, включая тех, кто пребывает здесь сейчас, без нашего ясного разрешения находиться в наших наследственных землях, но последние должны быть немедленно изгнаны»<sup>46</sup>. То же стремление к церковно-организационной изоляции православных сербов, находящихся под ее управлением, проявила и Венецианская Республика. Так, решением Венецианского наместника от 27 февраля 1759 г. подлежали изгнанию из провинции (Далмации и Боки Которской) все греческие попы и монахи из иностранных государств. Сообщение венецианскому Сенату от 1758 г. Убедительно показывает, что такая церковно-территориальная изоляция венецианских православных сербов была задумана как первая фаза их перевода в унию. В этом документе предлагался, исходя «из государственных причин», полный запрет на контакт православных священников с другими государствами. Среди них, кроме Турции и Австрии, их упоминание в связи со множеством здесь сербов — понятно, указывается Россия

как страна, которая «сеет ненависть не только в отношении латинских прелатов, но и против самого государства»<sup>47</sup>.

Опасения, что дух приспособления СПЦ к «реальности» новых государственных образований на Балканах поставит под угрозу соборность Сербской православной церкви 23 июля 2012 г., подтвердил Сообщение епископа Бачского Иринея, публичное обсуждение которого с митрополитом Черногорско-Приморским Амфилохием внесло, на западный лад, веяние партикуляризма и несвойственные Церкви дискуссии, приправленные значительной долей политиканского цинизма<sup>48</sup>.

В случае, если епископат СПЦ не возвратится к ревностному соблюдению канонов и Преданию Православной церкви, существует реальная опасность того, что подобный несоборный и партикулярно-территориальный курс обретет правовую санкцию в новом Уставе СПЦ посредством усиления независимого положения епископов в отношении Собора и уставного конституирования отдельных автономных церковно-правовых организмов в СПЦ, сходно упомянутым епископальным советам. В этом случае СПЦ не будет представлять собой единый соборно-епископальный организм национальной автокефальной церкви, а превратится в некую церковную конфедерацию автономных образований, состоящих из нескольких епархий с границами, совпадающими с границами новосозданных балканских государств. Внутри этих отдельных церковно-правовых организмов будет царить доведенная до крайней степени епископоцентричная, противоречащая целому ряду канонов Православной церкви. Данное отношение к власти епископа особенно близко тем епископам-модернистам в СПЦ, которые представляют собой духовных наследников митрополита Пергамского Вселенской патриархии Йована (Зизиюласа). В церковно-правовом отношении это являло бы собой возвращение к положению до IV в., когда, по словам каноника Н. Милаша «все епархиальные митрополиты были автокефальны, ... эти митрополиты в определенное время проводили свои митрополичьи соборы»<sup>49</sup>. В плане же церковно-историческом для СПЦ такое положение представляло бы ретроградный процесс, чреватый незаметным возвращением к ситуации до 1912 г., когда сербский народ был не только политически раздроблен и поработен, но и разделен на пять отдельных церковно-организационных единиц (Карловацкая митрополия, Цетиньская митрополия, митрополия

в Королевстве Сербии, автономная областная православная церковь в Боснии и Герцеговине в рамках Цариградской патриархии, состоящая из четырех епархий во главе с архиепископом и митрополитом Сараевским, Задарская и Которская епархия в рамках Буковинско-Далматинской митрополии и епархии в турецкой империи под юрисдикцией Цариградской патриархии)<sup>50</sup>.

Столь аморфная церковная организационная структура при утверждении искусственно скроенных границ региона неизбежно предоставила бы СПЦ дополнительное основание для реализации деструктивной для Сербии идеи регионализма как одного из основных принципов социальной идеологии римско-католической церкви, закрепленной в упомянутой энциклике *Centesimus annus*. Реальность последних двадцати лет дает право историку М. Экмечичу утверждать, что «регионализация прежних национальных и государственных образований — это основная метаморфоза нынешнего европейского развития. Пользу от этого получают только католическая церковь и германские финансовые круги. Эти две силы будут руководить раздробленной Европой. Одна будет задавать тон в духовной сфере, другая — в финансовой»<sup>51</sup>.

Столь зловещая проекция переустройства СПЦ угрожает историческому существованию сербского народа, поскольку не позволит ему, в условиях насильственно навязываемого решения национального вопроса, сохранить духовное и национальное единство. Такая перспектива с учетом подготовки нового Устава СПЦ (Комиссия с этой целью уже сформирована) представляется более чем реальной. В пользу этого говорит и «реформаторский» настрой, возобладавший уже в предыдущей Комиссии по изменениям Устава СПЦ (2002). Так, заштатный епископ Атанасий (Евтич) выступал за «необходимый учет реальности мира, в котором Церковь живет и действует», в то время как священник и профессор экуменического богословия на Богословском факультете Р. Бигович настоящее устройство СПЦ квалифицировал как «тоталитарный коллективизм»<sup>52</sup>. То, что апелляции к либерализму являются питательной средой для раскола суверенных наций, показывает именно регионализация, последовательно реализуемая под максимой «больше прав и больше свобод».

В остальном работа над Уставом столь фундаментального института, как церковь, в политических условиях начала XXI в.

может принести с собой сербскому народу и государству Сербия огромные риски вследствие давления на них государств НАТО, «разместившихся» на пространстве, где проживает сербский народ. Такое происходит в истории СПЦ уже не впервые. Когда нацистская Германия оккупировала Королевство Югославию, одна из главных задач оккупантов заключалась в устранении антигитлеровского руководства СПЦ — патриарха Сербского Гавриила (Дожича) и епископа Жичского Николая (Велимировича). Оба иерарха были заключены под стражу. Чтобы лишить патриарха Гавриила патриаршего престола, а руководство Церкви склонить к коллаборации, нацисты, среди прочего, планировали изменить Устав СПЦ. Именно изменение Устава как необходимое решение упоминается в донесении лейтенанта СС Майера от 22 августа 1941 г. согласно которому, «патриарх Гаврила постоянно стоит на пути. Ни Синод, ни даже Собор не способны принять решение без согласия патриарха». При этом Майер считал, что изменение Устава будет длиться слишком долго, а у немцев нет времени<sup>53</sup>.

### *2.3. «Случай владыки Артемия» — национальный и церковно-правовой аспект*

Третья крупная проблема, с которой уже на протяжении двух лет сталкивается СПЦ и которой патриарх Ириней посвятил интервью агентству ТАНЮГ от 14 июля 2012 г., относится к т. н. случаю владыки Артемия: его более чем спорное отстранение от должности епископа обернулось одним из тяжелейших кризисов в истории СПЦ<sup>54</sup>. После решения Архиерейского Собора от 11 февраля 2010 г. о временном отстранении епископа Артемия (Радосавлевича) от управления епархией Рашско-Призренской, а особенно после решения («большинством голосов») майского заседания Собора СПЦ «о длительном разрешении от должности епархиального архиерея епископа Артемия», стало ясно, что два момента вызовут среди большей части православных сербов вопросы, вызовут сомнения как в добросовестности, так и в церковно-правовой ответственности тех, кто принял данные решения.

Во-первых, под ударом Синода СПЦ оказался епископ из Косова и Метохии, который на протяжении последних десяти лет, но особенно после самопровозглашенной независимости т. н. „Республики Косова“



17 февраля 2008 г., являлся наиболее ревностным и последовательным борцом за сохранение Косова и Метохии в составе Сербии. О твердом патриотическом настрое иерарха свидетельствует, среди прочего, и одна из депеш «Викиликса» Д. Ассанжа (06BELGRADE1329), согласно которой епископ Рашско-Призренский довел до сведения американского посла М. Полта, что у него «нет намерения играть конструктивную роль в процессе нахождения окончательного решения»<sup>55</sup>. Свою позицию епископ подтверждал многократно, но особенно сильно планам США он помешал, когда в 2009 г. отказал в посещении монастыря Високи Дечани вице-президенту США Дж. Байдену<sup>56</sup>. Тогда его правомочное решение аннулировал Архиерейский Собор СПЦ, выразивший в сообщении от 20 мая 2009 г. по поводу решения епископа Артемия свое «сожаление», т.к. оно якобы «противоречит традиционным христианским ценностям гостеприимства, глубоко укорененным в сербском народе, а особенно в наших монастырях». Из депеш «Викиликса» также следует, что владыка Артемий воспринимался как близкий ненавистному для стран-членов НАТО сербскому политику В. Коштунице, который в борьбе за сохранение территориальной целостности Республики Сербии не пошел на уступки требованиям извне. Американское дипломатическое донесение 06PRISTINA564, отправленное 29 июня 2006 г. из Приштины в Вашингтон, это ясно демонстрирует. В нем указывалось, что накануне, 28 июня, Коштуница посетил монастырь Грачаница в Косово, чтобы «отметить Видовдан»: «Вопреки разрешению УНМИК<sup>57</sup> посетить Косово исключительно по личным религиозным мотивам, Коштуница использовал эту возможность для провокационного выступления, заявив, что Косово всегда будет частью Сербии». Патриарх Павел 27 июня прибыл из Белграда и присутствовал на литературном вечере и конкурсе народной песни в монастыре Грачаница. В своей проповеди в тот день епископ Артемий якобы заявил, что «Сербия — это храм, а Косово — его алтарь», добавив, что «нет храма без алтаря». Согласно донесению из Приштины, «Коштуница прибыл непосредственно в Грачаницу, где присутствовал на обеде, хозяином на котором был епископ Артемий. Коштуница сказал собравшимся косовским сербам, многие из которых ждали его на протяжении нескольких часов, что Косово всегда будет частью Сербии»<sup>58</sup>. Очевидно, что в донесении позиция Коштуницы — «приверженца наиболее твердой линии из Белграда» — и епископа



Артемия — «последователя самого твердого курса из Грачаницы» — увязаны в одно целое. И оба они для США «некооперативны», т. е. с ними не может быть «сотрудничества».

И действительно, курс правительства Сербии, которое возглавлял Коштуница вплоть до весны 2008 г., и позиция епископа Артемия, особенно отказ делать видимость «нормализации положения» в самопровозглашенном «НАТО-образовании», были предельно ясны и очевидны. На конференции в Доме профсоюзов в Белграде (декабрь 2006), организованной Американским советом по Косову, владыка Артемий заявил: «Вопреки всем угрозам и обещаниям сербское правительство сказало: нет, не можете отнять у нас Косово и Метохию! Косово — это Сербия! Ведомые Его Светлостью патриархом Павлом, граждане Сербии вышли на выборы и подавляющим большинством голосов проголосовали за новую Конституцию, которая говорит: Косово — это Сербия! Не можете его отнять у нас. И Россия сейчас заявила, что не позволит провести решение, которое будет нарушать международное право и на которое не согласится Сербия. Похоже, Китай поддержит Россию по этому вопросу. Все больше стран... считает, что навязанное, незаконное решение по Косову остальному миру угрожает хаосом»<sup>59</sup>. Стратегия Коштуницы была именно той, что, на свой манер, выразил и владыка Артемий: принятие Конституции Сербии 2006 г., защищающей Косово, опора на Россию и Китай в защите территориальной целостности, равно как и сотрудничество с другими странами, которые не соглашаются с прецедентом «независимого Косова».

Во-вторых, настораживает сам способ принятия указанных актов Синода и Архиерейского Собора, вызывающий подозрение и брожение среди верующих, в частности явная спешка, которой сопутствовало и грубое нарушение церковно-процессульных норм.

В течение многих месяцев на это указывала церковная и научно-правовая общественность, в том числе авторитетный член Юридического совета СПЦ, видный профессор права акад. К. Чавошки. Ученый подчеркивал, что нарушения касались как возбуждения дела против епископа Артемия (6-е Правило Вселенского собора; 19, 132 и 133-е Правило Карфагенского собора), так и правомочности смещения его с епископской кафедры (ст. 11 Устава СПЦ). Критики отмечали, что не учитывая Акт о канонической ответственности епископа Рашско-Призренского Артемия, который подписал епископ

Далматинский Фотий, сам Архиерейский Собор свое решение об отстранении основывал на положении Устава СПЦ, которое определяет административную, а не судебную функцию Собора, следовательно, данное решение подлежит пересмотру. Сомнение общественности в церковно-правовой законности данного решения Собора усиливал тот факт, что его поддержали только 21 из 44 присутствовавших на заседании епископов. Так способ отстранения архиерея Сербской православной церкви заложил мощный взрывной заряд, который уже на протяжении двух лет с возрастающей амплитудой протестных инцидентов постоянно потрясает ее единство<sup>60</sup>.

В этой связи в СПЦ как никогда актуально послание Св. Иустина (Поповича) по поводу т. н. американского раскола (1970-е гг.): «Прежде всего призываю вас покончить с самоубийственным и сербобуйственным расколом Святого Архиерейского Собора Сербской православной церкви, используя спасительное средство церковной икономии<sup>61</sup>, и по примеру Святых Отцов и Св. Саввы найти человеколюбивое решение, по определению Святого 5 Канона Первого Вселенского Собора, т. е. самое целесообразное и Всебогоугодное решение»<sup>62</sup>.

### 3. Истоки проблем в СПЦ

Проблема, которая в общественном мнении чаще всего связана с «епископом Артемием», значительно глубже и сложнее, а по времени значительно протяженнее, и поэтому не может быть связана с именем одного, спешно отстраненного, архиерея Сербской церкви и ограничиться исключительно последними годами. Подобный редуccionный принцип не только не отвечает фактическому состоянию СПЦ за последние двадцать лет, но относится, со всеми вытекающими из него серьезными последствиями, к попыткам «убраться в доме, заталкивая мусор под ковер». На протяжении двух десятилетий два вопроса не сходили с повестки дня, спровоцировали конфликт и разделили епископат СПЦ. Речь идет об отношении СПЦ к экуменизму и церковному «модернизму», с одной стороны, и к светской власти, с другой. Противоборствующие стороны в СПЦ были многочисленны, отсюда проистекает столь активная персональная дискуссия по вопросам, в отношении которых разошлись епископы.

### 3. 1. «Модернизм» в СПЦ

Рассматривая вопрос об отношении к экуменизму, реформам в богослужении и «модернизации» церковной жизни, следует учитывать, что либеральное крыло епископата в начале 90-х гг. XX в. не имело достаточного авторитета, чтобы взять на себя руководство СПЦ. Отсюда экуменические встречи более походили на отдельные эксцессы, нежели на часть некоего плана. В отдельные ключевые моменты некоторые видные старые епископы публично разоблачали сторонников экуменизма и противостояли их спорадическим предложениям, за которыми скрывались провокативные действия униатов-катакомбников.

Так, епископ Шумадийский Савва отказался выполнять решение Синода, делегировавшего его в конце 1991 г. в качестве представителя СПЦ в Рим для участия в работе Епископального синода Европы в связи с «наступлением новой ситуации в Европе» и с целью «лучшей проповеди Евангелия среди учеников Христа Спасителя». Савва ответил Синоду, что для него «честью является на нем (Специальном заседании Епископального синода по Европе. — *Авт.*) не присутствовать», поскольку его подоплекой является доктрина Ватикана о «евангелизации Европы». Сербский владыка полагал, что в недрах этой доктрины прячется попытка наступления со стороны униатства, «которое после всех болезненных событий снова готовится, с 1917 г. и до настоящего момента». Тогда же диалогу между СПЦ и Ватиканом публично воспротивился и новоизбранный епископ Рашско-Призренский Артемий, оценивший возможную встречу и разговор патриарха Павла с папой Иоанном Павлом II как чреватую негативными последствиями для Православной церкви, а особенно для нашего православного народа<sup>63</sup>. До 1995 г. и окончания этно-гражданских локальных войн на постюгославском пространстве, в которых сербски народ боролся за право на существование, политические обстоятельства в основном были решающими в формировании личных убеждений сербских епископов, которые заняли твердую отрицательную позицию в отношении экуменического диалога. Несомненно, сильное влияние оказали тесные связи отдельных епископов с политическим истеблишментом в Союзной Республике Югославии и Республике Сербской.

### 3. 1. 1. Уйти или остаться? СПЦ и проблема разрыва с ВСЦ

Объективная оценка отношения СПЦ к экуменизму, как и определение перспектив внутреннего развития Церкви, невозможно без рассмотрения ситуации вокруг решения Архиерейского Собора на майском заседании 1997 г. о выходе Сербской церкви из Всемирного совета церквей, членом которого она являлась с 1965 г. До вынесения этого исторического решения Синод СПЦ 17 ноября 1994 г. поручил епископу Рашско-Призренскому Артемию ради нужд собора сделать краткий анализ истории отношений СПЦ и ВСЦ. Докладчик в самом начале оценил, что «в самом названии Всемирного совета церквей содержится вся ересь данной псевдоцерковной организации... Церковь — единственна и соборна... отсюда и сама идея "совета" или "союза" церквей немыслима, недопустима и неприемлема для сознания и совести православного человека». Следуя за Иустином (Поповичем), докладчик охарактеризовал экуменизм как «всеересь», которая «бьет по самим основам православной веры — по святой Церкви, стараясь превратить ее в некую "экуменическую" организацию, лишенную всех богочеловеческих характеристик Тела Христова, подготавливая тем самым путь самому Антихристу». Итог участия Сербской церкви в ВСЦ, по мнению епископа, заключался в «известной материальной помощи, которую СПЦ временами получала от ВСЦ в виде лекарств, лечения или реабилитации некоторых лиц в Швейцарии, студенческих стипендий или денежных пожертвований для некоторых конкретных целей и нужд СПЦ, как, например, строительство нового здания факультета». «Эти капли материальных вложений, — заключал докладчик, — мы оплатили потерей в духовном плане чистоты нашей веры, канонической последовательности и верности Святому Преданию Церкви Православной». Доклад завершала рекомендация Архиерейскому Собору СПЦ принять решение «о выходе Сербской православной церкви из Всемирного совета церквей и всех других, ему подобных, организаций и прервать практику какой бы то ни было экуменической деятельности и практического участия в экуменических безбожных манифестациях»<sup>64</sup>. Однако не успел Собор приступить к выполнению принятого по докладу решения, как отдельные епископы, вместе с Синодом, в публич-

ных выступлениях начали смягчать и дискредитировать характер и силу данного решения, продолжали сотрудничать с экуменическими организациями. Иными словами, практические действия высшего духовенства и Синода фактически аннулировали принятое решение<sup>65</sup>.

Причины такого развития событий следует искать в тогдашней политической обстановке, причем не только в Сербии, но и в мире в целом. Прежде всего, лидеры экуменическо-либерального крыла СПЦ, в первую очередь, епископ Бачский Ириней, тесно контактировали с движением «ЮЛ»<sup>66</sup> и его председателем — супругой президента Слободана Милошевича Мирьяной Маркович. Считалось, что в результате такого сотрудничества удастся «продать» визит папы Иоанна Павла II в Сербию<sup>67</sup>. К тому времени Константинопольская патриархия как покровительница экуменизма, опираясь, в условиях полного политического поражения российского государства, на мощную поддержку стран НАТО, навязала себя как влиятельного арбитра всего православного мира. Ее лоббисты в США являлись учениками митрополита Йована (Зизюласа), именно они на практике дезавуировали вышеуказанное решение Собора. «Верное Преданию» крыло СПЦ в лице епископов Артемия, Амфилохия и Атанасия находилось в немилости у белградского режима как критики коммунизма и антинационального курса, причем чаще всего критика эта осуществлялась непривычным в истории отношений СПЦ и сербского государства способом. Недалековидные попытки правящей номенклатуры найти на Западе союзников для решения сербского национального вопроса неизбежно приводили их к потерям по части защиты православия, поскольку потенциальные политические союзники являлись сторонниками экуменизма и в связи с этим — убежденными идейными противниками упомянутых сербских иерархов. О напряженности противостояния свидетельствует решение патриарха Константинопольского Варфоломея от 1996 г., запрещающее епископу Артемию посещать Св. Афон. Это была явная демонстрация силы и посыл — что об антиэкуменизме сербских архиереев думает Фанар. Изгнанный сербский архиерей отреагировал так: «Никто на свете не мог бы сильнее навредить образу Вселенской патриархии, чем сам патриарх Варфоломей и члены его иерархии своими проэкуменическими действиями и заявлениями, известными всему миру»<sup>68</sup>.



### 3.1.2. Сопочанское обращение и отпор «модернизму» в СПЦ

Несоблюдение соборного решения о выходе из ВСЦ способствовало дальнейшему разрушению авторитета церковно-правового порядка. Прямым следствием этого явилось игнорирование принятых в период с 1986 по 2008 гг. семи решений Собора о том, что во всех епархиях СПЦ «в Святой Литургии и других богослужениях в дальнейшем надлежит придерживаться установленного церковного порядка»<sup>69</sup>.

Для выяснения отношения СПЦ к экуменизму и «модернизации» Церкви, равно как и для правильного понимания событий, происшедших в Рашско-Призренской епархии в 2010 г., крайне важным представляется т. н. Сопочанское послание, направленное от имени Великого церковно-национального собора 2001 г. при благословении Рашско-Призренского епископа Артемия Архиерейскому Собору СПЦ. Послание содержало требование выхода из ВСЦ и организации широкого церковного диалога в СПЦ с тем, чтобы «к ответу на вопрос [об отношениях с ВСЦ] прийти на основе соглашения и утвердить единую позицию».

С точки зрения церковного бытия, как отмечает М. Николич, «этот пример иллюстрирует тезис, что монашеские братства в гораздо большей степени отстаивают и защищают последовательное применение экклезиологических критериев как сущностно важных в плане превосходства теологии над социологией в межхристианских отношениях»<sup>70</sup>. Вместе с тем Сопочанское обращение показало, что в связи с преобладанием экуменическо-фанариотского течения в Архиерейском Соборе СПЦ борьба за догматическую чистоту православной веры в первом десятилетии XXI в. переместилась в монастыри, особенно в тех епархиях, где подобная деятельность могла получить покровительство местного владыки. Преобладание «модернистов» в составе Собора обуславливалось сменой поколений, особенно на уровне канонически сомнительной должности викария, и пополнением церковных кадров «птенцами» из экуменического греческого богословского «гнезда». Возникновению атмосферы господства экуменизма и «модернизма», характерной для Собора СПЦ после 2000 г. и чаще всего не соответствовавшей соотношению сил в епископате, способствовала активная пропагандистская

кампания и другие разнородные влияния, прежде всего, мировой глобализм, который именно тогда нашел отклик в Сербии в форме политического доминирования пронатовских сил на отечественной политической сцене. Символическую печать нынешнего доминирования фанариотских реформистов в СПЦ несет на себе текст, который на официальном сайте СПЦ трактует идентичность Вселенской церкви не на основе святоотеческой традиции, а на «трудах», вышедших из пера титулярного митрополита Пергамского Йована (Зизюласа)<sup>71</sup>.

В прошлом неоднократные попытки реформирования жизни и деятельности СПЦ в основном были связаны с усилиями великих держав изменить сербскую духовную идентичность. Например, граф Коллер, доверенное лицо императрицы Марии-Терезии, в середине XVIII в. осуществлял реформы такого рода в отношении сербов на территории т.н. Военной Границы. Он ликвидировал прославление сербских святых в церковном календаре, сфальсифицировал православный катехизис, отменил древние народные обычаи, скрепленные и освященные церковным культом погребения и отпевания. М. Костич, исследователь данного периода сербской истории, указывает: «Душу народа особенно задели осторожные, но решительные антироссийские тенденции культурно-просветительной политики, разрывавшей все связи с Россией, стиравшей в народе всякий русский след и вообще тяготевшей к освобождению духовной жизни сербов от российского влияния. Из внешнеполитических соображений эти тенденции скрывались, особенно те, что относились к культурно-просветительной реформе; их действие народ ощутил только с началом изгнания русских эмиссаров и эмиграционных агентов, прекращением работы русских школ и выездом русских учителей, с закрытием границы для ввоза русских книг... В церковных и школьных книгах, напечатанных в Курцбековской типографии, цензура вымарывала любое упоминание о России, что вызывало тягостное чувство одиночества в борьбе за защиту веры, сводившейся к заботе о сохранении веры и национальности, также усиливалось чувство недоверия в отношении всех культурно-просветительных реформ, предусмотренных по Регламенту»<sup>72</sup>.

### 3.2. Отношения руководства СПЦ и государственной власти

Во взаимоотношениях СПЦ и государственной власти можно выделить три периода. При С. Милошевиче отношение епископата СПЦ к государству определяли три фактора: национальная ответственность за решение сербского национального вопроса после актов отделения словенцев, хорватов и боснийских мусульман; антикоммунизм; доверие к учреждениям парламентарной демократии. И если первые два фактора абсолютно понятны с позиции миссии и истории СПЦ, то третьему фактору Церковь придавала такую степень значимости, которая не только не отвечала мировому кризису, переживаемому государствами с подобной формой управления, но иногда вовлекала СПЦ в политические процессы, последствия которых было трудно предугадать с точки зрения национальных сербских интересов. Анахроничные идеалистические представления отдельных епископов СПЦ и части верующих о парламентарной демократии, соответствовавшие временам Ристича и Пашича<sup>73</sup>, зачастую ввергали церковь в политические комбинации с наиболее злостными противниками политической свободы сербского народа. Тем не менее, в условиях идеологической «мимикрии», характерной для сербской политической жизни, СПЦ до 5 октября 2000 г. удавалось сохранять публичный авторитет и автономию, в значительной степени благодаря мудрости патриарха Павла.

После 2000 г. епископат СПЦ попытался компенсировать публичную поддержку общественных трансформаций, обеспечив благоприятные условия для деятельности СПЦ и ее позиционирования в обществе и для исправления разного рода исторической несправедливости, допущенной в отношении церкви режимом Й. Броз Тито. Ожидалось, что коалиция ДОС<sup>74</sup> вернет долг «за добрые услуги», оказанные отдельными иерархами в ходе борьбы против С. Милошевича. Однако оказалось, что только В. Коштуница и руководимая им Демократическая партия Сербии располагали ясным видением тесного и согласованного сотрудничества сербского государства с СПЦ, особенно по наиболее важным национальным вопросам, в то время как остальные партии коалиции взаимодействовали с церковью от случая к случаю, руководствуясь исключительно соображениями сиюминутной политической выгоды.

Коренной поворот в отношениях СПЦ с государственной властью наступил в начале 2005 г. Тогда экуменическо-либеральный истеблишмент СПЦ при содействии Синода оказал давление на епископа Артемия с тем, чтобы он отозвал свое обращение в Европейский суд по правам человека в Страсбурге в сентябре 2004 г. Напомним, что в нем владыка Артемий резко раскритиковал действия стран-членов НАТО в связи с тем, что военные подразделения альянса не защитили церкви и монастыри СПЦ в Косово и Метохии. Тогда Синод поддержал епископа Артемия, предложившего воспользоваться услугами тель-авивского адвоката Я. Вейнорта на процессе против стран-членов НАТО. А в новых условиях Синод продемонстрировал готовность следовать политике «двойных стандартов», что указывает на политический след Администрации президента Б. Тадича и его евроатлантических наставников. То же политическое влияние заметно и в играх вокруг подписания Меморандума об общих принципах восстановления церквей и монастырей, разрушенных и поврежденных 17 марта 2004 г.<sup>75</sup>, когда в качестве сторон-подписантов выступили СПЦ и Министерство культуры, молодежи и спорта Временных институтов самоуправления в Косово. Патриарх Павел при странных обстоятельствах дважды подписывал, а затем отзывал свою подпись, причем однажды отозвал подпись под этим документом, когда владыка Артемий отказался документ принять.

Донесения американского посольства свидетельствуют, что Тадич активно содействовал дрейфу СПЦ в направлении «евроатлантическо-интеграционной» политики. Они отражают и активное вмешательство евроуниатского лобби в церковные дела, особенно в усилиях «ползучего» признания независимости самопровозглашенной «Республики Косова», с целью добиться признания и со стороны церковных кругов. Автор книги «Викиликс: тайны белградских депеш» Н. Врзич пишет: «Благодаря обнародованным депешам США, вскрылось, что епископ Австралийско-Новозеландский Ириней (Добриевич) откровенно поведал американским дипломатам об отношениях внутри Сербской православной церкви, объясняя, кто из церковных сановников работал с правительством Воислава Коштуницы, чтобы заставить замолчать "умеренные голоса" в церкви по поводу Косова, обещая действовать в направлении выработки "реалистичной, практичной и аполитичной" позиции СПЦ по Косову и "другим вопросам в интересах международного сотрудничества". Мы узнали гораздо

больше и об упорных попытках американских чиновников выявить своих союзников в Святом синоде СПЦ, о президенте Сербии Борисе Тадиче, который «за кулисами работал в связке с главными представителями умеренной церковной линии, пытаясь повлиять на выбор наследника патриарха». ...Ириной Добриевич указывает американцам, на кого они могут рассчитывать, кроме него самого: «епископа Теодосия он назвал единственным голосом умеренности». Теодосий же, удивляясь случайности, в последующие годы стал епископом Рашко-Призренским вместо отстраненного владыки Артемия; [того самого] Артемия, которого Полт «убеждал тесно сотрудничать со своими умеренными и прогрессивными коллегами, например, епископами Теодосием и Григорием, в выработке позитивного подхода, который способствовал бы принятию косовскими сербами справедливого и постоянного решения», на что ему Артемий ясно отвечал, что он не станет пособником Запада в сдаче Косова и Метохии.

После изгнания епископа Артемия из Грачаницы его место занял «умеренный и более прогрессивный коллега», который, судя по всему, примирился с «окончательным решением» косовского вопроса в соответствии с волей «международного сообщества». Это и есть то, что вашингтонско-брюссельские лоббисты в Сербии называют «принятием реальности». И эта реальность полностью противоположна той, что была воспета «трагичным героем косовской мысли» и кодификатором сербской национальной этики, владыкой Петром Негошем: «Пусть будет то, что быть не может, / Пусть будет до конца борьба!»

#### 4. Заключение

Упомянувшийся нами акад. Д. Медакович, заметив в своих записках от 22 декабря 1995 г., что «хозяева мира меньше всего считались с интересами сербской церкви и ее исторической ролью, и здесь не мог помочь святительский призыв нашего патриарха», уточняет: «У Сербской церкви нет далекоидущей политики». Также, согласно Медаковичу, у церкви нет ясного видения ни своего, ни общенационального будущего, с опорой на традицию, а есть только шаблон для действий в мире, где все меняется с головокружительной быстротой: «Поэтому и встает вопрос, чем сегодня является церковь для сербского народа и как она духовно подготовлена к вызовам нового порядка. Не знаю церковных сил, которые могут на эти вопросы ответить.



К сожалению!»<sup>76</sup>. Это слова ученого, который свой дар посвятил, помимо прочего, изучению истории Сербской церкви и ее вклада в сербскую культуру. Это мнение обеспокоенного доброжелателя, который, согласно утверждению Арнольда Тойнби, осознавал, что человеческое общество, и церковь, которая по православному христианскому учению определяется как Бого-человеческое учреждение, живут в той мере, в какой они способны дать ответы на вызовы своего времени. В столкновении с тяжелейшими вызовами современности часть клира СПЦ, очевидно, пошла по пути «принятия реальности», которая в ближайшем будущем, возможно, станет соответствовать предвидению владыки Атанасия (Евтича): «Не дай Бог судьбу, которую я вижу для этого народа... Свободный белградский пашалык не будет существовать»<sup>77</sup>. Однако древняя Сербская церковь, которую основал Св. Савва, мудрее всех «актеров» нынешней духовно-государственной сцены, поэтому не может быть сомнения, что кризисное состояние, в котором она находится сегодня, будет, рано или поздно, преодолено.

*Перевод с сербского и примечания Филимоновой А. И.*

## Примечания

<sup>1</sup> Основной характеристикой выборов, проведенных в Сербии 6 мая 2012 г. являлось то, что они были всеобщими, т.е. одновременно прошли президентские, парламентские, краевые (в Автономном крае Воеводина) и местные выборы. После второго круга президентских выборов победу одержал Т. Николич, председатель Сербской прогрессивной партии (СПП). Николич на посту президента сменил отбившего последовательно два мандата Б. Тадича, председателя Демократической партии. После многомесячных консультаций правительство сформировала новая коалиция партий во главе с СПП, премьером стал И. Дачич, председатель Социалистической партии Сербии. Самым крупным изменением в политической жизни Сербии, наступившим в результате майских выборов, стало прекращение доминирования Демократической партии. Однако занявшая ее место СПП, вопреки предвыборным обещаниям, во внутри- и внешнеполитическом плане не только продолжила, но и интенсифицировала проведение курса режима Б. Тадича. В первую очередь преемственность касается вступления Сербии в ЕС как приоритетной задачи внешней политики страны и проведения переговоров Белграда с Приштиной (2012–2013 гг.), ведущих к обретению самопровозглашенной „Республикой Косова“ независимости де-факто.

<sup>2</sup> Ириней (Гаврилович) был избран на престол Патриарха Сербской Православной Церкви после смерти патриарха Павла (Стойчевича) на заседании Св. Архиерейского Собора в январе 2010 г. Патриарх Ириней родился в 1930 г. в с. Видово около г. Чачак, окончил в Призрене среднюю богословскую школу, а затем — богословский факультет Белградского университета. В качестве профессора средней богословской школы преподавал в Призрене до 1975 г., когда был избран Нишским епископом, занимая епископскую кафедру до выбора Патриархом Сербским.

<sup>3</sup> Сусрет Патријарха српског Г. Иринеја и Председника Републике г. Томислава Николића // Српска Православна Црква. 9. 7. 2012. [http://www.spc.rs/sr/susret\\_patrijarha\\_srpskog\\_g\\_irineja\\_predsednika\\_republike\\_srbije\\_g\\_tomislava\\_nikolitsha](http://www.spc.rs/sr/susret_patrijarha_srpskog_g_irineja_predsednika_republike_srbije_g_tomislava_nikolitsha); Patrijarh: U SPC nema podela // Политика Online. 12. 7. 2012. <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Patrijarh-U-SPC-nema-podela.sr.html>; Patrijarh Irinej: Nema nade za Artemija // Вечерње новости online. 14. 7. 2012. <http://www.novosti.rs/vesti/naslovn/aktuelno.290.html:388475-Patrijarh-Irinej-Nema-nade-za-Artemija>; Патријарх: Мираш Дедеић је трагична личност // Православна Митрополија Црногорско-приморска. 14. 7. 2012. <http://www.mitropolija.me/?p=9842>

<sup>4</sup> Енглеске дипломате код Патријарха српског // Српска Православна Црква. 18. 7. 2012. [http://www.spc.rs/sr/engleske\\_diplomate\\_kod\\_patrijarha\\_srpskog](http://www.spc.rs/sr/engleske_diplomate_kod_patrijarha_srpskog)

<sup>5</sup> Епископ Рашско-Призренски Артемий (Радосавлевич) решением Св. Архиерейского Собора СПЦ от 11 февраля 2010 г. был временно отстранен от управления епархией. В мае 2010 г. решением Св. Архиерейского Собора СПЦ, которое поддержали 21 из 44 епископов, он был окончательно отстранен от должности епархиального архиерея. В итоге решением большинства епископов Св. Архиерейского Собора СПЦ (ноябрь 2010 г.) епископ Артемий был лишен сана и возвращен в чин монаха. О предыстории этого одного из наиболее острых конфликтов в новейшей истории СПЦ, его канонического и политического значения см. раздел 2.3. данной статьи.

