

БАЛКАНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Выпуск 17

# Церковь в истории славянских народов



Москва 1997

Р о с с и й с к а я   А к а д е м и я   н а у к  
Институт славяноведения и балканистики

БАЛКАНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Выпуск 17

Церковь  
в истории  
славянских  
народов

Ответственный редактор  
*доктор исторических наук*  
И. В. Чуркина

Москва 1997

Сборник включает материалы международной научной конференции «Роль церкви в истории народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы», проходившей в Москве в июне 1993 г.

Статьи сборника посвящены истории христианской церкви и религии, их роли в политических событиях и развитии культуры в регионах, заселенных славянскими народами. В частности, в них рассматриваются проблемы взаимодействия государства и церкви в Польше, этноконфессиональной ситуации в Украине и Беларуси, а также позиция русского общества, прежде всего славянофилов, в вопросе объединения христианских церквей.

Хронологическая тематика охватывает период от средневековья до второй мировой войны.

Редакционная коллегия:

*И.Ф. Макарова, А.И. Рогов, И.В. Чуркина*

Рецензенты

доктор исторических наук *Л.В. Горина*  
доктор исторических наук *С.И. Данченко*

**ISBN 5-7576-0048-9**

© Институт славяноведения и  
балканистики РАН, 1997

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Тематика, связанная с изучением истории церкви, никогда не была приоритетной в советской историографии. Поэтому многие вопросы данной проблематики, необходимые для более глубокого понимания процессов, происходящих в жизни общества, оказались на десятилетия лишены должного внимания исследователей.

Авторы настоящего сборника нарушают эту традицию, посвятив весь очередной выпуск Балканских исследований церкви. Он включает в себя материалы международной научной конференции "Роль церкви в истории народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы", проходившей в Москве в июне 1993 г. Представленные в нем статьи тематически можно разделить на три основные рубрики: 1) церковь и балканские славяне; 2) церковь в истории западных и восточных славян; 3) культура и церковь. Хронологически они охватывают период от средневековья до второй мировой войны.

Основное внимание авторы сборника уделяют Балканам, а также прилегающему региону. Их материалы касаются истории христианской церкви, духовенства и религии в целом на территории современной Болгарии, Сербии, Черногории, Боснии, Герцеговины, Хорватии, Словении, Далматинского побережья. Большой блок статей посвящен рассмотрению различных аспектов влияния конфессии и церковных институтов на процесс национальной консолидации славян в XV–XIX вв. (И.С. Достян, И.Ф. Макарова, И.И. Лещиловская, О.А. Дубовик, Л.А. Кирилина, В.П. Грачев). Другая группа авторов обращается к анализу церковного фактора в системе международных связей: политических, общественных, культурных, благотворительных (И.Г. Воробьев, Н.А. Луцина, Ю.В. Костяшов, В.Н. Виноградов, Е.К. Вяземская, В.М. Хевролина, П.А. Искендеров). Представлены также исследования жизненного пути и общественной деятельности отдельных представителей церковного клира (А.Л. Шемякин, Г.Д. Шкундин, Р.П. Гришина).

Несколько особняком стоит статья В.И. Шеремета о статусе константинопольского патриарха в системе государственного устройства Османской империи. Однако она представляется необходимой для более глубокого понимания исторической ситуации и специфики социальной структуры, в которую оказались интегрированы балканские славяне после их завоевания османами.

И, наконец, ряд авторов прослеживают пути влияния христианства и его организационных структур на формирование славянских культур (А.В. Липатов, Т.И. Чепелевская, И.М. Бацушина, Л.А. Софронова, Л.Н. Титова).

Несколько статей сборника посвящены славянским народам Центральной и Восточной Европы. Различные аспекты взаимодействия церкви и государства в польских землях анализируются в исследовании Б.Н. Флори. О соседней Чехии идет речь в статьях Г.П. Мельникова, прослеживающего процесс становления моноконфессионального чешского общества в XIV–XVII вв., и Л.П. Лаптевой, представившей историю Общины чешских братьев по трудам слависта И.С. Пальмова. На специфике этноконфессиональной ситуации, сложившейся в середине–второй половине XIX в. на Украине и Беларуссии акцентируют свое внимание О.Ю. Турый и В.А. Сосно. Отношение русского общества конца XIX в. и, в частности, А.А. Киреева к проблеме объединения церквей анализируется И.В. Чуркиной, а история деятельности в России Православных братств привлекла внимание В.И. Косика.

В целом, можно надеяться, что представленные в сборнике материалы позволят по-новому оценить значение церковного и конфессионального фактора в жизни общества, в процессе межэтнических отношений, формировании общественного сознания, а также в процес сах интеграции и дезинтеграции славянских народов.

*В.И. Шеремет*

ОСМАНСКИЙ СУЛТАН  
И КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ПАТРИАРХ  
XV – XIX вв.  
(Конфликтологический анализ\*)

В историографии сложилась значительная по объему, авторитетности имен исследователей и накопленному материалу информация относительно исламизации балканских территорий Османской империи в период, последовавший за османским вторжением в Юго-Восточную Европу.

Основательно и всесторонне изучались социально значимые аспекты исламизации и отношения исламского центра власти к немусульманским подданным.

Естественно, что такие черты омусульманивания, как физические насилия, расправы с непринявшими доктрину "покорности" – ислама, лишение их политических прав и экономических свобод и перспектив самостоятельного развития – все это неотъемлемые проявления османского исламского господства на христианских балканских землях, покоренных этнически и религиозно чужеродными захватчиками.

Духовная сторона проблемы взаимоотношений христианского населения Балкан и силового османского центра – он же центр исламизации – остается если не совсем в стороне от главных дорог исследователей, то, по крайней мере, находится где-то на обочине их интересов. Вместе с тем эта проблема из категорий столкновения цивилизаций, из того комплекса конфликтологических проблем прошлого, где духовный фактор теснейшим образом переплетен с политическим.

\*Статья продолжает серию работ автора по исторической конфликтологии на материалах истории Балкан и Ближнего Востока.

Тем более, если учесть неразрывную связь "государство – религия" в системе османских политических структур, привнесенных на балканскую почву. В балканистической и османистической, особенно детально – в туркоязычной, литературах сложились представления о двух основных методах исламизации балканских народов<sup>1</sup>. Она, во-первых, осуществлялась с помощью бродячих дервишей – проповедников орденов бекташи, накшбенди и др., следовавших во втором эшелоне экспансии; во-вторых, путем передачи в юридическое ведение государства недвижимости, включая большие земельные наделы, и установления полного хозяйственного контроля над ней. Имеем в виду вакуфы, вакуфные земли, управлявшиеся представителями мусульманской иерархии.

Болгарская исследовательница М. Стайкова называет подобные методы омусульманивания колонизацией<sup>2</sup>. Вполне справедливо, поскольку процесс осуществлялся сверху, централизованно и в интересах "верхов" – османской правящей элиты. Остается, однако, в тени столь многогранная проблема, как взаимоотношения преобладающей численно христианской массы подданных Высокой Порты и султана, а также вопрос об отношениях двух иерархов. Речь идет о суверене – владыке светском, т.е. собственно султане и владыке духовном – всеянском патриархе.

Неопределенность, или неоднородность ситуации, когда колонизируемые османами-мусульманами христианские земли оказывались в двойном, по существу, подчинении, была одной, и при том немаловажной, причиной, по которой Стамбулу так хотелось иметь подданных однозначных – мусульман и тем снять двойной стандарт подчинения, так досаждавший и "силовому центру" в османской столице, и носителям власти на местах, в балканских землях. К счастью для народов Балкан, стопроцентная исламизация была абсолютно невозможна.

Тогда-то и возникает вопрос о соотношении уровней влияния на ситуацию и, соответственно, на взаимоотношения между султаном и патриархом. Предстает дилемма, от степени гармонизации членов которой во многом зависела жизнь (физическая и духовная) миллионов христиан на турецких Балканах.

К этой трудной и в разные периоды османского господства обретающей новизну теме приближались блестящая Вера Мутафчиева, глубокий и яркий Е.П. Наумов, память о котором так свежа у его коллег,

чуткая и деликатная в оценках Эд. Бесела, а также некоторые другие, достаточно хорошо известные историки – Я. Кабрда, Б. Джурджев<sup>3</sup>.

Все они остановились, хотя и по разным причинам, перед соотношением "мира политики", представленной султаном, и "сферой ми-роощущений", воплощенной в фигуре патриарха.

Не следует забывать, кроме того, что массив доступных источников – это более чем на три четверти светские документы, притом, что на печскую и константинопольскую патриархии приходится подавляющая часть османских свидетельств. Оценим с благодарной признательностью проделанную коллегами работу и углубимся, насколько возможно, в отношения константинопольского патриарха и османского центра власти.

Учтем два обстоятельства. *Первое*. Патриарх имел власть и влияние прежде всего на периферии империи, где были компактно размещены многочисленные приходы. Османский центр власти после Сулеймана Кануни заметно утрачивал абсолютное влияние в направлении от столицы к окраинам империи. *Второе*. Константинопольский патриархат в самой столице Османской империи имел к моменту прихода завоевателей-турок развитую систему приходов, совпадавшую со структурой городских кварталов. В основных чертах, конечно. Приход и его функции формировались на основе общего канонического права. Квартал (при турках-махалле) был воспринят завоевателями как естественное звено организации огромного города потому, что такая структура в принципе одобрялась шариатом и восходила к квартальной схеме городов мухаммеданской эпохи.

Это совпадение – великого и вечного града Константина и священных городов Мекки и Медины – отнюдь не случайно. Оно восходит к специфике, темпам и формам жизни средневекового города Передней Азии<sup>4</sup>. Многонациональный и густонаселенный Константинополь XV – XVIII вв. с его развитой системой православных приходов был абсолютно понятен в своей логике организованности жизни, к чему так стремились османы, и вполне удобен. Понятен как "мужам меча", организовавшим управление в городе, так и "мужам пера", деятельно изучавшим организацию жизни города до и после покорения его османскими полчищами. Последнее обстоятельство чаще всего выпадает из поля зрения современных историков. Однако оно часто повторялось в османских хрониках.

Что же привлекало османские власти в структуре и деятельности константинопольской патриархии. Прежде всего, мощный и даже во внешних проявлениях очевидный пласт латинофобских настроений в греческом духовенстве и в той части светского общества, которая уцелела после 1453 г. и относительно приспособилась к новым хозяевам – османам.

И кроме того. Поддержаный всеми османскими султанами после Мехмеда Фатиха-Завоевателя, константинопольский патриархат в гла-зах Высокой Порты был действенным (и управляемым, как отметил еще в 1986 г. Е.П. Наумов) противовесом Охридской архиепископии, Печскому патриархату, другим антиосмански настроенным учреждениям Православия на Балканах.

Итак, важно подчеркнуть, что в основе отношения османского центра власти к константинопольскому патриархату лежали сугубо политические отношения управления.

Однако. Константинополь со временем османов, впрочем, и до них представлял собой социальный организм с мощной саморегулирующейся системой внутренних связей. Квартальная константинопольская община-приход замыкала на себя, кроме культовых, все (или почти все) административно-хозяйственные и культурные функции. В рамках общины-прихода проживало как имущее, так и неимущее население (это спорное, на наш взгляд, утверждение высказывают молодые турецкие социологи), что было важно для османской фискальной службы. И другое: в приходе-квартале решающий голос во внутренней жизни принадлежал зажиточным прихожанам из торгово-ремесленных кругов. Т.е. тем, кто реально наполнял налоговую сумку османских дефтердаров. Заметим, что среди списков регулярно удалявшихся из столицы "бекяров" – бродяг, бобылей, – как правило, не было христианских имен.

Итак, второй аспект отношения султана к константинопольскому патриарху – сугубо меркантильный.

Обе стороны – султан и патриарх – хорошо вписывались в систему капитуляционных отношений в Османской империи. Можно сказать, что константинопольская патриархия сфокусировала в себе определенные принципы капитуляционного режима.

Патриархия Константинополя на добрую сотню лет, т.е. до первых формальных актов 1539–1569 гг., составила для Мехмеда Фатиха и его преемников проблему свобод и ограничений для немусульманских подданных Высокой Порты.

Признав новые власти, патриархия вошла в систему ценностей, политических действий и хозяйственных правил османов. Патриархат оказался в османской налоговой структуре, когда налоги платят прямо государству. Как мусульмане, так и иноверцы. Последние, сверх прочего, – налог "баш хараджы" за право не служить в османском войске.

Патриархия Константинополя, как известно, не призывала к самоубийственному неповиновению османам (за редким исключением, например, в 1821 г.). И на нее распространялась защитительная функция османского исламского государства. Гибкость, переходившая в лавирование и, порой, в откровенное приспособленчество к нормам османского права, сделала именно константинопольскую патриархию эталоном отношения османского центра власти к православным патриархиям в XVI – XIX вв.

Построив отношения с христианской периферией на принципах капитуляций, Высокая Порта на тех же основах сформулировала контакты с христианскими церквами на местах. Причем связи с ними (на Балканах, на Леванте), как правило, строились с учетом уровня подчиненности данной церкви константинопольской патриархии. Это был, конечно, чисто капитуляционный подход<sup>5</sup>.

Ситуация стала меняться в эпоху Танзимата (акты 1839, 1856 гг.). И то лишь потому, что церковь как административно-регулирующая подсистема утрачивала свое значение, а этнорелигиозные общины – *миллеты* перерождались в иные структуры. Сама капитуляционная система в экономике и политике империи просуществовала вплоть до эпохи первой мировой войны; то учреждение, которое первым втянулось в капитуляции, первым это иго и сбросило. Это была Православная Церковь. В этом освобождении решающую роль сыграли такие факторы, как:

- длительная борьба христиан за автокефальность балканских и арабских церквей;
- мощный прозелитизм, обусловленный с 30–40-х годов XIX в. вовлечением имперских земель в мировые хозяйствственные и культурные связи;

- политические революционно-освободительные процессы на землях, населенных христианами;
- многочисленные изнурительные войны Османской империи с христианскими державами.

Наконец, константинопольской патриархии осталась та почетная и достойная роль светоча Веры и Культуры, которая была закреплена в декретах кемалистской республики после 1923 г.

Заключая краткий экскурс в историю отношений патриарха и султана, предложим конфликтологическое резюме.

Константинопольская патриархия, греческая по составу иерархов и всей направленности деятельности, была своего рода метрополией, подобием центра власти для славянских и арабских церквей (имитировавших османские центры власти в аналогичных структурах подчинения). Именно в качестве такового демпфер-фактора, компенсировавшего напряжения социальных подсистем, выступала несколько веков константинопольская патриархия в системе связей *Высокая Порта/султан* как имперский центр власти с христианскими подданными.

### Примечания

<sup>1</sup> Петров П. Съdboносни векове за българската народност. София, 1979; Barkan O.L. Osmanlı imparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler //Vakıflar dergisi. Ankara, 1942. № 11. S. 280–283 et al.

<sup>2</sup> Стайнова М. Ислам и религиозная пропаганда в Болгарии // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986. С. 85.

<sup>3</sup> Мутафчиева В.П. Аграрните отношения в Османската империя през XV – XVI в. София, 1962; Наумов Е.П. Османское государство и сербская православная церковь //Османская империя. М., 1986. С. 117–135; Veselá-Prenosilová Z. A propos de la protection exercée par le Gouvernement ottoman sur le Monastère de St. Cathérine au Sinaï //Archiv orientální. 1969. T. 37. P. 335–337; Đurđev B. Serbian Church in the History of the Serbian Nation under the Ottoman Rule (till the Reinstatement of the Patriarchate of Peć in 1557) //Ottoman Rule in Middle Europe and Balkans in the 16th and 17th Centuries. Praha, 1978. P. 286–300.

4 Блестящие догадки по этому поводу оставили нам составители уникального сборника статей и документов — "Царьград". М., 1915.

5 Эта мысль лежит в основе двух доселе неопубликованных документов. Первый из них — это предложения советника русской делегации на Парижских мирных переговорах 1856 г. К.М. Базили, более четверти века изучавшего православие на Востоке будучи генеральным консулом России в Бейруте. (См.: Архив внешней политики Российской империи. Ф. Канцелярия. 1856. Д. 147. Л. 24—24об, 45, 51—57 и след.). Другой — "Записка о нынешнем значении нашей (духовной) миссии в Царьграде. 14 апреля 1856", принадлежащая перу видного русского церковного деятеля (из мирян) и знатока православия на Востоке А.Н. Муравьева (См.: Там же. Д. 43. Л.365—369).

*И.Ф. Макарова*

ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ  
И ПРОБЛЕМА ЭТНИЧЕСКОЙ КОНСОЛИДАЦИИ БОЛГАР  
в XV–XVI вв.

Проблема этнической консолидации и сохранения себя как особой этнокультурной общности остро встала перед болгарами непосредственно после интеграции территории Второго Болгарского царства в состав империи османов. Эта проблема была связана не столько с самим фактом иноземного завоевания, событием достаточно ординарным в истории человечества, сколько со спецификой ситуации, сложившейся на Балканах в результате захвата региона турками-османами.

Общепризнано, что в начале существования Османская империя была классическим теократическим государством. Следуя традиции более ранних исламских государственных образований, османы строили социальную политику на принципе религиозной дифференциации подданных, фактически игнорируя факт полигэтнического состава империи. Вместе с другими христианами болгары оказались официально лишены своего этнического лица, объединенные в некое искусственное целое с собирательным наименованием "руммилет". Во главе руммилета был поставлен константинопольский патриарх, ставший в новых условиях не только предводителем всей православной паствы, но также ее верховным судьей и политическим представителем перед султаном. В свою очередь изменился и статус всех церковных институтов, так как они оказались основой функционирования системы конфессионально-юридической автономии, распространявшейся на иноверных подданных султана. В целом же роль церкви и ее иерархов в светской жизни прихожан возросла настолько, что это дает основания некоторым ис-

следователям соотносить константинопольского патриарха с преемником византийского императора, а епископов с его наместниками, фактически управлявшими своеобразным полуавтономным христианским "государством", существовавшим в рамках средневековой Османской империи<sup>1</sup>.

Резкое усиление позиций Вселенской церкви, в том числе и на территориях, относящихся ранее к юрисдикции независимых славянских патриархий, нельзя, однако, трактовать как усиление позиций греческого духовенства, являвшегося носителем определенной национальной идеи. Думается, что такая постановка вопроса применительно к позднему средневековью является не только не совсем корректной, но содержит элементы откровенной модернизации. Как уже упоминалось, денационализация была краеугольным камнем социальной политики османов. Вся деятельность Константинопольского патриарха, как главы православной общины, была изначально жестко регламентирована ее рамками. Кроме того, в рассматриваемую эпоху перед православной церковью встала остройшая задача межэтнической интеграции и идеологической консолидации разноплеменной паствы как единственного средства противостояния религиозной агрессии ислама. Решение этой задачи было несовместимо с идеей возышения какого-либо христианского народа за счет других единоверцев. Т.е., политика Вселенской церкви волей обстоятельств была, по существу, обречена быть внеэтнической. Исторический парадокс состоял, однако, в том, что это не затормозило сколько-нибудь значительно процессы консолидации этносов и формирования наций. Остановимся подробнее на данном феномене средневекового османского общества, используя материалы, относящиеся к болгарским землям, т.е. к тому региону, где условия для дальнейшего этнического развития населения оказались наименее благоприятными.

Если говорить точнее, эти условия были настолько неблагоприятны, что среди историков существует мнение, что в XV в. болгарская этническая общность оказалась на грани уничтожения<sup>2</sup>. Прежде всего это связано с демографическими потерями, явившимися прямым следствием долговременных военных действий на территории бывшего Болгарского царства. История распорядилась таким образом, что именно болгарские земли стали почти на столетие ареной непрерывных воен-

ных столкновений между османскими войсками и силами антитурецкой коалиции с одной стороны, и мятежными антисултанскими отрядами с другой. Кроме того, приверженность османов определенной тактике завоевания, а именно: уничтожение и исламизация местной знати, разрушение феодальных центров, исламизация пленников, депортация коренного населения и параллельная тюркская колонизация неизбежно приводила к фактическому разрушению этноконсолидирующих структур в завоеванных землях и усугубляла неблагоприятную для местных жителей этноконфессиональную ситуацию.

Наступившая в середине XV в. политическая стабилизация, принесла с собой не только установление нового режима, но, что особенно важно для дальнейшей этнической истории болгар, утрату независимой церковной организации и раздел епархий между юрисдикцией нескольких православных патриархий (Константинопольской, Охридской, а с 1557 г. также и Печской). По мнению исследователей, специально изучавших историю ликвидации Тырновской патриархии<sup>3</sup>, эта акция не была напрямую связана ни с предиамеренной политикой османских властей, ни константинопольского клира, а явилась прямым следствием феодальной раздробленности второй половины XIV в. и несчастного стечения обстоятельств периода политической анархии в регионе в первой половине XV в. Но, несмотря на отсутствие злого умысла, это событие было трагическим для болгар, так как лишило их последнего внешнего символа единства и единственного возможного в теократическом государстве этнообъединяющего центра – автономной в масштабах Вселенской патриархии церковной организации.

Что касается церковно-юридического раздела диоцеза Тырновской патриархии, то в перспективе он имел последствия, возможно, не менее отрицательные, так как нарушилось административное единство этноса. Юрисдикция Константинополя распространялась в основном на центральные и восточные болгарские земли. Ведомство Охридской архиепископии кроме 11 епархий в Македонии включало в себя до 1532 г. также Видинскую и Софийскую епархии. А к восстановленной в 1557 г. Печской патриархии отошли Кюстендильская (вместе с Разлогом) и Самоковская (вместе с Рильским монастырем). Церковно-административное деление такого рода создавало предпосылки для этнокультурного сближения различных территориальных групп болгар с теми этносами, которые были объединены с ними общим

церковно-административным аппаратом. На юго-востоке это были греки, а на западе и юго-западе сербы. В длительной перспективе это таило опасность развития региональных этнокультурных особенностей, т.е. угрозу нарушения относительной однородности этнической общности.