<sup>6</sup> *Врзић Н.* Епископи, муфтије и депеше // Печат. Београд, 16. септембар 2011. С. 11.

<sup>7</sup> Patrijarh: U SPC nema podela // Политика Online. 12. 7. 2012. <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Patrijarh-U-SPC-nema-podela.sr.html>

<sup>8</sup> SPC: Rano je za posetu pape // Blic online. 4. 11. 2009. <http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/118933/SPC-Rano-je-za-posetu-pape>

<sup>9</sup> Достаточно вспомнить о бесцеремонном послании Джаковского (Хорватия) епископа Штросмайера русскому православному народу после поражения в русско-японской войне 1905 г.: «Все, что сегодня случилось с Россией, все, что с ней произошло в войне с желтой расой, — следствие того, что русские не прислушались к моему совету соединиться со Св. Римским Престолом». См.: *Драгић Кијук. П. Р.* Православна Далмација. Београд, 1989. С. 43.

<sup>10</sup> Преследование христиан и разрушение храмов и монастырей в современном Косово. Из меморандума о Косово и Метохии священного Архиерейского собора Сербской Православной Церкви от 23. 10. 2003. г. «Трагическое положение сербского народа и Сербской Православной Церкви в Косово и Метохии с июля 1999. г. и до сегодняшнего дня. Часть 3» // Корпус волонтеров благотворительного фонда «Традиции». <http://www.corpus-bft.org/pravoslavie/church/11.html>

<sup>11</sup> Драгић Кијук П. Р. Доусавршавање Европе // Хришћанство без Христа. Београд, 2011. С. 393.

<sup>12</sup> Непосредственным поводом к началу локальной этно-конфессиональной войны на территории Боснии и Герцеговины стало объявление Председателем Президиума БиГ Алией Азетбеговичем 4 марта 1992 г. всеобщей мобилизации мусульман, принятие в нарушение Конституции СФРЮ, без участия сербской стороны, Меморандума и других документов о независимой БиГ. Позиция сербской стороны заключалась в том, чтобы БиГ осталась в составе Югославии или проведении кантонизации (раздела) таким образом, чтобы сербские области присоединились к Югославии, поскольку сербы не желали жить в унитарном мусульманском государстве, курс на построение которого взял А. Изетбегович, в качестве национального меньшинства. (Прим. Ред.)

<sup>13</sup> Медаковић Д. Дани, сећања. Нови Сад, 2009. Књ. VI. С. 154.

<sup>14</sup> Николић М. Екуменски односи Православне и Римокатоличке цркве. Београд, 2011. С. 484, 524; Филимонова А. Улога Ватикана у конфликтима на постјугословенском простору // Светосавље данас: изазови и одговори. Горњи Милановац — Вршац, 2008. С. 29–33.

<sup>15</sup> Екмечић М. Спољни узроци грађанског рата у Босни и Херцеговини 1992 // Дијалог прошлости и садашњости. Београд, 2002. С. 441; Драгић Кијук П. Р. Прозелитска антиисторија // Хришћанство без Христа. С. 369; Димитријевић В. Граматика екуменизма. Београд, 2011. С. 260–261; Медаковић Д. Указ. соч. С. 195.

<sup>16</sup> Episkopi u klinču zbog posete pape // Press online. 26. 4. 2011. [http://www.pressonline.rs/sr/vesti/vesti\\_dana/story/159020/Episkopi+u+klin%C4%8Du+zbog+posete+pape.html](http://www.pressonline.rs/sr/vesti/vesti_dana/story/159020/Episkopi+u+klin%C4%8Du+zbog+posete+pape.html)

<sup>17</sup> Поповић Р. В. Прозелитизам Ватикана // Свети Кнез Лазар. Призрен, 1993. Бр. 3 (51). С. 151.

<sup>18</sup> SPC i Vatikan tajno pregovaraju o dolasku Benedikta XVI u Srbiju // Press online Republika Srpska. 13. 8. 2012. [http://pressrs.ba/sr/vesti/vesti\\_dana/mail/21664;Uprkosprotivljenjunekih-patrijaraha-papipozivuSrbiju'13.?//Vecernjilist.9.8.2012.http://www.vecernji.hr/vijesti/usprkos-protivljenju-nekih-patrijarha-papipoziv-srbiju-13-clanak-440135](http://pressrs.ba/sr/vesti/vesti_dana/mail/21664;Uprkosprotivljenjunekih-patrijaraha-papipozivuSrbiju'13.?//Vecernjilist.9.8.2012.http://www.vecernji.hr/vijesti/usprkos-protivljenju-nekih-patrijarha-papipoziv-srbiju-13-clanak-440135)

<sup>19</sup> Зилотство — «ревность не по разуму» или «сверхправильность», церковный фанатизм, под видом борьбы за чистоту православия суживающий

границы Церкви до размеров «своей» небольшой группы, а всех остальных православных самопроизвольно и «автоматически» ставя в разряд отпавших (что является также ересью против догмата о Церкви). «Самое большое зло», говорил свт. Филарет Исповедник, повторяя святоотеческие слова, «это — желание искоренить всякое зло». В связи с этим о. Серафим (Роуз) писал о «сверхправильности» как о «страшном искушении нашего времени», «порожденным человеческой логикой, вне святоотеческих традиций». (Прим. Ред.)

<sup>20</sup> Crkva nudi pomirenje Artemiju // Политика Online. 26. 5. 2012. <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Crkva-nudi-pomirenje-Artemiju.sr.html>

<sup>21</sup> Episkopi u klinču zbog posete pape // Press online. 26. 4. 2011. [http://www.pressonline.rs/sr/vesti/vesti\\_dana/story/159020/Episkopi+u+klin%C4%8Du+zbog+posete+pape.html](http://www.pressonline.rs/sr/vesti/vesti_dana/story/159020/Episkopi+u+klin%C4%8Du+zbog+posete+pape.html)

<sup>22</sup> Владика канадски Георгије: Папа не може да дође јер га не зовемо // Источник. Српска Православна епархија Канадска. 30.5.2012. <http://www.istocnik.com/vesti/314-vladika-kanadski-georgije-papa-ne-moze-da-dodje.html>

<sup>23</sup> Crkva nudi pomirenje Artemiju // Политика Online. 26. 5. 2012. <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Crkva-nudi-pomirenje-Artemiju.sr.html>

<sup>24</sup> Patrijarh: U SPC nema podela // Политика Online. 12. 7. 2012. <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Patrijarh-U-SPC-nema-podela.sr.html>

<sup>25</sup> Episkopi u klinču zbog posete pape // Press online. 26. 4. 2011. [http://www.pressonline.rs/sr/vesti/vesti\\_dana/story/159020/Episkopi+u+klin%C4%8Du+zbog+posete+pape.html](http://www.pressonline.rs/sr/vesti/vesti_dana/story/159020/Episkopi+u+klin%C4%8Du+zbog+posete+pape.html)

<sup>26</sup> В Декларации "Dominus Iesus" («О единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви») среди прочего, указывается: «Церковь Христова, несмотря на разделения, существующие между христианами, пребывает в полноте лишь в Католической Церкви», «существует единственная Церковь Христова, пребывающая в Католической Церкви, руководимой Преемником св. Петра и епископами, состоящими в общении с ним», «Церкви, которые не пребывают в совершенном общении с Католической Церковью, оставаясь объединенными с ней крепкими связями — апостольской преемственностью и Таинством Евхаристии — являются подлинными поместными Церквами». <http://crkvenidokumenti.blogspot.com/2009/01/dominus-iesus-deklaracija-o.html>

<sup>27</sup> Митрополит Пергамский Й. Зизюлас большую часть служения провел в Великобритании, обрел известность в связи со своими попытками сближения Православной и римско-католической церкви и развития экуменического диалога. Является почетным доктором Католического теологического факультета Вестфальского университета им. Вильгельма (Мюнстер). (Прим. Ред.)

<sup>28</sup> *Николић. М.* Указ. соч. С. 302—303, 566.

<sup>29</sup> Во время основания Св. Саввой самостоятельной Церкви Герцеговина носила название Хум и принадлежала сербскому государству. Св. Савва в Хуме основал епископию в Стоне (п-ов Перлешец). (Прим. Ред.)



<sup>30</sup> Зетская епископия принадлежит к разряду наиболее известных епископий, основанных Св. Саввой в краях, в которых православие подвергалось наибольшей опасности. Центр епископии располагался на краю Котора, на п-ве Превлака в монастыре Св. Архангела Михаила. (Прим. Ред.)

<sup>31</sup> Цит. по: *Екмецић М.* Спољни узроци грађанског рата у Босни и Херцеговини 1992 // Дијалог прошлости и садашњости. Београд, 2002. С. 460.

<sup>32</sup> Patrijarh: U SPC nema podela // Политика Online. 12. 7. 2012. <http://www.politika.rs/gubrike/Drustvo/Patrijarh-U-SPC-nema-podela.sr.html>

<sup>33</sup> Ваша светости, зар ми терористи? // Радио Оаза, Српски радио — Киченер. 14. 7. 2012. <http://www.radiooaza.com/clanak.php?id=17046>

<sup>34</sup> 10 апреля 1941 г. на территории Хорватии, Боснии и Герцеговины и Срема под контролем Германии при опоре на хорватскую террористическую организацию шовинистического толка «Усташа» (хорв. — повстанцы) было провозглашено создание Независимого Государства Хорватия (НГХ) во главе с Анте Павеличем. В новом государственном образовании в качестве идеологии была принята нацистская расистская теория, на основе которой усташа осуществляли политику геноцида над сербским, еврейским и цыганским народами посредством концентрационных лагерей, «лагерей смерти», которые первыми появились на территории оккупированной Югославии. Усташа своей целью поставили ликвидацию еврейского и сербского населения, считая их основными врагами хорватского народа. Разница заключалась в стремлении уничтожить евреев полностью, а сербов — на одну треть убить, на одну — окатоличить и еще на одну треть — изгнать. Система усташских концентрационных лагерей охватывала всю территорию НГХ, включая Боснию и Герцеговину и Срем (около 102 000 кв.км. и от 1 900 000 до 2 000 000 сербского населения, предназначенного на уничтожение), первыми были образованы лагеря в Госпиче, Ядовно и Крушчиче. В августе 1941 г. был основан лагерь *Јасеновац*, в структуру которого входило пять лагерей (Крапье, Брочице, Кожара, Циглана и Стара Градишка). Јасеновац был системой усташских «лагерей смерти», в которых не было ни одного немецкого нацистского палача, виновного в геноциде и холокосте. Также в НГХ впервые в истории человечества появились детские концентрационные лагеря, «легеря смерти». (Прим. Ред.)

<sup>35</sup> Јасеновачке жртве u crkvenom kalendaru // Политика Online. 13. 9. 2010. <http://www.politika.rs/gubrike/Drustvo/Jasenovacke-zrtve-u-crkvenom-kalendaru.lt.html>.

<sup>36</sup> *Николић М.* Указ. соч. С. 439, 486.

<sup>37</sup> Международное сообщество в 1992 г. попыталось создать общую нормативную и правовую структуру для переходного процесса, что нашло выражение в деятельности Комиссии Бадентера (во главе с известным французским юристом Робером Бадентером). Вместе с тем Комиссия, по сути, санкционировала акции сецессии сепаратистских республик, поскольку



согласилась с их утверждениями, согласно которым Югославская федерация переживала процесс распада. Комиссия пришла к заключению, что в Конституции Югославии 1974 г. содержалось право республик на выход из федерации, что являлось спорной интерпретацией. (Прим. Ред.)

<sup>38</sup> Чавошки К. Расрбљивање. Нови Сад, 2011. С. 133–171. Международный трибунал по бывшей Югославии (или Гаагский трибунал) с первого дня своей работы продемонстрировал претензии на второе издание Нюрнбергского трибунала, но потенциал пафоса «судии балканских войн» был реализован лишь в практике использования «двойных стандартов», согласно которой главным обвиняемым в сложнейших этноконфессиональных конфликтах была и остается одна сторона — сербы. (Прим. Ред.)

<sup>39</sup> Biskup Uznić otvoreno o odnosima sa Srbima, don Ivanu Grubišiću, ulozi Crkve u hrvatskom društvu... // Bitno.net. 21. 2. 2012. <http://www.bitno.net/vjera/biskup-uznic-otvoreno-o-odnosima-sa-srbima-don-ivanu-grubisicu-ulozi-crkve-u-hrvatskom-drustvu/> Хорватские генералы А. Готовина и М. Маркач обвинялись МТБЮ в военных преступлениях в период до и после военной операции хорватских вооруженных сил «Буря» (1995) — изгнании, депортации, грабежах, пытках, издевательствах, убийствах сербского населения. В результате процесса первой степени Готовина в 2011 г. был приговорен к 24 годам тюремного заключения, Маркач — к 18 годам. Однако в ноябре 2012 г. в ходе рассмотрения апелляции Готовина и Маркач были признаны невиновными по всем пунктам обвинения и освобождены в зале суда. (Прим. Ред.)

<sup>40</sup> Николић М. Указ. соч. С. 447.

<sup>41</sup> Patrijarh: U SPC nema podela // Политика Online. 12. 7. 2012. <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Patrijarh-U-SPC-nema-podela.sr.html>

<sup>42</sup> Мишина В. Бурић Хоће ли митрополит Амфилохије прихватити понуду Мила Букановића // Нова српска политичка мисао. 24.5.2011. <http://www.nspm.rs/crkva-i-politika/hoce-li-mitropolit-amfilohije-prihvatiti-ponudu-miladjukanovica.html?alphabet=1>.

<sup>43</sup> Саопштење за јавност Епископског Савјета Православне Цркве у Црној Гори»/ Српска Православна Црква, 27. 2. 2010. [http://www.spc.rs/sr/saopstenje\\_zajavnost\\_episkopskog\\_savjeta\\_pravoslavne\\_crkve\\_u\\_crnoj\\_gori](http://www.spc.rs/sr/saopstenje_zajavnost_episkopskog_savjeta_pravoslavne_crkve_u_crnoj_gori); «Митрополији црногорско-приморској прети губитак имовине»/ Политика Online. 28. 8. 2012. <http://www.politika.rs/rubrike/region/Mitropoliji-crnogorsko-primorskoj-preti-gubitak-imovine.sr.html>

<sup>44</sup> Т.е. границе Србије до 1912 г. (Прим. Ред.)

<sup>45</sup> <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/224805/Vernicima-tesne-ep-arhije>; В. Бурић Мишина. Политичко кокетирање ДС са Црквом — <http://www.nspm.rs/crkva-i-politika/politicko-koketiranje-ds-sa-crkvom-u-batajnic.html>.

<sup>46</sup> Павловић М. Српска правна историја. Крагујевац, 2005. С. 199.

<sup>47</sup> Милаш Н. Православно црквено право. Београд-Шибеник, 2004. С. 414–417.

<sup>48</sup> Министарство вера или Канцеларија за сарадњу са Црквама и верама-непотребна дилема // Српска Православна Црква-Епархија бачка, 23. 7. 2012. <http://www.eparhija-backa.rs/novosti/ministarstvo-vera-ili-kancelarija-za-saradnju-sa-crkvama-i-verama-nepotrebna-dilema>

<sup>49</sup> Милаш Н. Указ. соч. С. 340.

<sup>50</sup> Там же. С. 325–335; *Перић Д.* Црквено право. Београд, 1999. С. 185–208.

<sup>51</sup> *Екмечић М.* Спољни узроци... С. 461; *Он же.* Регионализам између слободе и новог насиља // Дијалог прошлости и садашњости. Београд, 2002. С. 499–504.

<sup>52</sup> *Петровић М. М.* Христос и Христ. Београд, 2004. С. 80–88.

<sup>53</sup> *Радић Р.* Гаврило Дожић. 1881–1950. Београд, 2006. С. 225.

<sup>54</sup> Patrijarh Irinej: Nema nade za Artemija // Вечерње новости online. 14. 7. 2012. <http://radiosvetigora.wordpress.com/2012/07/15/%D0%BF%D0%B0%D1%82%D1%80%D0%B8%D1%98%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B8%D1%80%D0%B8%D0%BD%D0%B5%D1%98%D0%B7%D0%B0%D1%86%D1%80%D0%BA%D0%B2%D1%83%D0%BD%D0%B5%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D1%88%D1%82%D0%B0-%D1%82/>.

<sup>55</sup> *Врзић Н.* Указ. соч. С. 11.

<sup>56</sup> Епископ Артемий обосновал свое решение тем, что американский вице-президент исходит из того, что Косово является независимым государством, его визит носит характер подтверждения и укрепления независимости «Республики Косова» на международном плане, незаконно изымая его у сербского государства. SPC poništio Artemijevu odluku // B92. 20.05.2009. [HTTP://WWW.B92.NET/INFO/VESTI/INDEX.PHP?YYYY=2009&MM=05&DD=20&NAV\\_CATEGORY=11&NAV\\_ID=361605](http://WWW.B92.NET/INFO/VESTI/INDEX.PHP?YYYY=2009&MM=05&DD=20&NAV_CATEGORY=11&NAV_ID=361605)

<sup>57</sup> Миссия ООН по делам временной администрации в Косово (United Nations Interim Administration Mission in Kosovo). (*Прим. Ред.*)

<sup>58</sup> *Шешель В.* Викиликс ми јавља. Београд, 2012. Део I. С. 205–206.

<sup>59</sup> *Епископ Артемије Са Косовом у срцу.* Грачаница — Београд, 2008. С. 123–124.

<sup>60</sup> Воззвание в защиту правового порядка СПЦ, в котором ряд видных сербских юристов, профессора белградского университета, судьи и адвокаты выступили против неканонической смены епископа Артемия, как и документы по поводу данного случая, см.: *Чавошки К., Димитријевић В.* Истина о случају мр Зорана Чворовића. Београд, 2011. С. 126–131.

<sup>61</sup> Икономия (οἰκονομία) представляет собой один из важнейших принципов в церковном праве. В данный момент распространенным пониманием икономии является ее толкование как отступления от безусловного

и точного осуществления канонического порядка, вызываемое по инициативе компетентной церковной власти с целью достижения условий спасения для членов Церкви в каждом отдельном случае. Существует также и более общее понимание икономии как принципа приведения объективного право-порядка в соответствие с конкретными изменяющимися условиями. (См.: священник *Димитрий Пашков* Икономия как принцип церковного права // ЖМП № 8 август 2011 / 15 августа 2011 г. [http://e-vestnik.ru/analytics/ikonomiya\\_kak\\_printsip\\_3386/](http://e-vestnik.ru/analytics/ikonomiya_kak_printsip_3386/))

<sup>62</sup> *Преподобни Јустин Ђелијски*. Сетве и жетве. Београд, 2008. С. 664.

<sup>63</sup> *Николић М.* Указ. соч. С. 387–396.

<sup>64</sup> *Епископ Артемије Српска Православна Црква и Светски савет цркава // Свети Кнез Лазар*. 1995. Бр. 2–3 (10–11). С. 207–213.

<sup>65</sup> *Которанин Ж.* Усвојени документ о иступању Српске Православне Цркве из «Светског савета цркава» — као знак против кога се говори // Свети Кнез Лазар. 1998. Бр. 1 (21). С. 46–53.

<sup>66</sup> «ЮЛ» («ЈУЛ») — движение Югославские левые, лидер — супруга Слободана Милошевича Мирьяна (Мира) Маркович. (*Прим. Ред.*)

<sup>67</sup> *Николић М.* Указ. соч. С. 415–417.

<sup>68</sup> *Димитријевић В.* Човек кога је требало ућуткати // Нова српска политичка мисао. 16.3.2010. <http://www.nspm.rs/crkva-i-politika/covek-koga-je-trebaloucutkati.html>

<sup>69</sup> Подробнее см.: *Димитријевић В.* Између Вашингтона и Ватикана // Светосавска Црква на распећу историје. Горњи Милановац, 2012. С. 86–88.

<sup>70</sup> *Николић М.* Указ. соч. С. 173–174.

<sup>71</sup> *Митрополит Пергамски Јован Зизјулас* Идентитет Цркве // Српска Православна Црква, <http://www.spc.rs/sr/crkva>

<sup>72</sup> *М. Костић* Граф Колер. Српска насеља у Русији. Српске привилегије. Загреб, 2011. С. 127.

<sup>73</sup> Ристич Ђован (1831–1899) — сербский историк, политик, автор трудов по дипломатической истории Сербии XIX в., противник австрофилов; премьер-министр Сербии в 1873, 1878–1880, 1887 гг.; Пашич Никола (1845–1926) — сербский политический деятель, один из организаторов и лидер Радикальной партии; премьер-министр Сербии в 1891–1892, 1904–1918 гг. (с перерывами); премьер-министр Королевства сербов, хорватов и словенцев в 1921–1926 гг. (с перерывами). (*Прим. Ред.*)

<sup>74</sup> В начале 2000 г. 18 оппозиционных партий Сербии зарегистрировались как Демократическая оппозиция Сербии (ДОС), выдвинув лидера Демократической партии Сербии Воислава Коштуницу кандидатом на пост президента СРЮ. На выборах в парламент, органы местного самоуправления ДОС одержала убедительную победу, а кандидат от ДОС — В. Коштуница — с незначительным перевесом победил в первом круге президентских выборов. Власть победу оппозиции не признала. Апогеем 10-дневных протестов стал

массовый митинг в Белграде 5 октября 2000 г., собравший около 1 млн. чел., участие в котором принимали различные организации, включая футбольных болельщиков и различного рода неправительственные организации, финансируемые из-за рубежа («Отпор» и др.). Демонстранты заняли здание парламента, другие государственные учреждения и телевидение. В результате ДОС пришла к власти, а В. Коштуница 7 октября принес клятву в качестве президента СРЮ. (Прим. Ред.)

<sup>75</sup> 17–19 марта 2004 г. в Косово и Метохии прошли антисербские погромы. В результате было убито 19 чел., ранено 140, изгнаны с мест проживания 5 тыс. чел., уничтожено 35 православных храмов и монастырей. (Прим. Ред.)

<sup>76</sup> *Медаковић Д.* Указ соч. С. 224.

<sup>77</sup> *Епископ Атанасије Јевтић* Знак препоречни. Београд, 1994. С. 146.

О. Н. Четверикова

## Католическая церковь накануне коренной перестройки Как «уходили» Бенедикта XVI

**О**тречение Бенедикта XVI стало исключительным и чрезвычайным событием, но его исключительность полностью соответствует незаурядности той ситуации, которую в настоящее время переживает Ватикан, представляющий собой в первую очередь иерархию католической церкви, называемую Святым Престолом. Внутри Св.Престола в последнее время идет интенсивная внутренняя борьба, которая является не просто соперничеством консервативной и либеральной группировок (это было всегда), а — отражением более серьезного процесса, направленного на такую трансформацию самой системы управления Ватиканом и его службами, которая сделала бы их «прозрачными» для нынешних хозяев мира, открыто перешедших к заключительному этапу строительства системы частной власти, при которой недопустимо сохранение какого-либо суверенного государства.

То есть, речь идет о противоборстве двух концепций существования Ватикана, одна из которых предполагает сохранение его как суверенного образования, а другая — его *постепенную перестройку и встраивание в глобальную систему управления с допущением выполнения им только тех функций, которые работают на религиозное обоснование власти глобальных элит*. Папа римский видится ими исключительно как глашатай нового мирового порядка, и именно в этой роли он выступал в последнее время — шла ли речь о необходимости создания «всемирной политической власти» и «всемирного центрального банка» или о поддержке кровавых событий в Северной Африке, демонстрирующих новые методы управления регионом.

Однако, в отличие от других государственных образований, которые достаточно легко встроить в систему внешнего управления, в Ватикане власть носит сакральный характер, это абсолютная



теократическая монархия, в которой все замыкается на фигуру папы. Поэтому и изменить систему управления можно только резко понизив роль понтифика как главы церкви и государства. Фактически сегодня мы видим повторение той же схемы (только на новом витке развития соответствующих технологий), что была применена в отношении Св. Престола в период лишения его светской власти в сентябре 1870 г.

Как вытекает из теневой истории этого события, низложение папы революционной итальянской армией было своего рода спектаклем, призванным скрыть реализацию давно разработанного плана отказа понтифика от светской власти над Папской областью, которая должна была быть передана новой Итальянской республике со всеми землями, а заодно *и всеми долгами*, которые папа не мог выплатить Ротшильдам (около 30 млн. скудо). Обанкротить папу было невозможно, вот и был разработан план такой реструктуризации долгов, при котором и волки (Ротшильды), и овцы (папа и его окружение) остались целы, только последние оказались пострижены наголо. Правда, папа компенсировал потерю светской власти принятием тогда же догмата о непогрешимости, значительно укрепившего его духовную власть<sup>1</sup>.

Сегодня суверенитет Ватикана также поставлен под вопрос, и его встраивание в новый мировой порядок происходит опять же с помощью финансового механизма, на этот раз — путем достижения от него финансовой «прозрачности», означающей на практике перевод его финансов под тотальный контроль всемирной банкирской мафии. Это ударяет по «святым святым» — самой закрытой и неприкасаемой структуре Св. Престола — Банку Ватикана, который представляет собой не официальное учреждение Ватикана, а банк папа, который является в определенном смысле его единственным акционером и полностью его контролирует.

В этом плане в последние три года на Бенедикта XVI оказывалось беспрецедентное давление. Началось оно с публикации в 2009 г. разоблачительной книги Д. Нуцци «ООО Ватикан», впервые вскрывшей тайные схемы перевода теневых денег Банком Ватикана, и достигло своего апогея в мае 2012 г., когда было издано еще более разоблачительное исследование Нуцци «Его Святейшество», положившее начало скандалу «Ватиликс». Теперь на всеобщее обозрение выставлялась уже вся внутренняя кухня самого понтифика. Это было

действительно беспрецедентное событие, показавшее полную беспомощность и уязвимость папы в отношении внешних сил. Что это за силы — так никто и не узнал (судили «козла отпущения» — папского камердинера), но возможности для шантажа сохранились, поскольку опубликована в книге была только меньшая часть похищенной информации, в то время, как большая — так и осталась в руках заказчика.

Поскольку давление на папу приобрело крайне дерзкие формы и направлено было уже не только на разоблачение деятельности ватиканских институтов, но и на компрометацию самого понтифика, было ясно, что ему был подан недвусмысленный сигнал: он больше не свой. Действительно, несмотря на все свои старания идти в ногу со временем и проводить свою политику в соответствии с велениями эпохи глобализации, Бенедикт XVI так и остался в глазах глобальных элит крайне несовременным деятелем. Его консервативные взгляды, исходящие из приверженности традиционным ценностям общества, плохо согласуются с той стратегией дегуманизации человечества, которую реализуют мировые менеджеры. Конечно, и его позиция являлась лишь некоей завесой, призванной скрыть процесс нравственного разложения западных элит, но требовалось большего — открытого принятия модернизированной этики, и главное, как это явно дало ему понять агрессивное гомосексуальное лобби внутри Ватикана — благословить однополые браки. Понятно, что в этих условиях Бенедикт XVI больше продолжать тот курс лавирования, который становился опасным, и был поставлен перед выбором.

После заявления папы о готовящемся отречении выяснились новые подробности, проясняющие технологию управления «отставкой». Как стало известно в конце февраля из публикации в *Intrepid Report* Уэйна Мэдсена (редактором и издателем *Wayne Madsen Report*), за начавшимся в мае 2012 г. скандалом «Ватиликс» стоял руководитель (до августа 2012) Отдела информации и регулируемых вопросов в Белом доме Касс Санстейн, считавшийся главным юридическим советником президента Обамы<sup>2</sup>. «Ватиликс» раскручивался по модели проекта «Викиликс», в реализации которого Санстейн сыграл крайне важную роль.

Когда «Викиликс», взявший, как известно, первоначально под прицел Китай, был только основан (в 2006 г.), именно Санстейн обеспечил ему первое проникновение на страницы ведущих

американских СМИ. В своей личной колонке в «Вашингтон Пост» он тогда записал: «WikiLeaks.org, который был основан диссидентами в Китае и других странах, исполнен намерения помещать в Интернете тайные правительственные документы и защищать их от цензуры с помощью «мягкой войны»». Тот же Санстейн в январе 2008 г. в работе о «теории заговора», подготовленной для Гарвардского юридического колледжа, настаивал на том, чтобы правительство США использовало группы тайных агентов или «псевдонезависимых» агентов влияния для «инфильтрации в экстремистские группы», под которыми имелись в виду организации, веб-сайты и отдельные активисты, произвольно, по словам Санстейна, интерпретировавшие «фальшивые теории заговора». Инфильтрация эта должна осуществляться в целях увести широкую общественность от дискуссий о том, как освободить современный мир от власти олигархов и от нежелательных перемен в экономической политике<sup>3</sup>.

И вот весной 2012 г. очередь дошла до Ватикана. Как явствует из той же публикации Уэйна Мэдсена, хорошо осведомленные источники Wayne Madsen Report в Риме сообщили, что, в мае этого года Санстейн заявил своему близкому окружению: «После “арабской весны” у нас будет “ватиканская весна”»<sup>4</sup>. Непосредственной причиной этого решения стала, как указывает источник, поддержка Ватиканом инициативы блока БРИКС по реорганизации мировой финансовой системы, которая позволила бы ему создать собственную систему расчетов, к которой могли присоединиться страны Латинской Америки и Арабской дуги. Именно в целях недопущения какой-либо финансовой самостоятельности и начали раскручивать скандал «Ватиликс», в котором в качестве главного злоумышленника был представлен несчастный папский камердинер Паоло Габриэле, в то время как реальными организаторами этой операции были специализирующиеся на психологических атаках неправительственные организации и СМИ, связанные с Госдепартаментом США.

Самому скандалу предшествовали соответствующие показательные акции: сначала финансовый холдинг J. P. Morgan в Милане закрывает счет Банка Ватикана под предлогом отсутствия необходимой информации, затем Госдепартамент США впервые включает Ватикан в список стран, уязвимых для отмывания денег. Все это также осуществлялось по команде Санстейна и его коллег из Министерства финансов. Из того же центра управляли и начатой в мае месяце

информационной кампанией, связанной с поиском тела пропавшей еще в 1983 г. Эмануэлы Орланди, дочери сотрудника Банка Ватикана, знавшего о его тайных махинациях — кампания проводилась под лозунгом «Эмануэла Орланди была похищена для секс-вечеринок в Ватикане!». В рамках все той же кампании использовали и «гей-скандал» в Ватикане, когда в СМИ распространили информацию о секретном докладе папе о нетрадиционной сексуальной ориентации представителей высшего католического руководства.

Однако о «нравственном облике» «святых отцов» понтифик и так был хорошо информирован. Известно, например, какие усилия были предприняты руководством Св.Престола, чтобы замаять скандал с гомосексуальностью Марсьяла Масьэля, основателя и руководителя самой что ни на есть «консервативной» конгрегации «Легионеры Христа», одной из главных опор Бенедикта XVI. Только после смерти этого деятеля в 2008 г. было оглашено, что он совершал поступки, не совместимые с католической моралью, и Ватикан начал расследование деятельности Легионеров по всему миру. Так что поразить папу моральным обликом высшего клира вряд ли было возможно. Но вот раструбить об этом на весь мир понадобилось именно в этот момент. Таким образом, информационная война против Ватикана приняла всеобъемлющий характер и распространилась на все стороны его деятельности — финансовую, административную, политическую и религиозную. Цель была одна — доказать несостоятельность руководства Св.Престола и его неспособность управлять церковью, нуждающейся в коренных переменах.

С января 2013 г. финансовые круги перешли к заключительной стадии подготовки операции «ватиканская весна». 1 января Банк Ватикана приостановил обработку всех операций по банковским картам и всех электронных платежей на территории Ватикана опять-таки по причине несоблюдения Св.Престолом в полном объеме международных правил борьбы с отмыванием финансовых средств. Считается, что за месяц потерь Ватикана вследствие этого (а по картам происходит и оплата билетов в музей, и покупка сувениров) составил около 1, 7 млн. евро<sup>5</sup>.

После этого к делу подключаются уже ведущие специалисты по переговорным процессам — рыцари Мальтийского ордена. 9 февраля в Соборе Святого Петра в Ватикане в честь ордена, основанного в феврале 1113 г., открылись торжества, на которые прибыло

более тысячи рыцарей и леди для получения благословения Бенедикта XVI<sup>6</sup>. С мальтийцами папа провел несколько часов, а 11 февраля заявил о своем отречении от престола. И буквально на следующий день на территории Ватикана возобновляются операции по банковским картам, а 15 февраля (как раз в день рождения ордена) папа принимает последнее крупное решение: новым директором Банка Ватикана (а эта должность была вакантной с мая 2012 г.) назначается мальтиец, немецкий юрист и финансист Эрнст фон Фрайберг, являющийся специалистом по слиянию и поглощению финансового бизнеса.

Напомним, что Мальтийский орден, представляющий собой государственное образование со своей Конституцией, является одним из наиболее влиятельных католических орденов, тесно связанным с крупнейшими масонскими ложами и имеющий свои ответвления в различных сферах: торговле, политике, банковском секторе, спецслужбах, армии, образовании и т.д. Многие рыцари Мальтийского ордена являются членами Совета по международным отношениям и других наднациональных теневых организаций и поддерживают силы, активно работающие на новый мировой порядок и ориентирующиеся на Ватикан. Достаточно вспомнить таких рыцарей Мальтийского ордена, как бывшие директор ЦРУ Уильям Кейси, его заместитель Верной Уолтер и госсекретарь США Александр Хэйг.

Учитывая значение и роль Мальтийского ордена, *назначение фон Фрайберга главой Банка Ватикана можно рассматривать как подготовку почвы для перевода финансовой системы Ватикана под прямой контроль мировых финансовых кланов.* Интересно, что Бенедикт XVI никогда не виделся с новым директором, а сама его кандидатура была предложена известным международным агентством по подбору топ-менеджеров Spencer & Stuart, которое называют «охотниками за головами». Видимо, эта внешняя отстраненность папы от принятия такого важного решения стала одним из условий соглашения, принятого на встрече с мальтийцами.

## Первый папа-иезуит

С отречением папы первый этап «ватиканской весны» завершился, и 12 марта с открытием конклава начался второй этап этого процесса. Хотя явного фаворита на конклаве не было, итальянские эксперты (в частности, Марко Тозатти) главным претендентом считали



итальянца, архиепископа Милана Анджело Скола. Однако последние события в Италии, предшествовавшие конклаву, явно продемонстрировали, что на итальянскую партию осуществляется сильнейшее давление. В начале марта миланский суд приговорил Сильвио Берлускони, влиятельнейшую фигуру итальянского бизнеса, к одному году тюрьмы по обвинению в причастности к раскрытию конфиденциальной информации в деле о покупке страховой группы Unipol банка BNL. И почти тогда же из окна своего кабинета выбросился глава пресс-службы старейшего в Италии банка Monte dei Paschi di Siena, вокруг которого в январе 2013 г. разразился скандал, когда выяснилось, что банк скрывал от регуляторов информацию об убытках. После этого все руководство Monte dei Paschi di Siena было отправлено в отставку, а прокуратура начала расследование. Как указали эксперты, смерть назначенного «козлом отпущения» Росси, скорее всего, скрывает за собой целую сеть событий, связанных с перестройкой управления мировыми финансами. Но опять-таки произошло все это удивительно вовремя.

13 марта новым понтификом был избран архиепископ Буэнос-Айреса Хорхе Марио Бергольо, взявший имя Франциска. Хотя его имени не было среди фаворитов конклава, на выборах 2005 г. он оказался вторым после Й. Ратцингера, так что избрание его нельзя считать неожиданным. Судя по рекордно коротким срокам работы конклава, вопрос о новом папе был решен заранее.

Бергольо стал первым понтификом-латиноамериканцем и первым папой-иезуитом. Первый факт свидетельствует о том, что в условиях резкого упадка значения католицизма в Европе возрастает роль latinoамериканской церкви. Однако не стоит впадать в иллюзии. Идущий повсюду процесс вытеснения христианства охватывает и latinoамериканский континент, включая Аргентину. В этом плане показательно, что Аргентина, в которой провозглашена полная свобода вероисповедания, — была в момент избрания Бергольо единственной страной Латинской Америки, где узаконены однополые браки (произошло это в июле 2010 г., а в апреле 2013 эти браки признаны и в Уругвае). Как заявил бывший епископ Паленсии Николас Кастельянос, согласно исследованиям, проведенным католическим Обществом Святой Марии, среди latinoамериканской молодежи католическая церковь в настоящее время не пользуется никаким доверием<sup>7</sup>. Сам Ватикан, по утверждениям хорошо

знакомых с ситуацией священнослужителей, сегодня не является авторитетом для католиков в Латинской Америке, доверяют ему мало. Так что избрание папой латиноамериканца не столько свидетельствует о силе латиноамериканского католицизма, сколько, напротив, призвано укрепить ослабевший авторитет Св.Престола на континенте.

Особенно символично, что произошло это одновременно с уходом из жизни Уго Чавеса, который воплощал собой антиглобалистскую Латинскую Америку. Известно, что сам Чавес предполагал, что раковая болезнь его была вызвана искусственно, как и у других латиноамериканских политиков-левоцентристов (в частности, у аргентинского президента Кристины Фернандес), борющихся за ускорение южноамериканской интеграции в противовес доминированию США<sup>8</sup>. Что же касается отношений Чавеса с церковью, то они были настолько напряженными, что в будущем не был исключен разрыв между Венесуэлой и Ватиканом, поддерживавшим оппозицию президенту. Так, в одном из своих выступлений Чавес высказался о католических священниках следующим образом: «Они все еще думают, что являются господствующей силой в государстве. Забудьте об этом, пещерные обитатели!»<sup>9</sup>. Известно, что венесуэльский президент оказывал поддержку «Реформированной католической церкви Венесуэлы», симпатизирующей его проекту. А священниками ее являются клирики, запрещенные в служении католическими епископами за различные канонические нарушения: они, в частности, выступают против обязательного celibата, не считают грехом гомосексуализм, допускают развод пр.

Поэтому приход латиноамериканского папы должен знаменовать собой, видимо, «закат» эпохи Чавеса и символизировать передачу эстафеты от «народных политиков» «народной церкви», и не случайно исполняющий обязанности президента Венесуэлы Николас Мадуро даже позволил себе такое заявление: «Мы знаем, что наш команданте достиг этих высот, он находится напротив Христа. Что-то такое он сделал, чтобы папой стал южноамериканец... и Христос сказал — пришло время Латинской Америки»<sup>10</sup>. Фактически же речь идет о том, чтобы католическая церковь перехватила социальные лозунги национально мыслящих политиков, но придала им такое содержание, которое сделает их безопасными для глобальной элит.

Сенсационный характер новости о первом латиноамериканце на престоле отменил, однако, более важный факт, что впервые в истории церкви папой стал член Общества Иисуса — самой влиятельной, могущественной, активной и хорошо структурированной католической организации, отвечающей за формирования сознания управленческих элит, способных эффективно действовать в условиях нового глобального порядка. Будучи создан в самый разгар Реформации фактически для спасения папской власти, орден иезуитов отличался тем, что к обычным трем монашеским обетам добавил обет беспрекословного послушания и верного служения папе. Ему свойственна жесточайшая полувоенная дисциплина, отточенная система управления и беспрекословное подчинение начальству. Так что не случайно генерального настоятеля ордена называют «генералом» или «черным папой» (по цвету сутаны). Главное требование, предъявляемое к иезуиту — это абсолютное послушание, именно этому учит основатель ордена Игнатий Лойола в своих «Духовных упражнениях»: иезуит «должен смотреть на старшего как на самого Христа, он должен повиноваться старшему, как труп, который можно переворачивать во всех направлениях, как палка, которая повинуется всякому движению, как шар из воска, который можно видоизменять и растягивать во всех направлениях»<sup>11</sup>. Эта иезуитская техника достижения полного подчинения личности вызвала наибольший интерес у руководителей нацистской Германии. По признанию В. Шелленберга, главы службы безопасности СС, именно по принципам ордена иезуитов строил организацию СС Гиммлер, о котором Гитлер в свою очередь говорил: «Я вижу в нем нашего Игнатия Лойолу». Орден послужил также основой для формирования различных спецслужб.

Свою деятельность орден сконцентрировал изначально на трех направлениях, которые и сегодня определяют его влияние: образование, миссионерская деятельность и исповедь. Соответственно, иезуиты прославились и славятся до сих пор как учителя, миссионеры и духовники, выступая одновременно в качестве агентов Ватикана и спецслужб. Успехом в своей миссионерской деятельности они обязаны тем, что выработали уникальный, характерный только для них метод культурной адаптации и мимикрии, позволяющий им проникать в организации *любых религиозных конфессий и приспособливаться к любым социально-культурным условиям*. Именно они разработали

наиболее гибкие методы работы с Православными церквями. Особенно на этом поприще прославился французский иезуит Михаил д'Эрбиньи, вставший во главе Комиссии Pro Russia, созданной в 1925 г. при Конгрегации для Восточной церкви в целях подготовки кадров священнослужителей, приемлемых для советской России. При этом особое значение придавалось *криптокатолицизму* (тайному католицизму), в соответствии с которым на патриарший престол в России планировалось возвести епископа, тайно давшего присягу папе, то есть тайно перешедшего в католичество. Криптокатолицизм удобен тем, что не требует формального разрыва с Православной церковью. Он предполагает негласное принятие духовного лица в сущем сане в лоно католицизма, то есть в евхаристическое общение и иерархическую связь с римским епископом, и продолжение его служения в Православной церкви *с целью постепенного насаждения среди прихожан симпатии к Святому Престолу и католическому учению.*

В целях достижения эффективности их деятельности иезуитам разрешался вести светский образ жизни, не афишировать свою принадлежность к ордену, пользоваться широкими привилегиями и нести ответственность только перед своим руководством. Так что они легко проникают в масонские и другие оккультные структуры. Визитной карточкой ордена стала знаменитая *иезуитская мораль*, исходящая из *приспособительной теологии*, позволяющей произвольно толковать основные религиозно-нравственные требования и подстраиваться под воззрения и нравы людей любого времени и места, оправдывая любой безнравственный поступок, если таковой не составляет главную цель — положение, известное как «цель оправдывает средства». Именно в системе «нравственного богословия» иезуитов, воспитавших целые поколения представителей европейской католической (и не только — вспомним об известных просветителях) элиты, можно найти истоки той «двойной морали», которая стала одним из ключевых принципов западной дипломатии и удобным оружием отстаивания интересов западных правящих кругов в мировой политике. Именно поэтому слово «иезуит» приобрело переносное и крайне негативное значение в сознании русского народа. И как бы ни пытались отдельные сторонники православно-католического «диалога» преодолеть исторически сложившиеся среди православных верующих крайне отрицательные представления об иезуитах (а об этом, в частности,



говорилось на встрече в Москве в июле 2010 г. замглавы ОВЦС игумена Филиппа (Рябых) с генеральным настоятелем ордена иезуитов Адольфом Николасом)<sup>12</sup>, добиться этого они никогда не смогут. Ведущей сферой деятельности иезуитов является образование, в развитии которого они достигли высочайшего уровня и благодаря которому они контролируют интеллектуальные элиты, государственных деятелей и высшего и среднего уровня. Сегодня они издают более 1100 журналов, которые читают более 40 млн. человек, руководят 195 университетами во всем мире, среди которых Папский Григорианский университет в Риме, Сент-Луисский, Фордхэмский и Джорджтаунский университеты в США (последний является единственной в США дипломатической школой) и др.<sup>13</sup> Это позволяет им выдвигать своих людей на ключевые посты в государственных структурах не только Европы, но и США. Достаточно напомнить, что иезуитские частные высшие учебные заведения закончили бывшие руководители ЦРУ У. Кейси (Фордхэмский университет), Д. Тенет (Джорджтаунский университет), Р. Гейтс (Джорджтаунский университет) и Л. Э. Панетта (университет Св. Клары). Выпускником Фордхэмского университета является и нынешний директор ЦРУ Джон Бреннан. Укрепление позиций ордена и его генерала, рассматривавшихся как важнейший инструмент в руках Св.Престола, со временем позволило иезуитам добиться автономии и начать контролировать уже сам Св.Престол и решения понтифика, проникать в правительственные структуры различных стран мира и наднациональные теневые организации, осуществляя под видом приспособления католического учения к реалиям жизни *формирование единой мировой религии*.

Напомним, что именно иезуит кардинал Августин Беа, входивший в круг ближайших советников папы и возглавлявший партию прогрессистов, сыграл решающую роль в экуменическом перевороте на Втором Ватиканском соборе (1962–1965). Благодаря личным связям и контактам этого влиятельного масона и теолога-модерниста (возглавлял иезуитский Международный исследовательский центр, Папский Григорианский университет), произошло сближение Св.Престола с иудейскими организациями (Всемирным еврейским конгрессом, Бнай Брит), завершившееся полным пересмотром христианского учения об иудаизме, означавшим фактически переход на позиции иудео-христианства. Специальные работы, посвященные теневой стороне деятельности



ордена при Павле VI и Иоанне Павле II, были написаны бывшим иезуитом Альбертом Ривера и бывшим епископом Жераром Буффаром, в течение 6 лет отвечавшим за переписку между папой и руководителями иезуитов и назвавшим общество «настоящим духовным контролером» нового мирового порядка, работающим на создание сетевого транснационального правительства. Об этом же говорят и исследования таких авторов, как Бил Хьюз («Разоблаченный враг» и «Тайна террористов») и Эрик Джон Фелпс («Убийцы Ватикана»)¹⁴. Конечно, надо принимать во внимание, что данные работы написаны с позиций защиты интересов протестантов, но они очень хорошо выявляют цели и методы ордена иезуитов, позволяющие им эффективно выполнять заказы так называемой «мировой закулисы».

### Миссия папы Франциска

Избрание папы-иезуита доказало что вся предшествовавшая этому титаническая работа, направленная на смещение Бенедикта XVI, была проделана не зря. Перемены начались, и суть их сводится к следующему. Если раньше ключевые католические ордена, обеспечивающие взаимосвязь между различными представителями мирового правящего класса, действовали в тени, то сегодня они *выходят на уровень прямого управления Ватиканом* с соответствующим распределением функций, что позволит наиболее эффективным образом *встроить католическую церковь в создающуюся систему нового глобального порядка*. Финансы Ватикана перешли под контроль мальтийцев (они взяли на себя самую «грязную» работу по «очистке» финансов), а Св. Престол — под прямой контроль иезуитов, которые смогут сконцентрироваться на «миссионерской» деятельности. И главная интрига здесь кроется в нюансах.

Генерал Общества Иисуса (Адольфо Николас) подчиняется непосредственно понтифику. Но став папой, Бергольо остался членом ордена, так что его поведение будет определяться его фактическими отношениями с руководством иезуитов, которое и будет его реальным «помощником». В лице Франциска произошло фактическое слияние власти ордена и церкви, так что самостоятельность понтифика весьма относительна, и невольно встает вопрос: а какой же папа будет реально править — «белый» или «черный»? Сам Николас отметил, что характерной чертой ордена является «особое единство» с римским

папой, с которыми иезуиты связаны «узлами любви и служения» и что избрание Бергольо «открывает для Церкви этап, полный надежды»<sup>15</sup>.

Главные усилия орден сконцентрирует на перестройке системы управления Св.Престолом в целях выведения его из-под влияния старых внутрицерковных кланов, не способных реагировать адекватно на ветры мировых перемен. В планах иезуитов — реформирование римской курии, которая будет заключаться в децентрализации власти, в интернационализации руководства, до сих пор считающегося «слишком римским». Вероятно, что курия будет сокращена, а структура ее упрощена (и создано что-то вроде Совета министров), что, в свою очередь, упростит и доступ к папе. Безусловно, это будет способствовать укреплению позиций и самостоятельности низовых католических организации, находящихся под контролем ордена. Главная же задача нового руководства — так называемая «новая евангелизация». Под красивой формулой скрывается старое содержание, суть которого в экуменической открытости и межрелигиозном диалоге, целью которого является дальнейшее размывание христианства (и этика, и догматика) в «единой мировой религии» под началом римского папы, который сам пребывает под контролем «старшего брата». В этом плане показательно, как тепло поприветствовал нового папу Всемирный еврейский конгресс (ВЕК), президент которого заявил, что они знают Франциска, который неоднократно посещал межконфессиональные встречи, организованные ВЕК и латиноамериканским отделением конгресса. Он также подчеркнул, что новый папа всегда открыт для диалога и способен навести мосты между католичеством и другими религиями, что, как они надеются, понтифик примет меры в отношении тех священнослужителей, которые отрицают существование Холокоста и что он укрепит связи между Ватиканом и Израилем. Другой иудей, друг папы Барух Тенембаум отозвался о нем еще теплее: «Это человек очень простой, очень скромный и духовный. Как никто другой он участвовал во всех межрелигиозных встречах. У него множество друзей раввинов, с которыми он публиковал свои книги. Он посещал много синагог. Я говорю не потому, что я иудей, а потому что это человек, вдохновленный глубоким уважением ко всем личностям, которые имеют право на различия». Лучше не скажешь. Нельзя забывать, что суть иезуитизма — в его фарисействе, в его приспособительной морали, приучающая верующих под видом исполнения нравствен-

ного закона, в сущности, нарушать его, не подозревая этого. Как писал Ю. Ф. Самарин, иезуитский орден совершил великую «мировую сделку», заключив *«унию между истинною и ложью, добром и злом, Божьей правдою и человеческою неправдою»*. Если Православие стремится к сохранению вечного в нашем суетном мире, то иезуитизм это вечное приспособляет к миру и, извращая его, встраивает в современность. Очень показательна в этом отношении беседа нынешнего «черного папы» иезуитов испанца Адольфо Николаса в студии сибирского католического телевидения «Кана», в которой он рассказывал о сути служения иезуитов в современном светском обществе. Николас долгие годы работал в Японии, является активным сторонником сближения разных культур и особое внимание уделяет Востоку. В своем выступлении он даже не упомянул имени Христа, зато подчеркнул необходимость «контекстуализации» и «инкультурации» благовествования, которые являются его главными формами, способствующими диалогу с разными культурами. Поскольку именно в этом диалоге идет «поиск полноты истины», как к этому призывает папа римский. Сказал Николас и о необходимости свидетельствования и веры, только свидетельствовать надо о том, что «наша жизнь — это жизненные реалии», а верить — в «возможность сохранять полноту человеческой жизни». И, наконец, поскольку главную роль играет тот факт, что мы находимся в глобализованном, многообразном и взаимосвязанном мире, мир, по мнению Николаса, нуждается в такой системе управления, которая будет эффективна непосредственно сегодня.

Надо сказать, что такая гибкая позиция иезуитов осложняла их отношения с Бенедиктом XVI, который предпочитал опираться на консервативную конгрегацию «Легионеры Христа». Иезуиты же оставались на втором плане. Известно даже, что были составлены «черные списки» 250 иезуитских теологов, которым было запрещено преподавать в некоторых университетах. И только падение авторитета «Легионеров Христа» (как следствие уже указанного нами скандала) и усиливающаяся «закрытость» «Опус Деи» способствовали определенному восстановлению позиций Общества Иисуса, что проявилось в назначении в 2006 г. директора Радио Ватикана иезуита Фредерико Ломбарди главой пресс-службы Св.Престола. Но, как признавались некоторые иезуиты, все равно они «не ощущали себя швейцарскими гвардейцами» и не склонны были рассматривать свой

традиционный обет верности папе как синоним слепого подчинения. С избранием Франциска орден не просто взял реванш, он добился полной победы. Новый папа, гибкий иезуит, подходит к выполнению экуменической миссии идеально. Ведь весь этот непривычный новый стиль поведения понтифика, которым так восхищаются СМИ, с его показной скромностью и демократичностью, неофициальностью и даже запанибратством (взять хотя бы его последний телефонный звонок «старому другу» Николасу минуя секретаря) — это составная часть иезуитской методики поведения, предполагающей максимальное «погружение» в окружающую реальность. В условиях повсеместного назревания социального взрыва сильным мира сего очень нужен «бедный папа», усыпляющий нравственную бдительность верующих. Главная задача иезуитов — *обеспечить укрепление власти транснационального класса собственников* путем создания иллюзий его чудесного перерождения в спасителя человечества. И пока папа будет создавать «бедную церковь», *богатые должны завершить ограбление народов в целях установления своего тотального господства над миром.*

Так что Франциск на Св.Престоле — это и есть soft power («мягкая сила») по-иезуитски.

### **Экуменизм: «новый курс» Ватикана или старые игры иезуитов**

В середине апреля в Россию приехал глава Папского совета по содействию христианскому единству кардинал Курт Кох, который о цели своей поездки еще в марте заявил следующее: «Отношения между Москвой и Римом, без сомнения, стали лучше, чем в прошлом, хотя некоторые вопросы еще остаются открытыми, и из Москвы пока поступает мало сигналов о готовности к встрече между Патриархом Кириллом и Папой Франциском. Но все будет зависеть от того, удастся ли углубить экуменические отношения и диалог. И, конечно, этому послужит мой визит в Санкт-Петербург и в Москву в конце апреля, чтобы осуществить последующие шаги»<sup>16</sup>.

Что это значит для нас сегодня?

Напомним, что курс на активный экуменический диалог и на достижение «единства всех христиан» Св.Престол начал проводить со времен II Ватиканского собора (1962–1965). Но сегодня, как указал кардинал Кох в одной из своих статей в «*Osservatore Romano*»<sup>17</sup>,



центральный вопрос экуменического диалога заключается в том, что «различные экклезиологии обладают разными понятиями экуменизма», «нет согласия в том, что означает экуменизм и в чем его цель». «Мы часто не знаем, чего хотим от экуменизма и чего нужно от него ждать». Все это результат плюрализма эпохи постмодерна. Поэтому, чтобы избежать отдаления друг от друга, «необходимо вновь поразмышлять о конечной цели экуменического пути в свете веры». В связи с этим Кох поясняет, что если сейчас экуменизм рассматривается, самое большее, как «толерантное признание различий друг друга», то христианский взгляд требует признания единства: «единство было и остается основополагающей категорией христианской веры».

Однако, Кох лукавит, не поясняя, как Св.Престол понимает «христианское единство». Но об этом хорошо сказано и в документах II Ватиканского собора, и в последующих декларациях католической церкви. Так, в догматической конституции собора о Церкви (*Lumen gentium*) говорится, что Церковь Христова «пребывает в католической Церкви, управляемой преемником Петра и Епископами в общении с ним», повторяется «учение об установлении, непрерывности, значении и смысле священного Первенства Римского Понтифика и о его безошибочном учительстве» и утверждается, что «в силу своей должности, то есть как Наместник Христа и Пастырь всей Церкви, Римский Понтифик обладает в Церкви полной, верховной и универсальной властью». А далее излагается экуменическая концепция католицизма, в соответствии с которой «те, кто верует во Христа и должным образом принял крещение, находятся в известном общении с Католической Церковью, пусть даже неполном, а *полное общение возможно только с признанием власти преемника Петра, то есть понтифика Рима*».

То же положение подтверждает и документ Конгрегации доктрины веры 2007 г. («Ответы на вопросы, касающиеся некоторых аспектов католической доктрины»). В нем утверждается, что единая Церковь Христова «пребывает в Католической Церкви, управляемой преемником Петра и епископами в общении с ним», ей вверена «полнота благодати и истины», в то время, как в других церквях и церковных сообществах, не пребывающих в полном общении с католической церковью, Церковь присутствует и действует благодаря только некоторым элементам истины и святости. В отношении Православия сказано, что хотя эти церкви и обладают истинными таинствами



и достойны называться «отдельными или поместными Церквями», но суть их «страдает от некоего недостатка», поскольку одним из внутренних образующих начал их является «общение с Католической церковью, видимым главой которого является Римский Епископ — преемник Петра», а по причине разделения между христианами эта «полнота вселенскости» встречает препятствия<sup>18</sup>.

Так что, если без лукавства, то подлинное «христианское единство», в соответствии с учением Св.Престола, возможно только при условии признания Православными церквями римского папы как преемника Петра и главы Христианской Церкви — *это есть и цель, и содержание предлагаемого Кохом единства*.

Между тем, несмотря на все усилия Ватикана, по признанию самого Коха, «цель экуменизма не достигнута», и на пути православно-католического диалога католики встречают трудности. Еще в конце 2011 г., говоря о его состоянии, Кох отметил, что с 2005 г. его участники обсуждали проблему первенства, поскольку Церковь нуждается «первенствующем», но так и не смогли продвинуться вперед<sup>19</sup>. Главная причина этого, по его мнению, — «в разделении в самом православии». Поэтому такое большое значение Ватикан придаст проблеме созыва Всеправославного собора, на которое они возлагают большие надежды, считая, что он утвердит первенство Константинопольского патриарха, уже готового признать папский примат. Как заявил Кох в интервью в январе 2013 г., «я слежу за развитием этого вопроса с большой симпатией, потому что убежден: если дело дойдет до открытия Всеправославного собора, то это станет также большим подспорьем для экуменического диалога с нами»<sup>20</sup>.

Именно в целях ускорения данного процесса Св.Престолу и понадобилось вновь «поразмышлять о конечной цели экуменического пути», акцент в котором переносится на «молитву о единстве». С попыток добиться формального признания главенства понтифика Ватикан перешел к более гибкой форме поиска «единства». Теперь его будут продвигать не путем дипломатии, богословских диалогов и формальных договоренностей, а, как выразился Кох, *на человеческом, дружеском, духовном уровне*. «В будущее нас поведет не экуменизм «на бумаге», но *единство жизни*», — заявил он. На одной из католических конференций был даже сформулирован термин «низовой экуменизм», означающий контакты между рядовыми священниками, общинами и простыми верующими.

В этих же целях в октябре 2012 г. по случаю 50-летия II Ватиканского собора ныне «почетный папа» Бенедикт XVI объявил «Год Веры», который наравне с «Неделей молитв о единстве христиан» (18–25 января) Кох выделил в качестве центрального события: «Тем, что нас объединяет больше всего, является Таинство Крещения, признанное всеми, и Апостольское исповедание веры. В этом смысле, Год Веры — это большой стимул для поиска корней экуменизма, которые находятся именно в вере»<sup>21</sup>.

Так что Ватикан не будет теперь так явно навязывать нам обсуждение богословских вопросов, он будет объединять нас в христианской молитве. В этом — пафос нового курса. Но парадокс в том, что провозгласивший его папа никак не подходил для его претворения в жизнь. Ратцингер — теолог-доктринер, придерживающийся четких догматических положений и жестких церковных правил. А тут нужен новый, революционный подход, осилить который может только тонкий «ловец человеческих душ». И у власти оказывается гибкий папиезуит, специалист по экуменической открытости, межрелигиозному диалогу, способный воспринять любую культуру и молиться везде и с каждым.

Но к Православию это имеет особое отношение. Как подчеркнул Кох, «в православии богословие находит конкретное воплощение в богослужении, *lex orandi — lex credendi* (закон молитвы — закон веры)»<sup>22</sup>. А ведь новый папа — специалист по восточному обряду, бывший ординарий униатов Аргентины, воспитанник священника галичанина Степана Чмиля. Как отметил стажировавшийся у него нынешний глава украинских униатов Святослав Шевчук, «он хорошо знает наш обряд и даже помнит нашу Литургию», «знает нашу духовность».

Но таким же хорошим специалистом по восточному обряду является и иезуит Милан Жуст, сотрудник Папского совета по содействию христианскому единству, отвечающий за отношения с Православными церквями стран Восточной Европы и Грузии. Учась одновременно и в Католическом университете, и в православном Свято-Сергиевском богословском институте в Париже, он изучил православные традиции, православную духовность, наших святых Сергея Радонежского и Серафима Саровского. Даже докторская диссертация его была посвящена о. Павлу Флоренскому. Однако о «глубине» его проникновения в понимание православной духовности очень хорошо

свидетельствует его следующее заключение: «Не стоит противопоставлять духовность Игнатия Лойолы православной традиции»<sup>23</sup>. Конечно, найти общее в идеях ярого паписта, учившего «повиноваться старшему как труп, который можно переворачивать во всех направлениях, как шар из воска, который можно видоизменять и растягивать во всех направлениях», и в мистике православных святых мог только представитель просвещенного иезуитизма, и данное высказывание характеризует его как нечто другое.

Именно Жусту поручена особая миссия по достижению православно-католического «духовного единения», и здесь он добился определенных успехов. Показательно, что если в конце 90-х гг., по признанию Жуста, его не пустили в Московскую духовную Академию, а в других местах принимали явно неохотно, теперь обстановка изменилась. В 2010 г. Милан Жуст посетил Общецерковную аспирантуру и докторантуру им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, где, как заявил митрополит Иларион, создается *«новое поколение священнослужителей»*. Здесь он прочел лекцию «Папский совет по содействию христианскому единству и православно-католический диалог», после которой состоялись «увлекательная беседа» и «плодотворный обмен мнениями» со слушателями. В марте 2011 г. он сопровождал Курта Коха в его поездке в Россию. А в марте 2012 г. совместно с руководителем проуниатского центра Istina Иасинтом Дестивелем прибыл в Санкт-Петербург, где встречался с православными иерархами и священнослужителями и посетил Санкт-Петербургскую духовную академию, а затем присутствовал на Божественной литургии.

В ходе встречи ректор академии епископ Амвросий Гатчинский поблагодарил Жуста за поддержку петербургских православных студентов, обучавшихся в Риме, и обсудил возможность дальнейших стажировок православных семинаристов и священников в католических учебных заведениях. А Жуст, в свою очередь, обратился с просьбой рассмотреть возможность обучения католических студентов в Санкт-Петербургских духовных школах<sup>24</sup>. Вот так «объединяют» православную и католическую духовность, подготавливая «единство в молитве».

Иезуитские корни «нового курса» Коха совершенно очевидны. Ведь он повторяет Милана Жуста, по мнению которого главная проблема в их отношениях с православными — не в существующих разногласиях и не в разнице в обрядах, а в слабости веры. Но об

ответственности папства за оскудение веры на Западе Жуст, естественно, молчит, так же, как молчит он и о том, что именно сила веры православных «мешает» им принять католическую церковь как «сестринскую». Задача иезуитов — привести нашу веру в соответствие с верой католиков, для чего и применяются проверенные веками приемы. Жуст указывает: «То, что нам нужно в первую очередь, — это общение на пастырском уровне, а не только на богословском или иерархическом. Тогда возникает доверие. Всегда можно найти цитату из Писания или отцов, чтобы обвинить другого. Если же есть доверие, то всегда можно найти цитату, чтобы другого оправдать»<sup>25</sup>. Это и есть иезуитская мораль — теория оправдания или теория пробабиллизма, в соответствии с которой всякое действие может быть совершено и не будет противно нравственным законам, если в оправдание его можно представить мнение какого-либо авторитетного богослова.

Но какова же цель достижения этого доверия? А Жуст этого и не скрывает, прямо указывая, что через процесс общения и взаимного узнавания в обеих церквях готовится почва для важных решений: *«Для нас важно, чтобы принятие совместных документов или возможная будущая встреча Папы и Патриарха не вызывали серьезных протестов. Но пока протесты есть, я первый скажу, что, скорее всего, время еще не пришло»*<sup>26</sup>. Вот и вырисовывается логика иезуитов: цель превращается в средство, так как укрепление веры, оказывается необходимо, чтобы подготовить встречу между папой и Патриархом. Ну а сама встреча должна обеспечить то самое «христианское единство», ту «полноту вселенскости», которая возможна только с признанием римского понтифика главой Церкви.

Иезуитизм, как всегда, совершает идейную подмену, пытается примирить непримиримое. Игнорируя богословские расхождения, оно отделяет догматику от мистики, в то время, как христианство является собой уникальный пример органической связи всех трех проявлений религиозной жизни: догмата, этики и мистики. Если устранить одну из этих черт из общего учения, оно будет искажено.

Эта мысль с необычайной ясностью и простотой выражена у св. Симеона Нового Богослова: «Только тот ум, который соединяется с Богом посредством веры (догмат) и познает Его через делание заповедей (этика), только такой наивернейший сподобляется видеть Его и созерцательно (мистика)»<sup>27</sup>. Так же ясно написано об этом и св. Исааком Сирийским: «Естественное видение, то есть различение добра



и зла, вложенное в природу нашу Богом, само убеждает нас в том, что должно веровать Богу, приведшему нас в бытие (догмат); а вера производит в нас страх; страх же понуждает нас к покаянию и деланию (этика). Так дается человеку духовное ведение, то есть ощущение тайн, которое рождает веру истинного созерцания (мистика)»<sup>28</sup>.

Что же касается католицизма, допустившего отступление и в догматике, и в сотериологии, и в учении о таинствах, и многие другие, он давно определяется Православием как ересь. Напомним слова наших святых отцов:

Святитель Игнатий (Брянчанинов) (1867):

«Папизм — так называется ересь, объявшая Запад, от которой произошли, как от древа ветви, различные протестантские учения. Папизм присваивает папе свойства Христа и тем отвергает Христа. Некоторые западные писатели почти явно произнесли это отречение, сказав, что гораздо менее грех — отречение от Христа, нежели грех отречения от папы. Папа есть идол папистов, он — божество их. По причине этого ужасного заблуждения благодать Божия отступила от папистов; они преданы самим себе и сатане — изобретателю и отцу всех ересей, в числе прочих и папизма. В этом состоянии омрачения они исказили некоторые догматы и таинства, а Божественную Литургию лишили ее существенного значения, выкинув из нее призывание Святаго Духа и благословение предложенных хлеба и вина, при котором они пресуществляются в Тело и Кровь Христовы... Никакая ересь не выражает так открыто и нагло непомерной гордости своей, жестокого презрения к человекам и ненависти к ним».

Святитель Феофан Затворник (1894):

«Латинская церковь есть апостольского происхождения, но отступила от апостольских преданий и повредилась. Главный ее грех — страсть ковать новые догматы... Латиняне повредили и испортили Святую Веру, Святыми Апостолами преданную...» «Верить по-латински... есть уклонение от Церкви, ересь».

Преподобный Иустин (Попович) (1974):

«Христа отгеснили на Небо, а на Его место поставили «наместника» — папу; Богочеловека заменили человеком, а любовь — систематическим устранением, уничтожением всего, что не поклоняется папе, даже и через насильственный перевод в папскую веру и сжигание «грешников во славу кроткого и благого Господа Иисуса»».



## Примечания

<sup>1</sup> См.: Четверикова О. Н., Крыжановский А. В. Культура и религия Запада. Религиозные традиции Европы: от истоков до наших дней. М., ОАО «Московские учебники и Картолитография», 2009. С. 425.

<sup>2</sup> Madsen W. Obama White House behind Vatican scandal // Intrepid report // <http://www.intrepidreport.com/archives/6202>

<sup>3</sup> Трпкович Б. Викиликс и цветные революции // [http://www.narpolit.com/по\\_suti\\_dela/vikiliks\\_i\\_cvetnye\\_revoliucii\\_\\_17-55-15.htm](http://www.narpolit.com/по_suti_dela/vikiliks_i_cvetnye_revoliucii__17-55-15.htm)

<sup>4</sup> Madsen W. Op. Cit.