Таким образом, в XV–XVI вв. для болгар решение проблемы этнической консолидации на национальном уровне оказалось практически невозможным: местные этноконсолидирующие структуры в лице государственного аппарата и национальной церкви были уничтожены, а наиболее авторитетные слои общества – феодальная аристократия и высший клир – погибли или эмигрировали из страны. Тем не менее болгарский этнос не только не растворился среди многочисленных народов империи, но и оказался в XIX в. в общем ряду с теми балканскими нациями, чье формирование протекало в гораздо более благоприятных условиях. Данное обстоятельство наводит на мысль, что в османском обществе уже в первые века существования сложился некий социальный механизм, функционирование которого приводило к консервации его полиглоссического состава. Таким механизмом оказалась, по всей вероятности, узаконенная еще в XV в. система миллетов, т.е. конфессионально-юридической автономии для иноверных подданных султана. А поставленная во главе христианского миллата Вселенская церковь, возглавляемая константинопольским патриархом, неожиданно становилась как бы своеобразным гарантом сохранения полиглоссического характера паства.

Особой силы этнозащитный эффект деятельности миллетов достигался, безусловно, в случаях моноэтнического характера той или иной конфессии. Так произошло, например, с иудаизмом и григорианством. В христианском миллете (руммилете) ситуация осложнялась тем, что во главе его разноплеменного состава волей обстоятельств оказались поставлены иерархи, явившиеся в основном представителями одной народности – греков. Думается, однако, что в эпоху, достаточно отдаленную от времени становления на Балканах "национальной идеи", данное обстоятельство не имело существенного значения. Более того, если иметь в виду способность быть проводником внеэтнической политики, которая в новых условиях становилась залогом политики этнозащитной, то именно поствизантийский клир являлся наиболее подходящим для этой роли. Это обуславливалось преж-

прежде всего устойчивостью в его среде традиций, обязанных своим происхождением эпохе так называемого "byzantine commonwealth" или "византийского содружества наций"<sup>4</sup>, и принципиально базирующихся на установках византийского характера, а также на терпимости к культуре и обычаям народов православного мира. В новых условиях эти традиции оказывались, по существу, залогом сохранения равноправного статуса народностей и культур, включенных османами в состав нового искусственного содружества христианских народов, которым фактически являлся румылит.

Греков нередко обвиняют в том, что после уничтожения Тырновской патриархии ускорился процесс замены высшего болгарского клира греческим. Это действительно так<sup>5</sup>, но при этом следует иметь в виду, что действия такого рода носили в XV в. скорее всего вынужденный характер, поскольку именно болгарские территории подверглись наибольшим опустошениям и формирование нового клира было здесь вряд ли возможно за счет местного духовенства. В районах, менее пострадавших от разрушительной стихии завоевания, смена клира осуществлялась более гибко. Диоцез Печской патриархии эта акция, как известно, практически не затронула совсем, а в Охридской архиепископии славянские иерархи были в XV–XVI вв. явлением далеко не редким. Но что особенно важно, славянский язык продолжал в этот период довольно активно употребляться в церковной канцелярии<sup>6</sup>. Более того, согласно некоторым данным, этот язык занимал в богослужебной практике положение абсолютно равноправное с греческим.

Уникальным источником, позволяющим усомниться в известном тезисе болгарской историографии о традиционной враждебности греческого духовенства к языку и культуре славянского населения, являются заметки мемуарного характера немецкого путешественника Стефана Герлаха. В 70-е годы XVI в. он совершил длительное путешествие по Османской империи, побывав, в частности, и в болгарских землях. В целом для воспоминаний Герлаха характерен большой интерес к бытовым подробностям и положению различных этнических и конфессиональных групп населения. Поэтому, возможно, он обратил внимание на некоторые детали во взаимоотношениях христианских народов, обычно ускользающие от путешественников, склонных воспри-

нимать ситуацию лишь с позиций противостояния носителей ислама и приверженцев Христа.

Так, в частности, посетив Софию, являвшуюся в XVI в. крупнейшим в регионе митрополичьим центром, кафедру которого занимали иерархи исключительно греческого происхождения, Герлах записал в своем дневнике, что здесь на языке местного населения не только читались проповеди, но и служилась литургия<sup>7</sup>. Причем, в качестве особенности местной богослужебной практики, он подчеркивал ее принципиальный билингвизм. Это выражалось прежде всего в том, что выбор языка зависел от конкретного этнического состава прихожан в тот или иной день<sup>8</sup>. Когда большинство составляли греки, литургия служилась на греческом, а когда болгары – на славянском. Любопытно, что эти наблюдения базировались на личных впечатлениях, основанных прежде всего на посещении самой большой в городе митрополичьей церкви. Думается, что при подобной позиции митрополита проблемы использования языка местного населения в мелких приходских церквях скорее всего просто не существовало.

Для характеристики ситуации необходимо также обратить внимание на то обстоятельство, что начиная с 20-х годов XVI в. болгарское население в Софии перестало составлять большинство<sup>9</sup>. Поэтому позицию Вселенской церкви нельзя рассматривать как вынужденную уступку. Судя по информации Герлаха, терпимость в отношении языка богослужения была в тот период не исключением, а общераспространенной нормой. Подобное положение дел наблюдалось Герлахом не только на Балканах, но и в других регионах империи. Так, например, он отмечал, что в Карамании, Анатолии, Сирии и Египте церковные проповеди читались на арабском языке, поскольку это был разговорный язык основной массы местных христиан<sup>10</sup>. Известно также, что видный греческий церковный деятель Мелетий Пигас, будучи поставлен в 1584 г. архимандритом в Египте, обращался с амвона к своим прихожанам на арабском, который перед этим специально учил<sup>11</sup>.

По сведениям того же Герлаха, в XVI в. не чинилось препятствий и для подготовки священнослужителей из числа местного населения. В той же Софии при митрополичьей церкви он был свидетелем функционирования болгарского духовного училища. Согласно его информации, именно в нем, а также еще в одном, расположенным непосредственно в самом городе, воспитывалось большинство болгарских

священников<sup>12</sup>. Греческих же училищ, судя по имеющимся у него свидетельствам, в городе не было совсем. Аналогичное заведение Герлах наблюдал и в сельской местности. В монастыре "Св. Димитра", также находящегося в ведомстве Софийской митрополии, пять монахов поддержали болгарское училище, в котором обучали грамоте, письму и славянской литургии<sup>13</sup>.

Говоря о роли Вселенской церкви в процессе этнической консолидации болгар, следует также иметь в виду, что в условиях стабилизации османского режима, когда сам факт существования болгарского народа игнорировался вслед за османской также и в международной официальной документации, титулатура высшего православного духовенства становилась едва ли не единственной официальной формой признания болгар в качестве особой этнической общности. Следуя древней византийской традиции, греческие иерархи продолжали в османский период включать в свою титулатуру этнонимы подвластных им народов. Известно, например, что тырновский митрополит носил титул экзарха всех болгар, который равным образом формулировался в греческом и славянском варианте. Охридские архиепископы также указывали в своей титулатуре этнический состав диоцеза, употребляя формулу "архиепископ на Първа Юстиниана, на всички българи, съби и прочее"<sup>14</sup>.

Кроме того, сам процесс функционирования такого института, как христианская церковь независимо от этнической принадлежности клира был неразрывно связан с приобщением населения к информации исторического характера. В церквях хранились и зачитывались помянники, синодики и, что особенно важно, произведения житийной литературы. Используемые для чтения в массовой аудитории, они выполняли важные историко-информационные функции, так как поддерживали в широких слоях населения память об утраченной болгарской государственности. Так, например, Синодик царя Бориля содержал краткую информацию о событиях XIII–XIV вв., являясь, по существу, сжатой летописью истории Второго Болгарского царства. Что касается агиографии, то в ряду наиболее исторически информативных следует назвать жития, принадлежащие перу Евфимия Тырновского. Это относится как к описанию жизни местных святых (например, Ивана Рильского), так и к житиям тех праведников, моши которых оказались в Болгарии в результате военных походов болгарских

царей. При этом особо отличаются исторические справки, поясняющие обстоятельства появления мощей на территории Болгарии. В "Похвальном слове Иоанну Поливотскому" присутствует, к примеру, достаточно детальное описание внешнеполитических успехов царя Калояна и подробностей пленения им в 1205 г. латинского императора Балдуина.

Сохранение православной церкви, как традиционного и глубоко консервативного в своей основе института балканского общества, сыграло, безусловно, решающую роль в сдерживании ассимиляционного натиска ислама и относительной консервации этнокультурного облика местного населения. Нельзя, однако, связывать этнозащитную функцию церкви лишь с фактом ее жизнедеятельности. В османском обществе она была вынуждена функционировать в тех жестких рамках, которые были ей отведены сultанскими властями. И то обстоятельство, что роль Вселенской церкви оказалась связана с процессами этнической консолидации внутри паствы, является едва ли не прежде всего косвенным следствием претворения в жизнь мусульманской государственно-теократической доктрины, не допускавшей, по существу, отделения светского начала от духовного. Как известно, в соответствии с данной концепцией вмешательство мусульманских властей в некоторые области жизни иноверцев практически исключалось. Особенно это касалось юридического регулирования в области семейно-брачных и наследственных отношений, где османское право, основанное на шариате, не могло быть применено к христианам. Поэтому их регулирование возлагалось на параллельную религиозную структуру, ставшую основой функционирования уже упоминавшегося выше христианского миллета, т.е. на православную церковь во главе с вселенским патриархом.

Независимо от желаний и этнической принадлежности клира, церковные структуры оказались вынуждены становиться в новых условиях своеобразным буфером между завоевателями и местным населением. Они не только принимали на себя основной удар, связанный с посреднической миссией, но и в значительной степени способствовали консервации местных традиций, что являлось, по существу, основным условием сохранения самобытного этнокультурного облика населения. Достигалось же это во многом благодаря функционированию созданной османами системы конфессионально-юридической автономии.

Конкретно-организационным ее проявлением выступали институты ограниченного самоуправления христиан в городах и сельской местности. В основе этих институтов лежала деятельность территориально-церковных общин. Их официальным главой и представителем перед лицом османских властей были священники. Границы, определявшие юридическую компетенцию местных священников, были миниатюрной копией тех полномочий, которыми были наделены в империи высшие православные иерархи. Являясь официальными представителями своей паствы, они обладали не только церковной, но и ограниченной судебно-административной властью: заверяли завещания, торговые сделки, договоры, разбирали дела о наследовании и т.д. Особенное значение имел тот факт, что священники были вынуждены вершить судопроизводство в области семейного, наследственного и договорного права чаще всего без вмешательства османской администрации, основываясь лишь на положениях канонического церковного и традиционного обычного права. Если бы власти обязывали общинников использовать там, где это было возможно, положения шариата, это намного ускорило бы процесс разрушения традиционного народного быта и культуры. На практике же кадийские регистры фиксируют очень низкий процент участия шариатских судов в регулировании отношений, в частности, между болгарскими крестьянами<sup>15</sup>. Специальные исследования болгарского историка Е. Гроздановой показывают, что священники передавали дело в шариатские суды лишь в исключительных случаях, выступая на них при этом в качестве свидетелей, по-ручителей и представителей своих общинников<sup>16</sup>.

Особой силы этнозащитный эффект деятельности террито-риально-религиозных общин достигался, по-видимому, в сельской местности. Там они оформились на базе традиционно замкнутых сельских общин. В новых условиях эта внутренняя замкнутость была еще более усиlena. Контакты основной массы общинников с внешним миром были сведены до возможного минимума. В соответствии с узаконенной османами практикой они осуществлялись по возможности через официального представителя общины – местного священника. Если же это было необходимо, то кроме священника депутатия могла включать в себя до 10 человек (первенцев и старейшин)<sup>17</sup>. Эта практика способствовала максимальному ограничению прямых соприкосновений преобладающей части населения с османскими властями и тормозила процесс эрозии народной культуры.

Возвращаясь в заключение к общей оценке роли Вселенской церкви в этнической истории болгар, необходимо, как представляется, сделать вывод, что в XV–XVI вв. она может быть характеризована как непреднамеренно этнозащитная и этноконсолидирующая. Причем, на макро- и на микроуровне эффект ее деятельности проявлялся по-разному. На макроуровне в качестве основной следует, вероятно, называть этнозащитную функцию. С одной стороны, она была прямым следствием создания османами системы церковно-юридической автономии, позволившей Вселенской церкви в значительной степени ограничить свою паству от идеологического натиска ислама. С другой, результатом живучести в среде высшего византийского и поствизантийского клира установок внетипического характера и соответственно его терпимости к языку и обычаям различных народов. На микроуровне результатом функционирования местных церковных структур оказалось усиление замкнутости, сплоченности, а в конечном итоге этнической консолидации населения, входившего в состав мелких церковно-территориальных общин.

### Примечания

<sup>1</sup> Iorga N. · Byzance apres Byzance: Continuation de l'histoire de la vie byzantine. Bucarest, 1971; Лебедев А.П. История греко-восточной церкви под властью турок. От падения Константинополя до настоящего времени. Сергиев Посад, 1896. Т. I. С. 117; Маркова З. Българското църковно-национално движение до Кримската война. С., 1976.

<sup>2</sup> Гандев Хр. Българската народност през XV в. Демографско и етнографско изследване. С., 1972; Димитров С. Мезрата и демографският колапс на българската народност през XV в. // Векове. 1973. № 6. С. 50–65.

<sup>3</sup> Трифонов Ю. Уничтожаването на Търновската патриаршия и заместване ѝ с митрополитство-архиепископство // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. 1906/1907. Т. 22/23. С. 1–40; Tachiaos A. Die Aufhebung des bulgarischen Patriarchats von Tirnovo// Balkan studies. 1963. № 1. P. 67–82.

<sup>4</sup> Obolensky D. · The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe. 500–1453. L., 1974.

- 5 Снегаров И. Търновски митрополити в турско време// Списание на Българската Академия на науките. 1935. Т. 52. С. 207–257.
- 6 Снегаров И. История на Охридската архиепископия от падането ѝ под турците до нейното унищожаване. С., 1931. С. 280–309.
- 7 Герлах Ст. Дневник за едно пътуване до Османската порта в Цариград. С., 1976. С. 264.
- 8 Там же.
- 9 Тодоров Н. Балканският град XV–XIX в. С., 1972. С. 63.
- 10 Герлах Ст. Дневник... С. 74.
- 11 Малышевский И.И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев, 1872. С. 198.
- 12 Герлах Ст. Дневник... С. 264.
- 13 Там же. С. 269.
- 14 Иванов Й. Български старини из Македония. С., 1970. С. 45.
- 15 Грозданова Е. Ролята на традиционната селска община за опазване на българската народност и народностно самосъзнание // Българската нация през Възраждането. С., 1980. С. 166.
- 16 Грозданова Е. Българската селска община през XV–XVIII в. С., 1979. С. 86.
- 17 Грозданова Е. Ролята... С. 164–165.

СЕРБСКАЯ ЦЕРКОВЬ  
В ЭПОХУ ТУРЕЦКОГО ГОСПОДСТВА  
XVI—XVIII вв.

Провозглашенная царем Стефаном Душаном на саборе в 1346 г. сербская патриархия после турецкого завоевания по одной версии была уничтожена, а по другой сохранилась, но из-за обложения непосильными налогами постепенно стала приходить в запустение. От нее отделялись епархии, переходившие в состав Охридской архиепископии, сербские иерархи заменялись греками. В первые десятилетия XVI в. сербская патриархия, по-видимому, уже не существовала, а попытки обновить ее, предпринимавшиеся митрополитом Павлом начиная с 1528 г., не имели успеха<sup>1</sup>.

В 1540–1550-х годах сербы принимали активное участие в войнах Османской империи с Австроией, в 1550–1551 гг. оказали большую помощь туркам при овладении Банатом. Султан Сулейман Великолепный как бы в благодарность за это, желая привлечь сербов на свою сторону, укрепить турецкую власть в окраинных областях все расширявшейся империи, в 1557 г. восстановил сербскую патриархию с центром в Пече. Большую роль в этом сыграл известный серб-потурчец, великий визир Мехмед Соколович, брат которого Макарий стал печским патриархом.

Границы Печской патриархии в XVI–XVII вв. были очень обширны. Кроме Сербии и Черногории в ее юрисдикцию входило православное население северной части Македонии и Западной Болгарии, Боснии и Герцеговины, Хорватии, Далмации, Венгрии и Трансильвании. Большинство православных на этих территориях составляли сербы.

Так же как Константинопольская патриархия и Охридская архиепископия, Печская патриархия являлась под властью Османской

империи организацией не только религиозной, но и общественно-политической, притом вкрапленной в режим ионациональной восточной деспотии. Понеся большие материальные потери, православная церковь сохранила часть своих земельных владений и зависимых крестьян, собирая в свою пользу налоги с населения. Печская патриархия пользовалась самоуправлением, правом юрисдикции в отношении православных по брачным, некоторым уголовным и гражданским делам. На церковных соборах присутствовало не только высшее духовенство, но и влиятельные светские лица (князы, воеводы, старейшины), на них решались важные общественные дела, избирались патриархи, затем утверждавшиеся султанами. Патриархия выступала как представитель своей паствы не только в сношениях с турецкими властями, но и во внешнеполитических связях.

По сравнению с вселенской Константинопольской патриархией сербская церковь была гораздо слабее экономически и не пользовалась каким-либо влиянием на султанское правительство. Но располагаясь вдали от центра империи, она была более самостоятельной и не испытывала сильного давления или контроля со стороны Порты.

Несравненно большее значение, чем в остальной Европе, на Балканах, в том числе и в сербских землях, в условиях существования в составе исламского государства приобрела культурная и просветительская деятельность христианской церкви. Благодаря этому сохранились и поддерживались народная культура, письменность, литература и искусство. Православные иерархи, монахи — нередко люди образованные, низшее духовенство, тесно связанное с народом, с крестьянством, оказывали немалое влияние на формирование национальной идеологии общехристианской в своей основе, но имевшей множество специфических черт, обусловленных народными традициями, историческим прошлым, остатками патриархального образа жизни и т.д.<sup>2</sup> Православная церковь стала важнейшим консолидирующим фактором в процессе складывания сербской народности. Поэтому сербы оказались в более благоприятном положении по сравнению с болгарами, не имевшими единого церковного центра и подвергавшимися эллинизации.

В истории Печской патриархии времени турецкого господства можно выделить три периода. После 1557 г. в течение нескольких де-

святилий экономическое положение патриархии было относительно благополучным, она пользовалась известными привилегиями и проявляла лояльность в отношении власти османов.

Положение Печской патриархии стало меняться к худшему с конца XVI в., когда появились первые признаки ослабления военной мощи Турецкой империи и ее завоевательные войны стали наталкиваться на все более решительный отпор европейских государств. Условия жизни христианского населения в европейских провинциях Порты в конце XVI и на протяжении XVII столетия неуклонно ухудшались. На Балканах вспыхивали восстания крестьян и горожан, усилилось гайдуцкое движение. Международная обстановка менялась не в пользу Османской империи. Австрия и Венеция, ведя войны с Турцией, стали проявлять заинтересованность в привлечении на свою сторону балканского населения, устанавливали контакты с местными влиятельными деятелями, в особенности с высшим духовенством.

В этих условиях печские патриархи и архиереи предпочли стать в оппозицию турецкому режиму, что наглядно обнаружилось в ходе австро-турецкой войны 1593–1606 гг. Примечательна активная деятельность в это время патриарха Йована, пользовавшегося громадным авторитетом в сербских землях. Он поддерживал некоторых вождей местных антитурецких движений (например, воеводу из Герцеговины Грдана и владыку Виссариона), но главные надежды возлагал на помочь христианских государств, обращался за поддержкой к римскому папе Клименту VII, который предпринимал упорные попытки создать коалицию для борьбы с Османской империей, к Австрии, а после окончания войны к Испании. Но все усилия организовать крупное антитурецкое восстание в западной части Балкан, получить военную помощь извне оказались безрезультатными<sup>3</sup>.

Судьбоносной для Печской патриархии, да и для всего сербского народа стала война "Священной лиги" с Османской империей в 1684–1699 гг. Когда в 1688–1689 гг. военные действия австрийских войск стали разворачиваться в сербских землях, местное население приняло в них активное участие в составе быстро организованных добровольческих отрядов. В Далмации, Герцеговине, Черногории также усилилось освободительное движение, ориентированное на поддержку Венецианской республики.

В ходе всех этих событий влиятельный и деятельный патриарх Арсений III Черноевич, черногорский митрополит Виссарион и другие печские архиереи поддерживали политические контакты с венецианцами и австрийцами. Осенью 1689 г., когда австрийские войска и отряды сербских добровольцев совершили глубокий рейд через сербские земли к Адриатическому побережью, Арсений призывал народ оказывать им помощь. Но австрийцы после первоначальных успехов начали отступать. Вслед за ними, охваченное страхом и паникой бежало местное население и сам патриарх. Претерпев страшные лишения и понеся большие потери, сербы (70-80 тыс. человек) осели в Банате, Бачке, Славонии. Это "великое переселение сербов" опустошило Южную Сербию и особенно Косово и Метохию – центр Печской патриархии<sup>4</sup>.