<sup>5</sup> <http://www.catholique-sedevacantiste.com/categorie-10478482.html>

<sup>6</sup> [http://planeta.moy.su/blog/papa\\_benedikt\\_xvi\\_byl\\_quot\\_uvolen\\_quot\\_gy-sarjami\\_maltijskogo\\_ordena/2013-02-17-43531](http://planeta.moy.su/blog/papa_benedikt_xvi_byl_quot_uvolen_quot_gy-sarjami_maltijskogo_ordena/2013-02-17-43531)

<sup>7</sup> Ватикан не является авторитетом для католиков Латинской Америки, считает отставной католический иерарх // <http://m.newsru.com/arch/religy/03mar2011/castelyanos.html>

<sup>8</sup> Никандров Н. Раковые эксперименты ЦРУ на президентах Латинской Америки // <http://www.fondsk.ru/news/2012/01/10/rakovye-eksperimenty-sru-na-prezidentah-latinskoj-ameriki-12174.html>

<sup>9</sup> Chavez: "Bischöfe sind Höhlenmenschen" // [http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/581524/Chavez\\_Bischoefe-sind-Hoehlenmenschen?\\_vl\\_backlink=/home/index.do](http://diepresse.com/home/politik/aussenpolitik/581524/Chavez_Bischoefe-sind-Hoehlenmenschen?_vl_backlink=/home/index.do)

<sup>10</sup> Николас Мадуро Уго Чавес с небес повлиял на избрание нового папы // <http://www.ntv.ru/novosti/518796>

<sup>11</sup> Бемер Г. История ордена иезуитов. Смоленск: Русич, 2001. С. 13.

<sup>12</sup> Русская церковь призывает к сотрудничеству иезуитов // <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=36440>

<sup>13</sup> Иезуиты занимаются научной, просветительской деятельностью // <http://www.gazeta.ru/social/2013/03/14/5057333.shtml>

<sup>14</sup> Les jésuite contrôle le vatican et instaurera le nouvel ordre mondial // <http://revelation2013.canalblog.com/archives/2012/12/12/25830595.html>

<sup>15</sup> <http://ru.radiovaticana.va/news/>

<sup>16</sup> [http://it.radiovaticana.va/news/2013/03/23/il\\_cardinale\\_koch:\\_con\\_papa\\_francesco\\_nuovi\\_passi\\_verso\\_lunit%D0%B0\\_de/it1-676150](http://it.radiovaticana.va/news/2013/03/23/il_cardinale_koch:_con_papa_francesco_nuovi_passi_verso_lunit%D0%B0_de/it1-676150)

<sup>17</sup> <http://ru.radiovaticana.va/news/..%20./rus-657862>

<sup>18</sup> <http://www.katolik.ru/dokumenty-vatikana/item/1313-kongregatsija-verouchenij.html>

<sup>19</sup> Кардинал Кох рассказал о с воем видении диалога между католиками и православными // <http://www.sedmitza.ru/text/2553295.html>

<sup>20</sup> Кардинал Кох надеется на созыв Всеправославного собора // <http://ru.radiovaticana.va/articolo.asp?c=657172>

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Архиепископ Курт Кох: за неделю переговоров в Вене отношения между католиками и православными углубились // <http://terramariana.org/arkiepiskop-kurt-koх-za-nedelyu-peregovorov-v-vene-otnosheniya-mezhdu-katolikami-i-pravoslavnymi-uglubilis/>

<sup>23</sup> Священник *Милан Жуст*, сотрудник Папского совета по содействию христианскому единству: «Не стоит противопоставлять духовность Игнатия Лойолы православной традиции» // <http://www.bogoslov.ru/text/392881.html>

<sup>24</sup> Визит сотрудника Папского совета по содействию христианскому единству монсеньора Милана Жуста // <http://eoro.ru/vizit-sotrudnika-papskogo-soveta-po-sodejstviyu-xristianskomu-edinstvu-monsenora-milana-zhusta/>

<sup>25</sup> Свящ. Милан Жуст, SJ: «Каждый может сделать нечто для христианского единства» // <http://www.cathmos.ru/content/ru/publication-2011-05-19-13-08-09.html>

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Цит. по: *Новоселов М. А.* Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестантизме. М., Лепта-Пресс, 2004. С. 10

<sup>28</sup> Там же.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### Православная жизнь на Южном Урале и в Поволжье в 1960-е годы (Протоиерей Владимир Ильич Рожков и его «Записки священника»)

**В**ладимир Ильич Рожков родился 30 января 1900 г. в городе Кустанае (совр. Костанай) в Казахстане в семье священника Илии Петровича Рожкова и его жены Лидии Федоровны. В 1902 г. о. Илию перевели на служение в Иоанно-Предтеченский храм в городе Уральске (Казахстан). Там, в бывшей столице Уральского казачьего войска, прошло раннее детство Владимира, о котором он так писал в «Записках священника»: «В глубине моих воспоминаний сохранились картины ухода казачьих полков на русско-японскую войну, пасхальной иллюминации при храме Воскресения Христова, купанья и рыбалки на р. Чагане, поездок на Бухарскую сторону, сильнейших гроз и ливней». Владимир Ильич любил этот город и в «Записках» с большой теплотой вспоминал о своем служении диаконом, потом священником в Михаило-Архангельском (Старом) соборе Уральска.

По окончании духовного училища в Оренбурге в 1914 г. Владимир Рожков поступил в оренбургскую духовную семинарию, которую окончил в мае 1918 г. — это был последний выпуск в семинарии. Рожков получил место учителя в селе Романовка Оренбургской губернии, но проработал недолго — в апреле 1919 г. он записался добровольцем в Красную армию. В «Записках священника» он рассказал об этом периоде его жизни: «Зиму 1918/19 г. я учительствовал в селе бывшей Оренбургской губернии. Волна колчаковского наступления докатилась до него, на Страстной неделе 1919 года село было захвачено белыми, но они пробыли в нем не более недели, колчаковские войска получили сокрушительный разгром под Уфой, на р. Белой, и стали стремительно откатываться в Сибирь. Но Гражданская война была в полном разгаре, Орск и Актюбинск были в руках белых, Советский Союз <ошибка автора, следует читать: Советскую Россию> сжимало кольцо антантовской блокады. Нельзя было оставаться

на мирной работе учительствовать, нужно было брать в руки винтовку. Но за кого? Этот вопрос мной был решен давно, когда я учился в духовной семинарии: за все передовое, лучшее, справедливое, общенародное, против монархического строя. Поэтому, еще учась, я был членом общеученического комитета гор. Оренбурга, выступал на митингах в кино «Аполлон», а когда белоказаки сделали 4 апреля 1918 г. налет на Оренбург и зверски уничтожили красногвардейскую часть, помещавшуюся в бывшем юнкерском училище, то я без малейшего колебания побежал в бывшую городскую думу, где раздавали оружие, получил винтовку и влился в ряды красных защитников города. Ясно, что я мог выступать только на стороне красных. В мае закончился учебный год. Оставив школу, я поехал в Оренбург, явился к начальнику укрепрайона г. Киселеву... он направил меня в распоряжение штаба 1-й армии, располагавшегося в г. Бузулуке». Рожков был зачислен стрелком в 24-ю «железную» дивизию, которая вела наступление на Южном фронте, дошел до Бухары.

После окончания военных действий на Южном фронте Рожков по его просьбе в 1920 г. был зачислен в военно-топографическую школу в Ташкенте, которая вскоре была переведена в Омск. В 1923 г. Рожков окончил школу, демобилизовался и приехал в Оренбург, где тогда жили родители (его отец, не имея возможности служить в церкви, работал на железной дороге). В январе 1924 г. Владимир Ильич обвенчался с Варварой Васильевной. В Оренбурге, являвшемся тогда столицей Казахстана (затем Киргизстана), Рожков работал в наркомате труда Казахской ССР заведующим учетно-статистическим отделом. В 1925 г. после вхождения Оренбурга в состав РСФСР столица Казахстана была перенесена в Кызыл-Орду, и всем руководящим работникам было предложено переехать туда. В. И. Рожков трудился некоторое время в Кызыл-Орде в одном из учреждений Госплана; в 1927 г. вернулся в Оренбург и получил должность старшего экономиста в губернском земельном управлении; в 1928 г. окончил курсы повышения квалификации при экономическом факультете Тимирязевской сельскохозяйственной академии в Москве. Все эти годы Рожков публиковал в специальных журналах статьи с анализом хозяйственных и социальных процессов, происходивших в Казахстане и на Южном Урале.

В 1928 г., когда началась кампания по укреплению областных центров, Оренбург стал районным городом в составе Средневожского края с центром в Куйбышеве. В. И. Рожкову было предложено

переехать в Куйбышев и занять должность научного сотрудника в краевом плановом управлении. В 1930 г. в Куйбышеве был организован геодезический трест, главной задачей которого было проведение проектно-изыскательских работ по строительству Куйбышевского гидроузла. В марте 1930 г. В. И. Рожков поступил на работу в трест топографом, занимался съемкой местности по обоим берегам Волги для определения района затопления будущего водохранилища; в 1932–1939 гг. неоднократно возглавлял топографические партии. В 1930-х гг. он также работал в московском Институте проектирования городов, осуществлял геодезические работы в будущем районе Новые Черемушки. В начале 1939 г. изыскательские работы по Куйбышевскому гидроузлу были приостановлены, и супруги Рожковы вернулись в Оренбург.

В марте 1941 г. Владимир Ильич был назначен начальником путейско-станционной группы проектной конторы Оренбургской железной дороги. В этой должности он встретил начало Великой Отечественной войны, во время которой особенно ярко проявились его незаурядные организаторские и административные способности.

В конце 1941 г. Рожков был направлен на Калининский фронт в головной военноремонтно-восстановительный и заградительный поезд, занимавшийся ремонтом и прокладкой железнодорожного полотна на передовые позиции для доставки солдат, снарядов и продовольствия. В конце 1943 г. Рожков был вновь откомандирован для работы на Оренбургскую железную дорогу, испытывавшую во время войны большую нагрузку, вскоре возглавил дорожную проектную контору. В 1945 г. ему было присвоено звание инженер-майора.

Война изменила мировоззрение Рожкова, пробудив в его сердце горячую веру в Бога и желание принять священный сан. Чудом избежав смерти в кровопролитных боях под Великими Луками, Владимир Ильич дал обещание: если останется жив, закончить жизнь на духовном поприще. Свойственные ему в молодости горячее увлечение наукой, созидательной деятельностью, вера во всемогущество человека уступили место не менее сильным вере в Бога и желанию служить Церкви. Владимир Ильич рассказал о происшедшем в нем переломе в стихотворении «Две встречи», в котором есть такая строфа: «... В шуме моторов, в тяжелых страданиях / Снова увидел Твое я лицо. / Выкинул глупости прежних мечтаний, / Верю в Тебя глубоко, горячо».

В начале 1945 г. возобновились богослужения в Никольской церкви в Оренбурге, ставшей кафедральным собором Оренбургских



(Чкаловских) епископов. Рожков посещал службы в соборе с самых первых дней его восстановления. Несмотря на высокую должность (Рожков был одним из руководителей Оренбургской железной дороги), он твердо решил оставить гражданскую службу ради церковного служения. Жене, пытавшейся отговорить его от этого шага, он сказал: «Я перехожу на эту трудную деятельность; пока я еще не стар, я смогу что-нибудь там сделать полезное». В сентябре 1948 г. он сдал в Москве экзамены для поступления на 4-й курс духовной семинарии. На службе начались придирки, идеологические проработки. В октябре 1948 г. его вызвали на очередную беседу и рекомендовали отказаться от поступления в семинарию; в конце месяца Рожкову вернули документы из семинарии с отказом в зачислении<sup>1</sup>. Попытки перевестись на более скромную должность на Оренбургской железной дороге были безуспешными, нажим на него на службе усиливался, проработки становились грубее, проводились по ночам, и в мае 1952 г. он был вынужден оставить гражданскую службу.

17 августа 1952 г. В. И. Рожков был рукоположен во диакона архиепископом Алма-Атинским Николаем (Могилевским) в Никольском соборе в Алма-Ате и вскоре определен на служение в Михаило-Архангельский собор в Уральске. 15 марта 1953 г. архиепископ Николай рукоположил отца Владимира во иерея и назначил в Никольский храм в Чимкенте (Узбекистан). О своем настрое при начале священнослужения, сохранившемся до конца его жизни, отец Владимир писал: «Я родился в семье священника, учился в духовном училище и семинарии и хорошо знал о всех отрицательных явлениях в жизни духовенства старого времени. Но я полагал, что после тех испытаний и страданий, которые выпали на долю духовенства в 20–30-е годы нашего столетия, оставшиеся сделали правильную оценку с религиозной точки зрения, восприняв все происшедшее как заслуженное наказание Божие за грехи и пороки, и сейчас приходят в церковь с твердым намерением истинного, нелицеприятного<sup>2</sup> служения Богу и в таком духе будут воспитывать как своих сослужителей, так и членов церковных советов, двадцаток и всех прихожан». В церковное служение отец Владимир перенес свойственные ему на гражданской работе требовательность к себе, принципиальность и ответственность.

В мае 1954 г. о. Владимир был переведен в Михаило-Архангельский собор Уральска, в июле 1955 г. — в Петропавловский собор в Бузулуке, 5 ноября 1956 г. был назначен настоятелем Покровского

молитвенного дома в Орске (Оренбургская область). О. Владимир много сил отдал украшению и ремонту храма, налаживанию приходской жизни. После разрушительного наводнения весной 1957 г. здание храма пришло в негодность. Благодаря усилиям о. Владимира и энтузиазму прихожан, быстрыми темпами шло строительство нового здания на месте прежнего. Власти этому не препятствовали, руководители местных предприятий оказывали поддержку. Однако в 1958 г. политика государства в отношении церкви резко изменилась, вновь был взят курс на искоренение религии в советском обществе, начались агрессивные антицерковные акции. Власти в Орске потребовали от общины снести почти законченное здание храма. За отказ подчиниться о. Владимир 1 апреля 1959 г. был лишен регистрации и вскоре снят с должности настоятеля.

В ноябре 1959 г. священнику удалось получить назначение на служение в другой епархии — Челябинской: он стал настоятелем Никольского собора в Магнитогорске. Здесь о. Владимир столкнулся с новыми проявлениями гонений на церковь: нападениями на храмы, верующих и духовенство, агрессивной антицерковной кампанией в прессе. К внешним трудностям присоединялись внутрицерковные нестроения. В Челябинской епархии после Великой Отечественной войны служило много клириков — выходцев из западных областей, вошедших в состав СССР в 1939–1940 гг. Они принесли с собой, по словам о. Владимира, «свои обычаи, взгляды, взаимоотношения и отношение к самой службе», что стало причиной многих конфликтов и, среди прочего, ухода на покой 15 июля 1959 г. архиепископа Челябинского и Златоустовского Иоанна (Лавриненко). В апреле 1960 г. Челябинская епархия была передана в управление епископу Свердловскому Флавиану (Дмитриюку). 5 сентября того же года новый епископ уволил о. Владимира за штат, назначил настоятелем магнитогорского храма своего знакомого по служению в Польше протоиерея Николая Салегу и зачислил в причт храма своего брата священника Митрофана Дмитриюка. Формальным поводом для увольнения Владимира Рожкова стала кампания против него в местной прессе.

О. Владимир с супругой вернулись в Оренбург. Священник больше не смог получить назначение в какой-либо приход, потому что уполномоченные по делам религий в разных областях отказывали ему в регистрации, характеризуя его как «фанатично верующего и деятельного священника, не способного служить в новых условиях».

Шестым, «нештатным», по словам о. Владимира, приходом стала для него Никольская церковь в г. Туркестане (Казахстан), с настоятелем которой протоиереем Павлом Булановым его связывала сердечная дружба. Протоиерей Владимир несколько раз в году приезжал в Туркестан, в большие праздники служил в Никольской церкви. Священник не терял связи с прихожанами храмов, где ранее служил, получал много писем, с любовью на них отвечал. Дни о. Владимира в Оренбурге были заполнены литературными трудами (писал стихи, вел дневник), перепиской. С конца 1961 г. он работал над «Записками священника», основанными на дневниках, выписках из гражданской и церковной периодики о событиях церковной жизни, переписке с духовенством и верующими. Основное внимание в мемуарах уделено жизни верующих в Казахстане, на Южном Урале и в Среднем Поволжье в 1950-х и в первой половине 1960-х гг. Автор описывает и анализирует этапы церковной жизни: подъем в 1950-х гг., ужесточение государственной антицерковной политики в конце десятилетия, отказ от сана многих священнослужителей в 1960 г., изменение позиции Московской Патриархии в новых условиях. «Записки...» остались не окончанными: не была написана глава, посвященная Никольскому храму в Туркестане. Протоиерей Владимир умер в Туркестане 18 апреля 1966 г., похоронен на городском кладбище рядом с могилой игумена Феодосия, первого православного священнослужителя в городе.

Публикация фрагментов из рукописи протоиерея Владимира Рожкова «Записки священника» подготовлена архимандритом Троице-Сергиевой лавры Макарием (Веретенниковым) и И. Н. Шаминой. Полностью «Записки» начали публиковаться в «Вестнике церковной истории» № 3/4 (27/28) за 2012 г. и № 1/2 (29/30) за 2013 г.

### Из «Записок священника» протоиерея Владимира Ильича Рожкова

*<Нападения на храмы  
во время пасхального богослужения в 1960 г.><sup>3</sup>*

...В середине марта я получил анонимное письмо<sup>4</sup>. Оно было написано прекрасным каллиграфическим почерком черной тушью, было очевидно, что его писал какой-то чертежник. Начиналось оно так: «Дорогой поп!» — и далее сообщалось, что «атаман нашей шайки

решил на Пасху в вашем храме из старицы сделать котлеты; лучше тебе убраться, пока не поздно». Сообщался вымышленный адрес по несуществующей улице; была приложена печать какой-то старинной монетой, и следовало восемнадцать подписей, представляющих какие-то закорючки, сделанные одной рукой. Я показал письмо своим сослуживцам и спросил их мнение о том, как к нему отнестись: может быть, передать в уголрозыск или просто не обращать на него внимания. Они мне сообщили, что анонимное письмо — обычная штука в городе, каждый из приезжавших получил подобные запугивающие письма, но за ними ничего не следовало... Я решил посчитать полученное письмо за «милую шутку» и положил его в свой стол.

Св. Пасха в тот год приходилась на 17 апреля. На Страстной неделе меня вызвали в райисполком.

— Мы вызвали вас по такому вопросу. У вас на днях будет большой праздник и большое стечение людей, вы персонально отвечаете за порядок и за все происшествия, — сказали мне.

— То есть как персонально? Ведь в этот день служу я, как я могу лично наводить порядок? Я прошу вас: вышлите милицию для поддержания порядка.

— Поэтому мы и говорим персонально, что милиции не будет.

— Почему же милиции не будет? — недоумеваю, спросил я.

— Церковь отделена от государства — вот почему не будет.

— А разве в прошлом году и в предыдущие она не была отделена?... И всегда давались наряды милиции, ведь в церковь и в нынешнем году придут все те же советские люди, — с легким укором и раздражением сказал я.

— Мы вас поставили в известность. Все, кончено, — последовал ответ. Было ясно, что пререкания по этому вопросу в этой инстанции были бесполезными, и я вышел.

Вернувшись, я тотчас же созвал церковный совет и двадцатку, сообщил им о полученном указании, объяснил, к каким оно может привести последствиям и что нужно делать: «Широко оповестите прихожан церкви о создавшемся положении, чтобы они во главе с членами двадцатки взяли на себя охрану порядка во время пасхального богослужения. Старосте — с письменным заявлением обратиться в отделение милиции с просьбой о присылке милиционеров». Начальнику отделения было стыдно отказать в том, что они ежегодно делали, он пообещал прислать наряд милиции, одетый в штатские костюмы,

и предложил выделить в их распоряжение церковную автомашину с шофером.

Наступила пасхальная ночь. В начале двенадцатого я пошел в храм. Двор был заполнен народом, толпы стояли за оградой. Проходя, я глядел на народ и удивлялся: среди стоящих было много молодых парней и девиц. То же самое было и в храме. Закончилась полунощница<sup>5</sup>. Мы вышли из храма с крестным ходом, справа от меня шел о. диакон, слева о. Николай. Толпа, стоящая за оградой, прильнула к решеткам. Раздались свистки, крики, заиграли на гармошках и гитаре, что-то вспыхивало и гасло. Сзади напирали на нас. Диакон наклонился ко мне и шепнул: «Бросают зажигалки, ломают ограду». — «Идите спокойно, твердо. Сейчас после первого круга войдем в храм», — ответил я. Обойдя храм, мы поднялись на паперть. Мне предстояло совершить зачало пасхальной заутрени. Сдерживая себя, я старался не оглядываться назад, но чувствовал, что там идет борьба. Какие-то молодцы, расталкивая людей, стараются лезть на паперть, к нам, а окружавшие и охраняющие нас прихожане сталкивают их вниз. Открылись двери, и мы при пении «Христос воскресе» вошли в храм.

Во время заутрени парни, пробравшись в храм и расталкивая народ, стали пробираться к амвону. Стоявший народ, понимая происходящее, старался их не пропускать. Диакону я предложил читать ектении<sup>6</sup> в царских вратах, не выходя на амвон. Чувствовалось, что молодцы замышляют устроить какой-то дебош, сорвать пасхальную службу. К концу утрени мне передали записку, просили не выходить из церкви на освящение куличей, так как известно, что «хулиганы намереваются на вас напасть, избить, срезать волосы и храм ограбить». Это они должны были сделать во время крестного хода при третьем обходе.

О полученной записке я не сказал своим сослужителям, чтобы не волновать их и не снижать богослужения. Оно шло торжественно. Над царскими вратами переливались разноцветными огнями неоновые трубки, образующие слова «Христос воскрес!» Горели все люстры и канделябры. Хор, расположенный на втором этаже, звучал сильно и пел с исключительным подъемом. Евангелие читали на трех языках: диакон — на славянском, о. Николай — на русском, а я на нагайбакском<sup>7</sup>, понятном значительной части наших прихожан. В детстве я жил среди татар, немного знал по-татарски, мне легко давался акцент восточных языков... Исключительная тишина стояла



в храме, пока не прозвучал последний 17 стих: «Закон Моисей артыкылы бирелгян, амья дяулят белян чинных Иисус Христос артыкылы булдылар шул» («Ибо закон дан через Моисея, благодать же и истина произошли через Иисуса Христа»). Молодые люди прекратили свои попытки прорваться к амвону, видимо решившись дожидаться нашего выхода на освящение снеди.

К концу литургии я показал записку сослужителям. По окончании службы обратился к присутствующим: «Видите, какая беспокойная ночь. Мы не можем допустить осквернения пасхального богослужения, а посему передайте всем, что выхода из храма на освящение куличей не будем делать, а все принесенное вами батюшки будут освящать, когда вы будете подходить к кресту». Народ меня знал и уважал, а посему без всякого ропота послушался. Варвара Васильевна<sup>8</sup> спустилась с хора и стала ходить за группой находящихся в храме коноводов, собиравшихся «сделать из старицы котлеты», и сама слышала их разговор: «Зря пропала ночь. Там у них (показывая рукой на алтарь) только куски, никаких денег нет; деньги вон где (показывая на свечной ящик), но решетка высока, просто не возьмешь, шум будет. Айда домой». Наш шофер, дежуривший с нарядом милиции, говорил, что за ночь в толпе у храма было задержано около пятнадцати всяких хулиганов и дебоширов.

Поразительно то, что в 1960 г. почти аналогично прошла пасхальная ночь в Петропавловском соборе г. Бузулука. Вот как описала ее мне знакомая: «У нас на Страстной неделе приехал уполномоченный и запретил служить в ограде и продавать в ограде свечи... [На Пасху] и храм, и ограда были набиты до того, что иголку не просунешь. Восемь представителей "совета нечестивых"<sup>9</sup> сумели подойти к самой солее<sup>10</sup>, имея задание бросить специальные зажигалки в алтарь, натворить большой беды, а на другой же день храм должны были закрыть. Но Господь не допустил совершиться злодеянию. Один из "нечестивых" в ограде предупредил одного из прихожан — высокого, здорового мужчину, и тот говорил народу: "Пропустите, уберу бандитов", — протискивался вперед, встал впереди поджигателей, когда они вот-вот уже должны были подняться на самую солею, оттеснил их со ступенек вниз, а там их уже вперед не пускали. Все прошло благополучно...». Мне сообщили, что в Преображенской кладбищенской церкви гор. Уральска в эту ночь хулиганы выбили несколько окон, желая спровоцировать происшествие...

### <Закрытие церквей в начале 1960-х гг.>

1960 год. С одной стороны, организованная во всех советских газетах переключка отказчиков от религии и духовного сана, а с другой, опубликование в них множества фельетонов об упорствующих, продолжающих служить явились как бы артиллерийской подготовкой к более широкому и углубленному наступлению на Русскую Православную Церковь в 1961 году. Конечно, это наступление не миновало бы меня, если бы я продолжал служить на приходе, но я не увидел бы его во всей полноте так, как я смог увидеть, находясь за штатом и живя в епархиальном городе<sup>11</sup>, где я имел множество встреч с хорошо мне знакомыми священнослужителями и церковнослужителями — очевидцами описываемых событий.

В руководящих кругах, видимо, считалось, что проведенная в 1960 году научно-атеистическая пропаганда и антирелигиозная работа дают полную возможность безболезненно провести в 1961 году массовое закрытие церквей. Верующие, мол, не станут отстаивать свои храмы, печалиться об их разрушении...

В Оренбургской епархии закрытие начали с Петропавловского собора гор. Бузулука. Числа 10 марта 1961 года, на третьей неделе Великого поста, горсовет вызвал настоятеля собора о. Никиту Коростова, старосту и членов церковного совета. Им было объявлено, что по генеральному плану города на месте собора должен быть построен широкоэкранный кинотеатр, а посему собор закрывается. Предложили подписаться под актом сдачи собора. Члены церковного совета отказались подписать акт без собрания членов двадцатки, а настоятель подписал.

Слух о происшедшем распространился среди верующих, но когда они 12 марта спросили настоятеля, то он ответил: «Что вы слушаете всякие сплетни, кто вам сказал? Ничего подобного: как служили, так и будем служить». Но 14 марта после вечернего богослужения о. Никита объявил присутствующим, что собор закрывается, завтра, в среду, отслужится последняя литургия и начнется выселение. Народ, пораженный этим внезапным скорбным известием, гневно закричал: «Мы не отдадим нашего храма! Зачем ты расписался за закрытие храма?»... — «Вы не шумите,- стал говорить о. Никита.- Я расписался потому, что еще 22 декабря 1960 года расписался мой предшественник. Что мне было делать?.. Мы должны все сделать по-хорошему. Если

будете возражать, то будет хуже: закроют и кладбищенскую церковь... На Пасху мы будем служить три обедни, а летом кладбищенский храм расширим...» На следующий день о. Никита пришел, чтобы отслужить Преждеосвященную литургию<sup>12</sup>, но возмущенный народ закрыл двери в алтарь и не пустил настоятеля в него. Служение в храме прекратилось, но прихожане собора остались в нем и решили не расходиться до тех пор, пока делегаты не съездят в область, а если потребуются и в Москву, и не отхлопочут обратно храм. Все были убеждены, что закрытие — дело местных властей.

Пошли дни и ночи непосредственной охраны, храм всегда был заполнен народом. Постоянно читали часы, полунощницу, акафисты, иногда приходили певчие. Родные и знакомые обречших себя на добровольную осаду приносили им еду. Спали по очереди. Свет был отрезан, и ночью храм погружался в темноту, кое-где горели свечи. В горсовет беспрестанно вызывали членов церковного совета и двадцатки, требуя от них подписи под актом сдачи и выдворения заседавшего народа из собора. Такое положение продолжалось семнадцать суток. За это время делегация прихожан прежде всего съездила в область с просьбой, подписанной многими сотнями людей. Здесь им заявили, что вопрос закрытия храма всецело зависит от местной власти, а посему помочь ничем не могут. Народ не поверил такому ответу. Делегаты поехали в Москву — в Патриархию и в Совет по делам Русской Православной Церкви. В последнем их выслушали и сказали, что дадут соответствующие указания. Радостные делегаты вернулись, народ воспрянул духом, но в горсовете им снова отказали. Делегаты вторично уехали в Москву.

Подошло 30 марта, день преподобного Алексия, человека Божьего. О том, что произошло в этот день, мне написала Анна Захарова, певчая левого хора, непосредственная участница охраны собора. Верующие полагали, что наличие прихожан в храме помешает властям повесить замки на двери, а тем более разрушить здание. Вот как описывается последняя ночь Петропавловского собора: «Тридцатого марта вечером мы пропели полунощницу, стали петь канон, но мне стало плохо, и я сказала певчей: "Пойдем ко мне домой, успеем, а завтра раньше придем". Был час ночи, церковь полна народу. Вышли в ограду, там тоже народ, и нам говорят: "Подождите идти, что-то неладное делается, видите — залезли на сторожку, присоединяют свет". В ворота ворвалось человек шестьдесят взрослых мужчин,

видать, выпивших. Наши ударили три раза в колокол, но они тут же притащили лестницу и перерезали веревку. А кого будешь вызывать, ведь и начальники здесь? Побежали в церковь, начальник дал им команду: "Раз, два, взяли, ура!" Ну и подняли на "ура", куда что полетело. Мы хотели забежать в церковь, но нас уже не пускают. А там крик, визг, шум. Наступление было безобразным. Выкидывали стариков наружу, не давали даже одеться. Здесь стояла карета скорой помощи, и многих увозили. Надю, больную девушку на клюшках, схватили кто за руки, кто за ноги и выкинули. Люди падали друг на друга, получалась "куча мала". Много наших людей сейчас болеют, не ходят. Этой ночи нам никогда не забыть, до самой смерти. Если бы я была в самой церкви, то, наверное, умерла бы. Нас выпустили через базар, в калитку на Пушкинскую. Чапаевскую и Галактионовскую улицы перегородили машинами. Моя подруга осталась в ограде и говорила, что когда выгнали всех, то привезли Никиту с охраной и он зашел в алтарь, волосы и борода у него были закрыты. Когда я пришла домой, стало плохо с сердцем и пролежала целую неделю, и сейчас горе не вмещается в моей груди. Собор начали ломать прямо ночью. Никак не разобьют, бревна как свинец, уже электрическими пилками пилили. Наверное, по грехам нашим святой храм мучают, и время пришло. 230 лет стоял и еще столько же простоял бы»...

Через четыре дня после уничтожения храма наступила Страстная седмица. Осиротевшие прихожане собора не находили себе места от скорби и печали из-за невозместимой потери. В маленькой кладбищенской церкви прихожанам собора просто не хватало места. Некоторые из них на Пасху приезжали помолиться в оренбургский собор. Мы, оренбуржцы, чувствовали, что Бузулук только начало, и каждый мысленно задавал себе вопрос: чья очередь, какой церкви...

Второй явилась церковь с. Яшкино. Ее закрыли 15 мая, за три дня до праздника Вознесения Господня. Яшкинская церковь стояла на горке, вне улицы и, казалось, не мешала никакому строительству, но здесь и не пытались подводить под разборку какой-то необходимости. Выделенная бригада прибыла к церкви. На въездах в село поставили маленькие посты, они задерживали всех едущих и предлагали объезжать село стороной. Священнику (о. Владимиру Чернышеву) предложили зайти в сторожку и сидеть там, а членам церковного совета сдать ключи от храма и присутствовать при ликвидации. Немедленно начали разбирать здание, а иконы и утварь отправлять

в сорочинскую церковь. Как говорится, лиха беда начало, и через восемь дней после Яшкина, за пять дней до праздника Святой Троицы, закрыли церковь в Саракташе. Она была построена только в 1958 году, здание допускало возможность его использовать по другому назначению, его сохранили. Теперь в нем районная музыкальная школа.

Никто уже не сомневался, что идет реализация заранее составленного и согласованного со всеми инстанциями плана закрытия церквей. А как поступят с Оренбургом?.. Город с населением в 300 тысяч человек, имеющиеся два храма<sup>13</sup> не вмещают молящихся... Неужели закроют Михайловскую?.. Но церковный совет только что получил разрешение на внутренний ремонт храма — тогда бы не дали. Июнь месяц принес ответы на эти вопросы. 19 июня, в воскресенье, я пошел к обедне в Михайловскую церковь. Она расположена по красной линии переулка, примыкающего одной стороной к заводу «Автозапчасть». Я стоял на литургии в алтаре, виделся со всеми священнослужителями и членами церковного совета. После обедни было объявлено народу о порядке служения в предстоящую неделю и о воскресном вечернем акафисте. Было тихо, спокойно, и ничто не говорило о том, что храм доживает последние часы. Утром 20 июня разнесся слух, что ночью Михайловскую церковь закрыли, разобрали и все вывезли в Никольский собор. Я тотчас же поехал в собор, чтобы лично проверить услышанное. Действительно, в ограде собора, у сарая, лежала груда всевозможного церковного имущества. Прихожане Михайловской церкви с заплаканными лицами разбирали сваленные в кучу иконы, киоты, части иконостаса и проч.

Они рассказали мне, как была проведена операция закрытия храма. Пользуясь воскресным днем и летним теплым вечером, жители переулка долго сидели на крылечках своих домов. В 12 часов ночи милиционер прошел по переулку и попросил всех идти домой спать. Некоторые не послушались, и тогда милиционер вторично потребовал удалиться с улицы. К двум часам ночи в переулке наступила тишина. Тогда специально подготовленные бригады из рабочих «Автозапчасти» разобрали деревянный забор завода и стали быстро ставить заранее подготовленные звенья забора через переулок, чтобы включить храм в заводскую территорию. Часть рабочих стала снимать кресты, разбирать купола, а другая выносить все из храма и грузить навалом на автомашины для немедленной отправки в Никольский собор.



Съездили за старшим священником и предложили ему забрать из алтаря все, что он сочтет нужным, но он не поехал. К рассвету с Михайловским храмом было закончено. Впоследствии говорили, что Михайловскую церковь закрыли потому, что заводу нужно было помещение для столовой.

Верующие были так подавлены разгромом церквей, что никого уже не удивило, когда услышали, что 29 июня закрыли храм в с. Илек. Но это был не конец закрытия церквей в Оренбургской епархии. Пятого сентября, вскоре после праздника Успения Божией Матери, разобрали кувандыкскую церковь, построенную, также как и саракташская, в 1958 году, а через три дня, 8 сентября, закрыли церковь в с. Черепановка.

Кувандыкская церковь находилась на самой окраине, будучи крайним зданием глухого переулка, упирающегося в берег р. Сакмары. При ней был причтовый дом, гараж и хозяйственные постройки. Было решено ее уничтожить так, чтобы не осталось и следа, может быть, поэтому операцию закрытия поручили провести не местным организациям, а соседним, медногорским. К шести часам утра 5 сентября к кувандыкской церкви подъехало много машин, часть из них была с рабочими разборочных бригад, была медицинская машина и пожарная. Вызвали членов церковного совета. Настоятеля (о. Николая Холопова) не было, он уехал по каким-то делам в Оренбург. На купола набросили привезенные тросы и прицепили их к тягачам. Несколько мощных рывков тягачей — крыша и перекрытия были сорваны, началась ломка здания. Сбежался встревоженный народ, но забор из грузовых машин не позволял ему подходить близко к разрушаемой церкви. Стояли стеной. У большинства на глазах слезы, а у некоторых плачущих стиснуты губы и зубы. Утварь и кое-какое имущество бросают в машины и отправляют в медногорский храм. Одновременно разрушаются жилой дом, гараж и сараи. На месте бывших зданий лежит груда мусора, подходит бульдозер и начинает ее разгребать. Но среди участка стоит колодец, он будет памятником бывшего здесь. Бульдозер подходит к колодцу, сшибает сруб и отверстие заваливает мусором.

В 1963 году я встретил человека из Кувандыка и спросил его: «Что теперь на месте бывшей церкви?» — «Ничего, участок зарос бурьяном. Его отдают под застройку, но никто не хочет брать его и селиться на месте, где был дом Господень». А когда увидел бузулукчанина

и обратился к нему с тем же вопросом, то услышал: «Нет, о. Владимир, на месте собора кино не построили. При разборке оказалось, что под храмом кто-то похоронен, убрать гробы не удалось, и театр построили рядом»...

Господь Бог судил, чтобы я лично присутствовал при закрытии любимого уральского Михайловского собора<sup>14</sup>. Он является памятником архитектуры и состоит на учете, с ним нельзя было поступать так, как с бузулукским собором, нужно было придумать нечто другое, какие-то другие основания к закрытию...

[25 февраля 1961 г.]<sup>15</sup> в «Приуральской правде» было напечатано письмо «Нужны ли в Уральске две церкви?», подписанное профессором педагогического института В. В. Ивановым, директором института кандидатом исторических наук И. Ф. Черкашиным, доцентами К. А. Утехиной и Н. Г. Евстроповой, кандидатом наук Ф. Н. Серовым. В нем высказывалось мнение, что для Уральска хватит одной церкви, собор нужно закрыть и превратить в исторический музей. Ровно через месяц, 25 марта, газета опубликовала подборку решений коллективов отдельных предприятий, школ, учреждений, а также письма читателей. Конечно, все выносили единогласное решение о закрытии собора, приводя те или иные доводы. На собрании профессорско-преподавательского состава пединститута говорилось, что дом, в котором «живут сотрудники института, расположен недалеко от собора, и постоянные перезвоны колоколов, скопление людей в дни религиозных праздников вызывают нездоровое любопытство у наших детей к религии». Говорилось, что «наука и религия непримиримы, это свет и тьма. С одной стороны — полеты в космос, с другой — низкие поклоны Господу Богу, которые унижают и расшатывают человеческое достоинство». Кроме того, «в дни религиозных праздников студенты и преподаватели института, расположенного недалеко от собора, из-за перегрузки автотранспорта не могут вовремя прибыть на занятия, а другие не могут спокойно работать и отдыхать из-за колокольного звона и беспокойства за детей». На другом собрании говорилось, что «в дни, когда советский народ приступил к развернутому строительству коммунистического общества, церковь только отвлекает отдельную, пусть даже незначительную, часть советских людей от активного участия в выполнении этих грандиозных задач».

Несмотря на такое общественное давление, прихожане собора послали делегацию в Алма-Ату. Там решили, что общественные

организации поторопились, и собор оставили за верующими. Они обрадовались и подумали, что вопрос о закрытии окончательно снят, но я по опыту Магнитогорска знал, что просьбы ученых института и многочисленных организаций не могут остаться без удовлетворения. Вопрос закрытия собора — вопрос лишь времени...

[В октябре 1961 г.] в Уральск приехал уполномоченный из Алма-Аты... к нему ходили члены церковного совета, и он сообщил им, что собор подлежит закрытию. Нынче уполномоченный вызвал всех в горсовет для подписи акта сдачи собора. Вечером о. Михаил<sup>16</sup> рассказал мне о своей встрече с уполномоченным, которого он знал еще со времен совместного открытия приходов в Казахской республике в военные годы. Он встретил его такой шуткой: «Ну, Михаил Константинович, было время, и мы с вами открывали приходы, а теперь давайте закрывать...» — «Нет, Степан Романович, я с этим не согласен: закрывайте их уж без меня», - отшутился о. Михаил. Отцу Михаилу сообщили, что собор закрывается, часть имущества будет передана в кладбищенскую церковь, и отпустили. В горсовете продолжали убеждать членов церковного совета подписать акт сдачи. Без общего собрания членов двадцатки они отказывались сделать это. Их отпустили, посоветовали крепко подумать, ибо завтра вызовут снова... Вечером я... узнал, что вызывавшиеся нынче члены церковного совета отказались подписать акт.

Утром 28 октября мы с о. Михаилом услышали ужасную новость: ночью Михайловский собор обокраден, кем-то разбиты кружки<sup>17</sup>, церковный совет и двадцатка распущены за неспособность охранять государственное имущество, на двери храма повешены замки. Не хотелось верить услышанному, но вечером ко всеобщей в кладбищенскую церковь пришло много соборян. Они подтвердили факт роспуска двадцатки и закрытия собора. Итак, все было кончено на законном основании. Такой метод — через роспуск двадцатки впоследствии нашел подражателей и в других епархиях...

...В прошлом, 1963 г., мы прочли, каким острым нападкам подвергалась религиозная община черкасской церкви, расположенной рядом с домом культуры. Мечты о закрытии ее и удалении попа о. Фомы не давали покоя атеистам села. 17 ноября 1963 года о. Фома вторично за выполненную на дому по приглашению верующих требу подвергся наказанию — у него была отобрана регистрация на полтора

месяца, т. е. по 4 января 1964 года. Но 7 января 1964 г. верующие будут праздновать Рождество Христово, о. Фома будет служить, и в храме снова будет скопление народа. Тогда объявили, что ввиду карантина на рогатый скот церковь не должна служить: верующие на своих ногах будут разносить заразу по всему району. Но все же постеснялись — на Рождество Христово дали отслужить, а дальше запретили. Снова начались поездки делегаций прихожан, всюду задававших вопрос: почему все учреждения — школы, больницы — села и колхоза работают нормально и посещаются людьми со всего района, а церковь и ее прихожане становятся распространителями эпидемии ящура? В области обычно отвечали: «Власть — на местах», но в центре выслушали и дали указание не использовать такие неуклюжие маневры и разрешить служить. Служение в церкви возобновилось, отслужили Великий пост, Пасхальную неделю и Радоницу, приходившуюся в том году на 12 мая.

15 мая 1964 года в 2 часа ночи черкасская церковь внезапно загорелась. Сбежался народ, и прихожане бросились тушить и спасать церковное имущество, но выставленная охрана по распоряжению председателя сельсовета не подпускала их близко к горящему зданию, ибо, по заверению его, он не желает отвечать за возможность случайной гибели от огня и обвала советского гражданина. Церковь сгорела дотла. Охрану ее по совместительству нес сторож находящегося против церкви магазина. Когда его спросили: как могла загореться церковь, то он под свежим впечатлением ответил, что хорошо видел, как к церкви подъезжали на машине два человека и вышли из нее с каким-то веером. Наутро ему разъяснили, что это его галлюцинация; церковь сгорела потому, что священник о. Фома хранил на колокольне самовозгорающиеся свечи, и это подтверждает уборщица церкви.

Церковь была деревянная, из сосновых бревен, на хорошем каменном фундаменте. Прихожане стали просить разрешения разобрать фундамент и из него на местном кладбище построить какое-либо молитвенное здание, но им ответили: «Вы не смогли сохранить доверенное вам государственное имущество — церковь, и вам нет доверия ни в чем». Итак, с черкасской религиозной общиной было закончено полностью по объективным обстоятельствам, на законном основании — как не имеющей соответствующего помещения для молитвенного собрания...

*<1962 год: новые формы антицерковной деятельности,  
травля священнослужителей в печати>*

[1962 год] ...Буквально каждый месяц приносил новые факты планомерного, организованного наступления. Но поскольку идти прежним курсом — путем массового закрытия — было нельзя, ибо, с одной стороны, несмотря на скрытность, сведения о нем просочились за границу, и в Риме была организована соответствующая фотовыставка, и были запросы со стороны католических кардиналов, а с другой, епископы РПЦ на заграничных совещаниях должны были кого-то представлять, то наступление пошло по линии максимального сокращения штата священников, нарушения богослужения за счет ограничения дней службы, разгона хоров и проч. ...Поскольку наказанные священники, как правило, не возвращались на приходы, то трехштатные приходы стали превращаться в двухштатные, двухштатные в одноштатные. Такое сокращение священников, естественно, делало ежедневное служение невозможным. На приходах начали служить в воскресные дни и праздники или в лучшем случае два-три дня в неделю. Сорокоусты, или сорокодневные моления, по усопшим практически стали невозможными... Введен был обязательный санитарный день, когда не должно совершаться богослужение, а помещение должно подвергаться дезинфекции. Приезжали из санитарно-эпидемиологической станции и раствором хлорной извести опрыскивали всюду и все. По существу совершалось надругательство над чувствами верующих: вместо освящения святой водой хлорная известь на св. престол<sup>18</sup>, на иконы. Но каждый знал: будешь возражать против «науки» — немедленно лишишься регистрации и, следовательно, места. Прекратилась практика соборных служений. Заштатные священники вообще не допускались к сослужению, они не могли вынуть частицы из просфоры на проскомидии. Даже из соборного причта при архиерее сослужили только двое в целях уменьшения торжественности богослужения.

В 1962 году... на соборный причт, а равно и других церквей, были начислены финорганами большие суммы по перерасчету за недоучтенный доход. Иногда эти суммы были столь велики, что о. Константин Мокшанцев, служивший в Соль-Илецке, отказался их платить, приехал в Оренбург и отдал уполномоченному регистрацию на служение. Мокшанцев стал искать работу на гражданке, но всюду



встречал отказы в ней. Ему и жене отказывали в прописке в доме матери жены. Только после обращения его в Москву, в Совет мира, после девятимесячных мытарств прописали в г. Оренбурге в доме его тещи и приняли маляром в строительное управление. От сана и религии, несмотря на нажимы, он так и не отказался.

Власти в конце 1962 года в целях пресечения возможности совершения крещения неустойчивыми партийцами и комсомольцами своих детей потребовали, чтобы обряд крещения совершался только при наличии обоих родителей с предъявлением ими паспортов и росписью в книге регистрации, периодически представляемой на просмотр уполномоченному. Сколько слез пролили матери-одиночки, лишенные таким образом возможности крещения своего ребенка, а священники наслушались оскорблений за свою якобы жестокость, непастырское поведение! Конечно, за весь год не было ни одного рукоположения ни во священника, ни в дьякона...

...В 1962 году 26 сентября в № 269 газеты «Правда»... [можно было прочитать] передовую статью под названием «Боевой участок идеологической работы», а из нее узнать, что перед всей общественностью страны стоит задача усилить, улучшить содержание атеистической работы. В печати, по радио, в лекциях и беседах должна разоблачаться лицемерная религиозная мораль, попытки церковников приспособиться к требованиям времени, показывать несовместимость научного коммунизма и религии, чтобы все советские люди были свободными от гнета религиозных предрассудков, активными созидателями самого светлого, справедливого общества на земле — коммунизма...

Но если такой «ветер» дует в Москве, то кто мог помешать оренбургской газете «Комсомольское племя» напечатать фельетон о духовенстве собора «Святые отцы идут в ад». Вот они, оказывается, как идут: «В церкви пахло горячим воском и ладаном. Отец Алексей Сухов возвышался над своей паствой. "Господи, сохрани нас свою благодатью!" — голос его плавно опускается на нижний регистр, взволнованно дрожащий. Священник время от времени нетерпеливо оборачивается к створам алтаря, тогда в глазах его появляется странный латунный блеск. Этот огонь удивлял прихожан. Им невдомек было, что приподнятое настроение протоиерея объясняется другой, более прозаической причиной. В то время, когда отец Алексей правил службу, за царскими воротами собрались его друзья по пивной

кружке. Настоятель собора Евгений Иноземцев, протоиерей Михаил Титаренко, священник Александр Никитюк, дьячки Павел Грязнов и Осипов задорно звонили стаканами с водкой. Гульба разгоралась такая, что хоть святых выноси... Нередко служители бога упиваются до такой степени, что буквально не могут лыка связать. От них так сильно разит водкой, что сивушный запах не может перебить запах ладана. И это божьи слуги, которых церковь окружила ореолом святости! Могут ли они верить в бога, когда нарушают основные условия, необходимые для обеспечения себе места в раю, который красочно описывается в священном писании, — пьянствуют, воруют, развратничают. "У святых отцов не найдешь концов", — говорится в пословице. И это действительно так. Вот и разберись по библии: попадут ли священнослужители Никольского собора в рай и верят ли они в бога?» А. Сафонов (Комсомольское племя, № 146, 9.12.1962 г.).

Изумительный образец клеветы и травли священнослужителей! Отец Алексей Сухов — старик 76 лет, раза три ему делали операции, сильно боится, абсолютно не пьет. Отец Михаил Титаренко — 73 года, сильнейшая гипертония, было уже два удара-кровоизлияния, также не пьет. Что может дать такая, с позволения сказать, «научно-атеистическая» пропаганда? ...Вскоре после фельетона А. Сафонова последовал третий удар у протоиерея о. Михаила Титаренко, болезненно переживавшего незаслуженное оскорбление, и он умер 6 января 1963 года. Главный герой фельетона — протоиерей о. Алексей Сухов несколько пережил своего собрата и умер в том же году на Петров день — 12 июля. В лице их Никольский собор потерял старейших и самых заслуженных священников. Они начали служение в нем почти с первого дня открытия. Оба приняли священство до Октябрьской революции, перенесли все тяготы и лишения, но от священства не отказались. О. Михаил в годы закрытия церкви работал возчиком на ишаке, а о. Алексей столярничал. При первой же возможности вернулись, встали пред св. престолом и понесли пастырский крест до своего последнего вздоха. Удар у о. Михаила произошел утром, в воскресенье, когда он подготовился к совершению Божественной литургии.

Естественно, что верующий народ, прихожане относились к обоим с глубоким уважением и любовью, и их похороны должны [были] совершиться по традиции с подобающей им честью. В январе 1963 года Оренбургской епархией правил Высокопреосвященный Палладий<sup>19</sup>.

Он разрешил всему причту, включая и заштатных священников, облачиться и выйти на чин отпетия<sup>20</sup>. После него гроб с телом о. Михаила священнослужители обнесли вокруг храма и проводили за два квартала, а затем вернулись, на кладбище поехал один соборный священник. Когда же умер о. Алексей, то новый епископ Леонтий<sup>21</sup> уже не разрешил заштатным выйти на отпевание, и только один священник проводил гроб с телом о. Алексея до ограды, где его поставили на автомашину-катафалк и повезли на городское кладбище. Туда же на такси поехал соборный священник для совершения последней литии. Невольно возникает горестное сравнение. Трое из причта собора: 1958 год — и тело о. Константина прихожане несут на руках через весь город до кладбища; начало 1963 года — тело о. Михаила на руках только два квартала; середина 1963 года — и тело о. Алексея — только до ограды собора... Запрещено...

В конце [1963] года уполномоченный пожелал побеседовать с каждым из священников [Оренбургской] епархии. По существу, это был односторонний антирелигиозный диспут. Уполномоченный задавал серию вопросов собеседнику: «Как вы смотрите на советские спутники? Не находите ли, что христианский бог жесток и кровожаден? Как вы мыслите свое личное существование в завтрашнем дне, в коммунизме? Не испытываете ли зависть к вашим сверстникам — созидателям всеобщего счастья? Не видите ли антинаучность религии и ее вред для нашего общества? Не думаете ли сделать какие-либо выводы из современного положения церкви?» Собеседники предпочитали отвечать на все вопросы гробовым молчанием или неопределенными междометиями и жестами.

А как обстояли церковные дела в 1963 году в других местах?... Из Челябинска писали: «С 15 октября протоиерей А. Мухин работает шофером на скорой помощи в горбольнице, священник Л. Медведев работает слесарем в Златоусте, брат Ильи Лазарь работает с женой на гражданке в Саратове... На сколько хватит меня, не знаю, вероятно, я уже в очередном списке»... Письмо из Т.: «Что нового в Вашей епархии? И каких батюшек сняли по плану семилетки?... У нас применяется другой метод, а именно: молодым предоставляют все льготы: квартиру, детям садики, ясли, а матушкам тоже какую-то работу, чтобы бросали и уходили. Отец Вл. Н. уже помощник мастера, а матушка на кондитерской фабрике... Вообще, метод культурный и безболезненный: никто не гонит, а сам [священник уходит], по своему

хотению и по своей сознательности в бесполезности своего дела». В конце года из того же Т. писали: «В половине октября я ездил в отпуск, который провел в сплошных поездках. Побывал в Почаевской лавре<sup>22</sup>, но, увы, служить не пришлось. Там братии осталась только третья часть. Идеологическая работа проведена там по всем правилам искусства. Их и били, и таскали за бороды и за волосы, ссылали в каменоломни, а в результате не дают прописки и штрафуют. Но они платят штрафы и служат. Прямо уму не постижимо, как еще все держится. По селам храмы ликвидируются в порядке вешания замка на двери, и значит, все кончено. Желаящим прописаться в прописке отказывают, лети хоть на луну, а здесь тебе места нет. Те, которые имеют дома, платят бесконечные штрафы».

Письма говорят, что всюду творилось одно и то же, Церковь испытывала одни и те же скорби, притеснения, издевательства.

### <«Санитарный террор»>

...В феврале месяце [в Оренбургской епархии] начались повсеместные санитарные обследования церквей как возможных рассадников эпидемических заболеваний. 9 февраля 1964 г. специальная комиссия горсовета с участием санврача прибыла в оренбургский собор. Она брала «мазки» с наиболее почитаемых и целуемых верующими икон, с напрестольных крестов, чаш, лжиц<sup>23</sup>. Потребовали дать на исследование и запасные Дары, но о. Александр Никитюк, снимавший для комиссии требуемые предметы, дать Св. Дары отказался. Конечно, комиссия работала в присутствии старосты собора Кобзева Г. М. Владыка Леонтий в это время «тяжело болел» — никого не принимал и никуда не выходил. В городе Сорочинске в церкви взяли даже пробу воздуха.

Второго марта потребовали через старосту, чтоб все священнослужители и алтарницы, имеющие соприкосновение с народом, прошли санитарно-бактериологическое обследование. Предупреждали, что отказавшиеся от осмотра будут уволены. Через обследование прошли все, исключая архиерея, его приближенного о. Бориса, сказавшегося на этот момент больным, и алтарницы-монахини, отказавшейся от обследования наотрез. Ее оставили в покое, и она служит до сих пор. На исследование брали слюну и кал. Поскольку священнослужители этому надругательству подвергались впервые, то не обошлось

без некоторых осложнений и казусов. В назначенное время все пришли в санитарно-эпидемиологическую станцию, их приняли, усадили за стол. На столе стоял графин с прозрачной жидкостью и стаканчики, предложили каждому выпить, выпили. Это была английская соль. Вскоре заурчало в животах, и один за другим «визитеры» потянулись в туалетную комнату. Когда первый совершил рейс, то нянечка заглянула в туалет и, выйдя, сказала, что надо делать не «на вылет», а в подставленные туалетные судна. Оплывавшему дали второй стаканчик «английской горькой». Остальные стали делать по-правильному. Принимая во внимание специальность посетителей, комиссия освободила их от венерологического обследования и посещения кожно-венерического диспансера.

После произведенного осмотра сможет ли священник возражать против отобрания регистрации, если его, например, объявят носителем скрытой дизентерии? Нет, и он должен будет прекратить служение на законном, научном основании. Ничто же не помешало в статье «Модернизация идеологии современного православия» И. Холомянскому сообщить общественности: «В г. Бузулуке в декабре 1963 года и январе 1964 года медицинские учреждения обследовали всех крещенных детей и установили, что две трети этих детей больны кожными и легочными заболеваниями» («Южный Урал»)..

Один ленинградец писал мне: «У нас пока все благополучно, служим по-прежнему. Усердие ваших обследователей в целях гигиены меня очень возмутило: я не позволил бы произвести над собой этих манипуляций, каким подвергались ваши собратья. Слишком уж это. Здесь немного либеральнее. Мы не продавцы и не парикмахеры, нельзя уж так шею протягивать». По существу, было совершено кощунство над дорогими святынями верующих. Священство подверглось унижительному издевательствам.

Епископы, не подвергавшиеся обследованию, смотрели иначе, и один из них в марте 1964 года издал по епархии распоряжение, в котором имелись следующие пункты: «Напоминаю о сохранении в храмах и особенно в алтаре должной чистоты и порядка. Для этой цели предлагаю к исполнению следующие практические меры. 1. Иконы, панихидные столики и другие предметы религиозного культа в храме после каждого богослужения должны тщательно вытираться чистым полотенцем. 2. Просфорная комната должна быть чисто убрана. 3. В алтаре напрестольные кресты, Евангелие,



сосуды (чаша, дискос, лжица, копие<sup>24</sup>, помазка для елеопомазания) каждый раз после употребления должны обязательно вытираться и дезинфицироваться одеколоном (вытирать ватой, смоченной в одеколоне). 4. Крестильный ящичек с внутренним его содержанием каждый раз после употребления следует тщательно вытирать ватой с одеколоном. 5. За богослужением, когда верующие прикладываются к Евангелию или праздничной иконе, следует время от времени вытирать Евангелие или икону полотенцем, смоченным одеколоном, а сам священник также дезинфицирует свои руки одеколоном. 6. После богослужения священник моет свои руки и обливает их одеколоном. Если храм посетит (после богослужения) санитарная комиссия для проверки санитарного состояния храма и предметов религиозного культа, священник по просьбе этой комиссии выносит из алтаря требуемые предметы религиозного культа: крест, Евангелие, чашу и др. предметы для их осмотра. Если санитарная комиссия пожелает сделать ватой мазки на этих предметах, не возбраняя им это делать. Акт обследования санитарной комиссии подписывает также и священник» (Свердловская епархия, № 126 от 28.03.64 г.<sup>25</sup>).

Полное одобрение мероприятий и ни малейшей думы о кощунстве, надругательство, забвение о святости Евангелия, на престольных крестов и др. и требования, «да не коснется рука непосвященного сих предметов!» Пожалуйста, берите с чего хотите мазки и делайте любые научные выводы и заключения!.. Ясно, что вскоре последовавшее распоряжение не причащать лиц до 18 лет (гражданское совершеннолетие) и не отпевать усопших без справки загса было принято к неуклонному исполнению. И новые слезы, печали верующих, особенно приезжающих из деревень, не знающих новых порядков и принужденных возвращаться без совершения заочного отпевания из-за отсутствия требуемых документов...

## Примечания

<sup>1</sup> Отказ был вызван, скорее всего, жестким контролем со стороны Совета по делам РПЦ, который всячески ограничивал приток желавших поступить в духовные учебные заведения. Для В. И. Рожкова ситуация усугублялась тем, что в его случае речь шла не о рядовом гражданине, а о крупном советском хозяйственнике.

<sup>2</sup> Так в тексте. Имеется в виду нелицемерное служение Богу, без оглядки на обстоятельства и на требования «начальствующих» лиц.

<sup>3</sup> Заглавия в тексте сделаны публикаторами.

<sup>4</sup> С ноября 1959 г. о. Владимир служил настоятелем Никольского храма в г. Магнитогорске.

<sup>5</sup> Полунощница — церковная служба суточного круга, первоначально совершавшаяся в полночь или позже — до утра, посвящена Страшному Суду. В современной приходской практике обычно не совершается, в монастырях служитя рано утром.

<sup>6</sup> Ектения — молитвословие, начинающееся с призыва к молитве и состоящее из ряда прошений и заключительного возгласа, прославляющего Бога.

<sup>7</sup> Нагайбаки (ногайбаки) — группа татар, проживающая по большей части в Нагайбакском и Чебаркульском районах Челябинской области; язык — говор среднего диалекта татарского языка.

<sup>8</sup> Супруга о. Владимира.

<sup>9</sup> Речь идет о хулиганах.

<sup>10</sup> Солея — возвышенная часть пола перед иконостасом; выдающаяся часть солей напротив царских врат — амвон.

<sup>11</sup> В сентябре 1960 г. о. Владимир был уволен за штат и поселился с супругой в г. Оренбурге.

<sup>12</sup> Точное название — литургия Преждеосвященных Даров.

<sup>13</sup> В 1950-х гг. в Оренбурге действовали Никольский собор (освящен в 1886 г., закрыт в 1936 г., возобновлен в 1944 г.) и Михаило-Архангельская церковь (освящена в 1902 г., упразднена в 1936 г., возобновлена в середине 1940-х гг., окончательно закрыта в 1960 г. и вскоре разрушена).

<sup>14</sup> Собор во имя архангела Михаила (Старый собор) в Уральске — древнейшее здание города, заложен в 1741 г., освящен в 1751 г., до середины XIX в. главный храм Яицкого (Уральского) казачьего войска. О. Владимир служил в соборе дьяконом в 1952—1953 гг., священником в 1954—1955 гг.

<sup>15</sup> Здесь и далее приведенные в квадратных скобках даты внесены в текст публикаторами.

<sup>16</sup> Священник Михаил Серебряков, настоятель Спасо-Преображенской кладбищенской церкви в Уральске.

<sup>17</sup> Церковные кружки для сбора пожертвований.

<sup>18</sup> Престол — стол, находящийся в середине алтаря, освященный архиереем для совершения на нем литургии. Являет собой место таинственного присутствия Иисуса Христа. Приступать к престолу разрешается исключительно священнослужителям.

<sup>19</sup> Архиепископ Палладий (Каминский) управлял Оренбургской и Бузулукской епархией с 31 мая 1960 г. по 14 мая 1963 г.

<sup>20</sup> Так в тексте. Следует читать: отпевания.

<sup>21</sup> Леонтий (Бондарь) управлял Оренбургской и Бузулукской епархией с 14 мая 1963 г. до своей кончины 24 января 1999 г. (с 1971 г. в сане архиепископа, с 1992 г. в сане митрополита).

<sup>22</sup> Успенская Почаевская лавра (в Почаеве, совр. Тернопольская область Украины) впервые упоминается в летописях в 1527 г. Расцвет монастыря связан с деятельностью игумена Иова Почаевского (1551–1651 гг.). В 1713–1832 гг. монастырь принадлежал униатам, в 1833 г. передан Русской Православной Церкви и получил статус лавры. С 1997 г. — ставропигиальный монастырь в юрисдикции митрополита Киевского и всея Украины Украинской Православной Церкви.

<sup>23</sup> Напрестольный крест — распятие, которое находится на престоле рядом с Евангелием, обязательная принадлежность алтаря. Лжица — специальная ложка с длинной ручкой, которой совершается причащение мирян.

<sup>24</sup> Дискос — блюдо на подножии с изображением младенца Иисуса, символически изображает вифлеемские ясли, а также гроб, в котором было погребено тело Иисуса Христа. Копие — обоюдоострый нож с коротким треугольным лезвием, символически изображает копье, которым были прободены ребра Иисуса Христа на Кресте.

<sup>25</sup> В 1958–1966 гг. Свердловской епархией управлял епископ Флавиан (Дмитриук).

**«Без должного такта к религии и верующим»  
Российские документы, касающиеся  
вопроса пребывания румынского министра  
культов Петре КонстантINESКУ-ЯША  
в СССР в 1955 г.**

**Введение**

**В** ходе работы в фонде Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР, хранящемся в Государственном архиве Российской Федерации, мы обнаружили документы о пребывании министра культов Румынии Петре КонстантINESКУ — ЯША в СССР в 1955 г. Эти документы безусловно заслуживают внимания исследователей. Их введение в научный оборот позволяет расширить источниковую базу для изучения государственно-церковных отношений в странах советского блока в сталинский и хрущевский периоды. В коллекции документов, предлагаемых читателю, кроме записей официальных переговоров и обмена мнениями между румынскими государственными деятелями, имеются также уникальные записи бесед личного характера. Они раскрывают некоторые закулисные стороны отношений между румынским правительством, главами и ведущими духовными деятелями различных вероисповеданий, и в первую очередь Румынской Православной Церкви.

Из публикуемых документов совершенно очевидно вырисовываются две конфликтные ситуации. Первая была связана с характером и масштабом подчинения Румынской Православной Церкви и ее главы патриарха Юстиниана Марины государству и вытекающим отсюда вопросом о степени свободы действий в условиях секуляризированной страны и господствующей политической идеологии, резко противостоящей религиозным мировоззрениям.

Вторая порождалась стремлением румынских государственных органов к ограничению прав и даже уничтожению «нетитульных» религиозных вероисповеданий, находившихся в юрисдикции

Ватикана. Речь шла о римско-католических и греко-католических церковных институтах и судьбах их духовных лидеров, подвергавшихся государственному преследованию, и особенно о судьбе епископа Дьюлафехерварской католической епархии Арона Мартона.

Поскольку вопрос об отношениях между властью и Румынской Православной Церковью, объединяющей большую часть населения Румынии, является непростой и крупномасштабной проблемой, связанной с уничтожением греко-католической церкви в Румынии во второй половине 1940-х годов, то данная публикация затрагивает лишь один ее аспект — вопрос об исходе «поединка» между властью и Аронем Мартоном в первой половине 1950-х гг. XX в.

При знакомстве с публикуемыми документами на первый взгляд может показаться, что в сталинскую эпоху и в первые годы хрущевской «оттепели», в условиях сложной международной ситуации оба религиозных деятеля — как Юстиниан Марина, так и Арон Мартон — имели возможность выбора одного из трех вариантов отношений с властью. Первый — полное подчинение государству, второй — оппозиция, (противостояние), третий — компромисс (соглашение на определенных условиях). Какой из этих трех вариантов выбрал Юстиниан, проводил ли он политику частичного соглашения с государством или шел на сделку с совестью в отношении государства, среди специалистов ведутся дискуссии<sup>1</sup>.

Что касается Арона Мартона, то его современники и биографы единодушны в том, что по характеру и менталитету он стихийно выбрал путь оппозиции и борьбы за сохранение остатков автономии самой сильной римо-католической епархии Румынии — Дьюлафехерварского епископата<sup>2</sup>. Оценивая эти позиции, конечно, нельзя забывать существенные различия в статусе Румынской Православной церкви и Католической церкви, места и роли каждой из них в государственной жизни Румынии и в отношениях с правящей элитой.

В российской историографии в связи с изучением процесса ликвидации греко-католической церкви есть упоминание о встрече Константину-Яша с И. В. Полянским — председателем Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. На ней обсуждалась проблема хода переговоров с Аронем Мартоном<sup>3</sup>. Думается, что этот документ касается положения всех вероисповеданий, находившихся под юрисдикцией Ватикана, то есть как латинского, так и византийского обрядов католицизма. Особый акцент делался



на позицию Арона Мартона не только как самого авторитетного римско-католического иерарха Румынии, но и как представителя интересов Святого Престола, защищающего интересы в то время уже запрещенной греко-католической церкви.

Из высказываний Константину-Яша не совсем ясно кого он имел в виду, когда говорил своим собеседникам о шести заключенных католических иерархах. Он утверждал, что в Румынии были арестованы шесть иерархов, двое из которых умерли в тюрьме, двое — скончались сразу после освобождения и в живых остался только Арон Мартон<sup>4</sup>.

До начала арестов в Румынии признанными правительством были только два иерея. 17 сентября 1948 г. министерство культов приняло постановление, согласно которому ликвидировалась большая часть католических епархий, в том числе Темешварский епископат, Бухарестский архиепископат и объединенный из двух епархий Надьварад-Сатмарский епископат. Иерархи этих епархий были отправлены в отставку. Из католических иерархов в должности оставались только двое — Антон Дуркович, являвшийся епископом Молдавского (Ясского) епископата и Арон Мартон. Румынское правительство разрешило существование только двух епархий<sup>5</sup>. Позже из числа отправленных в отставку двое также были арестованы<sup>6</sup>. Из оставшихся в должности Антон Дуркович был арестован в июле 1949 г. и умер в тюрьме в декабре 1951 г.<sup>7</sup> Арон Мартон был арестован также в июне 1949 г.<sup>8</sup> и освобожден из заключения в январе 1955 г.

Чтобы оценить значимость публикуемого документа, надо иметь в виду, что постановление Президентского Совета Великого Национального Собрания РНР Бухарестскому военному трибуналу, датированное 3 января 1955 г. выносило решение не о прекращении дела, а лишь о временном прекращении действия приговора против Арона Мартона<sup>9</sup> на время переговоров румынского министра культов в Москве. Несмотря на фактическое освобождение, венгерский католический епископ в глазах румынских государственных органов считался еще виновным. Такая картина вырисовывается из опубликованных ранее документов.

Мы согласны с российскими историками, что встречу и беседу Петре Константину-Яша с И. В. Полянским и Г. Г. Карповым необходимо оценивать, исходя из новых, уже изменившихся обстоятельств, диктуемых приближавшимся XX съездом КПСС. Но при

этом, по-видимому, нельзя не учитывать и другое немаловажное обстоятельство, а именно то, что Ватиканом через нунциатуру практиковалось назначение «тайных» епископов и их заместителей в случаях ареста властями действующих католических иерархов. Назначенные таким путем духовники становились в свою очередь также объектами преследования со стороны властей. Многие из них подвергались аресту и тюремному заключению. По-видимому, румынский министр по делам культов, сообщая советским партнерам на переговорах о находящихся в заключении и умерших церковных иерархах, имел в виду и «тайных» ординариев, непризнаваемых правительством.

Таким образом, к моменту начала переговоров складывалась следующая ситуация: политическому режиму, с одной стороны, действительно удалось обезглавить католическое церковное руководство и выдвинуть на передний план лояльных к властям католических руководителей. Однако, с другой стороны, несмотря на то, что Святой Престол и оказался в сложном положении из-за канонических проблем, сопротивление верующих не было сломлено. Чтобы разрешить сложившуюся весьма непростую ситуацию, необходим был компромисс с обеих сторон. Поиски решения вопроса стали возможными лишь после смерти Сталина, в условиях относительной «оттепели» начала эпохи Хрущева. Сигнал был дан постановлением Политбюро румынской компартии об освобождении епископов Арона Мартона и Агоштона Паху<sup>10</sup>.