Назовем некоторые проблемы, важные для исследования истории Печской патриархии времени турецкого господства. Научное значение несомненно имеет тема о католической пропаганде, которая активно велась с конца XVI в. и в течение всего следующего столетия и имела ясно выраженную политическую направленность. Римская курия, западные державы пытались таким путем укрепить свое влияние на подданных султана, использовать их в войнах с Портой. Заинтересованность балканских народов в помощи западных держав антитурецкому движению, казалось бы, должна была благоприятствовать успеху католической пропаганды, в том числе в сербских землях. Римская курия, особенно после создания в 1622 г. Конгрегации по пропаганде веры, направляла на Балканы много миссионеров, руководила их деятельностью, создала в ряде городов католические архиепископии и епископии. Этому содействовала Франция, использовавшая свое преобладающее влияние на Порту. Всемерно поддерживала католический прозелитизм Австрия, которая в 1616 г. на основе капитуляции добилась от Османской империи права для католиков свободно исповедовать свою веру и строить церкви.

Одной из главных задач Ватикана и Австрии было получение согласия высшего православного духовенства на унию с Римом. Склонить к этому константинопольских патриархов было мало шансов, поэтому давление оказывалось обычно на Охридскую архиепископию и более всего на Печскую патриархию. Такая цель преследовалась, например, при поддержании активных связей с патриархом Йованом .

и черногорским митрополитом Виссарионом при папах Клименте VIII и Павле V. В первой половине XVII в. переговоры об унии велись с патриархом Паисием и его преемником Гаврилой. Последние обусловливали иногда согласие на унию получением денежной помощи от Рима, но таковой не поступало и переговоры оканчивались безрезультатно. В Стамбуле ясно осознавали политические цели католической пропаганды, миссионерская деятельность жестоко пресекалась особенно в периоды подготовки и ведения войн с европейскими державами<sup>5</sup>.

Необходимо отметить, однако, что деятельность католических миссионеров в какой-то мере способствовала распространению на Балканах просвещения, в некоторых случаях облегчала политические связи местных деятелей с западноевропейскими государствами. Но массовый переход в католицизм или униатство мог бы привести к разъединению этнических общностей, к росту противоречий на религиозной почве и потому имел бы неблагоприятные последствия. Этого не случилось. Число православных подданных султана, оставивших свою веру, оказалось ничтожным. Католический епископ И. Маринов писал в 1625 г.: "Схизматики – еще более упорные, еще большие враги католицизма, чем турки"<sup>6</sup>.

Еще одна важная и недостаточно разработанная тема в истории сербской церкви XVI–XVIII вв. – развитие и значение конфессиональных связей с Россией. В отличие от католической пропаганды, не имевшей значительных успехов и постепенно слабевшей, контакты с православной Россией по церковной линии расширялись и приобретали все больше политическое содержание. Представление об освободительной миссии России в отношении православных подданных Османской империи, идея о "Москве – третьем Риме" были распространены среди сербских деятелей XVII–XVIII вв., особенно среди высшего клира. Они служили как бы идеологическим обоснованием просьб о помощи, обращаемых к русскому правительству и церкви.

Связи печского духовенства с Россией расширились во второй четверти XVII в. при патриархе Паисии, а затем благодаря посетившему в 1654 г. Москву патриарху Гавриле, поплатившемуся за это жизнью. Политическую цель имел и визит в Россию в 1668 г. главы православной церкви в Трансильвании митрополита Саввы Бранкови-

ча, в свите которого находился его брат Георгий Бранкович, позднее ставший выдавать себя за потомка сербских деспотов. В грамоте царю Алексею Михайловичу говорилось, что сербы, болгары, валахи ждут войны христианских государств с Турцией, так как терпят великую нужду, беды и насилия, а потому с готовностью вступят в христианское воинство<sup>7</sup>.

В годы войны с Турцией "Священной лиги", в состав которой вошла Россия, политические контакты православного балканского духовенства с Русским государством, шедшие по церковной линии, активизировались. В Москве побывали скопольский митрополит Евфимий, затем архимандрит Павловского монастыря на Афоне Исаия, привезший грамоту патриарха Арсения Черноевича. Они рассказывали о тяжелом положении православных в Османской империи, о деятельности "папежников", принуждавших народ принимать унию, призывали помочь православным избавиться от "ига басурманского"<sup>8</sup>.

Такого рода обращения оказывали воздействие на русское правительство, и не случайно в указе о подготовке Крымского похода 1689 г. говорилось, что задачей его является освобождение православных христиан от "басурманской неволи", при этом дословно повторялось описание турецких зверств и тяжелого положения балканских народов, сделанное Исаией<sup>9</sup>. В ходе войны "Священной лиги" некоторые сербские беженцы, оказавшиеся в Австрии, патриарх Арсений Черноевич искали покровительства российских дипломатов, а со своей стороны старались помочь им, сообщая ценные политические сведения<sup>10</sup>.

В ходе переговоров с Портой российские дипломаты впервые пытались добиться включения в мирный договор условия о предоставлении "свободы и вольности без всякого отягощения и лишних податей" церквам и монастырям, всем народам, "греческую веру имеющим"<sup>11</sup>.

Третий и последний период существования Печской патриархии наступил в последнем десятилетии XVII в., когда после отступления австрийских войск и сербских добровольческих отрядов в 1690 г. Косово и Метохия подверглись жесточайшему террору и разграблению. "Все эти земли опустели, – сообщал сербский летописец, – церкви божие сожжены, монастыри ограблены и разорены совершенно, люди перебиты, женщины и юноши взяты в плен, и настало худшее разорение и пленение..."<sup>12</sup>. После всех этих событий Печская патриархия

пришла в полный упадок, потеряла свои земельные владения и накопленные богатства. Покинутые сербами земли Косова и Метохии заселялись мусульманами, сербские иереи, в том числе и патриархи, вытеснялись и заменялись греками, зависимость от Константинопольской патриархии усилилась. Новая массовая эмиграция сербов с патриархом Арсением IV Шакабентом в 1737 г. еще более осложнила положение сербской церкви в Османской империи. В 1766 г. указом султана Мустафы III она была ликвидирована и присоединена к Константинопольской патриархии.

Но уничтожение влечившей в XVIII в. жалкое существование и потерявшей свой былой авторитет патриархии не нанесло существенного урона национальным интересам сербов, ибо в это время достаточно окрепли новые и совершенно самостоятельные религиозные центры, которым суждено было сыграть немалую роль в деле консолидации сербского народа, в борьбе за создание национальной государственности. Одним из таких центров стала Карловацкая митрополия, другим – Черногория.

После "великого переселения" за Дунай и Саву в 1690 г. патриарх Арсений Черноевич, несмотря на противодействие католического клира, добился признания Веной церковной автономии сербов. В результате в Габсбургской империи была создана национальная сербская община, а дальнейшая эмиграция сербов из Османской империи привела к усилению сербского элемента в Воеводине. В XVIII в. Карловацкая митрополия внесла значительный вклад в дело развития сербского просвещения и культуры, а после начала восстания 1804–1813 гг. в Белградском пашалыке стала очагом формирования программы освободительного движения, содействовала созданию органов власти в молодом Сербском государстве, чиновничьи кадры которого составляли преимущественно выходцы из Воеводины.

Представляется, что другим религиозным центром сербов в XVIII в. можно считать Черногорию. Еще до ликвидации Печской патриархии черногорские митрополиты стали фактически самостоятельными и, несмотря на сужение территории страны, распространяли сферу своей церковной власти на православное население соседних турецких и венецианских владений. Еще в конце XVII в. ясно обнаружилась бесплодность расчетов митрополитов и старейшин на по-

мощь Венецианской республики, на вхождение в ее состав, безрезультатность не раз начинавшихся переговоров об унии с Римом. Основатель династии Петровичей митрополит Данила Шипчевич резко изменил внешнеполитическую ориентацию, связав судьбу страны с православной Россией.

На протяжении XVIII в. Черногория превращалась в очень маленькое, самостоятельное от Османской империи государство, управляемое митрополитами. В истории Европы это явилось феноменом, причины возникновения которого требуют специального анализа. Ясно, однако, что кроме прочего это было следствием большой общественно-политической роли православной церкви в условиях национального порабощения. Все же Черногорию вряд ли можно считать теократическим государством, ибо ее устройство основывалось не на религиозных законах. Но главную роль в создании этого государства, в его выживании, несмотря на тяжелые условия, сыграли митрополиты, соединявшие в одном лице главу православной церкви и государства.

В конце XVIII – начале XIX в. Черногория стала одним из центров освободительного движения сербов. Большая заслуга в этом принадлежала митрополиту Петру I Петровичу Негошу – выдающемуся деятелю, пользовавшемуся громадным авторитетом не только среди черногорцев, но и за пределами страны. Владыка и его окружение, используя международную ситуацию начального периода наполеоновских войн, активизацию политики России в Балканском регионе, пытались превратить Черногорию в опорную базу освободительного движения всех сербов, выдвигали программу создания большого "славяно-сербского государства", поддерживали тесные контакты с повстанцами Белградского пашалыка. Все это позволяет заключить, что черногорский религиозный центр сыграл немалую роль в формировании программы освободительного движения сербского народа, в его национальном единении. Но он не сохранил эту роль надолго, уступив ее Сербскому княжеству.

Таким образом, православная церковь в сербских землях на протяжении нескольких веков иноземного господства неизменно вносила свой вклад в процесс консолидации сербского народа, в поддержание его национального самосознания, в освободительное движение.

## Примечания

- 1 *Иречек К.* Историја Срба, Београд, 1952. Књ. 2. С. 403–404; Историја народа Југославије. Београд, 1960. Књ. 2. С. 98–108.
- 2 *Поповић М.* Историјска улога српске цркве у чувању народности и стварању државе. Београд, 1933.
- 3 *Томић Ј.* Пећки патријарх Јован и покрет хришћана на Балканском полуострву. 1592–1614. Земун, 1903.
- 4 *Томић Ј.* Десет година из историје српског народа и цркве под турцима (1683–1693). Београд, 1892; *Поповић Д.* Велика сеоба Срба. 1690. Београд, 1954.
- 5 *Радонић Ј.* Римска курија и јужнословенске земље од XVI до XIX века. Београд, 1950. С. 302.
- 6 *Милев Н.* Католишката пропаганда в България. София, 1914. С. 24.
- 7 *Димитријевић С.* Одношaji пећких патријараха с Русијом у XVII в. // Глас Српске Краљевске академије. Београд, 1990. Књ. L VIII (37). С. 226–251; *Он же.* Прилози расправи "Одношaji пећких патријараха с Русијом у XVII в." // Споменик Српске Краљевске академије. Београд, 1900. Књ. XXXVIII (34). С. 70.
- 8 *Каптерев Н.* Приезд в Москву Павловского афонского монастыря архимандрита Исаяи в 1688 г. // Прибавление к изданию творений святых отцов в русском переводе за 1889 г. М., 1889. Ч. 44. С. 268, 280–281.
- 9 *Богоявленский С.К.* Из русско-сербских отношений при Петре I // Вопросы истории. 1946. № 8–9. С. 20.
- 10 *Димитријевић С.* Прилози расправи... С. 71–80.
- 11 *Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными.* СПб., 1868. Т. IX. Стб. 207.
- 12 *Милојевић М.* Обшти лист патриаршије Пећке // Гласник српског ученог друштва. Београд, 1872. Књ. XXXV. С. 76.

*Б.Н.Флоря*

ПРИВИЛЕЙ КОРОЛЯ ВЛАДИСЛАВА III  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ  
НА ТЕРРИТОРИИ ПОЛЬСКОГО КОРОЛЕВСТВА

Привилей, выданный польским королем Владиславом III 22 марта 1443 г. в Буде и определявший положение православной церкви в Польском королевстве, занял видное место в работах исследователей, изучавших положение, сложившееся в Восточной Европе после заключения Флорентийской унии. Исследователи справедливо обращали внимание на главную норму, зафиксированную в этом документе – православному духовенству, принявшему Флорентийскую унию, предоставлялись все права и привилегии, которыми пользовалась в Польском королевстве католическая церковь. Это установление документа 1443 г. рассматривалось как свидетельство о стараниях польской королевской власти содействовать принятию Флорентийской унии православным населением на территории Польского королевства и одновременно как свидетельство о тех перспективах, которые ожидали православное духовенство этого государства, если бы оно согласилось принять Флорентийскую унию.

Вместе с тем, несмотря на постоянное присутствие этого документа во всех сколько-нибудь значительных работах по истории взаимоотношений католической и православной церквей в Восточной Европе в XV в., остается неясным, какие силы в Восточной Европе содействовали его появлению, не установлен точно объем прав, предоставляемых им православной церкви, и, наконец, нет ответа на вопрос, почему не была достигнута цель, которую преследовали составители документа, и православное население на территории Польского королевства в итоге не приняло Флорентийскую унию. Выяснению этих вопросов посвящена настоящая статья.

Прежде всего следует кратко охарактеризовать в целом положение православного духовенства на территории Польского королевства и обрисовать отношение к решениям Флорентийского собора на разных территориях Восточной Европы ко времени выдачи привилея Владислава III. Как показывает сохранившийся текст привилея Владислава II перемышльскому епископству 1405 г., православные епископские кафедры получили подтверждение права владения находящимися в их распоряжении землями, им предоставили податный и судебный иммунитет в довольно широком объеме. Привилей освобождал православное духовенство от податей и повинностей и подтверждал право епископа взимать "куны с попов" и осуществлять над ними "*iudicia spiritualia*"<sup>1</sup>.

Вместе с тем Привилей не обеспечивал православной церкви привилегий и прав, которыми пользовалась церковь католическая. Православные епископы в отличие от католических не входили в состав сената. Православные священники должны были уплачивать особый налог в государственную казну<sup>2</sup>. Если для католических клириков единственной судебной инстанцией по всем делам (кроме дел о земельной собственности) был суд их епископа, то православные священники, как видно из текстов судебных книг 30–40-х годов XV в., постоянно вызывались в государственный суд по самым разным гражданским делам. При получении имущества после умерших родителей православные священники должны были уплачивать, как простые крестьяне, представителям власти – старостам особую плату – "отумершину"<sup>3</sup>.

Наконец, гарантии неприкосновенности земельной собственности церкви касались на практике лишь владений православных епископств; что касается земель, принадлежавших другим церковным учреждениям, например, монастырям, то они очень рано стали становиться объектом пожалований: польские правители неоднократно передавали их своим приближенным вместе с самими монастырями. Ряд таких документов был выдан уже в 70–80-х годах XIV в.<sup>4</sup> Во всех них подчеркивалась полнота прав нового собственника по отношению к полученному имуществу.

Подчиненное, неполноправное положение не только церкви, но и всего православного населения в Польском королевстве.. находило,

может быть наиболее яркое выражение в распространившейся с конца XIV в. и узаконенной в 20-х годах XV в. королевской властью практике уплаты православными, живущими на территории отдельных имений или округов, налога на содержание находившихся здесь католических храмов<sup>5</sup>.

Черты неравноправия в положении православных позволяют выявить и некоторые особенности характерной для официальных документов конца XIV – первой половины XV в. терминологии, когда православный храм именовался "синагогой", а "русские" последовательно противопоставлялись "христианам" и "крещеным"<sup>6</sup>. Последнее противопоставление говорит о том, что "крещение" православного не считалось действительным. Польские духовные лица при обращении православного в католицизм требовали от него повторного крещения. В текстах соответствующих предписаний "схизматики" рассматривались в одной группе вместе с язычниками и иудеями<sup>7</sup>. Выдвижение такого требования ясно показывает отношение польского духовенства к православным как представителям конфессии, все религиозные обряды которой не имеют законной силы. Если учесть, что папская курия, как правило, признавала действительность православного крещения, то особая враждебность польского католического духовенства по отношению к православным станет особенно очевидной.

Объективно существовавшие расхождения стали явными после принятия в 1439 г. по инициативе папской курии во Флоренции решений об унионе католической и православной церквей и попытки их осуществления на восточноевропейской почве. Как известно, по решениям собора православные должны были подчиниться верховной власти папы и признать точку зрения католической стороны в спорных догматических вопросах. Вместе с тем под верховной властью папы обе церкви должны были сохранить свою особую организацию и свои обряды. Провести в жизнь решения Флорентийской унии на территории Восточной Европы должен был киевский митрополит Исидор, наделенный в связи с этим полномочиями папского легата, подчинявшимися его власти не только православное, но и католическое духовенство на территории Восточной Европы.

В посланиях, разосланных в марте 1440 г. по территории Восточной Европы, Исидор заявлял о полном равноправии обеих церквей под верховной властью папы. Это равноправие специально подчеркивалось

предписаниями католикам посещать православное богослужение и принимать причастие у православных священников (аналогичным образом следовало поступать и православным). В связи с этим Исидор требовал от польского католического духовенства отказываться от своей, к этому времени уже традиционной, позиции и признавать действенность совершаемых православными церковных обрядов. "Вы же, Латыньстей роды, — писал он, — тех всех, иже в Гречьстей вере суть, истинно веруйте, безо всякого размышления, суть бо вси крещени и крещение их святое есть"<sup>8</sup>.

Неудивительно, что деятельность Исидора столкнулась с сопротивлением не только со стороны православных, которые, как население Северо-Восточной Руси, не желали подчиняться верховной власти папы, но и со стороны католического епископата. Так, виленский епископ Матвей не допустил Исидора приступить к исполнению обязанностей на территории Литвы. Это сопротивление обычно связывают с тем, что польский епископат был связан с соборным движением и его главным органом — собором в Базеле и не признавал папу Евгения IV и решений собора, созданного при его участии. Такая точка зрения лишь отчасти соответствует фактам. В своем обращении к Базельскому собору епископ аргументирует свой отказ принять Исидора, ссылаясь не только на его связь с Евгением IV, но также и на то, что Исидор пытался использовать свои полномочия, чтобы поддержать обряд греческой церкви<sup>9</sup>.

Это высказывание раскрывает другую важную причину оппозиции польского духовенства по отношению к решениям Флорентийского собора. По убеждению польских иерархов, уния церквей была возможна лишь при полной ликвидации всех особых обрядов, отличавших православную церковь от католической<sup>10</sup>. В результате в начале 1442 г. Исидор, потерпевший перед этим неудачу в Москве, оказался вынужденным покинуть территорию Великого Княжества Литовского.

В дальнейшем нет каких-либо сведений о деятельности митрополита вплоть до того момента, когда он в марте 1443 г. появился в венгерской столице — Буде в то самое время, когда Владислав III выдал свой привилей православной церкви в Польском королевстве. Это хронологическое совпадение уже давно дало основание исследователям сделать заключение о выдаче привилея благодаря инициати-

ве митрополита. Такое заключение представляется вполне обоснованным, а в действиях митрополита можно усмотреть определенную логику. Потерпев неудачу в Москве, Исидор стремился удержать под верховной властью папы православное население Восточной Европы, находившееся под властью католических государей. Предоставление православному духовенству, признавшему решения Флорентийского собора, прав и привилегий, которыми пользовалась католическая церковь, могло бы способствовать достижению этой цели. Понятно и то, почему Исидор стал искать поддержки такого замысла не у литовского великого князя Казимира, а у его старшего брата, польского короля Владислава. В отличие от Казимира, признавшего в начале 1442 г. антипапу Феликса V, выдвинутого Базельским собором, Владислав, ставший в 1440 г. также венгерским королем и заинтересованный в поддержке римской курьерой его планов крестового похода против турок, стремился поддерживать хорошие отношения с Евгением IV<sup>11</sup>.

Представляется, однако, что без серьезной поддержки в самом Польском королевстве Исидору вряд ли удалось бы осуществить подобный замысел. Некоторые косвенные указания на то, где и с чьей стороны митрополит мог встретить поддержку, дают наблюдения над последующей судьбой выданного Владиславом III документа: в начале XVI в. он находился на хранении у православного епископа города Холма<sup>12</sup>. Это позволило украинскому исследователю Б. Бучиньскому прийти к выводу, что замысел издания такого документа зародился в Холме, и с серьезным основанием говорить об участии в его составлении холмского православного епископа Григория<sup>13</sup>, по-видимому, поставленного на холмскую кафедру самим Исидором<sup>14</sup>. Григорий вряд ли мог помочь хлопотам митрополита при королевском дворе, но серьезную поддержку ему вполне мог оказать католический епископ Холма Ян Бискупец. Этот крупный церковный политический деятель своего времени<sup>15</sup> принадлежал к числу немногих польских иерархов – сторонников Евгения IV<sup>16</sup>. Еще более важно, что он был также приверженцем Флорентийской унии – известно его предписание приходским священникам вписать в церковные книги текст декрета Евгения IV о соединении римской и греческой церквей<sup>17</sup>. Долголетний духовник отца молодого короля Ягайлы, Ян Бискупец был после его смерти отстранен от дел за-

хватившей власть в стране в малолетство нового правителя группировкой малопольских магнатов во главе с краковским епископом Зигнегеном Олесницким, но молодому королю он, несомненно, был хорошо известен и тот должен был прислушаться к рекомендациям старого советника своего отца.

Успеху Исидора в Бude содействовала, по-видимому, и помощь влиятельного светского патрона. Как отметил Б. Бучиньский<sup>18</sup>, вместе с венгерскими вельможами при выдаче грамоты Владислава III присутствовал подольский воевода и холмский староста Грицко из рода Кирдеев. Он принадлежал к одному из немногих в то время родов "русской" знати Галичины, принявших "католичество"<sup>19</sup>. Наряду с католической в роде имелась и "православная" ветвь, владевшая имениями на Волыни, и между обеими ветвями существовали тесные контакты – в то время, когда Грицко был холмским старостой, холмским каштеляном был его волынский родственник Ванько из Квасилова<sup>20</sup>. В среде "русских" феодалов разных конфессий, связанных между собой родственными и другими узами, план уравнения в правах православной и католической церкви под эгидой папского престола мог получить поддержку. В конкретной политической ситуации было существенным, что Грицко принадлежал к числу тех немногих представителей знати Польского королевства, которые последовали за Владиславом, чтобы поддержать его притязания на венгерский трон, и должен был поэтому пользоваться особым доверием молодого монарха.