Представляется, что румынское политическое руководство оказалось в безвыходном положении. Необходим был некий компромисс, но для его достижения нужны были соответствующие партнеры со стороны католической церкви. Единственным живым католическим иерархом был Арон Мартон. Но он, как до заключения, так и после своего освобождения, рассматривался советской стороной как «самый реакционный» церковный лидер Румынии, «проводящий резко враждебную в отношении народной власти и ее органов политику». Подобные оценки имеются в донесении вице-консула СССР в Коложваре от 16 августа 1949 г., в котором приводятся факты его «антинародной» деятельности<sup>11</sup>.

Во многих советских документах, относящихся к концу 1950 — началу 1960 гг. XX в. часто встречаются сообщения о «реакционности», «антинародности» и «враждебности в отношении власти» Арона Мар-

тона<sup>12</sup>. Но с ним нельзя было не считаться, поскольку он был иерархом самой многочисленной и самой традиционной, основанной еще в XI веке, католической епархии Румынии. Он пользовался популярностью среди широких слоев румынского как православного, так и греко-католического населения Трансильвании<sup>13</sup>. Он имел авторитет и в международных кругах, особенно после того, как в мае 1944 г. публично осудил депортацию евреев из Северной Трансильвании<sup>14</sup>.

Было очевидно, что единственно возможным партнером для румынского правительства в деле урегулирования отношений власти и католической церкви мог стать только Арон Мартон — человек, открыто противостоящий идеям коммунистического режима и существующему государственному устройству. Для выхода из этого весьма непростого положения румынскому руководству и была необходима консультация в Москве.

Исходя из текста сообщения С. К. Бельшева — заместителя председателя Совета по делам Русской Православной церкви В. А. Зорину — заместителю министра иностранных дел СССР, можно предположить, что просьба румынского правительства об оказании помощи в решении проблемы урегулирования отношений с католической церковью была переправлена в инстанции, принимающие решения по международным вопросам подобного типа (по всей вероятности в ЦК КПСС)<sup>15</sup>. Однако, наличие такого решения и его суть документально подтвердить не удалось, несмотря на предпринятые поиски в других российских архивах, в частности в фондах РГАНИ.

Вместе с тем мы располагаем архивными материалами, которые указывают на то, что благодаря изменениям, начавшимся в социалистическом лагере после смерти Сталина и решений XX съезда КПСС, по мере отказа компартий от чисто силовых методов в политике, а также все более усиливавшихся требований западной католической интеллигенции, советское руководство сочло целесообразным освобождение из тюремного заключения ведущих представителей католического духовенства в странах Восточной и Центральной Европы<sup>16</sup>.

\* \* \*

В фонде Совета по делам Русской Православной Церкви сохранился ряд документов, связанных с пребыванием румынского министра культов в СССР в 1955 г. Среди них следует упомянуть докладную записку Г. Г. Карпова Совету Министров СССР и МИД СССР о его встречах и беседах со своим румынским партнером<sup>17</sup>. Мы не включили

его в коллекцию публикуемых документов, поскольку в нем Г. Г. Карпов в сжатой форме подводит итоги переговоров с Констатинеску-Яшем. Он не делает каких-либо новых замечаний или выводов, которые отличали бы этот документ от того, который представлен в нашей публикации. В фондах ГАРФ имеются так же подготовительные документы к пребыванию румынского министра в СССР: предварительный план приема и пребывания в СССР<sup>18</sup> и предварительная смета расходов на его пребывание в СССР<sup>19</sup>; план пребывания румынского министра в Азербайджанской ССР<sup>20</sup>; план работы Совета на ноябрь 1955 г.<sup>21</sup> В последнем документе кроме участия румынского министра в очередном заседании Совета<sup>22</sup>, намечалось еще заслушивание двух докладов Г. Г. Карпова «Об отношении между церковью и государством до революции и в настоящее время и о вопросах свободы совести»<sup>23</sup>, «Об антирелигиозной пропаганде в свете решений ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г.», а также доклада С. К. Бельшева «О формах идеологического воздействия церкви на население». Доклады и смета не публикуются в данной работе. Заметим только, что общий бюджет на содержание румынского министра в СССР составил 33.327 рублей, включая все расходы на поездки на Кавказ, в Киев и т. д.

\* \* \*

Первоначальный вид и структура документов, абзацы, форма и размер букв нами сохранены. Пометы, дополнительные замечания, подписи от руки отмечены курсивом. Сокращения и аббревиатуры, которые широко распространены в машинописных текстах в русском языке XX в., как например: т[оварищ], тов.[арищ], экз[емпляр], МИД, СССР, начальные инициалы имен и т. д. мы публикуем в сокращении, а отдельные сокращения — ч[ас], м[итрополит] и другие мы публикуем в полном виде, указывая на место сокращения квадратными скобками. Читая документы, можно обнаружить, что некоторые имена пишутся по-разному: например, фамилия румынского министра пишется и как Константинеску—Яш, и как Константинеску—Яшь. В таких случаях мы выбрали одну форму написания имен. Документы расположены в хронологическом порядке, по времени их возникновения. Выбранное нами заглавие не в полной мере отражает подлинное и личное отношение румынского министра и его сопровождающего, Думитру Догару, к религии и верующим людям. Зафиксированное выражение в записке Г. Г. Карпова об их поведении в Елоховском соборе могло быть и лишь мгновенным

впечатлением советского чиновника<sup>24</sup>. Тем не менее, мы считаем, что все публичные высказывания и взгляды Константинеску-Яша могут характеризовать соотношение сил между государством и церковью, а также подчиненное положение вероисповеданий и духовных лиц органам власти в Румынии в этот исторический период.

## Документы

### № 1

**Докладная записка Г. Г. Карпова, председателя Совета по делам Русской Православной Церкви ЦК КПСС о его встрече с румынским патриархом Юстишианом  
Москва, 27 июля 1955 г.**

Заверенная копия. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1225. Л. 56–58.

27 июля [195]5  
№ 492/с

ЦК КПСС

Секретно  
Экз. № 2

Во время посещения Совета с визитом вежливости находящийся сейчас в СССР Патриарх Румынской православной церкви Юстишиан<sup>25</sup> передал мне в беседе желание Министра культов Румынской Народной Республики Тов. Константинеску-Яш Петре<sup>26</sup> посетить Советский Союз с целью обмена опытом и ознакомления с работой Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР.

Константинеску-Яш Петре, рождения 1892 г., по национальности румын, в должности Министра культов работает с января 1953 г. До этого был заместителем председателя Великого Национального собрания Румынской Народной Республики.

Член Коммунистической партии Румынии с 1921 г.

В 1924 году, после ухода партии в подполье отошел от партийной работы и подал заявление об отказе от коммунистических убеждений.

В 1926 году, защитив докторскую диссертацию, был назначен профессором теологии в Кишиневском университете.

С 1948 года вице-председатель Академии Наук Румынии, директор института истории и философии Академии Наук, председатель комиссии по делам музеев и охраны памятников и художественных ценностей.



По мнению Совета, приезд Константинеску в Советский Союз для ознакомления с работой как Совета по делам русской православной церкви, так и Совета по делам религиозных культов и обмен опытом был бы целесообразным, тем более, что отказать ему в этом неудобно. Возможно даже, что он знает, что председатель Комитета по вопросам болгарской православной церкви при Совете Министров Народной Республики Болгарии т. Кючуков<sup>27</sup> уже дважды (в 1953—1954 гг.) приезжал в СССР<sup>28</sup> по нашему приглашению в связи с выраженным им желанием.

Этот вопрос согласован мною с 4-м европейским отделом МИД СССР, который считает, что т. Константинеску надо пригласить.

По примеру приглашения и приема т. Кючукова Совет считает целесообразным:

1) пригласить т. Константинеску сроком на 1 месяц, предоставив ему возможность после ознакомления с работой двух Советов и обмена опытом, посетить кроме Москвы, те города Советского Союза, которые он пожелает;

2) все расходы, связанные с пребыванием т. Константинеску в СССР, взять на себя Совету по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР;

3) в честь его пребывания в СССР сделать узкий прием (на 15—18 чел[овек]) с приглашением патриарха Алексия<sup>29</sup>, Румынского посла<sup>30</sup> и других, и подарить т. Константинеску сувениры на сумму до 2 тысяч рублей.

Представляя при этом проект Постановления, прошу разрешить мне послать от имени Совета приглашение Министру культов Румынской Народной Республики т. Константинеску-Яш Петре, которому предоставить возможность приехать в СССР в удобное и желательное для него время.

*Решение секретаря/та  
от 16/VIII 55 г. № 81/234*

(КАРПОВ Г. Г.<sup>31</sup>) *п/п Верно:*<sup>32</sup>

Отп. 2 экз.

№ 1 — в адрес

№ 2 — в дело

Исп. т. Зубов

№ 854

27/VII 55 г. лг.

**Приложение**

**Проект постановления ЦК КПСС о приглашении в СССР  
министра культов Румынии Петре Константинеску-Яш**

Проект  
Секретно

1) Разрешить Совету по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР пригласить в 1955 году в СССР, сроком на 1 месяц, Министра культов Румынской Народной Республики Константинеску-Яш Петре с одним сопровождающим его лицом для ознакомления с организацией работы Совета по делам русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР.

2) Возложить ответственность за прием и пребывание в СССР т. Константинеску на т. Карпова и разрешить Совету по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР (т. Карпову) сделать для т. Константинеску прием на 15–18 человек и преподнести ему сувениры на сумму до 2000 рублей.

3) Поручить Министерству Финансов СССР (т. Звереву) рассмотреть смету Совета по расходам, связанным с пребыванием в СССР т. Константинеску и отпустить потребную сумму из резервного фонда Совета Министров СССР.

**№ 2**

**Записка к пребыванию в СССР  
министра культов Румынии Петре Константинеску-Яш**

**Москва, после 8 октября 1955 г.**

**Машинописная копия. Без подписи<sup>33</sup>.**

**ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 364–365.**

**К ПРЕБЫВАНИЮ В СССР МИНИСТРА КУЛЬТОВ  
РУМЫНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ  
АКДЕМИКА ТОВАРИЩА КОНСТАНТИНЕСКУ-ЯШ**

Совет по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР имеет в виду, за время пребывания в СССР товарища Константинеску-Яш, ознакомить его с составом, структурой, положением и деятельностью Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР и работой Уполномоченных

Совета в тех городах, которые пожелает посетить тов. Константи-неску.

Совет ознакомит т. Константинеску-Яш с церковной жизнью, с жизнью и деятельностью русской православной церкви и ее учрежден- ный путем бесед в Совете и знакомства и бесед с патриархом Алексие- ем, митрополитами Крутицким Николаем<sup>34</sup>, Ленинградским Григори- ем<sup>35</sup>, Киевским Иоанном<sup>36</sup> и посещение патриаршего собора и других церквей в Москве, если будет выражено желание, а также ознакомит с Троице-Сергиевой Лаврой и духовными учебными заведениями.

С своей стороны Карпов и Совет ознакомятся у т. Константи- неску со структурой, положением и деятельностью Министерства культов Р[умынской] Н[ародной] Р[еспублики], жизнью и деятель- ностью Румынской православной церкви.

Совет предоставит возможность беседовать и с Председателем Совета по делам религиозных культов (т. Полянский) по вопросам католической, протестантской и других церквей.

За время пребывания в СССР товарищу Константинеску-Яш бу- дет предоставлена возможность совершить поездки в те города, в ко- торые он пожелает.

В поездках с тов. Константинеску будет или т. Карпов или т. Бе- лышев<sup>37</sup>.

Товарищ Константинеску-Яш как в Москве, так и в городах, ко- торые он посетит, будет иметь возможность ознакомиться с досто- примечательностями городов, культурными и экономическими до- стижениями народов СССР, посетить театры и сделать прогулки.

Принимая во внимание, что в дни пребывания т. Константи- неску-Яш в Москве будет праздноваться 38-я годовщина Великой Октябрьской Социалистической революции, ему и его спутникам бу- дет предоставлена возможность вместе с т. Карповым присутствовать на торжественном заседании в Большом театре 6 ноября, и на параде и демонстрации 7 ноября на Красной площади.

Товарищу Константинеску-Яш будет предоставлена возмож- ность иметь встречи с руководством Института Маркса-Энгельса- Ленина-Сталина и Советского Комитета Защиты Мира.

10 ноября в связи с празднованием 38-й годовщины Великой Ок- тябрьской Социалистической революции, Советом будет сделан при- ем с приглашением на него товарища Константинеску-Яш с супругой и с сопровождающими его лицами, патриарха Алексия, митрополита

Николая, управляющего делам Московской патриархии Колчицкого<sup>38</sup>, посла Румынской Народной Республики товарища Раб с супругой, одного из советников или секретарей посольства с супругой и представителей от Советского Комитета Защиты Мира, Академии наук СССР.

За все время пребывания тов. Константинеску-Яш к нему прикрепляется для оказания всяческого содействия ст[арший] инспектор Совета тов. Семенов Б. К., а к его супруге сотрудница Совета тов. Агафонова Е. В., которые занимаются ими в те дни, когда они не заняты Председателем Совета т. Карповым, его заместителем т. Белышевым или Членом Совета т. Уткиным.

Все намеченные мероприятия за время пребывания т. Константинеску-Яш в СССР, имеется в виду распределить по дням только по согласованию с т. Константинеску-Яш.

Тов. Константинеску предоставляется возможность вносить любые предложения, изменения и дополнения в изложенную программу, и распоряжаться временем по своему усмотрению.

### № 3

#### **Запись Г. Г. Карпова, председателя Совета по делам Русской Православной Церкви СССР о прибытии министра культов Румынии Петре Контантинеску-Яш**

**Москва, после 27 октября 1955 г.**

**Машинописная копия. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 375–377.**

*т. Семеневу*

**ЗА 27 ОКТЯБРЯ**

На вокзале перед приходом поезда т. Константинеску румынский посол т. Раб стал интересоваться у меня, зачем приезжает т. Константинеску, на какое совещание. Я объяснил, что приезжает для ознакомления с работой Совета. Тогда он мне сказал: «Я получил только директивы от Министра Иностранных Дел встретить Министра т. Константинеску.»

Мои первые впечатления о приехавших.

Тов. Константинеску-Яш производит впечатление солидного человека, но в то же время в обращении очень простого, словоохотливого, но не болтуна. Прилично говорит по-русски, понимает все по-русски. Делает такие заявления: «Я случайно стал Министром Культов. Я Вам потом объясню. Я раньше был на большой работе. Я люблю научную работу. В то же время этот человек видно с запросами и хочет

свою поездку использовать более полноценно. Еще при первой беседе моей с ним вместе с т. Уткиным, на мой вопрос, куда Вы хотели бы съездить, он сам назвал все города, сказав так: «Конечно прежде всего в Ленинград, а при отъезде на родину я хочу остановиться в Киеве на несколько дней и если можно и я буду чувствовать себя неплохо, то на 1 день в Кишиневе». Я ответил: «Пожалуйста, и почему на один день?» Он продолжал: «Надо бы съездить куда-нибудь и на Юг, но очень далеко». Когда мы спросили, а куда именно на Юг ему хотелось бы поехать, он сказал: «В Тбилиси, так как я писал и вам подарю книгу об истории искусства Грузии, а сам там не был.»

За столом был разговор общего характера и ничего примечательного в этом разговоре нет. Выяснилось только, что его жена, Константинеску Мария — 2-я жена, хотя и живут они уже 25 лет. Детей имеют и от 1-й и от 2-й жены. От дочери 1-й жены имеют внука, от детей 2-й жены имеют двух внуков. Жена его значительно меньше говорит по-русски, еще меньше понимает, но все-таки в какой-то мере может участвовать в разговоре на русском языке. Она 1895 года рождения, производит впечатление: несколько моложе, он 1892 года рождения, и их спутник — директор департамента Догару Думитру<sup>39</sup> 1907 г. рождения, называет себя профессором философии, совершенно не говорит по-русски и ничего не понимает. С его слов, знает французский и немецкий языки, работает в Министерстве Культур 6 лет. Тов. Константинеску работает Министром 3 года. Жена тов. Константинеску тоже называет себя профессором, но каких наук, пока не выявлено. Тов. Константинеску и жена говорят, что могут лететь и самолетом, но их спутник Догару, по состоянию своего здоровья, не может лететь и поэтому т. Константинеску сказал, что из-за него везде мы будем ездить поездом. Мое мнение (возможно, я и ошибаюсь) он больше скидывает на Догару, а не будет лететь из-за жены. Профессор не курит. Академик т. Константинеску и его жена, хотя и немного, но курят. Все трое пьют водку, а жена даже, как видно, любит.

В театре им. Станиславского смотрели балет «Эсмеральда». С нами был т. Уткин. Театром, по-моему, остались довольны. Балет действительно поставлен хорошо, да и содержание интересное. Игра артистов была хорошая. Смотрели они с интересом и заявили нам: «Не знаем сейчас мы на земле или на небе находимся». В этом отношении шутили над Догару, говоря, что он сейчас на десятом небе. Они сказали, что балета в Румынии пока еще нет, подготовлена пока Глиером<sup>40</sup> одна



балерина. Высказали желание побывать в цирке и в цыганском театре. Я им сказал, что цирк они увидят в Ленинграде. Там сейчас играет хорошая труппа «Кио», а в московском цирке тигры и туркменские артисты. Они говорят: «Хотя у нас половина Румынии цыган, но цыганского театра мы никогда не видели». (Сделать билеты в цыганский театр на 5 ноября). Она и он говорили в машине, что они в прошлом очень любили пить чай в русских самоварах, которые в Румынии продавались, а сейчас они не имеют. Да у нас и не принято. Они интересовались мягкими маленькими мишками для внучек. Ни обо мне, ни о Совете, ни о работе, ни о Советском Союзе за вчерашний день никаких вопросов не было. Когда я сказал, что в воскресенье поедем в Лавру, тов. Константинеску спросил, а что там будет. Когда я сказал, что там будет хитротония, он сказал, что я об этом знаю со слов Григория. Я спросил: «Желаете ехать в Лавру?» Константинеску сказал: «Да. Я много слышал об этом от Юстиниана и в Лавру поеду со своей женой, если можно». Я говорю, почему же нельзя? Он сказал: «Я не знаю, как принимает ли ваш патриарх наших жен, так как в нашей патриархии, у Юстиниана я бываю со своей женой». Затем он уточнил, когда завтра мы начнем работать. Просил начать работу с женой не раньше 11 часов, так как жена хочет отдохнуть. Спросил, когда будем в Ленинграде.

Запись ведет т. Догару, причем записывает все до мелочей. Когда я обратил на это внимание и спросил т. Константинеску, тот ответил: «он пишет по моему поручению, так как я буду писать книгу о своем пребывании в СССР на трех языках: русском, французском и румынском.» Он еще сказал: «Мне пригодились Ваши речь 1945 г., когда мне пришлось принимать представителя русской церкви в Бухаресте, а также представителей других православных церквей, я не знал, что, и как им говорить. Я перевел Вашу речь с французского на румынский язык и сделал свое выступление». «Вы очень постарели — сказал он мне — так как я видел фильм 1945 г., где Вы черный». Я сказал, что с того времени прошло много времени. Он сказал: «Я три года Министр культов и мне это уже надоело. Возможно, что у меня будет другое настроение. Я приехал к Вам учиться. У Вас должен быть такой опыт, ведь Вы работаете 12 лет». Я ему ответил, что я и мои помощники сделаем все возможное для того, чтобы быть полезными т. Константинеску. Но то же время видно, что он не меньше чем нашей работой интересуется Советским Союзом. Он сказал, что был в Советском Союзе не только один раз в дни празднования 70-летия со дня рождения т. Сталина. Он

был в составе делегации и кроме Москвы нигде не был. Был в Москве всего несколько дней. Был в Большом театре, был в театре Советской Армии, был в Мавзолее Ленина, был в Ленинских горах, в историческом музее, и больше нигде не был. Жил он тогда также в гостинице Москва. Комнатой «люкс» он очень доволен.

*Карпов*

#### № 4

**Запись о разговорах с министром культов Румынии Петре  
Константинеску-Яш в Совете по делам Русской Православной Церкви  
Москва, после 31 октября 1955 г.**

**Машинописная копия. Без подписи<sup>41</sup>.  
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 368–371.**

**ЗАПИСЬ о работе с тов. Константинеску-Яш  
28 октября. Беседа в Совете**

Тов. Константинеску-Яш знакомит со структурой и работой Министерства Культов. Отмечает, что только в Румынии имеется Министерство Культов, в то время, как в других странах народной демократии имеются комитеты или советы.

В Румынии до революции было одно министерство искусств, просвещения и культов, а после революции Министерство Культов отделили. Во главе Министерства Культов стоит Министр, но штатного заместителя, как и в других небольших министерствах не имеется. Но так как он часто выезжает за границу, то имеется один генеральный директор, который его замещает. Министерство делится на 4 дирекции и 1 сектор во главе которых стоят директора. Со сменой правительства может меняться министр и его заместители. Директора же не меняются.

1-я дирекция занимается кадрами духовенства. В кадры духовенства входят все служители церкви и монахи. Их 30 тысяч и из этого числа 12 тысяч получают зарплату от государства. Все духовные кадры назначаются церковью, но тех, кто получают зарплату от государства, Министерство Культов утверждает. Утверждаются в основном все. За три последних года было не больше 20 отводов. Отводы болезненно воспринимаются духовенством, поэтому их избегают, а дают необходимые рекомендации в предварительных разговорах до назначения. Та часть священно и церковно-служителей, которые не получают

зарплату от государства, Министерством не утверждаются, но с отдельными кандидатурами иногда можно не согласиться.

В 1-ю дирекцию входит почта, приказы и помощники.

2-я дирекция руководит работой уполномоченных на местах. Всего она насчитывает 25 работников, в числе которых имеется 9 инспекторов и 5 старших инспекторов. Кроме того в штате этой дирекции находятся и все уполномоченные на местах.

В начале уполномоченные были только в областях и 1 в г. Бухаресте, а сейчас уполномоченных имеются и во всех районах. Областных уполномоченных имеется 17+один в Бухаресте. Районных уполномоченных имеется 210. Они введены в связи с тем, что было на местах много ошибок в отношении к религии. В числе районных уполномоченных членов партии 90%. Процесс назначения уполномоченных проходил следующим образом: в область выезжал инспектор и ставил перед Обкомом вопрос о выделении кандидатов. Трудность состояла в том, что члены партии в большинстве рабочие с небольшим образованием, а им приходится соприкасаться с хорошо образованным духовенством. Хотя для всех назначенных в районе уполномоченных провели курсы, все же 20% пришлось впоследствии заменить ввиду того, что духовенство сумело их разложить.

3-я дирекция занимается изучением церкви и других религиозных проблем, а также контролирует церковную печать. По закону церковь пользуется правом свободы печати. Штат 3-й дирекции состоит всего из 13 работников, но там подобраны кадры с подготовкой<sup>42</sup>. Достаточно сказать, что работники аппарата этой дирекции переводят с 12 языков<sup>43</sup>.

4-я дирекция бухгалтерия. Штат 25 человек. Они не только проводят расходы государственных средств, но и проверяют доходы церкви. Государство тратит на церковь 22 мил[лиона] лей, а церковь в 3—4 раза больше.

5-й сектор хозяйственный и снабжения церкви. В его распоряжении имеется гараж и 5 машин.

Весь штат Министерства насчитывает 124 человека в центре<sup>44</sup>, 18 областных уполномоченных и при них 1 секретарь и 210 районных уполномоченных<sup>45</sup>. Все эти работники входят в штат министерства культов, от чего получают зарплату и им назначаются. Для руководства работой уполномоченных 6 раз в год проводятся в областях совещания районных уполномоченных. Эти совещания проводят инспектора.

4 раза в год в Министерстве проводятся совещания<sup>46</sup> областных уполномоченных и центрального аппарата.

Три последних для каждого месяца в аппарате Министерства проводятся совещания по итогам выполнения плана и обсуждается план на новый месяц.

В первое время духовенство протестовало против института уполномоченных и рассматривало их как работников сигуранцы<sup>47</sup>.

В Министерстве у Министра имеются досье на всех руководителей религиозных культов. Сейчас предполагается уполномоченным иметь краткие анкеты на духовенство.

### Религиозные объединения

В Румынии всего 15 религиозных объединений отдельных культов. Больше всего имеется православного населения. Ориентировочно считается, что из 17 миллионов населения православных 13 миллионов. В составе православного духовенства 5 митрополитов и 7 епископов. Остального духовенства и церковнослужителей 24.300 человек. Православных приходов в Румынии 8.528. Монастырей 189 и в них 6.227 монашествующих. Действующих храмов в Румынии 12.119. Имеется два богословских института в Бухаресте и Цибиу<sup>48</sup>, 6 теологических институтов и 9 духовных семинарий, из них 3 при монастырях. Во всех духовных учебных заведениях обучается 900 человек.

На втором месте стоит римо-католическая церковь. Она объединяет 1 мил[лион] верующих.

Униаты объединились с православной церковью. Из 1.200 униатских священников 800 перешло в православие, а остальные рассеялись. Униатских епископов было 5 и ни один в православие не перешел.

Третье религиозное объединение — кальвинисты насчитывают 400.00 человек. Дальше идут: лютеране — 200.00 чел[овек], иудеи — 170.000 чел[овек], баптисты — 70.000, старообрядцы — 40.000, венгерские лютеране — 30.000, мусульмане — 30.000 и более мелкие объединения: методисты, ново-евангелисты, ортодоксы (под юрисдикцией сербского патриархата), адвентисты 7 дня и армяно-григориане.

По окончании информации т. Константинуеску, т. Карпов знакомит со структурой Совета и положением о Совете.

Тов. Константинуеску спрашивает, кто отвечает за сохранность церковных зданий, которые являются архитектурными памятниками.

29 октября

Тов. Бельшев информирует об устройстве русской православной церкви, и т. Уткин о внешней деятельности патриархии.

После информации т. Константинеску задал следующие вопросы:

1. Утверждается ли государством назначенный синодом епископ?
2. Как реализуется продукция монастырей?
3. Кто работает в мастерских церквей и монастырей?
4. Обязательно ли церковь хранит свои деньги в сберегательной кассе? Замечает, что в Румынии церковь обязана свои средства держать на текущем счету в банке.
5. Освобождается ли духовенство от призыва в Армию?
6. Как учитывается заработок духовенства для исчисления доходного налога?
7. Сколько церквей в Москве?
8. Какие церкви в распоряжении патриарха?

31 октября

Тов. Константинеску присутствует на докладе т. Карпова «О взаимоотношениях церкви и государства до революции и сейчас.»

№ 5

**Запись Е. В. Агафоновой, секретаря Инспекторского отдела Совета по делам Русской Православной Церкви о сопровождении жены министра культов Румынии Марии Константинеску**

**Москва, после 31 октября 1955 г.**

**Машинописный оригинал. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 164. Л. 372–374.**

**СТ. ИНСПЕКТОРУ ЦЕНТРАЛЬНОГО ОТДЕЛА СОВЕТА тов. СЕМЕНОВУ В. К. [от] секретаря инспекторского отдела АГАФОНОВОЙ Е. В.**

**СПРАВКА**

**о работе с Румынской делегацией с 28/Х по 31/Х**

28/Х — в 11 час[ов] утра я приехала в гостиницу «Москва» для знакомства с супругой Министра Культов Румынской Народной Республики — М. Константинеску.

После первого знакомства гостя справилась, буду ли я всегда сопровождать ее, в то время, когда супруг ее занят работой. Я ответила



утвердительно и сказала, что помогу ей осмотреть город и все примечательные места в Москве.

Я предложила М. Константинеску знакомство городом начать с центра — Красной площади, на что она очень охотно согласилась.

Гостья была в очень хорошем настроении, говорила, что она очень много лет мечтала побывать в Москве, а теперь ее мечта сбылась и она горда этим. М. Константинеску интересовалась тем, что видела: Красной площадью, мавзолеем, собором, зданием ГУМ-а, высотным зданием на Котельнической набережной и т. д.

Во время прогулки гостья поинтересовалась численностью населения города и будет ли она иметь возможность посмотреть Кремль и Мавзоль В. И. Ленина и И. В. Сталина? Других вопросов задано не было.

28/X — в 19 часов я встретила с гостями в вестибюле гостиницы, откуда все пошли в Большой театр на балет «Ромео и Джульетта».

Театр и балет произвели на гостей огромное впечатление. Восхищались всем: внутренним устройством театра, декорацией и его солитами.

Константинеску-Яш сказал, что он был почти во всех европейских странах, но более прекрасного, чем балет в СССР он не видел.

Во время антракта Константинеску-Яш встретился с несколькими из своих знакомых, из числа румынской туристической делегации, гостившей в это время в Москве.

Его друзья интересовались причиной его пребывания в Москве. Константинеску-Яш объяснил, что он находится в Москве как гость, по приглашению Министра культов, тов. Карпова. Весь разговор велся на русском языке.

Тов. Константинеску-Яш спросил меня: правильно ли, что я работаю в отделе члена Совета тов. Иванова, на что я ответила утвердительно. Какой рабочий день у сотрудников Совета и у министра т. Карпова?

Я ответила, что рабочий день у всех работников Совета, а также и у т. Карпова 8 часов, с 9 час[ов] утра до 18 часов.

Никаких других вопросов, касающихся работы, задано не было.

По окончании спектакля я проводила гостей до гостиницы.

29/X — в 11 часов в вестибюле гостиницы встретила с М. Константинеску. Предложила ей прогулку в зоопарк, Уголок Дурова, дом моделей, выставки. Гостья попросила показать ей уголок им. Дурова.

На обратном пути М. Константинеску попросила показать ей здание Университета и строительство гостиницы «Киевская». Гостья

очень долго восхищалась, говорила о красоте и величии дворца науки и что она надеется побывать в самом здании, а на память пожелала иметь фотографии Университета.

В 13.30 М. Константинеску возвратилась в гостиницу.

31/X — в 14.30 встретила в вестибюле с М. Константинеску. Гостя сослалась на недомогание и головную боль, отказавшись от большой прогулки, попросила показать ей метро. Мы посмотрели все новые станции большого кольца. Гостя восхищалась красотой, как она выразилась, подземных дворцов и сказала, что при приезде домой ей будет о чем рассказать своим друзьям.

В 16 час[ов] 30 м[инут] М. Константинеску пожелала вернуться в гостиницу.

*Агафонова (АГАФОНОВА)*

№ 6

**Отчет епископа волынского и ровенского Палладия  
и священника Константия Нечаева  
о поездке в Румынию делегации Русской Православной Церкви  
Москва, 4 ноября 1955 г.**

Машинписная копия. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 283–305.

**Отрывок из текста.**

**ОТЧЕТ О ПОЕЗДКЕ В РУМЫНИЮ ДЕЛЕГАЦИИ РУССКОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 7–28 ОКТЯБРЯ 1955 года**

Состав делегации: Митрополит Ленинградский и Новгородский ГРИГОРИЙ — глава делегации, епископ Волынский и Ровенский ПАЛЛАДИЙ<sup>49</sup>, Доцент Московской Духовной Академии священник Константин НЕЧАЕВ<sup>50</sup>.

Цель поездки: участие в торжествах Румынской Православной Церкви по случаю 70-летия ее автокефалии и канонизации некоторых святых. [...] <sup>51</sup>

22-го октября делегация возвратилась в Бухарест. Вечером этого дня делегации Русской Церкви нанес визит Министр Культур академик П[етре] Константинеску-Яш и имел беседу с главой делегации митрополитом Григорием.

Вечером 22 октября еп[ископ] Палладий и священник К. Нечаев от делегации Русской Церкви совершили всенощное бдение

в храме Русской Православной общины в Бухаресте. Храм содержится в порядке, имеет хороший хор, 4-х священников с настоятелем К[онстантин] Томенко<sup>52</sup> и протодиаконем А. Урсаки<sup>53</sup>. Однако, нам можно заключить из слов настоятеля и личных наблюдений, положение его в связи с передачей в юрисдикцию Бухарестской Патриархии, весьма неопределенно. И в Патриархии настоятель и представители Общины далеко не авторитетны. Между прочим, вопрос о положении Русской Церкви был затронут в последней беседе м[итропола] Григория с Министром Культур Р[умынской] Н[ародной] Р[еспублики] и настоящее его состояние вызывает ряд недоумений у г[осподи]на Министра, о чем он хотел иметь во время своей поездки в Москву соответствующий разговор с Председателем Совета Г. Г. Карповым и Его Святейшеством Патриархом Алексием. [...] <sup>54</sup>

*Е[пископ] Палладий Волинский и Ровенский  
Свящ[енник] К. Нечаев  
4. XI. 1955*

№ 7

**Стенограмма к протоколу № 26 заседания Совета по делам Русской  
Православной Церкви**

**Москва, 22 ноября 1955 г.**

**Машиннописный оригинал. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1222. Л. 175–188.**

**Отрывок из текста.**

Секретно  
*Не[ис]правлена*

**СТЕНОГРАММА К ПРОТОКОЛУ № 26/с заседания Совета  
по делам русской православной церкви при Совете Министров  
СССР от 22 ноября 1955 г.**

**ПРИСУТСТВОВАЛИ:**

Председатель Совета — т. Карпов Г. Г.

Зам[еститель] Председателя Совета — т. Бельшев С. К.

Члены Совета: т.т. Уткин Г. Т., Иванов И. И., Репин И. М.

Управляющий делами Совета: т. Барашков П. И.

Ст[аршие] инспекторы Совета: т.т. Пашкин А. М., Петрунис В. П.,  
Федосеев Ф. В., Алимов Л. В., Зубов С. М.

Инспекторы Совета: т.т. Иванов К. Г., Недъведь А. Д.

Зам[еститель] Зав[едующего] Инспекторским отделом: т. Спиридонов В. С.

Уполномоченные Совета по Московской области: т. Трушин А. А.

по Дрогобычской области: т. Сивохин Е. С.

по Крымской области: т. Яранцев А. С.

Министр культов Румынской Народной Республики т. Петре Константинеску-Яш и директор департамента Р[умынской] Н[ародной] Р[еспублики] т. Думитру Догару

[...] <sup>55</sup> III. СЛУШАЛИ: О плане работы Московской патриархии по ее заграничной деятельности на 1956 год. (Докладывает Член Совета т. Уткин Г. Т.)

Тов. Уткину Министр Культов Румынской Народной Республики т. Петре Константинеску-Яш задал следующие вопросы:

1. Известно ли Совету, что патриарх Юстиниан обратился с просьбой к Московской патриархии принять студентов в Московскую и Ленинградскую Академию?

2. Как разрешился этот вопрос?