Так замысел издания привилея для православной церкви, явившийся, видимо, итогом совещания митрополита Исидора, холмского епископа и холмского старосты, смог быть реализован благодаря заступничеству двух последних перед монархом. Известную роль при этом могли сыграть и соображения венгерских советников короля о том, что издание такого акта накануне начала крестового похода против турок может привлечь к крестоносцам симпатии православного населения Балкан<sup>21</sup>.

Вся совокупность этих наблюдений позволяет прийти к выводу, что издание привилея было плодом инициативы ряда духовных и светских лиц, вовсе не игравших первостепенной роли в политической жизни Польского королевства середины 40-х годов XV в. Сама инициатива

имела успех благодаря их личным контактам с монархом, находившимся в момент издания документа за пределами Польского королевства, вне контакта с традиционным кругом советников. Между тем именно этим советникам – светским и духовным магнатам прежде всего из Малой Польши – принадлежала реальная власть в стране и они вовсе не собирались покорно подчиняться решениям монарха, принятым без их участия. Так известно, что все попытки Владислава III добиться подчинения польского епископата папе Евгению IV так и остались безуспешными – королю прямо было заявлено, что он не имеет права решать дела без участия советников<sup>22</sup>. В свете сказанного будущее документа, составленного в Буде в марте 1443 г., никак не выглядело розовым.

Что же представлял собой этот документ<sup>23</sup>, какие изменения вносили он в сложившееся положение дел?

В преамбуле документа, на которую обычно обращают внимание, приветствуя происшедшее на Флорентийском соборе соединение церквей, Владислав III выражал желание предоставить духовенству "греческого обряда" на "русских" землях Польского королевства все те "права" и "вольности", которыми пользуется католическая церковь в Польше и Венгрии. Осуществление такой декларации на практике означало бы коренное изменение в положении православной церкви по сравнению не только с предшествующими десятилетиями, но и с тем временем, когда Галичина находилась под властью своих православных князей – и тогда православная церковь не располагала теми правами и привилегиями, которые имела католическая церковь.

Однако изучение документов такого типа (как, например, привилея 1430 г., предоставлявшего львовскому архиепископству все права и привилегии гнезненской церкви), позволяет утверждать, что в них главное значение имели не вступительные формулы общего характера, а их раскрытие в ряде следующих за ними конкретных статей. Рассмотрение документа под этим углом зрения показывает, что его конкретная часть сводится к следующим двум установлениям.

Первым из этих установлений государственным чиновникам запрещалось привлекать к суду приходских священников и разбирать бракоразводные дела, и то и другое относилось к сфере власти епископов. В самом установлении о праве епископов осуществлять суд

приходским духовенством не было ничего нового. Уже в привилеях отца короля Владислава III, Владислава II (Ягайлы), перемышльскому епископству от 1405 г. подтверждалось право епископа на "iudicia spiritualia" и "куны с попов"<sup>24</sup>. Повторение этой нормы в данном документе говорит о том, что по-видимому, она не соблюдалась на практике местными властями. Очень интересен запрет государственным чиновникам разбирать традиционно относившиеся к юрисдикции церкви бракоразводные дела. Этот запрет показывает, что хорошо известная по более поздним источникам практика<sup>25</sup>, когда государственные чиновники разбирали такие дела и взимали плату за развод, появилась уже в указанное время. Речь шла, таким образом, в данном случае не о получении каких-то новых прав, а о устраниении злоупотреблений, связанных с вмешательством светской (иноверной) власти в сферу традиционной церковной юрисдикции.

Особый интерес представляет помещенное в этой части документа предписание местным властям не искоренять существующие здесь "обычаи", "каковы бы они ни были". В контексте привилея эти "обычаи" означают, конечно, не что иное, как особенности церковной жизни православного общества, которые этим чиновникам не нравились и которые они пытались искоренить. Появление в привилее такого пункта еще раз показывает глубину вмешательства облеченных властью светских лиц во внутреннюю жизнь православного общества, а направленность их действий заставляет вспомнить о политике польского епископата, недовольного тем, что по Флорентийской унии греческая церковь сохранила свои особые обряды.

Другое постановление содержится в заключительной части документа. Монарх обещал вернуть православной церкви принадлежащие ей земли, "в чьих бы руках и в каком бы месте они не находились". Тем самым осуждалась практика предшествующего времени, когда правители, злоупотребляя своим правом патроната, раздавали монастыри вместе с их землями. Все содержание документа, таким образом, сводилось к обещаниям прекратить злоупотребления, допускавшиеся светской властью по отношению к юрисдикции и имуществу православной церкви.

В документе не говорилось ни о предоставлении податных и судебных привилегий церковным имениям, ни об освобождении приход-

ского духовенства от поборов в пользу государства, ни о свободе избрания епископов клиром, ни о включении православных епископов в состав государственного совета – сената. Т.е. заявление об уравнении правового положения двух церквей осталось лишь декларацией.

Несомненно, впрочем, что привилей приносил православной церкви в Польском королевстве ряд бесспорных выгод и мог сыграть роль серьезного аргумента в борьбе за признание православным населением этого государства Флорентийской унии. Разумеется, для этого предписания, изложенные в документе, не должны были оставаться только на бумаге. Поскольку они, как было показано выше, чувствительно затрагивали интересы влиятельного круга представителей светской знати, взимавших пошлины, которые должны были поступать в пользу церкви, и распоряжавшихся церковными имуществами, то их проведение в жизнь было бы не простой задачей даже для сильного и авторитетного правителя.

Для правителя, находившегося за пределами страны, это было особенно трудным делом. К этому следует добавить, что для короля Владислава III главной целью, которой подчинялось в 1443–1444 г. все остальное, был сбор средств на подготовку крестового похода против турок. Поэтому, обещав вернуть православной церкви розданные его предшественниками церковные земли, Владислав III на деле продолжал ту же практику, отдавая в заклад различным лицам находившиеся под его патронатом православные монастыри вместе с их землями<sup>26</sup>. В этой связи заслуживает внимания ощутимая разница между интересующим нас документом и сохранившимся его подтверждением 1444 г. на имя холмского епископа Григория<sup>27</sup>. В тексте подтверждения обещание монарха вернуть церкви ее земли оказалось опущено, очевидно, потому что monarch осознал неисполнимость своего обещания. Как бы там ни было уже через год после выдачи грамоты предоставленные православной церкви права оказались сильно урезанными.

Когда Владислав III в том же 1444 г. погиб в битве с турками, документ перестал действовать. Его брат и преемник Казимир, вступивший на польский трон после длительного "бескоролевья" в 1447 г., не подтвердил пожалования своего брата, и оно окончательно утратило силу. Тем самым задуманный Исидором план потерпел полную неудачу.

чу, а его инициатор, осенью 1443 г. прибывший к папскому двору, в дальнейшем так и не вернулся на территорию своего диоцеза. Такой исход событий был в конечном итоге определен позицией польского епископата, относившегося отрицательно к условиям Флорентийской унии, по которым православные сохраняли ценой подчинения власти папы свою особую организацию и особые обряды. Как раз в середине XV в. политическое влияние фактического главы польской церкви, краковского епископа Збигнева Олесницкого, достигло своего апогея, и никто из правителей не мог поступать вразрез с мнением этого иерарха и его сторонников. Парадоксальным образом эта ультракатолическая позиция содействовала провалу Флорентийской унии на территории Восточной Европы, так как согласие на ее условия не приносило здесь православным никаких выгод.

### Примечания

<sup>1</sup> *Acta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej polskiej* (Далее – А ГЗ). Lwów, 1878. T. VII. № XXVI. Стоит отметить, что нормы, определявшие общий статус православного духовенства в обществе, отнесены составителем документа к “*tota terra Russiae*”.

<sup>2</sup> “*Contribuciones... a communibus poponibus ad thezaurum nostrum*” упоминаются в грамоте Ягайлы 1416 г. (AGZ. Lwów, 1872. № LXXX.VII).

<sup>3</sup> *Dąbrowski P. Stosunki kościelne w ziemi sanockiej w XV stuleciu*. Przemysł, 1922. S. 42.

<sup>4</sup> *Zbiór dokumentów małopolskich* (далее – ZDM). Wrocław, 1969. № 1043; Wrocław, 1974. T. VI. № 1529; Wrocław, 1975. T. VIII. № 2539.

<sup>5</sup> См. об этом: *Trajdos T.M. Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagiełły (1386–1434)*. Wrocław, 1983. T. I. S. 267–268.

<sup>6</sup> См., например, выражение в грамоте католического епископа Холма “*sive Ruthenus vel Christiánus*” (ZDM. T. IV. № 1165).

<sup>7</sup> *Sawicki J. “Rebaptisatio Ruthenorum” w świetle polskiego ustawodawstwa synodalnego w XV i XVI wieku // Pastori et magistro. Praca zbiorowa wydana dla uczczenia jubileusza 50-lecia kapłaństwa Jego Ekscelencji księdza biskupa Piotra Kalwy*. Lublin, 1966.

<sup>8</sup> Попов А. Н. Историко-литературный обзор полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 374–375.

<sup>9</sup> См. об этом подробнее: Ziegler A. Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche. Würzburg, 1938. S. 127 u ff.

<sup>10</sup> Chodnicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny. 1370–1632. Warszawa, 1934. S. 95.

<sup>11</sup> См. подробнее об этом: Dąbrowski J. Władysław III Jagiełłończyk na Węgrzech (1440–1444). Warszawa, 1923. S. 83–85.

<sup>12</sup> Acta Alexandri regis Kraków, 1927. S. 391.

<sup>13</sup> Бучинський Б. Студії з історії церковного унію // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів, 1908. Т. 85. С. 31.

<sup>14</sup> Его предшественник, Сава, скончался ок. 1440 г. (Площанский В.М. Прошлое Холмской Руси. Вильна, 1899. Ч. I. С. 79–80; Вильна, 1901. Ч. II. С. 1), когда на митрополичьей кафедре уже сидел Исидор, посетивший Холм на обратном пути из Флоренции.

<sup>15</sup> См. его биографию, написанную Я. Савицким (Concilia Poloniae. Lublin, 1948. Т. IV. S. 1–17).

<sup>16</sup> Dąbrowski J. Op. cit. S. 141.

<sup>17</sup> Concilia Poloniae... Т. IV . S. 214–215.

<sup>18</sup> Бучинський Б. Студії ... С. 29.

<sup>19</sup> Pułaski K. Ród Kierdejów podolskich // Pułaski K. Szkice i poszukiwania historyczne. Kraków, 1906. Ser. 3. S. 174.

<sup>20</sup> О нем см.: Bardach J. Studia z ustroju i prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego XV–XVII w. Warszawa, 1970. S. 344–345.

<sup>21</sup> Halecki O. From Florence to Brest (1439–1596). Hamden, 1968. P. 67 i n.

<sup>22</sup> Dąbrowski J. Op. cit.i. S. 161; Halecki O. From Florence to Brest... P. 66–67.

<sup>23</sup> Его публикацию см.: Acta Alexandri regis... S. 392 i n.

<sup>24</sup> AGZ. Т. VII. № XXVI. S. 50–51.

<sup>25</sup> О ней см. подробнее: Грушевський М. Історія України-Руси, Львів, 1905. Т. V. Ч. II. С. 472–473.

<sup>26</sup> ZDM. T. VIII. № 2477 (3 апреля 1444 г.), № 2493 (21 сентября 1444 г.).

<sup>27</sup> Текст этого документа см.: Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. 10. Киев. 1904. № 2. Необходимость в выдаче такого документа была, по-видимому, связана с тем, что привилей 1443 г. был адресован всему православному духовенству Польского королевства в целом, а епископ желал иметь в своем распоряжении документ, предоставлявший соответствующие преимущества именно его кафедре.

Г.Н. Мельников

## ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ ЦЕРКВИ В ЧЕХИИ XIV–XVII вв. В ЕГО ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ

В позднее Средневековье церковь как общественный институт подверглась в Чехии значительной трансформации, прошла столь сложные и бурные этапы своего развития, настолько интегрировалась в политическую жизнь королевства, что стала не только неотъемлемой частью общественно-политической системы страны, но в определенные исторические моменты оказывала во многом решающее влияние на ход чешской истории. Путь от католицизма как моноконфессии через гуситскую реформацию, превратившую чешское общество в биконфессиональное, а затем в плюралистическое в религиозном отношении, к насилием утвержденной во второй четверти XVII в. моноконфессиональности образует как бы замкнутый цикл общественно-религиозного развития. При всем сходстве с гегелевской спиралью исторического развития в данном случае мы имеем дело с феноменом регресса на последнем этапе спирального витка. Возвращение "на круги своя" в Чехии означало отрицание прогрессивно-демократических элементов насилиственными политическими действиями Габсбургов, одержавших в 1620 г. победу над чешским сословным восстанием. Однако торжество чешской реформации – гусизм стало возможным лишь как результат длительного периода гражданских войн и интервенции, обычно называемых гуситскими войнами. Таким образом в Чехии именно политическое насилие было непременным условием конфессиональных метаморфоз.

Католицизм в Чехии в XIV в., в отличие от предыдущего периода, оказался тесно связанным с политической и мессианской идеологией.

При Карле IV страна впервые стала центром Священной Римской империи. Политическая программа императора, отраженная в хронистике этого времени, представляется как органический синтез собственно политических и религиозных идей<sup>1</sup>. Для усиления значения Праги как нового центра империи Карл IV основывает Новый Город Пражский – огромную по площади урбанизируемую территорию, строго продуманный план которой, как доказал В. Котрба, имел в своей основе задачу представить земное отражение небесного Нового Иерусалима<sup>2</sup>. Карл IV трактовался как объединитель всего христианского мира, восстановитель *Pax Christiana Universalis*, который восседает на троне царя Давида в самом Иерусалиме, как сказано в "Чешской хронике" Джованни Мариньолы<sup>3</sup>.

Таким образом светская власть императора становится основой экспансии католицизма, что существенно отличает ситуацию XIV в. от времен крестовых походов, когда император не отождествлялся с преемником ветхозаветных царей. Более того, персона Карла IV стала совмещать в себе черты царя-жреца, что наглядно отразилось в изобразительном искусстве эпохи Карла IV, где он предстает как *Pontifex Maximus* и ветхозаветный Мельхиседек<sup>4</sup> – царь и одновременно верховный жрец, чей род священства традиционно считался выше Ааронова, несмотря на исторический приоритет последнего. Можно сказать, что универсалистская концепция Карла IV существенным образом трансформировала средневековые теократические представления. Объединяя в одной персоне властителя верховную светскую и церковную власть, восстанавливая таким образом единство "священства" и "царства", новая универсалистская идея делала акцент на светской, политической основе этого единства, поскольку теократия в строгом смысле слова становилась возможной лишь в результате военно-политической консолидации христианского мира.

Более того, восстановленный универсум станет переживать новый "золотой век", предшествующий эпохе Апокалипсиса. Политическая программа, высказанная Мариньолой, приобретает эсхатологический характер<sup>5</sup>. Для осуществления подобной программы одним из необходимых условий становится высокий моральный уровень самой католической церкви. Однако в действительности в этой сфере произошло прямо противоположное. Внутрикатолическая схизма, стяжатель-

ство, погоня за бенефициями, бытовой разврат в католической церкви достигает апогея именно во второй половине XIV в. Особо остро это противоречие между идеалом, присутствующим в универсалистской концепции Карла IV, и "свинцовыми мерзостями" церковной действительности ощущалось именно в Чехии. Многие ученые пытались ответить на вопрос, почему первая европейская реформация возникла именно в Чехии, почему именно там названные противоречия переросли в религиозные войны. Указывалось на многие экономические, социальные, политические факторы. Однако традиция видеть в гусицмее лишь национальное или социальное ядро под религиозной оболочкой, присущая романтической и марксистской историографии, не давала возможности понять, что политическое предуготовление "благороднейшего члена империи", как называлась Чехия в ряде документов, вышедших из канцелярии Карла IV<sup>6</sup>, стать ядром универсума вызвало в среде церковных интеллектуалов в Чехии мощное движение за собственно церковное обновление.

Возврат к *Pax Christiana Universalis* должен был основываться на возвращении к нормам первоначального христианства в церковной жизни. Поэтому именно в Чехии нашла благодатную почву критика католической церкви со стороны известных иностранных проповедников и реформаторов, таких как Конрад Вальдгаузер и Джон Виклеф. Виклефизм стал в Чехии программой национальной интеллигенции<sup>7</sup>, чего не случилось в Англии.

Существенным дополнением этого учения стало положение Яна Гуса о сущности церкви. Если католицизм под церковью понимал сообщество клириков, то Гус в сочинении "*De ecclesia*" доказал, что в едином первоначальном христианстве церковью была вся община верующих. Символически это выражалось в причащении и церковнослужителей, и мирян под обоими видами (т.е. хлебом и вином), что, кстати, все время сохранялось в православии, в отличие от католичества. Поэтому чаша для причастия стала символом гусицма. Ее значение не только в определенном уравнивании клириков и мирян, но и в возврате к истинно христианским нормам церковной жизни, включая принцип свободы проповеди слова Божьего. Поэтому вопрос о чаше не только социальный, не только антикатолический. Он является таковым пото-

му, что лучшая часть чешского социума обратилась к идее очищения, освобождения церкви от грехов.

Составной частью этого церковно-идеологического течения стала национальная идея. Поскольку движение за очищение церкви было расценено римской курией как ересь, которой заражена Чехия, то чешская университетская интеллигенция стала доказывать тезис о невозможности чехов впасть в ересь, так как они – народ богоизбранный. Иерониму Пражскому принадлежит формулировка “*sacrosancta natione boemica*”<sup>8</sup>. Круг идей чешского мессианизма, основательно исследованного Р. Урбанеком<sup>9</sup>, следует дополнить религиозно-политическим универсализмом второй половины XIV в., в котором Чехии отводилась роль нового политического и религиозного центра. Чехи становились как бы центральным народом христианского мира, очищающим истину: веру Христову от скверны, поэтому они не могли быть еретиками.

Тезис о религиозной непогрешимости нации лег в основу представлений о ее особой миссии как борца за установление "правды божьей" на земле. Это учение, сформировавшееся уже в гуситскую эпоху и не имеющее к Яну Гусу никакого отношения, стало фундаментальным для гуситской церкви. Чешская реформация в стремлении к обновлению церкви и изменению ее социального статуса породила такое в сущности своей противное христианству явление, как этноконфессия.

Вначале гуситизм был учением открытого типа, ориентированным вселенски. Однако в нем в латентной форме присутствовал, по выражению Ф. Шмагеля, извечный этноцентризм избранных<sup>10</sup>. Так, вождь пражских радикалов священник Ян Желивский проповедовал, что Христос придет "в царство свое сначала в Чехии, а потом во всей церкви"<sup>11</sup>. Другой знаменитый проповедник Якоубек из Стршибра говорил, что "милосердный Господь изволил открыть правду прежде всего этому чешскому народу"<sup>12</sup>. С течением времени гуситская вера стала чем-то сугубо национальным, как бы эмблематическим этническим знаком и национальной ценностью. Прав чешский историк Й. Кейрж, определивший чешский мессианизм как "самосознание народа, познавшего путь истины и стремившегося внушить его другим"<sup>13</sup>. Спецификой самосознания чехов-гуситов, как представляется, было соединение универсальной идеологии (веры, учения, доктрины), осознаваемой как

истинная, с этноцентризмом и элементами государственной идеи<sup>14</sup>. Однако своеобразный гуситский религиозно-идеологический шовинизм вернул чехов из средокрестия европейского универсума, которым Чехия была при Карле IV, в маргинальное положение малой европейской страны.

Гусицм не смог решить вопрос о собственной церковной организации. Проклиная Рим, гуситы продолжали рукополагать своих священников у католических иерархов, как правило тайно и за большие взятки. Таким образом лихоимство католиков, столь строго осуждавшееся гуситами, использовалось ими же весьма прагматическим образом.

Возникновение в середине XV в. Общины чешских братьев положило начало дроблению самого гусицма. Мощным катализатором этого процесса послужила немецкая Реформация. В Чехии появляются листеране, ана뱁тисты и другие малые секты и конфессии. Сам ортодоксальный гусицм раскалывается на пролютеранский новоутраквизм и консервативный староутраквизм.

К концу XVI в. религиозно-конфессиональный плюрализм чешского общества достигает своего апогея<sup>15</sup>. Прежняя политическая ситуация, когда согласно земским законам официально признавались лишь католичество и утраквизм, перестала удовлетворять дворянство и бюргерство. Католики составляли меньшинство, сконцентрированное вокруг габсбургского королевского двора. Значительной силой стала Община чешских братьев, часть которой принадлежала к высшему дворянству, а также лютеранство в некоторых городах с преимущественно немецким населением. Началась борьба за Чешскую конфессию, законодательно уравнивающую все вероисповедания<sup>16</sup>. Собственно борьбу вели чешские сословия, требуя признания Чешской конфессии от королевской власти. Эта борьба приобрела чисто политический характер. Конфессиональный фактор превратился в своего рода геральдический знак определенных политических группировок. Такая ситуация значительно редуцировала собственно религиозную сторону борьбы. Вытеснение политикой религиозности в сфере межконфессиональных отношений превращало последние в разновидность борьбы парламентских фракций. Секуляризация конфессионального сознания грозила утратой собственно религиозных ценностей, если бы протестант-

ским конфессиям не приходилось противостоять натиску контрреформации.

Последтриентская католическая реформация, обычно называемая контрреформацией, в огромной мере способствовала возрождению собственно христианской религии. Духовное обновление, основным носителем которого стали иезуиты с их практикой духовной медитации, разработанной св. Игнатием Лойолой<sup>17</sup>, и превосходной системой образования и воспитания, лишь слегка затронуло Чехию. В ней католицизм продолжал восприниматься исключительно как политическая линия королевской власти. Поэтому ущемление прав некатоликов было воспринято сословиями в начале XVII в. как нарушение политического равновесия в стране, разрушение сложившегося дуализма власти сословий и короля. Начавшееся по этим причинам Чешское сословное антигабсбургское восстание 1618–1620 гг. не случайно стало началом общеевропейской Тридцатилетней войны, в которой принцип религиозной конфронтации, в особенности после вступления в войну католической Франции на стороне антигабсбургских сил, утратил какое-либо значение.

Насильственная рекатолизация Чехии победившими Габсбургами стала национальной чешской трагедией лишь в силу политического противостояния протестантских сословий королевской власти. Для некатоликов поменять веру означало прежде всего сдаться врагу. Этому препятствовал кодекс дворянской чести. Очевидно, именно этим следует объяснить массовую эмиграцию чешского некатолического дворянства. Собственно религиозная сфера, верность своей вере, столь трагически акцентированная в эмигрантской публицистике, в основе своей имела социально-политические причины. Так думать заставляет редукция религиозности у чешских некатоликов накануне восстания.

Превращение религии в политику создало к середине XVII в. в Чехии такую ситуацию, когда победившая моноконфессия оказалась в духовном вакууме. Она остро нуждалась в неформальной, истинной рекатолизации чешского общества, на что и были направлены усилия католической церкви. Именно она к концу XVII в. создала новую барочную католическую народную религиозность и соответствующий тип культуры, ярчайшим представителем которого стал поэт и композитор Адам Михна из Отрадовиц. По справедливому выражению современного германского богослова Николая Лобковица "в плуралистической

демократии католическая церковь не может воздействовать на культуру в такой мере, как при монархии, возглавляемой католическим государем"<sup>18</sup>. Поэтому победа контрреформации в Чехии означала возвращение страны в лоно католической цивилизации.

Однако насильственный метод этого возврата, сопровождавшийся утратой де-факто государственной самостоятельности, выбрасывал за борт ту несомненную ценность, которую чешское общество приобрело в период плурализма церквей – толерантность. Она была непременным условием существования поликонфессионализма. При всем своем вынужденном характере толерантность в Чехии в конце XVI в. представляется важнейшим общественно-политическим феноменом, обеспечивавшим политическую стабильность<sup>19</sup>. Происходивший в этот период интенсивный межцерковный диалог создал в Чехии уникальную общественно-культурную ситуацию, синтезировавшую лучшие стороны культуры конфессиональных вариантов христианства в гомогенную культуру чешского общества. Не случайно культура Чехии именно в этот период отличается необыкновенным богатством и разнообразием форм и социальных проявлений.

Пунктирную линию исторического пути, пройденного церковью в Чехии в XIV–XVII вв., можно обозначить следующим образом: моноконфессия – реформация – плурализм – моноконфессия. При этом религиозная форма сознания эволюционировала в конфессионально-политическую. Стремление чешской реформации XV в. к восстановлению истинной религиозности парадоксальным образом было повторено контрреформацией во второй половине XVII в. Очищение христианства в Чехии от политических аспектов стало возможно лишь ценой насильственной рекатолизации и потери страной своей независимости. Поэтому расширение конфессионального поля или его сужение до моноконфессии не должно вызывать у историка высказываний оценочного характера. Каждый тип церковного устройства общества обладал как позитивными, так и негативными чертами. Также необходимо учитывать перманентную политизацию чисто конфессиональной сферы, что, очевидно, неизбежно в конкретном историческом бытии церкви как общественного института.

## Примечания

- <sup>1</sup> Bláhová M. Odraz státní ideologie v oficiální historiografii doby předhusitské // *Folia historicorum Bohemica*. 12. Praha, 1988. S. 269–282; Stejskal K. Emauzy a český helenoslavismus // Z tradic slovanské kultury v Čechách. Sázava a Emauzy v dějinách české kultury. Pr., 1975. S. 113–126.
- <sup>2</sup> Kotrba V. Nové město Pražské – “Karlstadt” – v univerzální konцепci císaře Karla IV // Z tradic... S. 53–66.
- <sup>3</sup> Kroniky doby Karla IV. Pr., 1987. S. 502.
- <sup>4</sup> Chadraba R. Der “Zwite Konstantin” // Umění (Praha). 1978. S. 505; Хадраба Р. Карлов мост. Прага, 1974. С. 19.
- <sup>5</sup> Chadraba R. Apostolus orientis. Poselství Jana z Marignoly // Z tradic... S. 127–134; Мельников Г.П. Итальянский автор чешской хроники (Джованни Мариньола и официальная идеология чешского государства эпохи Карла IV) // Италия и славянский мир. Сб. тезисов. М., 1990. С. 31–32,
- <sup>6</sup> Codex juris Bohemici. Pr., 1870. T. 11/Л. Р. 493.
- <sup>7</sup> Herold V. Pražská univerzita a Wyclif. Pr., 1985. S. 267.
- <sup>8</sup> Подробнее см.: Šmahel F. Idea národa v husitských Čechách. České Budějovice, 1971. S. 40–41.
- <sup>9</sup> Urbánek R. Počátky českého mesianismu // Českou minulostí. Pr., 1929; Idem. Český mesianismus ve své době hrdinské // Urbánek R. Z husitského věku. Pr., 1957.
- <sup>10</sup> Šmahel F.F. Op. cit. S. 66.
- <sup>11</sup> Dochovaná kázání J. Želivského z roku 1419. Pr., 1953. S. 184.
- <sup>12</sup> Jakoubek ze Stríbra. Výkland na Zjevenie sv. Jana. Pr., 1932. D. I. S. 121.
- <sup>13</sup> Kejř J. Husité. Pr., 1984. S. 74.
- <sup>14</sup> Мельников Г.П. Этническое самосознание чехов и национальные проблемы в Чехии в гуситскую эпоху (конец XIV века – 1471 год). // Этническое самосознание славян в XV столетии. М., 1995. С. 77–113.
- <sup>15</sup> Мельников Г.П. Конфессиональная ориентация личности в Чешском королевстве в XVI – начале XVII в. // Славянский сборник. Вып. 5. Саратов, 1993.

- 16 *Hrejsa F.* Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny. Pr., 1912; *Pánek J.* Stavovská opozice a její zápas s Habsburky. Pr., 1982.
- 17 *Ignác z Loyoly.* Pr., 1992. S. 40; *Св.Игнатий Лойола.* Духовные упражнения //Символ (Париж). 1991. № 26. С. 15–122.
- 18 *Лобковиц Н.* Христианство и культура //Вопросы философии. 1993. № 3. С. 73.
- 19 *Мельников Г.П.* Конфессиональная ориентация...

Л.П. Лаптева

## РУССКИЙ УЧЕНЫЙ И.С. ПАЛЬМОВ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ОБЩИНЫ ЧЕШСКИХ БРАТЬЕВ

Община чешских (или – моравских) братьев (далее – ОЧБ) – религиозная организация чехов, возникшая в середине XV в. как отголосок идеологических боев периода гуситской революции. Духовным отцом Общины был Петр Хельчицкий. Современник гуситской революции, он был противником католической церкви и угнетения народа, словом, всего существующего порядка. Но если тaborиты, к которым во взглядах на современное положение примыкал Хельчицкий, хотели активно, с оружием в руках уничтожить зло на земле и установить "царство равных" в духе раннего христианства, то Хельчицкий отрицал войну и насилие и считал, что общество равных должно быть установлено мирно, средствами самоусовершенствования каждого индивида. В период гуситских войн эта теория не была популярной, но когда отозвенело гуситское оружие и оказалось, что неравенство, эксплуатация, насилие, несправедливость сохранились, что народные массы как были на нижней ступени общества, так на ней и остались, наступило известное разочарование в насильтвенных методах борьбы. Поэтому недовольные существующим положением элементы обратили внимание на идею усовершенствования мира путем непротивления злу насилием. В 1453 г. группа сторонников идей Хельчицкого во главе с "братьем Григорием" основала ОЧБ. Ей было отведено и место для расселения – село Кунвальд на границе Силезии, куда братья и переселились из Праги, организовав общину равных, члены которой занимались земледельческим трудом и, по апостольскому обычая, называли друг друга братьями и сестрами. Учение Общины отличалось от официального утраквистского, установившегося в Чехии после гуситских войн. Община состояла только из простого народа – ремесленников, мелкого духовенства, крестьян.

После смерти основателя ОЧБ брата Григория (1474 г.) ставшие во главе Общины братья Лука, Лаврентий и Прокоп решили выработать новую доктрину и реформировать ОЧБ, чтобы обеспечить допуск в Общину имущих элементов общества, так как до этого строгая христианская мораль препятствовала расширению братства. Реформа была проведена в 1490 г. и получила поддержку большинства: в общину был разрешен доступ ученым и богатым, братьям позволялось заниматься торговлей и промыслами. В связи с этим к началу XVI в. численность Общины достигла в Чехии по подсчетам некоторых историков 400 тыс. человек, а в Моравии 100 тысяч. В состав Общины входили и представители крупных феодальных родов. Точное число братьев того времени определить ныне невозможно. В XVI в. под влиянием европейской реформации доктрина ОЧБ изменилась, ее учение приспособливалось к взглядам Лютера и Цвингли. В течение всего XVI и начала XVII в. чешские братья активно участвовали в религиозной борьбе, особенно против католицизма, который хотя и имел в Чехии мало сторонников, но отличался агрессивностью, так как во главе государства стояли короли-католики из династии Габсбургов, известные своей приверженностью контрреформационному политическому курсу. Братья поэтому подвергались преследованиям и не раз изгонялись из Чехии как еретики, так что уже в XVI в. их колонии были основаны в соседних странах с более терпимыми религиозными режимами. После поражения словянского восстания в Чехии в 1620 г. католическая религия объявила в стране единственно допустимой, а все некатолики изгонялись. В 1627 г. подавляющее большинство членов ОЧБ эмигрировало, создав несколько колоний в протестантских государствах Германии, а также в Польше. Во время Тридцатилетней войны братья надеялись, что с ее окончанием они смогут вернуться на родину, и поддерживали существование ОЧБ, избрав своим епископом крупнейшего ученого Я.А. Коменского. Но Вестфальский мирный договор 1648 г. не изменил порядка в Чехии (хотя вообще Габсбурги потерпели в войне поражение), и ОЧБ распалась. Бывшие ее члены влились в разные протестантские вероисповедания Европы. Потомки братьев все же остались в Моравии, где тайно придерживались учения Общины. Но ситуация их была столь тяжелой, что несколько семей решили переселиться в Саксонскую Верхнюю Лужицу. В 1722 г. они основали поселение на землях графа Цинцендорфа, который в духе пietистического идеала хотел создать об-

разцовое христианское общество в рамках лютеранской церкви. Упомянутое поселение было названо по-славянски Охранов, по-немецки Гернгут (Herrnhut). Община стала быстро расти за счет иммигрантов из Моравии и других мест. Прибывшие из Моравии дали понять, что не примут лютеранство, а хотят остаться при вере своих отцов. В 1727 г. Цинцендорфу удалось найти компромисс между спорящими сторонами на основе "взаимной любви и братства всех во Христе", так что 13 августа 1727 г. считается датой обновления Общины. Гернгутская Община по своему составу – немецкая; те немногочисленные элементы, которые пришли из Моравии, во втором поколении германизировались. Гернгутеры стали вести активную работу по основанию школ, больниц и социальных институций, а также широкую миссионерскую деятельность. Один из гернгутеров создал подобную общину в XVIII в. и в России, а именно в Старой Сарепте, в 30 км от современного Волгограда. Вместе с тем, члены общины в Гернгуте заботились о сохранении документов по истории ОЧБ, собирали рукописи, книги и другие материалы, заложив таким образом в Гернгуте Братский архив. Община существует здесь до настоящего времени. Один из ее священников участвовал в юбилейной конференции, посвященной 400-летию Я.А.Коменского, в Москве в 1990 г.

История ОЧБ стала изучаться в России в XIX в.<sup>1</sup> Так, еще О.М.Бодянский во время своего путешествия по Европе посетил Гернгут и обнаружил в его архиве материалы "дотоле никому из чехов неизвестные на чешском языке", которыми гернгутеры уже не могли пользоваться, так как давно онемечились<sup>2</sup>. Исследовали историю ОЧБ в XIX в. учёные разных направлений. Историки-славянофилы видели в учении ОЧБ значительное сходство с православием, более того, считали, что в первоначальный период своего существования оно было во многом созвучно православию<sup>3</sup>.

Однако православные современники первых лет существования ОЧБ не только не признавали братьев своими единомышленниками, но даже считали их еретиками. Так, в 1570 г. брат Рокита, чех из Литомышля, старший Общины в Польше, вместе с посольством польского короля Сигизмунда Августа прибыл в Москву. Здесь перед русским царем Иваном IV и боярской думой он произнес речь, изложив в ней братское исповедание веры. Иван Грозный, начитанный в богословских во-

просах и считавший себя их большим знатоком, имел об учении СЧБ самое смутное представление, смешивая единомышленников Рокиты с адамитами. И хотя Рокита защищал братьев от обвинений царя, Грозный ему ответил: "А все-таки ты для меня еретик, ибо все твоё учение превратно и совершенно противно христианскому и церковному учению. Да ты не только еретик, но и раб антихриста, возбужденный дьяволом". Так кончился обмен мыслями между Рокитою и московским государем<sup>4</sup>.

Крупнейшим исследователем истории ОЧБ был русский ученый И.С. Пальмов (1856–1920)<sup>5</sup>. Он родился в Рязанской губернии в семье священника, окончил Рязанскую духовную семинарию, а затем в 1880 г. – Петербургскую духовную академию. В июле 1881 г. он защитил магистерскую диссертацию "Вопрос о чаше в гуситском движении" и, приготовляясь к занятиям вновь учрежденной в академии кафедры истории славянских церквей, почти три года (1881–1884) пробыл в заграничной командировке, совершенствуя свое образование, работая в архивах и библиотеках. Значительную часть отведенного ему времени Пальмов провел в Праге, но побывал и во многих других западных и южных славянских городах, а также в Бухаресте и Афинах. В июне 1881 г. он посетил Гернгут, где изучал Архив чешских братьев. В 1890-е годы и в начале первого десятилетия XX в. он готовил докторскую диссертацию, в связи с чем в течение 1903–1904 гг. жил снова в Праге и там же издал диссертацию "Чешские братья в своих конфессиях..." (т. I, ч. I–II). Получив за нее степень доктора церковной истории, Пальмов стал в 1904 г. ординарным профессором и в течение 36 лет занимал кафедру истории славянских церквей. Занимался он преимущественно именно этой темой, издав большое количество статей и брошюр. Крупнейшие его сочинения – обе диссертации, исследовавшие религиозную жизнь средневековой Чехии, явились значительным достижением науки своего времени и отмечены широким откликом как в России, так и за ее пределами. Заслуги Пальмова получили признание, он был избран членом ряда ученых обществ в России и за границей, а в 1916 г. стал действительным членом Российской Академии наук.

По мировоззрению Пальмов в общем относился к славянофилам, но в научных сочинениях он временами отступал от славянофильских концепций; терпимо относился он и к славянам католического и лютеранского вероисповеданий.

Общине чешских братьев Пальмов посвятил несколько трудов. Первым по времени была магистерская диссертация, в которой ОЧБ упоминается в общем плане. Затем он написал статью "К вопросу о сношениях чехов-гуситов с восточною церковью в половине XV века"<sup>6</sup>, а последующие годы ученый посвятил изучению религиозной доктрины Общины, ее генезису и дальнейшему развитию. Он исследовал рукописи об ОЧБ в чешских и моравских архивах, в Вене и Гернгуте. Его отчет о работе за 1882 г. содержит первое описание Братского архива в Гернгуте<sup>7</sup>. Как известно, в Праге хранятся копии текста всех 13 томов гернгутского архива, имеется еще и 14 том. Пальмов изучил эти тексты, сверил пражские копии братских документов с гернгутскими подлинниками и нашел их идентичными (за маловажными отклонениями). Результатом усилий ученого стала книга "Чешские братья в своих конфессиях до начала сближения их с протестантами в конце первой четверти XVI столетия". Работа основана главным образом на первоисточниках. Она состоит из двух частей. В первой характеризуется вся известная к тому времени источниковая база, а также и литература об ОЧБ. Даётся и подробное описание Братского архива, которое представляется самым полным из существующих. Многие источники отсутствовали ранее в научном обороте и выявлены самим Пальмовым. Он уточнил сведения о сочинениях отдельных деятелей ОЧБ, доказав принадлежность ряда трудов тому или иному лицу. В книге приводится подробное и точное описание не только подлинников, но и изданий источников. Даже чешский историк К. Крофта, сданный вообщем в оценке русских работ по чешской истории, назвал это описание "удовлетворительным"<sup>8</sup>. В целом первая часть книги содержит сведения обо всех источниках и литературе по истории ОЧБ периода до 30-х годов XVI в., доступных исследователю конца XIX – начала XX в.

Во второй части книги Пальмов опубликовал тексты "конфессий" чешских братьев второй половины XV и первой четверти XVI в. Книга стала выдающимся явлением во всей историографии ОЧБ. Известный чешский историк В. Флайшганс писал: "Профессор Пальмов с редкой добросовестностью и щепетильной научной точностью собрал и напечатал все братские конфессии и апологии и тем самым подготовил почву для новых исследований этой эпохи истории братьев, в ее деталях еще темной и загадочной"<sup>9</sup>.

Труд Пальмова остался незавершенным. Ученый предполагал исследовать постепенное изменение доктрины братьев в ходе исторического развития, взяв для этого за основу их конфессии. По рассуждению на эту тему не было написано. Тем не менее, об оценке автором сущности Общины можно судить и на основании двух опубликованных частей книги. "Братская доктрина, — утверждал русский историк, — развивалась из церковно-исторических отношений Запада в недрах как ортодоксального, так и еретического католичества"<sup>10</sup>.

Пальмов весьма основательно проработал многие вопросы истории ОЧБ. Прежде всего он выяснил условия возникновения Общины и роль Петра Хельчицкого в этом процессе. Ученый относил Хельчицкого к числу "гуситских писателей", имевших "весьма сильное влияние на образование общины"<sup>11</sup>, а в качестве доказательства привел одну из братских апологий, указав, таким образом, не только на идейную связь Хельчицкого и ранней общины, но и на источники, подтверждающие эту мысль. Исследователь полагал, что ОЧБ есть "прямое порождение гуситизма, известная форма его своеобразного развития. Сами братья признавались учениками Гуса, его чешских предтечей и прямых его последователей". В литературе того времени встречалось подчас отождествление некоторыми западноевропейскими учеными чешских братьев с вальденсами. Не отрицая некоторого сходства их учений, Пальмов считал, что своим возникновением ОЧБ обязана гораздо более внутренним причинам, чем внешним влияниям, например, австрийских и других вальденсов. Эта точка зрения не устарела и до наших дней.

Пальмову принадлежит и создание наиболее достоверной биографии Яна Рокицаны. Ученый выявил все рукописные и изданные сочинения этого утраквистского епископа. В Братском архиве он прочитал сохранившиеся письма Рокицаны против чешских братьев. Хотя влияние Рокицаны на возникновение ОЧБ признавалось самими братьями, его роль, как показал Пальмов, была двойкой: утраквисты "в лице Рокицаны и Мартина Лупача", первоначально сочувственно относившиеся к ОЧБ, позднее "переменили свои прежние взгляды... . Братья стали для них отщепенцами... даже "пикардами", против которых необходимы были не только обличения за "еретические" уклонения от истинного христианского учения и требований базельских компактатов", но и преследования<sup>12</sup>. Уникальные данные привел Пальмов о Мартине

Лупаче. Ученый исследовал хранившийся в то время в Будишине (Баутцене) еще не упоминавшийся в литературе сборник выписок из сочинений Лупача и обнаружил в нем несколько неизвестных ранее трактатов этого утраквистского деятеля. Указал Пальмов также на документы Братского архива в Гернгуте, содержащие свидетельства отношения Лупача к братьям<sup>13</sup>.

Пальмов также самым подробным образом осветил жизнь и деятельность брата Григория. Паряду с новыми биографическими подробностями, отсутствующими в других русских работах, он доказал, что Григорий участвовал в полемике против Рокицаны, написал семь известных писем Рокицане и другие послания и трактаты. На основании анализа Братского архива Пальмов скорректировал мнения Й. Ирчека и Я. Голла относительно принадлежности некоторых трактатов Григорику<sup>14</sup>. Заслугой русского ученого явилось освещение деятельности и других выдающихся членов ОЧБ. До выхода в свет его книги "Чешские братья..." в русской литературе упоминались главным образом имена Прокопа, Луки, Яна Благослава. Пальмов же сообщил еще до десятка имен замечательных братских деятелей, внесших тот или иной вклад в историю ОЧБ. Ученый уточнил и дополнил имевшиеся в литературе данные на основании собственных архивных разысканий и таким путем ввел в научный оборот новый материал. Он разыскал принадлежащие отдельным братьям сочинения, определил авторство анонимных, исправил ошибки предшественников.