3. Относительно экуменического движения понял так, что церковь должна изменить свое отношение к экуменическому движению, чем это принято в 1948 г.?

4. Каковы мотивы такой перемены политики?

5. Есть ли окончательное решение по этому вопросу?

6. Меня интересует этот вопрос, потому что я являюсь Министром культов и имею дело с протестантами, которые уже ставили этот вопрос, но им был дан категорический отказ. Я придерживаюсь мнения, что политика или отношение к экуменическому движению должно быть изменено, что это дело очень тонкое.

7. Известна ли большая роль, которую играют чехословацкие деятели, как Громадко<sup>56</sup> и другие в экуменическом движении?

8. Я хочу дать информацию в отношении греческой церкви и Константинопольской, так как располагаю некоторыми данными.

На все вопросы, поставленные т. Константинеску, т. Карпов и т. Уткин дали исчерпывающие ответы. [...] <sup>57</sup>

ПОСТАНОВИЛИ: ПРИНЯТЬ РЕШЕНИЕ [...] <sup>58</sup>

СТЕНОГРАФИСТКА СОВЕТА

Горькова (Горькова)

## № 8

**Телеграмма Г. Г. Карпова, председателя Совета по делам Русской  
Православной Церкви министру культов Румынии  
Петре Константинеску-Яш  
Москва, 26 ноября 1955 г.**

**Машинописная копия. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 389.**

Кишинев Совет Министров Румынии<sup>59</sup>  
Передать академику Константинеску-Яш

Вы своими спутниками находитесь [в] Советском Союзе последние дни. Желаю вам всем благополучного возвращения на родину. Прошу передать от меня привет руководящим деятелям вашей республики. Примите от меня и возглавляемого мною Совета привет и добрые пожелания.

26 ноября 1955 г.

Карпов

## № 9

**Телеграмма министра культов Румынии Петре Константинеску-Яш  
Г. Г. Карпову, председателю Совета по делам Русской Православной  
Церкви**

**Кишинев, 27 ноября 1955 г.**

**Машинописная копия. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 390.**

Председателю Совета по делам Русской Православной Церкви при  
Совете Министров СССР Г. Г. Карпову  
Из Кишинева 27. 11. 55.

Покидаю территорию Советского Союза. Еще раз выражаю свою глубокую признательность за оказанный мне теплый прием и сердечную благодарность вам и вашим сотрудникам за товарищеское отношение ко мне и к моей жене и товарищу Догару. Наилучшие пожелания, здоровья, и счастья Марии Григорьевне<sup>60</sup> от всех нас.

Константинеску-Яш



№ 10

Проект сообщения ТАСС-а об отъезде из СССР  
министра культов Румынии Петре Константинеску-Яш

Москва, 28-го или после 28-го ноября 1955 г.

Машиннописная копия. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 391.

28-го ноября после месячного пребывания в Советском Союзе, приехавший по приглашению Председателя Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР Г. Г. Карпова, Министр Культов Румынской Народной Республики, П. Константинеску-Яш и сопровождавшие его лица выехали на родину.

(ТАСС)

№ 11

Запись о впечатлениях при сопровождении в Москве  
министра культов Румынии Петре Константинеску-Яш

Москва, вероятно после 28 ноября 1955 г.

Машиннописная копия. Без подписи<sup>61</sup>.

ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 366–367.

ЗАПИСЬ ВПЕЧАТЛЕНИЙ

при сопровождении тов. Константинеску-Яш

При посещении ВСХВ т. Константинеску и его спутники старались осмотреть почти все павильоны, хотя за отсутствием времени в некоторые павильоны только заходили. Обратили внимание на очень широкое экспонирование кукурузы и интересовались — чем это вызвано. Высказывая восхищение выставкой т. Константинеску особенно удивился, что все павильоны являются фундаментальными. Сопровождающий Константинеску директор департамента Д. Догару все время вел записи и т. Константинеску объяснил это тем, что в Румынии им придется неоднократно рассказывать о своих впечатлениях, а возможно он будет писать книгу о посещении СССР<sup>62</sup>. В беседе на выставке задал вопрос о размере зарплаты члена Совета и отдельных работников аппарата. Ответы так же записали. Судя по отдельным вопросам, можно заключить, что т. Константинеску перепроверяет полученные раньше сведения. Например, он спросил, сколько

времени был в СССР председатель Комитета по делам Культур Болгарской Республики Кючуков, хотя я знал, что об этом он уже раньше был осведомлен т. Карповым.

При посещении Третьяковской галереи т. Константинеску договорился с экскурсоводом посмотреть все залы, но весь осмотр окончить за 1 ч[ас] 30 минут. Это он объяснил тем, что был в галереи в прежний приезд. Догару и здесь вел записи как по указанию т. Константинеску, так и по личному усмотрению. После осмотра т. Константинеску зашел а канцелярию галереи и оставил запись в книге посетителей. Это он сделал и при посещении Оружейной палаты в Кремле, хотя на осмотр экспонатов затратил только один час. Т. Константинеску сослался на усталость. Кроме Оружейной палаты зашли только в Благовещенский и Архангельский соборы, а также посмотрели царь-колокол и пушку.

На спектакле в филиале Большого театра остались очень довольны спектаклем «Мазепа». Тов. Константинеску обратил внимание на игру не только солистов, но был поражен, что даже артисты хора в массовой сцене при казни Колубея, каждый играет в мимической сцене.

В театре спрашивал, что было раньше в здании театра, а вообще разговоры были только о спектакле.

При посещении службы в Елоховском соборе, как т. Константинеску, так особенно т. Догару в поведении их не проявлялось должного такта, и оно (поведение) напоминало поведение какого-либо любопытного иностранного корреспондента, а не лиц, обращающихся с духовенством и церковью по роду своей работы.

При посещении МГУ в беседе с ректором т. Петровским<sup>63</sup> т. Константинеску интересовался материальным обеспечением преподавательского состава и студентов. Старался подчеркнуть, что он тоже научный работник, но работа в Министерстве лишает его возможности одновременно заниматься преподавательской деятельностью.

№ 12

**Справка председателя Г. Г. Карпова, Совета по делам Русской  
Православной Церкви об итогах переговоров с министром культов  
Румынии Петре Константину-Яш**

**Москва, вероятно после 28 ноября 1955 г.**

**Машиннописные копии. Первый документ без подписи.**

**ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164, Л. 378–387.**

1) Чем объяснить, что между нами до сего времени не было контакта и обмена. В то время, как представители разных областей хозяйственной, политической и культурной деятельности широко общаются между собой в целях обмена опытом, и даже наш патриарх Юстиниан был в СССР 4 раза, и столько же раз приезжали представит[ели] русской церкви, в том числе один раз и сам Патриарх, мы с Вами встречаемся первый раз, и по-моему я первый министр культов, который приезжает в СССР, я сказал, что это не совсем точно. Тов. Ключуков из Болгарии приезжал в СССР два раза, ранее был и Ваш министр культов Стоянов<sup>64</sup>, а я был в 1946 году в Чехословакии по приглашению Правительства.

2) Т. Константину-Яш хорошо отзывался о митрополите Григории, говоря, что он им в Румынии помог советами и своим разговором с представителями Вселенского Патриарха<sup>65</sup>, которые заявили о своем желании быть в СССР.

3) Представитель Вселенского патриарха в Швейцарии епископ Я<sup>66</sup>[---]<sup>67</sup>, будучи в Румынии на торжествах 70-летия автокефалии просил предоставить ему возможность быть в кабаре, и он был в ночном ресторанчике, где провел время несколько часов с девочками, для чего одевал партикулярное платье.

4) Т. Константину-Яш пригласил меня в Румынию, прося приехать в мае месяце 1956 года. Я поблагодарил и сказал, что к этому вопросу вернемся позднее.

*Товарищу Семенову*

Из бесед с т. Константину-Яш за время поездки из Москвы в Тбилиси и Баку, проходивших по желанию т. Константину-Яш без участия его спутника т. Догару, можно привести следующие моменты.

1) Тов. Констаитинеску-Яш, как Министр Культур, имеет очень серьезную помощь со стороны т. Георгиу-Деж<sup>68</sup>, 1-го секретаря ЦК партии и непосредственное руководство имеет в лице Заместителя Председателя Совета Министров т. Бондараш<sup>69</sup> Эмиля, который принимает и слушает т. Константинеску по мере надобности, иногда принимает его с некоторыми из департаментов. Были случаи, когда т. Бондараш Эмиль принимал патриарха, отдельных епископов, как например Валерьяна, митрополита Себастьяна и других. Тов. Константинеску посылает письменные информации, но чаще, говорит, информирую устно. Больше т. Бондараша, реже т. Георгиу-Деж.

Тов. Константинеску, как Министр, пользуется положением члена Правительства, решает некоторые вопросы сам. Министерство его имеет больше 120 сотрудников, но однако за последние 2–3 года у него штат не сократился, а увеличился<sup>70</sup>. Так, например, по предложению Георгиу-Деж, были введены, кроме областных уполномоченных во всех районах районные уполномоченные<sup>71</sup>. Тов. Константинеску считает, что их аппарат сокращен быть не может<sup>72</sup>. Более подробно об этом им было рассказано на первой встрече в Совете. Запись чего была сделана т. Семеновым.

2) Хотя церковь отделена от государства в Румынской Народной Республике, однако у них очень много отличия от положения, существующего у нас в Советском Союзе.

Остановлюсь на главных моментах:

1. Патриарх, все епископы и большинство духовенства получают от государства жалованье. Тов. Константинеску говорит, что мы даже не мыслим, как от этого можно отказаться.

Во-первых в этом мы видим известную зависимость церкви от государства, во-вторых церковь не может существовать без субсидий.

Тов. Коинстантинеску дважды меня спрашивал, если Вы не платите духовенству официально, ибо вам это запрещает декрет, значит патриархи, ваши епископы и ваше духовенство получают от вас, т. е. от вашего Министерства (Совета) деньги в конвертах и когда я объяснил, что этого не было никогда и это не делается и сейчас, и что государство не берет никаких субсидий от церкви, также как и церковь не получает никаких субсидий от государства, было видно, что т. Константинеску не совсем этому верит. Он даже меня спрашивал, почему же они тогда у вас голосуют, почему поддерживают Правительство, почему выступают за мир и на что они живут. Пришлось

объяснить, что церковь ведет патриотическую работу, по своей инициативе, а не по нашему требованию, выражается лояльность по отношению к государству, что церковь освободилась от того ярма, которым она была связана в царское время. Говорилось о том, что церковь богата, церковь не нуждается в помощи от государства и т. д.

Второй вопрос из этой же области — это вопрос роли Министерства во взаимоотношениях с церковью.

Тов. Константинеску говорит, что ни одного заседания Синода без моего участия не бывает. Я не только присутствую на Синоде, но и выступаю, высказываю свое мнение, поправляю. Мы дискутируем на Синоде, но проводится линия, отвечающая интересам государства. Я не представляю, что бы было, если бы я не был на Синоде. Там была бы полная дискуссия. Правда, я не участвую в работе малого Синода, но в работах большого Синода я постоянно участвую. Это не нравится Юстиниану, но они никогда не поднимали вопрос.

Тов. Константинеску очень удивился, когда я заявил, что я не бываю на заседаниях Синода, но перед заседанием Синода бывают беседы с патриархом у меня в Совете и то по инициативе патриарха. Тов. Константинеску сказал: «Нет, у нас присутствие на Синоде обязательно и так оно останется». Когда я спросил, а недостаточно ли согласования повестки, он отвечал — нет, этого совершенно недостаточно.

2. В то время, как правило, со всеми текущими вопросами у нас патриарх идет в Совет на беседу ко мне или к моему заместителю в мое отсутствие и по моей инициативе, а не по вызову, у них патриарх Юстиниан бывает в Министерстве по вызову и это бывает очень редко, а как правило, со всеми текущими вопросами и вообще все беседы Министра с патриархом Юстинианом, а раньше другими патриархами проходят в патриаршем дворце.

Тов. Константинеску говорит, что Юстиниан двуличный человек. Эта двуличность выражается во многом. Во-первых, в свое время он был очень тесно с ним связан, он помогал партии. Одну ночь у него даже скрывался т. Георгиу-Деж после побега из тюрьмы или лагеря. Вообще, когда он был не патриархом, он много помогал церкви. Он относился к числу священников-демократов. Возможно он даже называл себя членом партии, хотя никогда им не был. Сейчас Юстиниан другой. Бывает, что он нас обманывает. У нас нет подозрений, что он связан с внешним миром, что он ориентируется на Запад,



хотя у некоторых, как например, говорит т. Константинеску, у директора департамента т. Догару такие подозрения возникали, но я, говорит т. Константинеску, этого не думаю. В то же время он остается двуличным.

«Я знаю, говорит т. Константинеску, что в мое отсутствие он писал т. Бондараш обо мне и т. Бондараш показывал мне эти письма. Он писал о том, что я вмешиваюсь в церковь, что груб с ним и др. Он не хотел брать в Советский Союз епископа Валерьяна<sup>73</sup>. Мы настояли. Валерьяну мы доверяем вполне. Это верный человек. Хотя Вы мне и сказали, что будучи в Москве он вел себя неправильно и это возможно, так как он имеет мало опыта. Сам Валерьян признал за собой ошибку, от которой мы узнали от Юстиниана, что Валерьян раздавал крестики в Московском Университете<sup>74</sup>, но все же Валерьян много пишет, много выступает в деле борьбы за мир. Мы на Валерьяна вполне ориентируемся, хотя знаем, что он пока только епископ. В основном информацию о Юстиниане и других мы получаем от Валерьяна.»

Когда я спросил, а может быть Вас Валерьян неправильно информирует о Юстиниане, потому что о Юстиниане у нас и у патриарха Алексия были неплохие мнения? «Нет, мы Валерьяну верим.»

У меня сложилось мнение, что какая-то есть личная неприязнь между т. Константинеску и Юстинианом и во всяком случае, что-то не совсем хорошее в их соотношениях. Может быть, я ошибаюсь, так как мне неизвестно, какого мнения т. Бондараш и другие члены Правительства о Юстиниане. Он например, очень сильно зацепился за тот случай, что Юстиниан говорил нам в Москве, что он приглашает делегацию на канонизацию святых, тогда как все приглашались на празднование 70-летия автокефалии румынской православной церкви. Когда я его спросил, а чем была вызвана необходимость канонизации, то т. Константинеску ответил, что 5 лет церковь и в частности Юстиниан хлопочут о канонизации. Весной 1955 г. было отложено это, но Юстиниан настаивал и даже возвратившись из Москвы сказал, что ему патриарх Алексий сказал, что это очень хорошее мероприятие и они сейчас канонизировали 6 человек.

Он приводил такой пример, говоря: «Вот смотрите, как обманывает нас Юстиниан. Он нам говорил, что в СССР на кагор, как церковное вино, монополия церкви, что Московская патриархия имеет свои заводы по изготовлению церковного вина, однако это не верно.

Этот кагор мы видели в магазинах, покупали в ресторане Москва и мы не видели этикеток с церковным вином».

Тов. Константинеску считает, что Юстиниан очень больших способностей, как организатор, администратор, хозяйственник. Он даже из капли воды может сделать деньги. Тов. Константинеску говорит, что при Юстиниане сейчас значительно лучше выглядят и расширяются мастерские в монастырях, виноградники, в хорошем состоянии его дворец и вообще большое внимание Юстиниан уделяет хозяйству, хотя церковь потеряла много, и земли, и леса и других доходов, которые имела раньше.

3. Когда Юстиниан все-таки настаивал на канонизации, а тов. Константинеску не хотел разрешать, Юстиниан пришел в Правительство и сказал, что в октябре 70 лет автокефалии церкви и неудобно было бы отказать. «Георгиу-Деж — говорит т. Константинеску, — мне лично сказал, канонизация — это глупость, но 70-летие автокефалии надо будет празднование разрешить, тем более, что Юстиниан ссылался, что якобы Алексей сказал, что это хороший пример».

Я спрашивал т. Константинеску, как патриарх Юстиниан и другие епископы по своему возвращению из Советского Союза или вообще из заграницы информируют Министерство, письменно или устно. Тов. Константинеску сказал, что патриарх Юстиниан об этом делает доклад на Синоде, составляется для Синода также письменный доклад, меня информируют устно, а епископы пишут Синоду и Министерству.

4. О митрополите Виссарионе<sup>75</sup>, который действовал в Одессе в период ее оккупации Румынией, т. Константинеску говорит, что Виссарион сейчас в Париже, куда бежал с группой духовенства после освобождения Румынии.

5. На празднование 70-летие автокефалии был приглашен сербский патриарх Викентий<sup>76</sup>, но он к нам, говорит т. Константинеску, не приехал (также как не приехал в этом году и в СССР, хотя имел приглашение), однако в Грецию он поехал. Значит еще нет хороших отношений между русской и сербской церквами. Если Сербский патриарх не приедет и в 1956 г. в Москву, надо будет что-то подумать, говорит т. Константинеску.

Тов. Константинеску очень доволен своей поездкой в СССР. Он доволен знакомством со мной и Членами Совета, он доволен и той

работой, которую имел в Совете и он говорил несколько раз возвращаясь к этому: «Я, как министр культов хорошо знаком с т. Кючуковым в Болгарии, с Нушке<sup>77</sup> в Германии, с руководителями государственных органов по делам церкви в Венгрии<sup>78</sup> и Чехословакии<sup>79</sup>. Я был на беседах у Кючукова и у Горелка и в Будапеште. Я не знаю только Министра культов Польши<sup>80</sup> и очень рад, что познакомился с Вами. Что касается Албании, то я думаю, что интереса там для меня нет. Я считаю большим недостатком, что Вы были знакомы до сих пор только с т. Кючуковым из Болгарии». Я его поправил, говоря, нет, правда, это было давно, но в свое время я имел контакт, когда был Ниедлы<sup>81</sup> министром просвещения и культов Чехословакии, я принимал в свое время и Министра культов Польши. Тов. Кючуков был уже дважды, были министры и из Румынии. Однако, т. Константинеску считает, что этого недостаточно, и он говорит о необходимости большего обмена опытом. Он даже внес предложение и говорит: «Надо как-то подумать, как, где и когда нам всем встретиться, но для этого нужен повод, но это сделать нужно обязательно. Я считаю, что этот вопрос мы оба должны пока изучить.»

6. Монашествующих в Румынии 7 тысяч человек. Из них три четверти женщин и только тысячи полторы мужчин.

Тов. Константинеску не был в курсе и предъявлял очень серьезные претензии Догару, что тот не знает о том, что митрополит Николай в первых числах декабря должен ехать в Клуш<sup>82</sup> в Румынии для получения докторской степени<sup>83</sup>. Он стал меня просить о том, чтобы этот приезд Николая был сделан в 1956 г., но когда я сказал, что мне известно, что митрополит Николай хочет только в этом году поехать и очень неудобно будет это отклонять (так как не знал, что решением предусмотрено 1955 г.), тов. Константинеску стал меня просить, чтобы тогда митрополит Николай приехал в Клуш не раньше 10 декабря, так как он вернется только 28 ноября в Бухарест и не позднее 15 декабря, так как после этого у них будет партийная конференция и только приехав в Москву я узнал, что м[итрополит] Николай едет в Румынию 9 декабря, что т. Константинеску устроило, однако он, особенно вчера на банкете выражал мне свое недоумение, как же так у вас поставлена работа, если т. Уткин знает, что м[итрополит] Николай едет 9 декабря в Румынию, а Вы и т. Беляев не знаете. Тов. Уткин сам объяснил т. Константинеску, что об этом он узнал только сегодня от м[итрополита] Николая.

7. Тов. Константинеску говорил, что стремление Юстиниана, как можно больше обогащаться и речь идет не о личном обогащении. Он хочет путем обогащения церкви укреплять церковь и государство. Он хочет вводить даже новые епархии. Он хочет организовать новые мастерские, новые скиты. Он хочет иметь монополию на вино. А когда я спросил, а как сам патриарх Юстиниан обеспечивается, т. Константинеску сказал: «От государства Юстиниан получает 2 тысячи и от церкви вероятно пять. Патриарх Юстиниан управляет сейчас самой большой епархией, всеми церквями Бухарестской области, но мы хотим от него это отнять и я это сделаю. Как приеду, мы ему оставим, как у вас, только церкви г. Бухареста, а в Бухаресте у нас 200 церквей, тогда как у вас в Москве 50 и патриарх ваш доволен.» Он приводил примеры следующие: «Я вот приехал к вам сейчас и увидел еще факт, как меня Юстиниан обманывает. Он говорил, что автокефальной всякая православная церковь может быть только тогда, когда имеет 12 архиереев, т. е. даже больше когда большой Синод состоит из 12 архиереев. Я ему говорил, а как же Чехословацкая и Албанская церкви? Он мне тогда говорил, что ни та ни другая не автокефальны, они автономны.» Тогда я т. Константинеску объяснил разницу между автокефалией и автономией и т. Константинеску это сам понимает, но не сумел он убедить Юстиниана, что Чехословацкая и Албанская церкви не автономны, а автокефальны. Юстиниан не согласен не с ними и не с нами. Он, якобы, считает, что Чехословацкая и Албанская церкви не автокефальны.

Тов. Константинеску сказал: «Я говорил Юстиниану тогда, как же это может быть, когда он принимал и приветствовал и Лаисия<sup>84</sup> и Елевферия<sup>85</sup> и даже больше — Польского митрополита Макария<sup>86</sup>, как глав автокефальных церквей». Тов. Константинеску очень обрадован был и сказал: «Вот теперь я имею материал для разговора с Юстинианом, когда узнал лично от католика грузинской церкви Мелхиседека<sup>87</sup>, что грузинская церковь имеет одного католика, трех митрополитов и одного епископа и в то же время она автокефальна. Тов. Константинеску говорит: «Ваш пример очень поразителен, что Синод состоит из 6 человек, а не из 12 и все-таки церковь автокефальна больше 500 лет.» Когда я спросил, откуда взялась цифра 12, то т. Конистантинеску сказал: «Юстиниан объясняет так, что Синод должен состоять из 12 епископов по числу апостолов».

Тов. Константинеску сказал, что Юстиниан хочет и настаивает, чтобы румынская церковь имела за границей представительства и в этом отношении ссылается на русскую церковь. Министерство Культур против этого, Правительство Румынии также считает, что не нужно иметь румынской церкви свои представительства за границей, достаточно сохранить одну церковь в Софии и одну церковь в Вене. «Париж, говорит т. Константинеску, мы потеряли, но мы отвоюем. Имеем все же румынскую епархию во Франции, а в других местах нам не надо, хотя Юстиниан настаивает, чтобы была в Америке особенно. В Иерусалиме мы имели румынскую церковь, но мы передали Поликарпу»<sup>88</sup>.

Тов. Константинеску говорит: «Бондараш меня упрекает, что я не имею в церкви своих людей. Да мы вероятно имеем только двоих, Валерьяна и еще одного, и Бондараш мне говорит — вот ты не имеешь, а Карпов вероятно имеет своих, и много людей в церкви, вот ты поезжай и поучись у Карпова».

Я сказал т. Константинеску, что я думаю, ни я, ни Вы своих людей в церкви не имеем и не будем иметь. Нам надо работать с духовенством и объяснить в чем выражается наша работа с патриархом, епископами и работа уполномоченных с духовенством. Я сказал, что в этой области еще много недостатков. Он был очень благодарен мне. Тов. Константинеску сказал: «Я сейчас приехал и вижу, какие у вас взаимоотношения с патриархом. Я просто поражен. Я видел Вашу беседу в Лавре, Вашу беседу с патриархом в Переделкине на даче. Я знаю, что патриарх Ваш звонит по телефону. Он приходит к Вам на прием. У меня много впечатлений осталось от пребывания в Румынии Григория, который нам помог больше, чем наше духовенство, и я считаю, что мы все, руководители государственных органов по делам церкви в Странах Народной Демократии можем многому поучиться у вас с т. Полянским<sup>89</sup>, если мы устроили обмен опытом, главное по методике работы.»

Когда я ему говорил о том, что церковь в нашем аппарате не имеет своих людей, а мы в аппарате церкви не имеем своих людей в том понимании, как это понимал т. Константинеску, он мне сказал: «Да, мы, т. е. Министерство пока в церкви имеем двух своих, а вот церковь наша в Министерстве имела несколько человек. До моего назначения в Министерстве были и священники и монахи. Я их всех уволил. Два монаха уволены мною из Министерства и патриарх Юстиниан



усроил их у себя в церкви. Мы ему сказали, зачем Вы это сделали. Мы ему предложили их уволить. Он сделал это только в порядке нашего приказа. Юстиниан продолжает нам говорить, я все знаю, что у вас делалось».

Тов. Константинеску говорил: «Нам известны факты о спекуляции валютой в Румынии со стороны епископа Василия Самахи<sup>90</sup>. Я сказал ему, что я об этом не знал. Впервые об этом слышу и подчеркнул, что епископ Василий Самаха, является иностранным подданным и поэтому в Совете не бывает.

Тов. Константинеску очень интересовался вопросом: «У вас церковники, духовенство имеет право голоса, они голосуют, но помощи они не требуют, чтобы их избрали. У нас в Великом Национальном Собрании два священника депутаты и в местных советах 60 или 65 человек»<sup>91</sup>.

(КАРПОВ Г. Г.)<sup>92</sup>

№ 13

Письмо С. К. Бельшева, заместителя председателя Совета по делам Русской Православной Церкви В. А. Зорину, заместителю министра иностранных дел

Москва, 4 декабря 1955 г.

Заверенная копия. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1321. Л. 149.

4 декабря 1955 В МИНИСТЕРСТВО ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ СССР

№ 776/с

тов. ЗОРИНУ В. А.<sup>93</sup>

Секретно  
экз. № 2.

Прилагается копия представленной в инстанции информации о пребывании в СССР Министра Культур Румынской Народной Республики г. Константинеску-Яш.

Приложение: по тексту на 7 листах *только адресату*

Отп. 2 экз.

ЗАМ. ПРЕДСЕДАТЕЛЯ СОВЕТА  
(БЕЛЫШЕВ С. К.)<sup>94</sup>

№ 1292 — 14. XII. 55 г.

№ 1 в адрес

№ 2 в дело

Исп. Т. Семенов.

АМ.

*П/н Верно.*<sup>95</sup>

## Приложение

Запись Г. Г. Карпова, председателя Совета по делам Русской  
Православной Церкви о беседе с министром культов Румынии Петре  
Константинеску-Яш

Москва, 10 ноября 1955 г

Машинописная копия. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1321. Л. 141–148.

ЗАПИСЬ ДЛЯ ПАМЯТИ

Секретно  
Экз. № 1

1) На состоявшейся беседе втроем: Константинеску-Яш, т. Карпов и т. Полянский в кабинете Карпова, по инициативе т. Константинеску, был затронут католический вопрос.

Тов. Константинеску информировал нас, что римо-католическая церковь в Румынии имела 6 епархий, во главе всех их были архиепископы, епископы. Все 6 были арестованы. Тов. Константинеску считает это ошибкой. Из шести двое умерли в тюрьме, все остальные были освобождены из тюрьмы, но вскоре двое из освобожденных умерли. Таким образом остался один<sup>96</sup>.

Этот ныне здравствующий епископ римо-католической церкви, находящийся на посту архиепископа, Мартон Арон<sup>97</sup> враждебно настроен к Правительству, но других нет, а восстанавливать католическую церковь надо.

Греко-католическая церковь имела 5 епархий. Все пять епископов были арестованы, затем все были освобождены (теперь). Двое умерли, трое остались на свободе, хотя греко-католической церкви нет. Правительство даже, в свое время, после воссоединения греко-католической церкви с православной издало закон о запрещении греко-католической церкви<sup>98</sup>.

Тов. Константинеску говорит: «Возврата к восстановлению греко-католической церкви не может быть и не требуется, однако этот закон был ошибочным»<sup>99</sup>.

С епископом римо-католической церкви Мартоном Ароном Правительство через Министерство вело разговоры, но они пока безуспешны.

Правительство Румынской Народной Республики ставит следующее условие: мы не будем препятствовать вашей связи с Ватиканом, вашей деятельности, но не может быть связи государства

с Ватиканом, не может быть возврата и греко-католической церкви, не может быть конкордата. Вот основные условия. С ними Мартон не согласен. Что будет дальше, трудно сказать.

Тов. Константинеску сказал: «мне велено с вами посоветоваться, что вы рекомендуете, как у вас и т. д.».

Я сделал это характером беседы т. Константинеску с т. Полянским. Я был наблюдателем, своих суждений не делал и не высказывал мнений.

Тов. Полянский был согласен с т. Константинеску, но резюме его было такое, что надо приглядеться, а нам Ваши предложения изучить и только после этого обсудить.

Я в заключение разговора сказал: «Мое мнение надо силам Мартона Арона противопоставить епископа из числа прогрессивных, если даже не двух против одного». Больше я ничего не высказывал.

Когда мы попросили тов. Константинеску более конкретно рассказать об остановке римо-католической церкви и что делается в Министерстве, то т. Константинеску рассказал, что епископ Мартон Арон с ведома Правительства (после разговора в Министерстве культов) в августе м[еся]це 1955 г., непосредственно, т. е. почтой и не показывая Министерству содержание письма, послал свое письмо в Ватикан. («Но нами, — говорит т. Константинеску, — это письмо было проконтролировано известными путями и содержание его мы знали, хотя Мартон считает, что мы не знаем».)

В этом письме епископ Мартон Арон изложил те 10 условий или сообщений, которые были сделаны ему в Министерстве, а именно:

1. Конституция Румынской Народной Республики (статья 84) говорит о свободном существовании всех религиозных вероисповеданий в Республике.

2. Конкордат отменен в 1948 г. и отменен навсегда и поэтому нет и не может быть у Румынской Народной Республики связи с Ватиканом.

3. Навсегда не бывать у Румынской Народной Республики греко-католической церкви, ибо она вернулась в православие после 250 лет унии<sup>100</sup>.

4. Но Румынское Правительство допускает и признает духовную юрисдикцию Ватикана, в том числе и для назначения епископов в священники, их перемещение и т. д. Правительство передает Ватикан и пр. и пр.

5. Вместо ранее бывших 5 епархий Румынское Правительство допускает 2 католические епархии, как это и было оговорено в законе 1948 г., но сейчас Румынское Правительство согласно еще раз обсудить этот вопрос и может быть, нужно будет допустить еще 2 епархии.

6. Признаем право за епископом, свободное общение с духовенством и верующими внутри Республики (поездки, обряды, встречи и т. д.).

7. Признаем право за епископом свободно сноситься прямо и непосредственно с Ватиканом, а также допускаем и связь обратную Ватикана с епархиями католической церкви в Румынии.

8. Не допускается римо-католической церкви иметь в Республике конфессиональные школы, равно как в светских государственных школах запрещается катехизация, хотя вообще катехизация вне школ допускается, допускается иметь и свои школы по подготовке духовенства (семинарии, курсы), причем столько, сколько хотят, сколько им нужно.

9. Правительство не имеет ничего против того, что в школах по подготовке духовенства будут преподаваться общие и общеобразовательные предметы, но оговаривается о том, чтобы они не были очагами антинародными, чтобы в этих школах ничего не проводилось против Правительства и народной демократии.

10. Регистрация обязательна, т. е. согласование с Министерством, вернее с одним из его отделов предварительно до назначения и перемещения. (т. Константинеску говорит нам, что этот пункт хотя в письме и значится, мы считаем его условным, его можно было бы и снять, если бы этот вопрос стоял препятствием).

10 октября 1955 г. Мартон Арон получил от Ватикана ответ, подписанный Тардини<sup>101</sup> (статс-секретарь Ватикана, занимающийся в Министерстве Иностранных Дел).

Константинеску считает, что Тардини хуже, чем бывший статс-секретарь Монтини<sup>102</sup>, который стал архиепископом Милана.

В ответ на письмо Тардини, кратко и грубо выражаясь, примерно сказано следующее:

Условия Румынского Правительства очень тяжелы, что над условиями этими надо долго думать, но что к такому изучению уже приступили и жалко, что некоторые вопросы имеют тяжелые условия при которых не может быть хороших отношений.

Тардини пишет, что позднее дадим подробный ответ на все 10 условий, но сейчас хотят высказать только свое мнение по основному вопросу, почему Румынская Народная Республика не хочет дать свободу существования, служения греко-католической церкви, тогда как сама румынская Конституция говорит о свободе всех вероисповеданий.

Тардини добавляет, что, по имеющимся у него сведениями, во многих странах греко-католическая церковь существует и действует.

2) Тов. Константинеску рассказал мне о смысле позиций церкви православной к Правительству и что предпринимается Министерством, какие советы они получают от ЦК и правительства. Он заявляет, что в основном церковь находится на лояльных позициях, однако же встречаются и со стороны епископов и со стороны духовенства не только высказывания и действия, направленные если не против Правительства и народа, то против тех или других мероприятий, но и известных саботажах, протаскивания или попытка протаскивания в своих проповедях, в своих выступлениях тех или других мыслей [---]<sup>103</sup> критика действий Правительства, некоторые связи церковников с западниками, слезы о потерянном былом величии церкви, ведь церковь очень много потеряла, церковь имела много земли, много леса, много кладов и другого богатства. Правда многое и делается в церкви по нашему требованию. Так, например, хотят они или не хотят, сейчас духовенство изучает русский язык, выписывает и читает газеты. По нашему требованию призываются в церквях к труду, организует борьбу за мир. Берут примеры из деятельности митрополита Николая и его проповеди. Мы часто обращаем их внимание на деятельность и голос русской церкви. Мы требуем, чтобы они посещали те торжественные собрания и проповеди, которые устраиваются в дни революционных праздников и главный день освобождения Румынии.