Пальмов охарактеризовал целую группу братских деятелей, о которых в другой русской литературе сведений вообще нет. Так, одного из ученых представителей ОЧБ Пальмов увидел в Яне Кленовском (1430–1498), за которым признал авторство текста двух братских конфессий. Одну из них – 1471–1472 гг. – ученый обнаружил в Братском архиве и впервые опубликовал в своей книге<sup>15</sup>. Пальмов отыскал в Братском архиве отрывочные сведения о Матвее Кунвальдском, епископе ОЧБ. Здесь же приведены сведения о епископе Общины Томаше Пржелоуцком (ум. 1517), с сочинениями которого историк познакомился также в Гернгуте. В том же хранилище он обнаружил сочинение Яна Таборского. Русский исследователь рассказал и об ученой деятельности лекаря Яна Черного и, в частности о его трактате, также обнаруженном в братских фолиантах. Много нового внес русский ученый в

изучение творчества брата Лаврентия Красоницкого, активного polemista, защищавшего ОЧБ от нападок со стороны католиков, вступавшего в прения с пражскими утраквистами и боровшегося против влияния в Общине идей Лютера и Цвингли. Он выявил в Братском архиве три полных текста сочинения Красоницкого и подтвердил его авторство.

Наибольшее внимание Пальмов уделил сведениям о деятельности брата Луки. Этот энергичный защитник новых принципов жизни ОЧБ и ее организатор после 1494 г., крупный писатель, был уже известен в литературе, но русский историк сообщил о нем новые биографические сведения: Лука был бакалавром, одним из главных деятелей ОЧБ после 1482 г., а в 1500 г. стал одним из ее епископов. Он активно боролся за интересы Общины; лично участвовал в спорах, писал апологии, конфесии, составил братский катехизис, боролся против влияния Лютера и Цвингли в Общине. Сочинения Луки явились, по мнению Пальмова, наиболее полным изложением братского учения его времени. Пальмов обнаружил в различных фолиантах Братского архива некоторые послания Луки, уточнил местонахождение его отдельных рукописей и хронологию ряда произведений. В общем, ученый существенно дополнил сведения о литературной деятельности одного из крупнейших представителей ОЧБ и внес вклад в изучение этого аспекта ее истории.

При характеристике творчества наиболее выдающихся братских деятелей Пальмов привел ценные сведения о культурной деятельности Общины. Так, он рассказал о создании Братского архива и его восстановлении после литомышльского пожара 1546 г. Яном Черным и Яном Благославом. Пальмов признал вклад ОЧБ в европейскую культуру XVI–XVII вв., когда главным действующим лицом ОЧБ стал Я.А. Коменский, творчество которого протекало, как известно, в основном за пределами Чехии, после того, как на его родине ОЧБ уже распалась.

По-новому подошел Пальмов и к исследованию учения ОЧБ. Если его предшественники в русской литературе в основном обсуждали вопрос о том, в какой мере учение братьев приближается к православию и приближается ли к нему вообще, то Пальмов поставил вопрос о неправомерности подхода к учению братьев как к явлению статическому. Изучив все сохранившиеся конфессии, а также и сочинения, составленные оппонентами ОЧБ, Пальмов пришел к заключению, что вероис-

поведная система Общины "постепенно изменялась, находилась в постоянном процессе движения и не представляла чего-нибудь законченного, строго определившегося". Ввиду этого, по мнению Пальмова, исследователь не должен пытаться создавать единую систему из учения разных эпох, как это делал, например, чешский историк А. Гиндели, задача его в том, чтобы представить историю учения Общины в его "историко-генетическом развитии". Пальмов считал, что отсутствие такого подхода приводит к односторонности; так, протестантские ученые часто применяют к старой, еще не определившейся, доктрине СЧБ современную (т.е. начала XX в. — Л.Л.) протестантскую точку зрения. Избежав изложения конкретных вопросов братского учения, Пальмов уделил внимание историческим условиям, в которых возникла Община, и пришел в выводу, что ее доктрина развивалась вне прямых немецко-протестантских влияний и независимо от них. Одновременно он отрицал связь учения братьев с православием, полагая, что их доктрина "выросла на почве критики католичества и других западных течений, вне ближайшего отношения к определенным историческим формам православия"<sup>16</sup>. Доказывая этот тезис, Пальмов в работе о мануальнике Вацлава Коранды сравнивал учение братьев и утраквистов по ряду вопросов (о пресуществлении, об отношении христианина к светским должностям и занятиям и др.) и показал различие в подходах к ним: почти по всем пунктам разногласий с братьями утраквисты стояли на точке зрения католической церкви, одобряя лишь причащение под двумя видами<sup>17</sup>.

Считая в целом значение трудов Пальмова для выяснения особенностей учения СЧБ, необходимо подчеркнуть их новаторский характер. Русский ученый изучил все источники, которые в какой-либо степени относились к теме, уделив особое внимание конфессиям, т.е. документам, содержавшим целостное изложение вероисповедания братьев. Рукописные конфессии XV в. Пальмов изучал по фолиантам Братского архива; он их датировал и установил самое полное количество сохранившихся текстов, исправив при этом данные предшественников — А. Гиндели и Г. Цецшвитца. В ряде случаев русский ученый аргументировал новую датировку конфессий, а также указал все издания этих документов и литературу о них. Вся вторая часть книги "Чешские братья в своих конфессиях..." представляет собой публикацию текста

12 конфессий до 1524 г., заимствованного из рукописей Братского архива и редких старопечатных изданий, хранившихся в различных библиотеках. Многие тексты изданы Пальмовым впервые, и только две конфессии (на латинском языке) были ранее хорошо известны специалистам. Тексты конфессий, изданные Пальмовым, по заявлению самого ученого, тщательно проверены по рукописям и отпечатаны так, что "вполне заменят" побывавшие у него в руках оригиналы<sup>18</sup>. Таким образом, Пальмов, издавший первостепенные документы о религиозном учении братьев, внес наибольший вклад в исследование этой проблемы не только в русской литературе, но и вообще в историографии ОЧБ, что и отмечалось в рецензиях на его книгу<sup>19</sup>.

Существенны и заслуги Пальмова в изучении сочинений по истории ОЧБ, написанных в XVI в. Речь идет в первую очередь о творчестве крупнейшего братского писателя XVI в. Яна Благослава. Русский историк изложил все важные сведения о Благославе, правда, уже науче известные. Особое внимание он обратил на концепцию истории ОЧБ, предложенную Благославом. Так характеризуется очерк братского деятеля "*Summa quaedam brevissima collicta ex variis scriptis fratrum...*", в котором освещена история ОЧБ от зарождения Общины до XVI в. Пальмов особо подчеркнул, что Благослав настаивал на происхождении братьев "не от вальденсов... а от Матвея Парижского, Гуса, Якуба, Рокицаны и пр., не придавая при этом большого значения Петру Хельчицкому"<sup>20</sup>. Отметив этот факт, русский ученый однако никак его не прокомментировал, хотя "забвение" Благославом роли Хельчицкого нельзя считать случайным: эпоха Благослава не располагала к воспоминаниям о некоторых истоках Общины. Преследования ОЧБ заставляли Благослава писать такую ее историю, которая не вызвала бы для нее дополнительных затруднений. На наш взгляд, "*Summa*" в целом является произведением, защищавшим ОЧБ от нападок и притеснений. Пальмов в своей книге не делал вообще почти никаких обобщений, ограничиваясь лишь фактами, в собирании которых проявил зато необыкновенную эрудицию. Подобным образом он охарактеризовал и рукописную книгу на чешском языке с латинским заглавием "*Historia fratrum*". Рассказав о попытках различных исследователей определить автора этой работы, Пальмов не присоединился ни к одной из высказанных точек зрения и заключил, что вопрос об атрибуции произ-

ведения "не может считаться окончательно разъясненным: традиция об авторстве Благослава остается научно-исторической проблемой, требующей более длительного изучения и разъяснения"<sup>21</sup>. В целом же "Историю братьев" Пальмов представил как "сборник материалов в хронологическом порядке, относящихся к жизни Братской общины и в значительной ее части сохранившихся в других источниках, отчасти же известных ... только отсюда"<sup>22</sup>.

Подводя итоги изложению вопроса об изучении Пальмовым истории ОЧБ, следует отметить, что его исследования привели ко многим научным открытиям, изменившим представления о ряде явлений в жизни ОЧБ, о деятельности ее отдельных представителей. Но заслугу Пальмова следует видеть прежде всего в сборе огромного материала, установлении фактов, скрупулезном их разыскании и детальной проверке по всем дошедшем до нас источникам. Однако, создавая надежную и достоверную фактическую основу истории ОЧБ, Пальмов был слишком осторожен в обобщениях, избегал гипотез, как бы предлагая самому читателю делать выводы из приведенного материала. Кроме того, Пальмову присуща архаическая, свойственная в основном XIX в., методология, сменившаяся в XX в. более передовой, отличающейся глубиной источниковедческого анализа, методикой исследования. В целом же Пальмов своими трудами по истории ОЧБ и в частности книгой "Чешские братья в своих конфессиях..." создал богатую источникющую базу для изучения одного из замечательных явлений духовной жизни чешского народа и внес тем самым большой вклад в науку. К сожалению, этим наследием ученого до настоящего времени никто не воспользовался, во всяком случае – в русской литературе.

### Примечания

<sup>1</sup> Обзор русской литературы об ОЧБ имеется в работе: *Лаптева Л.П.* Община чешских братьев в освещении русской историографии XIX – начала XX в. // *Folia Historica Bohemica*. 13. 1990. S. 369–425.

<sup>2</sup> *Бодянский О.* Предисловие // *Клеванов А.* Очерк истории чешского вероисповедного движения. М., 1876.

<sup>3</sup> *Смирнов В.* Чешские и моравские братья до сближения их с протестантами // *Православное обозрение*. М., 1869. Первое полугодие. С. 823–858; Второе полугодие. С. 47–82.

<sup>4</sup> Аникиков Ю. Гуситы в России в XV–XVI ст. Церковно-исторический очерк //Странник. СПб. 1873. № 3. С. 358.

<sup>5</sup> Мировоззрение, жизненный путь и творчество Пальмова характеризуются в работах: Лаптева Л.П. Русская историография гуситского движения. М., 1978. С. 188–207 и др.; *Lapteva L.P. Ruský slavista I. S. Pal'mov a jeho styky s Čechami* // Ceskoslovensko-sovětské vztahy. IX. 1980. S. 129–159; *Lapteva L.P. Der russische Slawist I.S. Pal'mov (1856–1920) und die Sorben* // *Letopis. Reihe B.* Nr. 23/2. 1976. S. 151–160.

<sup>6</sup> Христианское чтение. СПб., 1882. № 1–2. С. 70–109.

<sup>7</sup> Пальмов И. Из путешествия по грекославянским землям. СПб., 1890 (См. также отчет за 1882 г. со сведениями о Гернгуте).

<sup>8</sup> Krofta K. Novější badání o Husovi a hnutí husitském // *Ceský Casopis Historický*, Roč XXI. 1915. S. 356, 373.

<sup>9</sup> Flajšhans V. Ruská věda a hnutí husitské // *Národní listy*. 1908. 26.V. С. 145. S. 1.

<sup>10</sup> Пальмов И. Чешские братья в своих конфессиях до начала сближения их с протестантами в конце первой четверти XVI столетия. Прага, 1904. Т. 1. Ч. 1. С. 53–54.

<sup>11</sup> Там же. С. 326–328.

<sup>12</sup> Там же. С. 372–386.

<sup>13</sup> Там же. С. 384–385.

<sup>14</sup> Там же. С. 321–326.

<sup>15</sup> Пальмов И. Чешские братья... Т. 1. Ч. II. С. 114–126.

<sup>16</sup> Пальмов И. Чешские братья... Т. 1. Ч. I. С. 9, 34, 54.

<sup>17</sup> Пальмов И.С. Мануальник Вячеслава Коранды как источник для характеристики религиозно-реформаторских идей чешского утраквизма во второй половине XV в. // Новый сборник статей по славяноведению ... СПб., 1905. С. 161, 176.

<sup>18</sup> Пальмов И. Чешские братья... Т. 1. Ч. II. Приложение: *Confessiones si dei fratrum bohemorum*. (См. Предисловие).

<sup>19</sup> См.: Славянские известия. СПб., 1906. № 5–6. С. 480–490 (рецензия Г. Ильинского).

20 Пальмов И.С. Чешские братья... Т. 1. Ч. 1. С. 407.

21 Там же. С. 408.

22 Там же. С. 409. Заметим, что современная точка зрения на вопросы, представлявшиеся Пальмову нерешенными, изложена в кн.: *Janáček J. Jan Blahoslav. Praha, 1966. S. 62–67.*

Л.Н. Титова

## ИЕЗУИТЫ И ЧЕШСКАЯ ТЕАТРАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.

В одном из красивейших уголков Праги, там, где Карлов мост вливается в Старое Место, располагается здание, вернее, комплекс строений, называемый Клементинум. Современным богемистам он известен как здание Национальной библиотеки Чешской Республики. Для историков культуры этот прекрасный образец пражской архитектуры (Клементинум строился с 1578 по 1730 гг.) связан и с судьбой чешского сценического искусства.

В те годы, когда Совет Старого Места Праги решился на важный и смелый шаг – создание первого городского общедоступного театра ("В Котцих", 1739), когда город был буквально наводнен гастролирующими чужезычными труппами: оперными, кукольниками, пантомимой, в Клементинуме бурлила театральная жизнь, организованная орденом иезуитов. К 20–30-м годам XVIII столетия этот орден почти двести лет как был хозяином Клементинума. Орден *Tovaryšstva Ježíšova – Societatis Jesu*, возникший в 1534 г. и проникший в Чешские земли в 1556 г., находился под особым покровительством имперского двора и высшей аристократии. Пожалуй, он был самым активным – по сравнению с пиарами, доминиканцами и другими орденами, также действовавшими в Праге, – в плане миссионерском. Уже в первый год своего возвращения в Клементинум иезуиты имели две школы: первой и второй ступени (около ста учеников). Коллегиумы ордена (помимо еще двух пражских) размещались в таких городах, как Кутна Гора, Клатовы, Индржихув Градец и др. Финансовое положение ордена было вне конкуренции, общественное – тоже. Достаточно сказать, что клементинский коллегиум возглавлял ректор пражского уни-

верситета, теологический и философский факультеты которого располагались в Клементинуме.

30-е годы XVIII в. – расцвет ордена, до его распуска (1773 г.) оставалось несколько десятилетий, и прожиты они были чрезвычайно активно. Имеем в виду, прежде всего, участие ордена в общественно-культурной жизни Праги тех лет.

Сторонники ордена вербовались, в первую очередь, из аристократических кругов и среды зажиточных горожан, хотя иезуиты никогда не обходили вниманием городские низы. Для привлечения их в свои ряды служили чрезвычайно пышные обряды крещения, свадеб, похорон. Процесии, сопровождаемые музыкой, живыми картинами, роскошные облачения их участников – все это разительно отличалось от аскетических обрядов протестантов.

Широко известно, какое место занимал театр в системе воспитания иезуитов. Собственно, вся та эпоха пронизана театром. Сценическое искусство считается самым барочным, ведь специфические особенности театра позволяют ему успешно реализовать такие стилевые принципы барокко как его склонность к бурной динамике, иллюзионистские установки и т.д.

Школьный театр – обязательная составная часть программы обучения иезуитов. Это скорее не развлечение, а одна из дисциплин, наряду с латынью (заучивание "элегантных цитат"), риторикой, учением святых отцов. В драматической форме разрабатывается пройденный материал (для его закрепления). Интересно, что в вопроснике, заполняемом на каждого абитуриента, были графы: способности, память, сценический талант.

Репертуар театра богат и разнообразен: от одноактных пьес-диалогов для младших классов до сложных драматических произведений, предполагавших участие всей школы, обучение в которой было рассчитано на пять лет. Тематика пьес – это в основном жизни святых. Ставились и так называемые аллегории на античные мотивы. Успехом пользовались также "сенсации". Например, реальный случай с еврейским мальчиком, убитым родственниками за связь с католиками, стал сюжетом пьесы, поставленной на сцене клементинского театра в 1739 г. под названием "Агнец среди волков, или Симон Абелес".

Большую часть репертуара составляли пьесы о заблуждении, а затем исправлении и наказании грешника. Либо это было прославление юноши, отказавшегося от мирских соблазнов. Такова, например, пьеса "Зерцало тщетности и правды", представленная младшими классами в 1732 г. (фонд Национальной библиотеки). Смерть друга приводит юношу к мысли о тщетности всего земного. Он уходит в пустыню, дабы остаток жизни посвятить спасению души.

Только за период 1731–1733 гг. в клементинском театре было сыграно 94 спектакля. Это неудивительно, ведь младшие классы обязаны были участвовать в ежемесячных "декламационных вечерах", имевших такую богатую традицию в чешской общественно-культурной жизни вплоть до середины XIX столетия. На них обязаны были присутствовать преподаватели, родители учеников, меценаты школы. Особо торжественным был ежегодный спектакль, дававшийся в конце летнего семестра (август) и воспринимавшийся как событие всей пражской культурной жизни.

К каждому спектаклю писались своего рода программки, раздаваемые присутствующим. Они включали содержание пьесы на латинском, иногда на немецком, реже – на чешском языке, а также объяснение скрытого, зашифрованного смысла текста пьесы. В основном это касалось аллегорий, имевших много общего со средневековыми моралите. Их стиль типичен для того времени, отличавшегося любовью к таинственности, скорее, к тайному смыслу, понимание которого требовало особого внимания, наблюдательности, определенного уровня подготовки зрителя.

Постановка таких аллегорий была гордостью всей школы. В них принимали участие ученики старших классов. Судьбу героев, носивших символические имена (типа Космофилус), решали Правда, Лесть, Душа, Невинность, Грех, Разум и т.д. Сторона собственно театральная, игровая была здесь приглушена. Пьесы этого типа напоминали скорее дискуссии, развертывающиеся по заданной схеме.

Особой популярностью пользовались пьесы Карла Колчавы (1656–1717). В 1703–1716 гг. были изданы шесть томов его "Драматических упражнений" ("Exercitationes dramaticae"), включавших 23 пьесы. В предисловии к первому тому автор приносит извинения за "несовер-

шество своего пера" и характеризует театральное искусство как способ изобразить "чувства людей и столкновение мыслей" ("*pocity jakési morální a střetnutí myšlenek*").

Чаще всего ставились пьесы К. Колчавы на излюбленный сюжет барокко о святом Яне Непомуцком, канонизация которого в 1729 г. стала триумфом католической церкви. В Кабинете истории чешского театра (Прага) хранится текст этой многоактной стихотворной пьесы. В ней выступают Юпитер, Чехия, чешские реки, Прага. Содержание произведения – спор о том, кому принадлежит святой. Прославление его ведется настолько бурно, что в действие приходится включаться самому Яну Непомуку. Вацлав IV, изображаемый, естественно, тираном, спорит со своим духовником о тайне исповеди и хотя победителем остается Ян Непомуцкий, Вацлав IV приказывает его утопить. Чехия рыдает, но вскоре Земля чувствует силу нового "патрона страны", который милостиво являет свой лик чешскому народу.

Написание драматических текстов поручалось, как правило, преподавателю старшего класса – риторики. При выборе сюжета он руководствовался принципом Б. Бальбина: *Omnia Ad Maiorem Dei Gloriam* (Все, что касается театра, пусть служит прославлению Бога).

Преподаватели часто прибегали к "поэтикам" – своего рода инструкциям. Чаще всего это была поэтика Бальбина "Очерк гуманистических дисциплин" (*Verisimilia humaniorum disciplinarum*), изданная в Праге в 1666 г. Б. Бальбин сам преподавал в клементинской школе, поэтому его здесь хорошо знали. Другим популярным языком служила работа иезуита Ювентия "О способе, как учить и обучать" (*De racione discendi et docendi, Frankfurt, 1706*).

Эти работы свидетельствуют о большом авторитете у авторов-иезуитов Аристотеля и Горация, теоретические положения которых они пытались применить на практике. Драматургов призывали придерживаться единства времени и действия, поучали, чем отличается комедия от трагедии. Поэтики содержали пассажи и о логическом построении драматических произведений. Главной задачей последних считалось "очищение души от скверны" (Бальбин).

Спектакли обычно проходили в "аудитории для декламации" в том крыле Клементинума, который примыкает к Семинарской улице.

Сохранились чертежи и рисунки этого большого зала (около 330 кв.м) со скамьями, располагавшимися амфитеатром, и подиумом для музыкантов.

Роли распределялись согласно социальному статусу учащихся. Однако, при отсутствии таланта, молодой аристократ получал роль короля или прелата, не требующую ярко выраженных способностей. Нередко на главные роли приглашались опытные любители. Женские роли также исполняли ученики. При этом тщательно следили за тем, чтобы и текст, и исполнение были “*důstojné*”.

Декламации, сценическому движению уделялось достаточное внимание. Будущие дипломаты, адвокаты, чиновники под руководством режиссера осваивали на сценической площадке манеры и поведение, приличествующие привилегированным слоям общества.

Что касается художественной стороны спектакля, то у исследователей, в разное время занимающихся пражским театром иезуитов, встречаются различные оценки. Одни сожалеют, что клементинский театр не имел таких возможностей для создания сценических эффектов (звуковых и световых), какими этот орден располагал в других странах, например, в Польше. Иные, напротив, дают подробное описание прекрасной театральной техники, "машинерии", волшебных фонарей, эффектных декораций и пр. И те и другие, однако, подчеркивают, что художественной стороне клементинских спектаклей уделялось достаточное внимание.

По своей живописности костюмы исполнителей спорили с декорациями. Актеры были одеты в панталоны ниже колен, облегающие парчевые камзолы, башмаки, украшенные пряжками и кружевами. Это был условный театральный костюм, цвет которого давал зрителю "ключ": белый обозначал невинность, зеленый – молодость героя, "женщины" были одеты в серебристые ткани, небожители выступали в золотых либо голубых одеждах. Автор не должен был остаться непонятым, а потому для менее искушенной публики "программки" содержали соответствующие разъяснения.

Что касается зрителей, то это был театр, рассчитанный в основном на элитарную публику. Зрители из городских низов присутствовали чаще летом, на повторных спектаклях. Для них специально оставлялись места наверху, за последними рядами скамей.

Деятельность театра ордена иезуитов – интересная глава пражской театральной жизни. Здесь с особой силой проявилась склонность, свойственная как эпохе, так и стилю барокко, к театральности светской и церковной жизни. Если вспомнить, что значительная часть пражской, да и не только пражской, элиты в детстве и юности прошла через клементинскую школу, станет понятнее популярность сценического искусства на позднейшем этапе культурного развития Чехии, поддержка, оказываемая театру меценатами из среды аристократии и т.п.

19 декабря 1769 г. Иосиф II запретил включать в школьные программы ордена театр, как специальный предмет обучения. Эпоха чешского Просвещения, вызвавшая важные изменения в сфере общественного сознания, ставила перед отечественной культурой новые задачи. Явная рекатолизация Чешских земель также повлияла на судьбу клементинского театра.

В заключение лишь отметим, что театр иезуитов не был самостоятельным институтом с независимой театральной политикой, а был скован орденскими канонами, однако его влияние можно проследить на протяжении всего последующего развития чешской сценической культуры, причем как в "общем" плане (он знакомил население с искусством сцены, воспитывал его эстетические потребности, вводил в чешскую культуру теорию театрального искусства и т.д.), так и в плане драматургическом: Гоцци в Италии, Раймунд и Нестрой в Вене в своих волшебных пьесах-сказках опирались на эффектные и эффективные средства театра ордена иезуитов. А ведь их творчество во многом определяло драматургию первых чешских классиков: Я.Н. Штепанека, В. Кл. Клицперы, Й.К. Тыла. Да и сценическое искусство межвоенного двадцатилетия ХХ в. не забыло о приемах этого театра. Прямые ссылки на него можно встретить в работах И. Гонзла, И. Фрейки, Э.Ф. Буриана.

Пражский театр иезуитов первой половины XVIII столетия дополняет представление о чешской культуре эпохи барокко, помогает выявить ее особенности, определяющиеся в целом, разумеется, отечественными традициями.

*A.B. Липатов*

## ЭПОХА ПРОСВЕЩЕНИЯ: ЛИЧНОСТЬ, ГОСУДАРСТВО, КОНФЕССИЯ

Изменяющееся время и сменяющиеся в его русле идеи не только обогащают человеческий опыт, способствуя осознанию минувшего, а тем самым – углублению знаний о себе и пониманию своего предназначения. С течением времени постоянно увеличивающаяся дистанция между прошлым и настоящим также и ограничивает человеческое зрение, ослабляет его. Стремясь разглядеть далекое, человечество создает современную исследовательскую "оптику". Однако в силу своей "ограниченности" именно современностью, современными представлениями и связанными с ними потребностями эта "оптика" не столько приближает реальность, отодвинутую временем в прошлое, сколько искажает ее собственной зашоренностью современными стереотипами мышления. Это в полной мере относится и к интерпретации эпохи Просвещения. Современное ее изображение как времени торжества разума, рационалистической философии, материалистических учений и революции трудно соотнести с временем продолжающегося развития богословия, расцвета той линии философии, венцом которой были свершения немецких мыслителей-идеалистов, с поистине бурным развитием находящегося в ведении Церкви образования, с литературой и литературной эстетикой, насыщенной христианской этикой, наконец, с отрицательным отношением к Французской революции абсолютного большинства самих просветителей (в России – яркий пример Н.М.Карамзина), которая не только извратив (чем скомпрометировала идеи самих французских философов – основоположников местного варианта Просвещения), но и доведя своей практикой их идеалистичную утопию до абсурда и кровавого террора, утопила в нем очередную историческую иллюзию справедливого переустройства мира.

Искаженный образ эпохи создается в силу того, что часть составляющих ее явлений и событий воспринимается как целое. В результате не только ограничивается подлинная картина, теряя свою историческую полноту и панорамность, но и разбивается сама ее целостность, ибо из поля зрения ускользает внутренняя сложность – характер взаимосочетания различных явлений, образующих единую систему.

Просвещение – это исторически очередной этап осмысливания исторически же изменяющейся реальности и последующее преобразование законодательства, институтов власти, администрирования и образования применительно к новой действительности. Уповая на реформы в рамках просвещенного абсолютизма, философы Просвещения, включая и авторов наиболее радикальных проектов общественно-го переустройства – Мабли и Морелли (представителей утопического коммунизма), были противниками революционных методов реализации своих идей. Веря в добрые начала человеческой натуры и всемогущество просвещения, которое (по их мысли) откроет глаза всем людям – просветители надеялись преобразовать общество путем его перевоспитания и убеждения. Это обусловило и характер просветительского искусства. Элита власти, в свою очередь, использовала идеи и авторитет просветительских философов, равно как и просветительское искусство в своей деятельности, направленной на модернизацию государственной системы и реализацию общественно-экономических реформ. В сфере взаимодействия правителей и философов, которое предопределило изменения не только в функционировании механизма власти, но и характере ее институтов, отразилось новое – своеобразное именно эпохе Просвещения – соотношение в сфере властвующей элиты и элиты интеллектуальной. Это новое соотношение социальных сил предопределило и сам новый характер их отношений: прежняя система иерархического подчинения сменилась рационализированным (взаимно осмысленным) соподчинением и партнерством.

До XVIII в. организация и управление страной и социумом осуществлялись исторически уже отлаженными государственными, духовными и общественными институтами власти, которые персонифицировались возглавляющими их лицами. В XVIII же веке появляется феномен личности – института, знаменующего внешне парадоксаль-

ную ситуацию: не будучи связана с традиционными институтами власти и поэтому не обладая властью материальной, эта личность правит в сфере интеллектуальной жизни – мировоззренческой, нравственной, правовой, экономической, художественной, наконец, велико-светской и культурно-бытовой. Более того – обретая решающий удельный вес в обществе и общественном мнении (прежде всего благодаря салонам – этому важнейшему компоненту светской жизни), она начинает играть серьезную роль и в жизни государственной, в сфере политической, в системе, где до сих пор все решала элита власти.

Парадоксальность такой ситуации – внешняя, ибо возникает при внешнем сопоставлении традиционных институтов власти, связанных с ними авторитетов и самого механизма их функционирования с удельным весом и авторитетом отдельных, независимых личностей. Внутренняя же логика появления этого феномена, знаменующего, как представляется, качественно новую суть эпохи Просвещения, обусловлена всей предшествующей историей христианской цивилизации. Развитие в ее русле христианского мироощущения и определяемой им концепции личности, изначально наделенной вольной волей, достигает той стадии духовного развития и связанной с ним эманципации личностного начала, когда индивидуум становится уже не объектом, а субъектом по отношению к институтам государственной и общественной жизни в силу своей возросшей значимости в самой этой жизни, достигшей нового уровня социальной, культурной и материальной эволюции.

В этой связи – если речь идет о личности-институте - ее исключительное дарование порождает идеи, открывающие новые перспективы социального устройства, которые используются правителями для преобразования институтов власти и их программ (как впрочем и самого уклада жизни) с целью переустройства государства и общества применительно к изменившимся условиям новой исторической реальности.

Авторитарность абсолютизма оказалась неадекватной усложнившейся системе общественно-экономических отношений, а его деспотизм – по меньшей мере не эффективным в решении проблем духовной и материальной действительности. Вся общественно-экономическая и связанная с ней политическая реальность XVIII в. стала уже неподвластной старой системе правления, равно как и изменившаяся

социальная стратификация, возросший уровень общей культуры и эволюция менталитета самой интеллектуальной элиты, включая элиту власти, — все это не только предполагало, но и требовало смены как ориентиров, так и самого стиля правления, модернизации самих механизмов власти во имя уже не только тех или иных идеалов, но и самосохранения государства, общества и самой элиты.

Пути, характер, способы и средства преобразований вырабатывались мыслителями и предлагались сферам, обладающим реальной политической и духовной властью. Так, концепция "просвещенной монархии" и связанные с ней государственно-правовые, экономические, нравственные и культурно-художественные идеи, созданные "республикой философов" (как назвал Вольтер генераторов идей своего времени) обретали реальное воплощение в практике европейских монархов от Пиренеев до Урала.

Философия и философы не просто вошли в политическую жизнь Европы, но стали неотъемлемой частью моды элиты власти и элиты интеллектуальной, предопределяя общий ее облик и стиль жизни (который, кстати, утрированно копировался, примитивизируясь, и в низших по отношению к бомонду сферах демимонда). Государи, как и аристократия, не только считались с мнением философов, но и стремились заполучить их — притом не только интеллектуально, но и "материально" (примеры Фридриха II и Вольтера, Екатерины II и того же Вольтера и Дидро весьма в этом смысле примечательны). Так интеллектуальная элита становится партнером элиты власти, а не ее клерком или ее шутом, как ранее. Интеллигенция же заполняет возникающие в связи с реформами новые или обновленные государственные и общественные учреждения. Именно с этими изменениями связан как ее численный рост, так и возрастание роли в государственной и общественной жизни. Сами же философы, формируя общественное мнение, воздействуя на умы, вдыхая новую жизнь в уже существующие салоны или же создавая новые салоны — эти институты высокой культуры — вошли не только в великосветскую моду, но и дворцы правителей как равноправные интеллектуальные партнеры, а одновременно — советники, наставники и эксперты.

Имена Вольтера, Дидро, Руссо в равной степени символизируют как философию эпохи, ее ментальность, литературу, культуру, нравы

и стиль жизни, так и образ личности-института – роль и значение этого феномена в государственной, общественной и светской жизни всего континента.

Итак, исключительный удельный вес внеинституциональной (т.е. не связанной с традиционными институтами власти) личности, которая в силу как самой своей яркой индивидуальности, так и создаваемых ею концепций обретает статус внеинституционального института; знаменуя эпоху Просвещения, в то же время отражает начало той новой стадии социальной и духовной истории Европы, когда интеллектуалы и интеллигенция (в современном объеме этого понятия) начинают играть самостоятельную роль в жизни государства и общества. Причем это осознается как самими просветителями, так и современной им элитой власти.

"Разве вы не видите, – писал в 1765 г. Вольтер Гельвецию, – что весь Север – наш, и рано или поздно фанатики с Юга будут покорены? Императрица России, король Польши... прусский король, победитель попавшей в тиски суеверия Австрии и другие правители становятся под знамена философии"<sup>1</sup>. Эта "философия", трактуемая весьма расширительно, не только как определенная система, но, может быть, прежде всего – новый тип мышления, ориентированного на практическую реализацию выдвигаемых идей во всех областях общественной жизни с целью ее глобального и радикального преобразования, обрела отзвуки и в славянской части Европы. И здесь – так же, как и там она была связана с деятельностью конкретных выдающихся личностей. В силу местной специфики (отсутствие собственной государственности) они играли особо важную роль также и отсутствующих светских национальных институтов культуры, а сам характер и направленность их усилий предопределили трансформацию местного варианта Просвещения и просветительства в эпоху национального возрождения. Захарий Орфелин и Досифей Обрадович в Сербии, Паисий Хилендарский, Софоний Врачанский, Неофит Рильский, Неофит Бозвели в Болгарии, Йозеф Добровский, Антонин Пухмайер и др. в Чехии, Йозеф Игнац Байза, Антон Бернолак в Словакии – эти и другие примеры (они будут рассмотрены ниже) отображают типологически общую ситуацию. В Польше же и несколько позже в России вре-

мен Екатерины II роль интеллигентской элиты – при всех известных различиях в местной специфике как культуры, так и системы правления – были в значительной степени подобны ситуации просветителей в государствах Запада. Ломоносов, Тредиаковский, Сумароков, Державин, Карамзин и др. – в России, Конарский, Богомолец, Красицкий, Нарушевич, Трембецкий и др. – в Польше, олицетворяя новый тип образованности и литературы, были непосредственно связаны с правящей элитой, а в ряде случаев даже входили в нее, участвуя своей практической деятельностью и творчеством в создании национальных вариантов Просвещения.

Осознание необходимости перемен не замыкалось рамками отдельных сословий. Граница, разделяющая сторонников преобразований и поборников старины, проходила *не между* классами, а *внутри* всей социально дифференциированной и политически активной среды. Это было обусловлено тем, что основной конфликт эпохи был интеллектуальным, нравственным, психологическим – связанным не с классовой принадлежностью и даже отнюдь не всегда с уровнем образования, а прежде всего – с индивидуальной ментальностью. Именно она, а не социальная принадлежность предопределяет нравственный выбор, поведенческую мотивацию, идеиное отождествление с тем или иным общественным движением, политическим течением и шире – мировоззренческой доктриной. Поэтому-то более чем спорным является утверждавшееся в науке и в общих стереотипных представлениях отождествление Просвещения только лишь со светской средой и антиклерикализмом. Все было гораздо сложнее и внутренне многообразнее.

Если выйти за рамки навязываемых научному мышлению идеологических схем, заслоняющих, а не открывающих конкретику фактов, без которых объективное воссоздание реального образа эпохи крайне затруднено, то окажется, что наряду с устремлениями светских поборников Просвещения, нередко в непосредственном взаимодействии с ними и уж во всяком случае не в изоляции от них в разных конфессиях параллельно возникает и церковное движение, связанное со стремлением сохранить свою роль в современности. Выражаясь нынешним языком – это было осознанное желание части духовенства вписать свое вероучение и свою пастырскую деятельность в новую

реальность, дабы эффективнее продолжать свою миссию в изменившемся мире. Если речь идет о протестантизме, то позиция реформационных церквей, изначально выражавших антифеодальные устремления, совпадала с просветительскими тенденциями в сфере нравственности и социальных целей бытия, а поэтому взаимопереплеталась с ними и поддерживала их. Протестантами были крупнейшие мыслители английского и немецкого Просвещения, протестантами были и все художники этой эпохи в Англии и их большинство в Германии. Не случайно, что среди положительных героев классического для литературы Просвещения английского романа столько пасторов. Пастор был и среди членов фиктивного клуба знаменитого журнала "Зритель" Аддисона и Стила, положившего начало современной журналистике Европы (включая и славянскую ее часть).

В католицизме ориентация на сближение со светским Просвещением обрела статус официальной тенденции при папе Бенедикте XIV (понтификат: 1740–1758), который стремился привести католическое учение в соответствие с представлениями современной науки<sup>2</sup>, устранить давнюю нетерпимость к другим вероучениям<sup>3</sup>, признать и использовать умеренные течения в просветительской философии. Это нашло отражение в программах католических школ, где был введен рационализм Декарта и современные естественные науки. В стенах таких школ подрастающие поколения разных народов Европы (а среди них – поляки, словаки, чехи, словенцы, хорваты, а отчасти и представители восточного славянства) знакомились и с новой французской литературой, включая произведения Вольтера, который посвятил Бенедикту XIV своего "Магомета". Эти школы подготавливали будущих просветителей разных народов католической части Европы. В Польше выпускник римского Collégium Na zarepinum С. Конарский по образцу таких учебных заведений реформировал школы пиаристского ордена, положив здесь начало Просвещению и просветительству. Подобные по направленности тенденции, связанные (как и в случае институтов государства) со стремлением церкви идти в ногу со временем, сохранив свою роль в изменяющемся мире, зарождаются и внутри православия. Часть православного духовенства, представляющая эти тенденции, их отстаивающая как во внутрицерковной борьбе мнений, так и в общественно-политической жизни своего народа, также выдвигает

из своей среды поборников реформ и первых представителей национального Просвещения (Феофан Прокопович и его последователи в России, Паисий Хилендарский и Софроний Врачанский в Болгарии, Д. Бранкович, А. Везилич, Й. Раич, Орфелин и Досифей Обрадович в Сербии).

В католическом пространстве носителями просветительских тенденций среди духовенства были родоначальники (крупнейшие общественно-культурные деятели и писатели) польского Просвещения – С. Конарский, Ф. Богомолец, А. Нарушевич, И. Красицкий, Г. Коллонтай, С. Сташиц, Ф. Езерский и др.; Просвещения чешского – Й. Добровский, А. Я. Пухмайер и др.; словацкого Просвещения – Й.И.Байза, А. Бернолак, а несколько позже Я. Голлы и др.<sup>4</sup>; хорватского Просвещения – Ф. Грабовец, А. Качич Миошич, В. Дошен, Т. Брезовачки и др.; словенского Просвещения – М. Похлин, Ф. Дев, Ю. Янгель, Л. Фолькмер, В. Водник и др. Это движение, будучи отражением процесса обновления внутри католицизма, взаимопреплеталось и было неразрывно связано с Просвещением светским (более того – в конечном счете вызвано им) как в сфере философской мысли и интеллектуальной жизни Европы XVIII в., так и в самой своей культурной, общественной и социально-политической практике.

Итак, все без исключения славянские писатели эпохи Просвещения исповедовали христианство, а многие из них были священнослужителями. И это вполне естественно, более того – закономерно. Духовенство как носитель грамотности со временем Средневековья составляло в ряде случаев преобладающую часть интеллектуальной элиты у всех народов Европы. В эпоху Просвещения именно эта среда выдвинула таких знаменитых писателей, чье творчество обрело общеевропейский резонанс, как Свифт, Прево, Стерн, а в философии – Мабли и Морелли. Вместе со своими светскими собратьями по мысли и устремлениям они составляли общеевропейскую "республику философов" – источник идей и художественных свершений, которые во многом предопределили интеллектуальные, общекультурные и социальные достижения эпохи Просвещения:

Значительное, а в ряде случаев и преимущественное число священнослужителей в просветительской среде характерно, как правило, для начального этапа Просвещения у тех народов, где в силу социально-исторических особенностей местного развития светская интеллигенция была малочисленна или вообще отсутствовала. Поэтому имен-

но духовенство выступало здесь в роли зачинателя и носителя идей и культуры Просвещения.

Просветительство неразрывно связано с образованностью и обусловленным ею уровнем культуры, который предопределяет качественно иной тип мышления и психологии личности, порывающей с привычными, восходящими к Средневековью стереотипами культуры, общего уклада жизни и обращающейся к идеалам новой, зарождающейся действительности.

Духовенство, как наиболее образованное сословие, в руках которого находилась и сама система образования, объективно и неизбежно должно было выдвинуть людей, идущих в ногу со временем, опережающих основную массу своего общества, показывающих и прокладывающих ему путь в будущее. Такие люди, устремляясь по этому пути, могли в определенных случаях вступать в конфликт с собственным окружением и институтом. Именно они воспитывали новые поколения, которые затем, уже не будучи отягощены багажом отмирающих традиций и норм, не связанные принадлежностью к определенному сословию (со всеми его предрассудками) – первые интеллигенты в современном объеме этого понятия, в новых, изменившихся условиях продолжали дело, смело начатое их учителями – носителями живой, развивающейся христианской мысли. Именно она пронизывает основные течения просветительского мышления и искусства, рационалистические и эмоциональные начала которого неотделимы от общехристианской этики.

Все это дает основания говорить о "христианском Просвещении" как составной части эпохи, имея в виду не только создателей и носителей новых идей, но и новые ориентиры, мировоззренческие принципы и саму аксиологическую основу этого движения.

"Христианское Просвещение", будучи оппозиционным по отношению к деистическим и материалистическим течениям, количественно преобладало. А в пору кризиса, порожденного Французской революцией, именно оно открывало перспективы на следующую эпоху – Романтизм. Его появление на волне христианского мировосприятия и светской идеалистической философии было закономерно, ибо подготовлено именно "христианским Просвещением".

Итак, в качестве составных в общем русле эпохи можно выделить следующие течения:

1) Философские. (Личностные – индивидуальные и индивидуализированные – концепции, рассчитанные на достаточно широкий круг читателей и нацеленные на практическое применение во всех сферах – государственно-административной, политической, социальной, экономической, нравственной, образовательной, бытовой, великосветской. Отсюда и сама столь несвойственная традиции популярная и беллетристическая формы изложения).

2) Государственно-правовые. (Реформы, основанные на применении выдвинутых философами идей в конкретных государственных доктринах).

3) Христианские. (Саморазвитие разных христианских конфессий и их практическое приспособление к конкретным национальным, общественным и государственным условиям)<sup>5</sup>.

Характер, роль и типы взаимосочетания этих составляющих различны – в зависимости от местной истории, местных традиций, уровня развития и актуальных потребностей. В этой связи выделим следующие типологические ряды:

В сфере общественно-национальной –

- 1) Народы, имеющие собственную государственность;
- 2) Народы, входящие в многонациональные государства.

В первом случае эпоха Просвещения была всеохватывающей, затрагивающей все сферы национального бытия, тогда как во втором случае она ограничивалась сферой культуры, быта, элементарной грамотности, порождения национального самосознания через просветительство и использование опыта государственных наций.

В сфере конфессиональной:

1) Католичество как церковь, независимая от государства, но вынужденная считаться с местными государственными установками и устремлениями.

2) Православная и протестантская конфессии, подчиненные государству. Это вплоть до нашего времени предопределило не только характер отношения между государством и обществом, обществом и личностью, но и наложило отпечаток на национальную ментальность и национальное отношение к "Богову" и "кесареву", социальным обязанностям и сфере личной жизни.

Сам же качественный уровень и количественные (пространственные) характеристики развития отдельных народов в свою очередь предопределяли роль и удельный вес индивидуального, государственного и конфессионального в национальной жизни эпохи Просвещения. Тут представляется возможным выделить следующие типологические ряды:

1) Преимущественно светский характер просветительской среды и Просвещения у народов, имеющих собственную государственность (например – Англия, Франция, Голландия, Германия, Польша, Россия).