Был недавно случай, когда Юстиниан стал, как бы уклоняться от посещения тех приемов, парадов и собраний, на которые его Правительство приглашает, ссылаясь на болезнь. В таком случае Георгиу-Деж лично мне предложил серьезно поговорить с патриархом Юстинианом, что мною и было сделано. Я сказал ему: «Хотите Вы или не хотите, а мы просим уважать республику и ее Правительство. Я думаю, что еще несколько надо поработать и церковь больше будет делать для страны, будет более демократичной и более активной в защите тех или других мероприятий. Мы не считаем патриарха Юстиниана



неугодным нам или враждебным, мы знаем, что патриарх Юстиниан в свое время был священником демократом. Он был женат, имеет дочь и сына, кстати сына, который обучался у вас, получил большую подготовку у академика Бакулева, но мы виним Юстиниана в том, зачем он обращался к патриарху Алексию за помощью в части забот в отношении его сына, в то же время мы не скажем, что патриарх Юстиниан все принимает без оговорок, часто приходится спорить, иногда настаивать, он злится, но делает, но многое от нас и скрывает. Нам приходится контролировать его, только с другой стороны. Во всех отношениях верным и преданным, которому мы всецело доверяем, уважаем, поддерживаем, мы считаем епископа Валерьяна. Когда Юстиниан последний раз поехал в Советский Союз, то епископа Валерьяна мы ему навязали. Он не хотел его брать. Мы сказали не возьмешь, сам не поедешь и он нехотя его взял. Мы думаем, что патриарх Юстиниан его сознательно компрометировал в СССР. Узнав такую характеристику об епископе Валерьяне, я воздержался от его критики и ограничился только тем, что сказал нашим церковникам, что епископ Валерьян не понравился, так как он в своем поведении допускал некоторые вещи несвойственные архиереям и рассказал также о том, как он раздавал в Университете и других местах крестики и другие церковные подношения».

Видно было, что т. Константинеску и впредь и конечно по советам других будет сильно ориентироваться на епископа Валерьяна.

3) Тов. Константинеску мне рассказал, причем оговорился, что это он говорит конфиденциально с тем, чтобы его спутник директор департамента Догару не знал и что таких конфиденциальных разговоров он будет меть несколько. Он рассказал следующее: когда патриарх Юстиниан вернулся из последней поездки из СССР, то он рассказал мне, что инициатива созыва глав некоторых православных церквей в Бухаресте в целях канонизации и празднования 70-летия автокефалии, то проверка показала, что это письмо получено после того, как вопрос был оформлен.

Вчера, 9 ноября, т. Константинеску, будучи на обеде у патриарха Алексия по случаю его дня рождения, по своей инициативе поднял вопрос о том, верно ли, что патриарх Алексей предлагал Юстиниану сделать такой съезд и если неверно, то на какое событие был приглашен патриарх Алексей, на празднование автокефалии или на канонизацию. Патриарх Алексей ответил ему, что он никаких предложений

и советов Юстиниану не делал и что был приглашен не на автокефалию, а на канонизацию.

4) Патриарх Алексей оставил у т. Константинеску, Догару и у жены т. Константинеску большие впечатления (по-моему больше внешнего характера). Жена т. Константинеску обратилась с просьбой иметь фотографию патриарха, а сам т. Константинеску мне высказал, что я хотел бы, чтобы у меня с патриархом Юстинианом были такие же отношения, как у Вас с патриархом Алексием.

Тов. Константинеску вернулся к вопросу, что он желал бы по возвращению из Тбилиси выслушать и т. Бельшева, и т. Иванова и т. Репина и мой второй доклад.

5) На приеме в Кремле т. Константинеску имел встречи и беседы с бывшим послом в Румынии т. Мельниковым<sup>104</sup> и его женой, с которыми хорошо знаком, с т. Николаевым из МИД-а<sup>105</sup>, с послом т. Раб и его советниками, с болгарским послом Лукановым<sup>106</sup>, с Рейзином и Лепишинской, с которыми общался в Бухаресте<sup>107</sup>, с главой румынской делегации, приехавшей на празднование месячника румыно-советской дружбы<sup>108</sup>, с академиком Бакулевым<sup>109</sup>, с ректором МГУ Петровским, с Понкратовой<sup>110</sup>, с директором института Маркса-Энгельса профессором Обичкиным<sup>111</sup>, с Гундоровым<sup>112</sup> и многими другими.

Наедине в беседе со мной бывший посол СССР в Румынии т. Мельников рассказал мне, что т. Константинеску пользуется в румынском Правительстве большим авторитетом, и считается влиятельным человеком, что он много сделал для партии, в том числе и в тюрьме, что только принимая во внимание возраст его он сейчас является Министром культов. На эту должность сам т. Константинеску назначен, якобы, случайно, что т. Константинеску больше занимается научной работой, что он является также вице-президентом Комитета по защите мира и что он, Мельников, считал бы необходимым с должным вниманием отнестись к приему т. Константинеску, как он доволен ли нашим приемом. Через некоторое время после разговора с т. Константинеску т. Мельников мне сказал: «О, да! Он очень доволен, что он считает себя на десятом небе. Он хорошо отзывается о Вас и Ваших сотрудниках».

В то же время у меня создается такое впечатление, что т. Константинеску интересуется вопросом обмена опытом деятельности нашего Совета, но больше у него интереса к прогулкам, театрам. Так, например, он мне сказал вчера, 9 ноября: «Я хотел бы на будущий год

повторить свою поездку, но если не будет это вам удобно, то я без вашего приглашения приеду в марте м[еся]це 1957 г.<sup>114</sup> в Москву, на конгресс историков».

(КАРПОВ<sup>114</sup>)

#### № 14

**Письмо Г. Т. Уткина, члена Совета по делам Русской Православной Церкви заведующему IV-м Европейским Отделом МИД СССР М. В. Зимянину о неточном информировании министра культов Румынии Петре Константинеску-Яш**

**Москва, 7 декабря 1955 г.**

**Машинописная копия. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 412.**

7 декабря 1955 № 3095 **МИНИСТЕРСТВО ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ СССР**  
Заведующему IV Европейским Отделом  
тов. Зимянину М. В.<sup>115</sup>

В беседе с Министром Культов Румынской Народной Республики, т. Константинеску-Яш во время его пребывания в Советском Союзе в ноябре месяце с.г. ему была дана не совсем точная справка о положении православных приходов в Венгрии.

Совет просит через Посольство СССР в Румынии довести до сведения т. Константинеску-Яш, что православные приходы в Венгрии находятся в юрисдикции Московской патриархии и объединены в благочиние во главе которого стоит благочинный администратор протоиерей Берки Ферез<sup>116</sup>, гражданин Венгерской Республики. В благочинии состоит 10 приходов, 12 церквей и 15 священнослужителей. Сербские и румынские православные приходы в Венгрии управляются самостоятельно и к ним Московская патриархия отношения не имеет.

**ЧЛЕН СОВЕТА (Г. УТКИН<sup>117</sup>)**

#### Примечания

<sup>1</sup> Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века. Очерки истории. Москва, 2008. С. 253–257.

<sup>2</sup> См.: *Virt László* Nyitott szívvel. Márton Áron püspök élete és eszméi. Budapest, 2002.; Márton Áron emlékkönyv Szerk. Marton József. Kolozsvár, 1996.

<sup>3</sup> *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Указ. соч. С. 439.

<sup>4</sup> См. док. № 13.

<sup>5</sup> *Bozgan Ovidiu* Cronica unui eșec previzibil. România și Sfântul Scaun în epoca pontificatului lui Paul al VI-lea (1963–1978). București, 2004. С. 39.

<sup>6</sup> *Totok William* (ed.) Episcopul Hitler și Securitatea. Procesul stalinist împotriva „șpiunilor Vaticanului” din România. Iași, 2008. С. 48.

<sup>7</sup> Об этом см. подробнее: *Bura Laszlo* Köztünk élt — Scheffler János Szatmár vértanú püspöke. Szatmárnémeti, 2004. Doboș, Dănuț — Despinescu, Anton: Episcopul Anton Durcovici. O viață închinată lui Dumnezeu și Bisericii. Iași, 2002.

<sup>8</sup> *Bodeanu Denisa* Márton Áron püspök letartóztatása, pere és börtönbüntetése a Securitate Irattárát Vizsgáló Országos Tanács (CNSAS) dokumentumainak tükrében. In: Székelyföld, 2012. 8. sz. С. 90–91.

<sup>9</sup> Там же. С. 102–103.

<sup>10</sup> *Adrian Nicolae Petcu* Studiu introductiv. In: Martiri pentru Hristos în România în perioada regimului comunist. București, 2007. Стр. 37.

<sup>11</sup> Власть и Церковь в Восточной Европе 1944–1953. Т. 2. 1949–1953. Документы российских архивов. Отв. ред.: *Волокитина Т. В.* Москва, 2009. С. 234–239.

<sup>12</sup> См. напр.: Запись Паламарчука В. К., второго секретаря Посольства СССР в Бухаресте о его беседе с Ионом Бэрбулеску, директором Департамента культов Совета Министров Румынии. Бухарест, 13 октября 1958 г. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1634. Л. 148–149.; Запись Алексева А. М., второго секретаря Посольства СССР в Бухаресте о его беседе с Думитру Догару, директором Департамента культов Совета Министров Румынии. Бухарест, 12 марта 1962 г. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 2032. Л. 40–42.

<sup>13</sup> Известно, что 29-го сентября 1938 г. Арон Мартон, в его первой публичной речи, произнесенной непосредственно после своего назначения временным апостольским администратором Дьюлафехерварской епархии, выступал в защиту взаимопонимания между национальностями Трансильвании: подчеркивал, что его политика по отношению к другим нациям региона будет определяться духом евангелия, в связи с этим одни народы Трансильвании должны уважать интересы других. См.: Márton Áron emlékkönyv / Szerk. J. Marton. Kolozsvár, 1996. С. 104–113.

<sup>14</sup> На это подробнее см.: *Trașcă Ottmar — Seres, Attila* Márton Áron 1944. május 18-i kolozsvári beszéde a zsidók deportálása ellen. Gondolatok néhány magyar és román levéltári irat apropóján. In: Múlt és Jövő, 2011. 3. sz. С. 43–50.

<sup>15</sup> См. док. № 13.

<sup>16</sup> Справка Полянского И. В., председателя Совета по религиозным культовым В. С. Семенову, заместителю министра иностранных дел СССР. Москва, 20 июня 1956 г. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 134. Л. 2–14.

<sup>17</sup> Докладная записка Карпова Г. Г. Совету Министров СССР, ЦК КПСС и МИД СССР о пребывании румынского министра культов в СССР. Москва, 14 декабря 1955 г. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1226. Л. 49–55.

<sup>18</sup> План был составлен Уткиным Г. Т. и Семеновым Б. К. и утвержден Карповым Г. Г. 8-го октября 1955 г. См.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 347–353.

<sup>19</sup> Смета была составлена бухгалтерией Совета по делам РПЦ 8 октября 1955 г. См.: Там же. Л. 354–356.

<sup>20</sup> План пребывания и смета расходов на пребывание румынского министра в Азербайджанской ССР. Баку, 2 ноября 1955 г. Там же. Л. 357–363.

<sup>21</sup> План был составлен ответственным секретарем Совета Репином И. М. и утвержден Уткиным Г. Т. 28 октября 1955 г. См.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1222. Л. 160–161.

<sup>22</sup> См. док. № 7.

<sup>23</sup> См. док. № 4.

<sup>24</sup> См. док. № 11.

<sup>25</sup> Юстиниан Марина (1901–1977) — румынский церковный деятель, с 1948 по 1977 гг. патриарх Румынской Православной Церкви.

<sup>26</sup> Константинуеску-Яш Петре (1892–1977) — румынский историк и политический деятель, с 1953 по 1957 гг. министр культов Румынии.

<sup>27</sup> Кючуков Михаил (1914–?) — болгарский партийный деятель, с 1952 по 1957 гг. председатель Комитета по делам религиозных культов и религий при Совмине Болгарии.

<sup>28</sup> О его первом приезде в 1953 г. см. док. №№ 284–285, 291, 295 в сборнике: Власть и церковь в Восточной Европе 1944–1953. Т. 2. 1949–1953. Документы российских архивов. Отв. ред.: Волокитина Т. В. Москва, 2009. С. 1017–1022, 1029–1032, 1038–1043.

<sup>29</sup> Алексей (1877–1970) — русский церковный деятель, с 1945 по 1970 гг. патриарх Московский и вся Руси.

<sup>30</sup> С 8 июня 1954 по 29 мая 1956 гг. Речь идет о Рабе Яноше, который представлял интересы Румынии в СССР.

<sup>31</sup> Карпов Георгий Григорьевич (1898–1967) — советский государственный деятель, с 1943 по 1960 гг. председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР.

<sup>32</sup> Подпись неразборчива.

<sup>33</sup> Составителями записки были по всей вероятности Уткин Г. Т., член Совета по делам Русской Православной Церкви, и Семенов Б. К., старший инспектор Совета. Данная записка была исправленным вариантом «Плана приема и пребывания в СССР министра культов РНР», составленного Уткиным Г. Т. и Семеновым Б. К., и утвержденного Карповым Г. Г. 8 октября 1955 г. См.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 347–353.



<sup>34</sup> Митрополит Николай (1892–1961) — русский церковный деятель, с 1941 г. митрополит, с 1947 г. митрополит Крутицкий и Коломенский, с 1946 по 1960 гг. председатель Отдела внешних церковных сношений Московской патриархии.

<sup>35</sup> Митрополит Григорий (1870–1955) — русский церковный деятель, с 1945 г. митрополит Ленинградский и Новгородский, член делегаций Русской Православной Церкви, посетивших Румынию в 1947 и 1955 гг. Он скончался 4 ноября 1955 г., т. е. именно во время пребывания Константинеску-Яш в СССР.

<sup>36</sup> Иоанн (1877–1968) — украинский церковный деятель, с 1944 по 1964 гг. митрополит Киевский и Галицкий, экзарх Украины.

<sup>37</sup> Бельшев Сергей Константинович, советский государственный служащий, с 1945 по 1957 гг. заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР.

<sup>38</sup> Колчицкий Николай Федорович (1890–1961) — русский священник, с 1945 г. протопресвитер, с 1941 по 1960 гг. управляющий делами Московской патриархии.

<sup>39</sup> Догару Думитру (1907–?) — румынский политический деятель, работал с 1949 г. в Министерстве культов Румынии, с 1957 г. по 1970 г. генеральный секретарь, а с 1970 по 1975 гг. председатель Департамента культов Совета Министров Румынии.

<sup>40</sup> Так в тексте. Глиэр Рейнгольд Морицевич (1875–1956) — российский и украинский дирижер, композитор, педагог и музыкально-общественный деятель, с 1941 г. доктор искусствоведения, автор первого советского балета, в 1938–1948 гг. председатель Оргкомитета Союза советских композиторов.

<sup>41</sup> Составителем данной записи был, по всей вероятности, Семенов Б. К., старший инспектор Совета по делам Русской Православной Церкви.

<sup>42</sup> Подчеркнуто от руки.

<sup>43</sup> Подчеркнуто от руки.

<sup>44</sup> Подчеркнуто от руки.

<sup>45</sup> Подчеркнуто от руки.

<sup>46</sup> Подчеркнуто от руки.

<sup>47</sup> Сигуранца: название румынского органа госбезопасности в межвоенный период.

<sup>48</sup> Так в тексте. Рум. «Сибиу».

<sup>49</sup> Палладий (1896–1978) — русский церковный деятель, с 1952 г. по 1956 г. епископ Вольнский и Ровенский, с 1956 г. по 1977 г. архиепископ разных епархий.

<sup>50</sup> Нечаев Константин Владимирович (1926–2003) русский церковный деятель, с 1954 по 1959 гг. священник, а потом с именем Питирим архимандрит, архиепископ и митрополит.

<sup>51</sup> Здесь пропускается описание программы делегации.

<sup>52</sup> Томенко Константин Иванович: настоятель русской церкви в Бухаресте в первой половине 1950-х гг.

<sup>53</sup> Биография неизвестна.

<sup>54</sup> Опущено описание программы пребывания делегации.

<sup>55</sup> Опущено обсуждение первых двух вопросов повестки дня заседания. Второй повестка дня была утверждение уполномоченного Совета по Крымской области Яранцева А. С. Из текста протокола оказывается, что румынский министр, в ходе обсуждения задавал вопросы о прежней должности назначенного и о техническом оснащении офиса уполномоченного.

<sup>56</sup> Так в тексте. Громадка Йозеф (1889–1969) — чешский лютеранский теолог и педагог, с 1927 по 1966 гг. профессор теологии Факультета Протестантской Теологии Пражского Университета, с 1948 г. был членом Всемирного Совета Церквей, с 1954 по 1961 гг. Исполнительного комитета Всемирного Совета Церквей.

<sup>57</sup> Опущено описания замечаний присутствующих по докладу.

<sup>58</sup> Опущено описание обсуждения последних двух пунктов повестки дня.

<sup>59</sup> Роменский П. Н. — с 1944 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви в Молдавской ССР. 60 Не установлено, о ком идет речь.

<sup>61</sup> Составителем записи по всей вероятности был сам Г. Г. Карпов, так как, согласно предварительному плану о приеме и пребывании румынского министра в СССР, в ВСХВ и МГУ гостя должен был сопровождать сам председатель Совета. См.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 614. Л. 347–353.

<sup>62</sup> Нам не известны воспоминания или книги о пребывании Константинеску-Яша в СССР, написанные им самим. После поездки в СССР он опубликовал монографию о румыно-русских отношениях: *Constantinescu-Iași Petre* O prietenie de veacuri. Scurt istoric al relațiilor dintre popoarele română și rus. București, s. n., 1957. P. 146.

<sup>63</sup> Петровский Иван Георгиевич (1901–1973) — советский математик, с 1951 по 1973 гг. ректор МГУ им. М. В. Ломоносова.

<sup>64</sup> Так в тексте. Станчу Стоян (1900–1984)- румынский педагог и политический деятель, с 1947 по 1951 гг. министр культов Румынии. Он находился в СССР с 29 марта по 5 апреля 1948 г. О его поездке см. док. № 163 в сборнике: *Власть и церковь в Восточной Европе 1944–1953*. Т. 1. 1944–1948. Документы российских архивов. Отв. ред.: *Волокитина Т. В.* Москва, 2009. С. 666–670.

<sup>65</sup> Вселенский патриарх, т. е. Константинопольский патриарх. В это время (с 27 января 1949 г. по 7 июля 1972 г.) Афинагор I (1886–1972).

<sup>66</sup> В 1948 г. был создан Всемирный совет церквей. Центром международной экуменической организации был Женева. В установлении ВСЦ главную роль играл митрополит Англии и экзарх Западной и Центральной Европы Германос Стратопулос (1872–1951), до своей смерти он был одним из руководителей ВСЦ.

<sup>67</sup> В тексте, отсутствует имя духовника.

<sup>68</sup> Георгиу-Деж (1901–1965) — румынский политический деятель, с 1944 по 1954 гг., а затем с 1955 по 1965 гг. первый секретарь Коммунистической Партии Румынии, с 1952 по 1955 гг. премьер министр Румынии.

<sup>69</sup> Здесь, и в последующем в тексте фамилия написана неправильно. Надо — Боднараш Эмиль (1904–1976) один из самых влиятельных политических деятелей Румынии во второй половине 1940-х и в 1950-х гг., член Политбюро ЦК РКП, с 1947 по 1955 гг. министр обороны Румынии.

<sup>70</sup> Подчеркнуто от руки. На левом поле бумаги помета от руки: «*В штате Министерства (независимо от местных)*».

<sup>71</sup> Подчеркнуто от руки.

<sup>72</sup> Подчеркнуто от руки.

<sup>73</sup> Валерьян Захариа (1905–1996) — румынский церковный деятель, с 1951 по 1969 гг. Надварадаский (Орадейский) православный епископ.

<sup>74</sup> С 18-го июля до начала августа 1955 г. в СССР находилась делегация румынской православной церкви во главе с патриархом Юстинианом. Членом делегации был и епископ Валерьян, который при посещении МГУ и Ленинграда раздавал студентам, а также посетителям и сотрудникам Эрмитажа, встречным на пароходе, в магазинах и в гостинице маленькие крестики. См. Докладная записка Карпова Г. Г. ЦК КПСС Совету Министров СССР и МИД СССР о пребывании в СССР делегаций автокефальных православных церквей. Москва, 20 августа 1955 г. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1225. Л. 111–116.

<sup>75</sup> Пую Висарион (1879–1964) — румынский церковный деятель, в 1942–1943 гг. митрополит Одессы и Транснистрии, с 1945 по 1958 гг. руководитель Епархии Православных Румын за границей.

<sup>76</sup> Викентий (1890–1958) — сербский церковный деятель, с 1950 по 1958 гг. патриарх Сербской Православной Церкви.

<sup>77</sup> Нушке Отто (1883–1957) немецкий государственный деятель, с 1948 по 1957 гг. председатель Христианского демократического союза Восточной Германии, и одновременно с 1949 г. заместитель премьер министра и председатель Комитета по делам религий ГДР.

<sup>78</sup> В Венгрии Государственный комитет по делам церквей в это время (с 5 января 1952 по 2 июня 1959 гг.) возглавлял Янош Хорват (1921–1988), партийный деятель.

<sup>79</sup> Не удалось установить его личность.

<sup>80</sup> В Польше в это время вопросы вероисповеданий находились в полномочии министра просвещения, в которую входил с 1950 по 1956 гг. Ярославский Витольд (1909–1993).

<sup>81</sup> Неедлы Зденек (1878–1962) — чешский историк и политический деятель, в 1945–1946 гг., а потом с 1948 по 1953 гг. министр просвещения Чехословакии.

<sup>82</sup> Так в тексте. Рум. «Клуж».

<sup>83</sup> См. Письмо Яноша Вашархеи, реформаторского епископа Трансильвании митрополиту Николаю о его приглашении в Коложвар для присуждения ему звания доктора богословия Коложварской (Клужской) реформаторской теологической академии. Коложвар (Клуж), 17 июня 1955 г. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 164. Л. 260–266.

<sup>84</sup> Так в тексте. Скорее всего, речь идет о Паисие, Водице (рожд. Пашко Водица, 1886–1966) — албанский православный церковный деятель, архимандрит, с 1949 по 1966 гг. архиепископ Тиранский и всей Албании.

<sup>85</sup> Елевферий (Воронцов, 1892–1959) — русский церковный деятель, с 1946 г. экзарх Московской Патриархии с титулом архиепископа Пражского и Чешского, с 1948 г. митрополит, с 1951 по 1955 гг. глава Православной Церкви в Чехословакии.

<sup>86</sup> Макарий (1884–1961) — православный церковный деятель украинского происхождения, с 1951 по 1961 гг. митрополит Варшавы и всей Польши.

<sup>87</sup> Мелхиседек III (1872–1960) — грузинский церковный деятель, с 1952 по 1960 гг. католикос-патриарх всей Грузии.

<sup>88</sup> Поликарп (Приймак, 1912–1989) — русский церковный деятель, иеромонах, с 1951 по 1955 гг. начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме с 1957 г. епископ.

<sup>89</sup> Полянский Иван Васильевич (1899–1956) советский партийный деятель, с 1944 по 1956 гг. председатель Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР.

<sup>90</sup> Самаха Василий: архимандрит, с 1948 по 1962 гг. настоятель Антиохийского подворья в Москве.

<sup>91</sup> Подчеркнуто от руки.

<sup>92</sup> Без оригинальной подписи.

<sup>93</sup> Зорин Валериан Александрович (1902–1986) советский государственный деятель, с 1947 по 1955 гг., а потом с 1956 по 1965 гг. заместитель министра иностранных дел СССР.

<sup>94</sup> Без оригинальной подписи.

<sup>95</sup> Подпись неразборчива.

<sup>96</sup> Так в тексте. Константинеску-Яш говорит о шести заключенных епископах, а потом 2+2+1 освобожденных и умерших.

<sup>97</sup> Мартон Арон (1896–1980) — венгерский католический церковный деятель, в 1938–1939 гг. временный апостольский администратор, а с 1939 по 1980 гг. Дьюлафехерварский (Альба Юлийский) католический епископ.

<sup>98</sup> Этот абзац выделен на левом поле бумаги пометой от руки.

<sup>99</sup> Это предложение подчеркнуто от руки.

<sup>100</sup> Абзац выделен на левом поле бумаги пометой от руки.

<sup>101</sup> Тардини Доменико (1888–1961) — ватиканский церковно-государственный деятель, с 1944 г. государственный секретарь, отвечающий за внеш-

ние церковные сношения, с 1952 по 1958 гг. госсекретарь чрезвычайных церковных дел.

<sup>102</sup> Монтини Джованни Баттиста (1897–1978) — ватиканский церковно-государственный деятель, с 1944 г. государственный секретарь, отвечающий за внутренние церковные связи, с 1952 по 1954 гг. госсекретарь обычных церковных дел, с 1954 г. по 1961 г. Миланский архиепископ, с 1961 по 1978 гг. с именем Павел VI римский папа.

<sup>103</sup> Здесь, в тексте, по-видимому, стерто одно слово.

<sup>104</sup> Мельников Леонид Георгиевич (1906–1981) — советский дипломат, в 1953–1955 гг. посол СССР в Румынии.

<sup>105</sup> Николаев Анатолий Николаевич (1915–?) — советский дипломат, в 1953–1955 гг. заместитель Договорно-правового Отдела МИД СССР, в 1955–1957 гг. советник постоянного представителя СССР в ООН.

<sup>106</sup> Луканов Карло Тодоров (1897–1982) — болгарский дипломат, с 1954 по 1956 гг. посол Болгарии в СССР, с 1956 по 1962 гг. министр иностранных дел Болгарии.

<sup>107</sup> По всей вероятности речь идет об ученых-биологах, о Лепешинской Ольге Борисовне (1871–1963) и Рейзине Эдуарде Карловиче (1890–1970).

<sup>108</sup> Главой румынской делегации на Месячнике румыно-советской дружбы в Москве в ноябре 1955 г. был Маурер Ион Дьердье (1902–2000), политический деятель, в 1949–1957 гг. член Президиума АН РНР и одновременно директор Института права АН РНР. В 1957–1958 гг. министр иностранных дел, в 1958–1961 гг. председатель Президентского совета Великого национального собрания, в 1961–1974 гг. премьер министр. Между прочим сам П. КонстантINESКУ-ЯШ с 1948 по 1963 гг. был вице-председателем Генерального Совета Общества Румыно-Советской Дружбы (АРЛЮС).

<sup>109</sup> Бакулев, Александр Николаевич (1890–1967) — советский ученый-хирург, академик АН СССР, с 1948 г. основатель и первый директор Института грудной хирургии.

<sup>110</sup> Так в тексте. Панкратова Анна Михайловна (1897–1957) — советский историк, с 1939 г. сотрудник Института истории АН СССР, с 1952 по 1957 гг. член ЦК КПСС, с 1953 г. академик АН СССР, в 1953–1957 гг. главный редактор журнала «Вопросы истории».

<sup>111</sup> Обычкин Геннадий Дмитриевич (1899–1981) — советский историк, с 1952 по 1961 гг. директор Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС.

<sup>112</sup> Гундоров, Александр Семенович (1895–1973) — советский военный деятель, с 1947 по 1962 гг. председатель Славянского комитета СССР.

<sup>113</sup> Подчеркнуто от руки.

<sup>114</sup> Без оригинальной подписи.

<sup>115</sup> Зимянины Михаил Васильевич (1914–1995) советский дипломат, с 1952 г. член ЦК КПСС, одновременно с 1953 по 1956 гг. заведующий 4-м



Европейским Отделом МИД СССР, с 1966 г. снова член ЦК КПСС, с 1976 по 1987 гг. секретарь ЦК КПСС.

<sup>116</sup> Так в тексте. Берки Фериз (1917–2006) венгерский православный церковный деятель, с 1954 по 2000 гг. администратор Венгерского благочиния Московской патриархии.

<sup>117</sup> Без оригинальной подписи.

### **Указатель национальных вариантов географических имен**

Дьюлафехервар (венг. Gyulafehérvár, рум. Alba Iulia — Алба Юлия)

Коложвар (венг. Kolozsvár, рум. Cluj — Клуж)

Надьварад (венг. Nagyvárad, рум. Oradea — Орадеа)

Надьсебен (венг. Nagyszeben, рум. Sibiu — Сибиу)

Сатмар (венг. Szatmár, рум. Satu Mare — Сату Маре)

Темешвар (венг. Temesvár, рум. Timișoara — Тимишоара)

## Сведения об авторах

*Ананьев Алексей Геннадьевич* — аспирант Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.

*Балашов Николай Владимирович* — протоиерей, магистр богословия, заместитель председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

*Балог Маргит* — phd, ведущий научный сотрудник Института истории Центра гуманитарных наук Венгерской Академии Наук.

*Бурега Владимир Викторович* — кандидат исторических наук, проректор по научно-богословской работе Киевской духовной академии и семинарии Украинской Православной Церкви, доцент.

*Василе Кристиан* — phd, старший научный сотрудник Института истории имени Николае Йорга Румынской Академии наук, Бухарест.

*Волокитина Татьяна Викторовна* — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

*Глеваяк Михал* — магистр теологии, выпускник Кирилло-Мефодиевского теологического факультета Университета Палацкого в Оломоуце (Чехия). В настоящее время является докторантом на Теологическом факультете Католического университета в Кошице (Словакия). Работает библиотекарем Университетской библиотеки Прешовского университета (Словакия).

*Димитриевич Владимир Радосава* — кандидат филологических наук, профессор сербского языка и литературы в гимназии г. Чачак (Сербия).

*Лыкошина Лариса Семеновна* — доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИНИОН РАН.

*Мурашко Галина Павловна* — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

*Носкова Альбина Федоровна* — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

*Одинцов Михаил Иванович* — доктор исторических наук, профессор; начальник Отдела защиты свободы совести Аппарата Уполномоченного по правам человека в РФ; Президент Российского объединения исследователей религии.

*Прекуп Игорь Генрихович* — протоиерей, клирик Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата, выпускник СПбДА 2000 г., автор ряда публикаций по церковно-исторической и церковно-правовой тематике в контексте проблем Православия в Эстонии.

*Стыкалин Александр Сергеевич* — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

*Филимонова Анна Игоревна* — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института славяноведения РАН.

*Чворович Зоран Радована* — доктор юридических наук, ассистент юридического факультета Государственного университета г. Крагуевац (Сербия).

*Четверикова Ольга Николаевна* — кандидат исторических наук, доцент МГИМО (У) МИД РФ, товарищ председателя Русского экономического общества им. С. Ф. Шарапова.

*Чумаченко Татьяна Александровна* — кандидат исторических наук, доцент Челябинского государственного университета.

*Шереш Атила* — phd, руководитель Архивного института Венгрии в Москве.

## Содержание

К читателю .....	3
<i>Т. А. Чумаченко</i> Совет по делам Русской православной церкви и внешнеполитическая деятельность Московской патриархии: проблемы взаимодействия с государственными органами стран народной демократии во второй половине 1950-х годов .....	8
<i>М. И. Одинцов</i> Государство и религиозные объединения в эпоху «перестройки и гласности» в СССР. 1985—1990 годы .....	27
<i>Протоиерей Николай Балашов (Москва), протоиерей Игорь Прекуп (Таллин)</i> Мораль и право vs политическая целесообразность? Из истории церковно-государственных отношений в Эстонии .....	45
<i>Т. В. Волокитина</i> Оппозиция или конформизм? Болгарская православная церковь и коммунистический режим (1940-е — 1980-е гг.) .....	102
<i>В. В. Бурега</i> Церковный раскол в Болгарии в 1990—2000 гг. ....	139
<i>А. Ф. Носкова</i> Римско-католическая церковь и кризис 1956 года в Польше .....	160
<i>В. В. Волобуев</i> Католическая церковь и общественно-политический кризис в Польше в декабре 1970 — январе 1971 гг. (по материалам Архива внешней политики РФ) .....	189

<i>Л. С. Лыкошина</i>	
Церковь и общество в современной Польше . . . . .	210
<i>К. Василе</i>	
Церковь и государство в Румынии в первые годы коммунистического режима: ликвидация Греко-католической церкви и позиция православного епископата . . . . .	241
<i>А. С. Стыкалин</i>	
«Старый национализм приходится пересматривать везде...» Кардинал Миндсенти о месте Венгрии в Средней Европе и будущем российско-венгерских отношений (ноябрь 1956 г.) . . . . .	263
<i>М. Балог (Будапешт)</i>	
Между лояльностью и оппозиционностью: венгерская католическая церковь в «ловушке» церковной политики Яноша Кадара . . . . .	294
<i>Г. П. Мурашко</i>	
«Пражская весна» 1968 г.: власть и католическая церковь на пути к диалогу . . . . .	319
<i>М. Глеваяк</i>	
Возобновление официальной деятельности Греко-католической церкви в Словакии в 1968 г. и проблема возвращения в нее православных священников . . . . .	347
<i>А. И. Филимонова</i>	
Ватикан и распад Югославии . . . . .	370
<i>А. Г. Ананьев</i>	
К вопросу о роли исламского фактора на Балканах на рубеже XX—XXI вв. . . . .	391
<i>В. Димитриевич, З. Чворович</i>	
Сербская православная церковь в условиях югославского кризиса и политических трансформаций Сербии (конец XX — начало XXI века). Политические, правовые и исторические аспекты . . . . .	400
<i>О. Н. Четверикова</i>	
Католическая церковь накануне коренной перестройки Как «уходили» Бенедикта XVI . . . . .	438



**ПРИЛОЖЕНИЯ**

Православная жизнь на Южном Урале и в Поволжье в 1960-е годы (Протоиерей Владимир Ильич Рожков и его «Записки священника») .....	461
<i>Аттила Шереш</i> «Без должного такта к религии и верующим» Российские документы, касающиеся вопроса пребывания румынского министра культов Петре Константинеску-Яша в СССР в 1955 г. ....	487
Сведения об авторах .....	535

Научное издание

**ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ**  
**в СССР и странах Восточной Европы**  
**в период политических кризисов второй половины XX века**

Выпускающий редактор *М.В. Беглецова*  
Оригинал-макет *Л.Е. Голод*  
Дизайн обложки *М.И. Леньшина*

Подписано в печать 13.02.2014. Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Бумага офсетная. Печать офсетная  
Усл.-печ. л. 33,75. Заказ № 3358  
Тираж 500 экз.

Издательство «Нестор-История»  
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7  
Тел. (812)235-15-86  
e-mail: nestor\_historia@list.ru  
www.nestorbook.ru

Отпечатано в типографии «Нестор-История»  
198095 СПб., ул. Розенштейна, д. 21  
Тел. (812)622-01-23

Принципиальные изменения, наступившие в СССР и странах «социалистического содружества» на рубеже 1980-х – 1990-х гг., вызвали небывалую волну интереса общества к собственной истории, желание видеть полную, без прикрас и умолчаний, картину прошлого, знать «всю правду» о нем, не отягощенную идеологическими постулатами. Развернувшаяся «архивная революция», открывшая широкий доступ к документальным коллекциям, была призвана способствовать удовлетворению этого интереса.

в СССР и странах Восточной Европы  
в период политических кризисов  
второй половины XX века



Государство  
и Церковь