2) Преимущественно церковный у лишенных собственной государственности славянских народов (ибо Церковь была здесь единственным и всеобъемлющим институтом собственно национального бытия). Причем это характерно для начального этапа, что вполне закономерно: основным носителем грамотности – при отсутствии собственных государственных институтов и связанных с ними институтов социальных – было духовенство. Затем, по мере расширения местной просвещенной среды и созданных при ее участии светских институтов образования и культуры на последующих этапах светский характер Просвещения, просветительства и носителей идей национального возрождения все увеличивается.

Так наследие прошлого предопределило облик настоящего эпохи великих перемен. Сами же эти перемены, развеяв иллюзии воплощения очередной социальной утопии, ввели народы Европы в прозаическую реальность XIX в., который в своих недрах породил очередную утопию, уготованную уже нашему столетию.

### Примечания

<sup>1</sup> Цит. по: *Grootenhuisen B. : Philosophie de la révolution française, précédée de Montesquieu*. Paris, 1956, P. 143.

<sup>2</sup> Это, в частности, выражалось в отмене осуждения церковью теории Коперника и ее полном признании.

<sup>3</sup> В Риме даже стали издавать сочинения протестантского философа Вольфа – одного из родоначальников немецкого Просвещения, чьи идеи получили широкий резонанс в Европе (в том числе и среди славянских народов).

**4** Параллельно видную роль в словацком Просвещении и национальном возрождении играли представители евангелического духовенства, к которому принадлежали такие крупные писатели, как Б. Таблич, Я. Коллар, С. Халупка и др.

**5** Сюда же, в качестве своего рода комплементарного по отношению к другим конфессиям течения, можно включить и такое явление, как Гаскала – движение внутри еврейской diáspоры в Европе, порожденное Просвещением и проповедующее секуляризацию и европеизацию национальной культуры.

И.И.Лещиловская

## СЕРБСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

В XVI в. Западную Европу потрясли мощные реформационные движения, направленные против существующей религии и церкви как олицетворения средневековья. В эпоху Просвещения его идеологи под влиянием формирования целостной европейской цивилизации на основе рыночных отношений подвергли более глубокому пересмотру учения церкви, традиции и порядки.

В отличие от Запада, у сербов критические суждения о церкви оформились лишь в XVIII в. в результате включения народа в систему европейских связей и развития. В сербских условиях церковно-религиозный вопрос имел особые отличия из-за сложности и противоречивости положения православной церкви и духовенства в Австрийской монархии и на Балканах, воздействия религии на этническое сознание сербов и их конфессионального угнетения.

В XVIII в. православная церковь главенствовала в жизни сербов. В Австрийской монархии она располагала землями и финансовыми фондами, которые, однако, не могли соперничать с богатствами самовластной католической церкви. Освящая существующий социально-экономический порядок и держа в подчинении клерикальное общественное сознание сербов, Карловацкая митрополия была тесно связана со средневековьем. При малочисленности национального дворянства в условиях церковно-школьной автономии высокое православное духовенство занимало самое видное место в сербской среде. В первой половине XVIII в. оно верховодило не только в церковной, но и в светской жизни, являясь вершителем судеб сербского населения. Во второй половине столетия монополия церкви была нарушена в результате социальных изменений в сербском обществе и начавшегося пробуждения самосознания средних слоев.

Вместе с тем православная церковь в Австрийской монархии выступала как конфессионально-политическая организация сербов. Православное население пользовалось ограниченной автономией, и Карловацкая митрополия проводила ее в жизнь. Существование самостоятельной церковной корпорации утверждало положение сербов как особого народа в Австрийской монархии.

В габсбургском государстве православный клир был лоялен к венскому двору. В середине 70-х годов, когда разворачивались церковные реформы, Мария-Терезия расположила к себе православных епископов богатыми подарками. Однако неудовлетворенность положением церкви, в особенности сужением ее материальной базы и ограничением власти, постоянно присутствовала в умонастроениях высшего духовенства. Руководствуясь стремлением отстоять свои позиции, церковь выступала в защиту особых прав православного населения<sup>1</sup>. Она возглавляла религиозную самооборону сербов в условиях давления католицизма и навязывания унии. При всей непоследовательности православная церковь сдерживала угнетательский наиск на сербов и ограждала самобытное развитие народа.

Более определенной была позиция Карловацкой митрополии в отношении османской власти на Балканах. Церковь поддерживала в сербах сознание их былой государственности. В последних десятилетиях XVIII в., в преддверии и во время австро-турецкой войны, когда многим сербам представлялось реальным освобождение Сербии и Боснии с помощью Габсбургов из-под власти Порты, отдельные священники проводили деятельность агитацию среди населения, призывая райо к выступлению против турок. Большую активность проявлял епископ Бачки Й. Йованович, который в годы войны трижды обезжал Сербию с целью поднять народ на восстание. В середине 1790 г. Йованович, разочарованный в политике Австрии, пожертвовавшей Сербией при заключении мира с Турцией, обратился с просьбой о помощи к России<sup>2</sup>.

В 1804 г. с началом Первого сербского восстания Й. Йованович представил Александру I план воссоздания "сербского царства" (в действительности речь шла о южнославянско-валашском государстве) путем вооруженной борьбы угнетенных народов против Турции при поддержке и под покровительством России. В 1805 г. епископ направил послание "ко всей сербской и болгарской нации" с призывом

подняться на борьбу против османского господства и при помощи России создать сильное и просвещенное государство<sup>3</sup>.

В непосредственной связи с событиями в Сербии митрополит Стефан Стратимирович, глава православной церкви в Австрийской монархии, составил тайный проект создания дипломатическим путем нового Славяносербского государства в составе Сербии, Срема, Боснии, Герцеговины, части Далмации с Бокой Которской под верхней властью Порты и под покровительством России. В нем виделась предпосылка благоприятных и для сербов в Австрийской монархии перемен. Свой проект Стратимирович передал Александру I<sup>4</sup>. Он поддерживал и практические контакты с руководством повстанцев. Однако отношение митрополита к восстанию в целом было сложным. Сочувствуя национально-освободительной стороне движения, он в то же время официально следовал в фарватере австрийской политики, направленной против развития восстания, и придерживался консервативной позиции в социальной жизни, что расходилось с конечными устремлениями народа, отважно поднявшегося на борьбу за собственность и свободу.

Хотя в вихре событий православная церковь в Австрийской монархии сохраняла бытые устои, духовенство испытывало влияние исторических перемен. Углублялась разница в положении сановников и сельских священников, что порождало различия в их психологии и настроениях. Если митрополиты, епископы, настоятели монастырей стремились обеспечить социальный мир и покорность населения, то приходские священники, стоявшие вне средневековой иерархии церкви и близкие к простому народу, иногда возглавляли бунтовавших крестьян и граничар. Во второй половине XVIII в. в среде духовенства начались новые процессы, в результате которых отдельные наиболее образованные и дальновидные представители духовенства стали проникаться просвещенческими веяниями.

На Балканах после ликвидации в 1766 г. Печской патриархии и распространения на ее территории юрисдикции Константинопольского патриаршества руководство церковной жизнью оказалось в руках фанариотского греческого духовенства, препятствовавшего национальному развитию всех балканских народов. Но местная сербская церковь самоотверженно хранила традиции героического сопротивления иноземному угнетению, ведущие свое начало с трагической битвы объединенных сербских сил против османских завоевателей в 1389 г. на Косово поле.

В XVIII в. сербские священники в противовес протурецкой позиции высшего фанариотского духовенства принимали деятельное участие в антиосманских выступлениях. Священники и игумены нередко возглавляли добровольческие отряды. Монастыри Йошаница и Раваница были опорными пунктами движения, развернувшегося под руководством Кочи Анджеликовича в ходе австро-турецкой войны 1788–1791 гг. Османы сожгли и опустошили их<sup>5</sup>.

Особо следует отметить роль православной церкви в сохранении сербских древностей и реликвий. В условиях переселений и униженногоположения сербов церковь выступала как олицетворение прерванной государственности, символ их былого величия, старины и значимости. Все это в сочетании с церковными фресками, иконами, гравюрами с изображением сербских святых имело значение в поддержании исторического сознания сербского народа. Церковь берегла средневековые культурные достижения сербов и тем самым создавала предпосылку для преемственности историко-культурного развития.

В условиях разделения территории расселения сербов между различными чужеземными государствами и притом проживания их в ряде земель вперемешку с другими народами, в обстановке исламизации и германизации православная церковь выполняла важную функцию поддержания у сербов этнического самосознания, чувства общности исторической судьбы, понимания целостности народа.

Сербские церковные учреждения в Австрийской монархии и на Балканах все еще имели позднесредневековой характер. Однако на заре Нового времени их усилия по сохранению этнической самобытности сербского народа, сбережению его культурных ценностей, консолидации сербов, как и их противостояние османскому игу отвечали общественным потребностям. Перед лицом угнетения сербская церковь на протяжении XVIII в. по ряду аспектов жизни представляла общесербские интересы.

Позицию сербского Просвещения в церковно-религиозном вопросе определяли разные факторы: с одной стороны, потребность поднимавшихся общественных сил в свободном развитии и устраниении мирской и духовной опеки, осуществляемой православной церковью, с другой – сохранение церковью общественных функций и сила традиции в сербском общественном сознании.

Критическое отношение к православной церкви с позиции Нового времени первым среди сербов выразил предтеча сербского Просвещения писатель Захария Орфелин, хотя он и не осмелился открыто заявить о своей позиции. В 1778 г. тотчас после волнений сербов в Нови-Саде и Брщаце в связи с церковными реформами Орфелин направил "Представление Марии-Терезии", не предназначавшееся для печати. Называя себя "ненавистником и неприятелем злоупотреблений, беспорядков и самоволия высшего клира", он выразил полную поддержку церковной политике Марии-Терезии и подверг резкой критике существующую православную церковь и образ жизни высшего духовенства. Писатель не был одинок в своей позиции, ссылаясь на единомышленника в лице новисадского ваятеля А. Марковича. Сербский деятель обвинял православных сановников в "эгоизме и корысти", "бездожных доходах" и взяточничестве, деспотизме и своеволии. Он называл епископов "убийцами тела и души" людей. Орфелин писал о невежестве приходских священников, ненасытности и распущенности монахов<sup>6</sup>.

Для ограждения народа от злоупотреблений высокого клира и возвращения к "истинному евангельскому христианству" Орфелин призывал Марию-Терезию к дальнейшему развитию реформ в направлении удешевления церкви, установления в ее лоне строгих правил, демократизации церковных институций. В позиции Орфелина были слышны отголоски вдохновенных проповедников европейской Реформации. Обращает на себя внимание, что Орфелин видел виновников народных волнений в Нови-Саде и Брщаце исключительно в высшем духовенстве, которое, по его словам, из противодействия реформам искусственно подогревало испуг и панику среди верующих<sup>7</sup>. Сербский писатель явно не знал о щедрых подарках Марии-Терезии, сделавших послушными православный клир.

Отношение к существующей религии и православной церкви главы сербского Просвещения писателя Досифея Обрадовича и его идеальных последователей определялось принципиальной установкой Просвещения на подъем интеллектуального и нравственного потенциала сербов как необходимой предпосылки вхождения в "царство разума". Большое влияние на формирование взглядов Орфелина и Обрадовича

оказали преобразовательная деятельность Петра I и реформаторская направленность его Духовного регламента 1721 г.

Позиция сербского Просвещения в церковном вопросе была связана с новым пониманием человека и его места в мире. Просвещение выдвинуло концепцию человека с благородным сердцем и плодотворным, критическим умом. Речь шла о воспитании творческой личности, способной самостоятельно мыслить и адекватно воспринимать окружающую действительность. Обрадович обратился к современникам – сербам со страстным призывом "Думай, суди, рассуждай и знай!"<sup>8</sup> Необходимость преодоления духовной скованности человека и догматизма его мышления, потребность освобождения его творческих сил, выработки у широких слоев сербского населения критического типа сознания побуждала выступить против существующей церкви как оплота духовного традиционализма и институции, консервирующей стереотипы мышления.

Этическое учение Обрадовича, в центре которого был новый человек – основа общества, воспитанный на высоких принципах нравственности, справедливости, благородства и доброты, явилось отправным началом преобразовательных планов писателя в области культуры как способа достижения гуманистической цели. Его программа предусматривала выдвижение светской культуры в качестве главного направления культурного развития сербов, ее ориентации на широкие слои населения и опору на единый литературный язык, в основе которого была народно-разговорная речь. Все это неизбежно предполагало ограничение сферы действия и реформирование православной церкви.

Новые условия жизни, потребность общества в развитии знаний, а также влияние западной философской мысли обусловили тот факт, что в годы Просвещения в сербском общественном сознании началось отделение религии от разума, веры от науки, откровения от познания. Философским выражением этого процесса стало приобщение мыслителей сербского Просвещения, в первую очередь Досифея Обрадовича, Павле Соларича, Атанасие Стойковича, к деизму.

Деистическая философская система сочетала признание Бога как создателя и первопричины мира, гаранта стабильности и порядка в природе и сознание развития жизни по своим собственным внутрен-

ним законам. Деизм, означавший отход от всеобъемлющей теологической позиции, давал новые мировоззренческие ориентиры и открывал возможность научного познания мира и адекватного поведения людей.

Впервые критическое отношение к православной церкви и существующей религии Досифей Обрадович высказал в 1783 г. в книге "Жизнь и приключения..."<sup>9</sup>. По его словам, он хотел освободить "чистое евангельское учение" от искажения людьми, отделить "истинную веру от суеверия"<sup>10</sup>. Сербский мыслитель был глубоко верующим человеком, но пытался ограничить религию "здравым разумом". Он выступал за обновленную религию, рассматривая ее как нравственную основу человека и общества. Писатель хотел видеть вероучение более близким и понятным простым людям, подчеркивая внутренний смысл религии и лишь символическое значение обрядов.

В творчестве Досифея Обрадовича вопрос о реформе православной церкви занял едва ли не главное место. В отличие от Захарии Орфелина, первого светского деятеля культуры у сербов, бывший монах Досифей выступил с критикой церкви безбоязненно и убежденно. Прежде всего он занял непримиримую позицию в отношении монастырей. По его словам, издавая первую часть "Жизни и приключений...", он преследовал двоякую цель: "показать, во-первых, бесполезность монастырей в обществе, а, во-вторых, – настоятельную необходимость просвещения..."<sup>11</sup> Жизненные впечатления, почертнутые Досифеем в бытность пребывания в монастыре Хопове, где монахи радовались "живой рыбе и старому вину", в Хилендаре и других местах стали основой, на которой сложилась наступательная, обличительная позиция писателя.

Обрадович видел в монашестве олицетворение средневековья. Для сербского мыслителя оно являло собой образец распущенности и религиозного фанатизма. Обрадович утверждал, что монахи намеренно держат простой народ в невежестве, "так как знают, что иначе они пропали бы"<sup>12</sup>. Особое негодование вызвала у Досифея распространенная практика монахов собирать милостыню. Подобно Феофану Прокоповичу, утверждавшему в Духовном регламенте, что подаяния ложатся бременем на плечи бедных людей<sup>13</sup>, Обрадович писал, что от попрошайничества монахов больше всего страдает беднота. "Стыд и

срам сербскому имени!" – заявлял писатель в связи с монашескими поборами<sup>14</sup>. В XVIII в. монашеские вымогательства были настоящим бичом для сербского населения. Поэтому его речь о паразитизме монахов встречала отклик в душах простых людей. Выступая против монашества всех религий, Обрадович объявлял этот средневековый институт противным "здравому разуму" и "общей пользе"<sup>15</sup>.

Сербский просветитель был принципиальным сторонником ликвидации монастырей. Но в первой части "Жизни и приключений...", учитывая консерватизм общественного сознания, писатель, хотя и отмечал целесообразность заселения монастырских земель и превращения монастырей в школы, училища, госпитали и сиротские дома, высказывался за осторожность и постепенность реформ. На первых порах, по его мнению, следовало ограничить численность монахов и приобщить их к наукам и ремеслам<sup>16</sup>. В "Баснях" (1788) Обрадович определенно писал о необходимости ликвидации монастырей и передачи их имущества на благо народа<sup>17</sup>.

Сербский писатель высмеивал "Жития святых", протестовал против христианской идеи божественного установления духовенства. Он высказывал отрицательные суждения в адрес "святых отцов", церковных пастырей, разоблачал невежество, жадность, своеолие и лицемерие высшего клира<sup>18</sup>. Критические выступления он обращал по большей части к давним временам, что объяснялось вынужденной осторожностью писателя, но звучали они злободневно. Зато со всей страстью он клеймил монашество и высших духовных сановников на Балканах: "Епископы! Духовные отцы! Пастыри христова стада! Постящиеся и богомольные монахи – все они жестокие и суровые волки-кровопийцы, которые под покровом религии сосут человеческую кровь там, где господствуют варварство и пытки"<sup>19</sup>. Духовная власть на Балканах высшего греческого духовенства усугубляла критическую позицию Обрадовича. В то же время она позволяла ему свободно выступать против церкви.

Писатель осуждал церковные церемонии, поклонение мощам и иконам, чрезмерные посты и праздники<sup>20</sup>. Он был противником формализма и театральности обрядовой стороны православия, отстаивая истинное благочестие в его нравственном выражении.

Большое место в просветительской пропаганде Обрадовича занимала борьба против суеверия, предрассудков и боязливого смире-

ния. Он объявил войну мракобесию и мрачным традициям, противным, по его словам, евангелию, "здравому разуму" и "общей пользе"<sup>21</sup>. Освобождение разума от них, в его представлении, было необходимо для правильного понимания мира и искоренения общественных пороков. "... Из незнания и неразумения, — утверждал он, — происходят по большей части наши беды"<sup>22</sup>. С верованиями простого народа боролась со своей стороны и церковь. Но если для Обрадовича освобождение сознания от предрассудков было важно как предпосылка воспитания общества на "разумных" началах, то клир стремился к искорению "ереси" для упрочения ортодоксального православия и авторитета церкви.

Вслед за Обрадовичем с критикой церковных обычаяев в печати выступил Й. Мушкатировчи. В книге "Краткое размышление о празднице" (Вена, 1786) он высказался против чрезмерного числа православных праздников, исходя из экономических интересов: крестьяне и ремесленники не работали в праздники, а это было убыточно для их хозяйства<sup>23</sup>. Книга была с одобрением встречена Обрадовичем.

В 1792 г. М. Максимович, чиновник Иллирской придворной депутатии, подверг осмеянию монашество и церковную знать в небольшой, написанной вдохновенным и остроумным пером книге "Малый букварь для взрослых детей". Она была опубликована в Вене.

Обрадович и писатели его круга, не выступая против церкви как социального института, критиковали отдельные явления церковной жизни. Более того, Обрадович видел в лице образованных священников "мудрых советчиков, учителей и наставников общества"<sup>24</sup>. И среди его личных друзей немало было лиц духовного сана. Обрадович отрицал средневековый характер религиозности и церкви, предполагавший жесткую регламентацию церковными канонами реальной жизни, мысли и чувств человека.

Деятели Просвещения воспринимали православную церковь в контексте глобальной концепции воспитания общества. Отсюда в самой церкви они выявляли негативные явления, противоречившие, согласно их терминологии, "здравому разуму", и само ее положение соотносили с воспитательными задачами. Церковная институция, в понимании деятелей Просвещения, была призвана не подавлять и устрашать человека, а духовно очищать его, не ложиться тяжким бременем.

нем на общество, а облегчать жизнь людей, облагораживая их души и сердца, не поражать верующих роскошью атрибутики, но действовать словом, проникая в сокровенные глубины сознания прихожан. Все это означало идеал новой "дешевой" и приближенной к простому человеку церкви. Подавление личности и общества было несовместимо с доминантой свободы – этим центральным постулатом Просвещения. Но сама категория свободы не имела еще в сербской общественной мысли того времени конкретного социального или политического содержания. Она воспринималась скорее как философско-культурная норма, как раскрепощение духовного мира человека. Сербские мыслители противопоставили реальной православной церкви позднесредневекового типа идеал церковной организации, отвечающей потребностям гражданского общества с его неодолимой тягой к всестороннему освобождению. Такая реформированная церковь призвана была выполнять важную миссию формирования нравственного климата в обществе.

Досифей Обрадович и его единомышленники выразили новые взгляды на православную церковь в период церковных реформ "просвещенного" абсолютизма в Австрийской монархии. Эти реформы преследовали политические цели: укрепление абсолютизма путем подчинения церкви всех конфессий государству и ограничения ее могущества, а также упрочения господства Габсбургов над подвластными народами.

Смысл и целенаправленность критики Обрадовича принципиально отличались от церковной политики "просвещенного" абсолютизма. Писатель, обличая православную церковь и существующую религию, руководствовался интересами общественного прогресса, устранения препятствий на его пути в виде устаревших институтов и обеспечения беспрепятственного духовного развития сербов. Но субъективно сербские писатели конца XVIII в., проводившие в своих сочинениях идеи иозефинизма (австрийского варианта Просвещения), – Д. Обрадович, И. Мушкатирович, Э. Янкович – одни в большей, другие – в меньшей степени проявляли ограниченность в понимании церковной политики Иосифа II. Они видели в ней только антиклерикальную сторону и не сознавали угрозы германизации и бюрократического всевластия. Это было связано с характерными для просветительства иллюзиями в отношении "просвещенной" монархии, способной якобы перестроить жизнь на началах "здравого разума".

Отвергая фанатизм и конфессиональные гонения, Обрадович выступал сторонником свободы совести. "Все религии основаны на за-

коне естества", – утверждал он<sup>25</sup>. Такая позиция в отношении христианства противостояла средневековому понятию религии как критерия общественных и политических отношений. Идея веротерпимости была излюбленным принципом Просвещения, заключая в себе отрицание духовного насилия над личностью. Это было как бы реакцией на религиозные войны XVII в.

Мысль о сближении людей между собой независимо от религиозных убеждений, о необходимости искоренения религиозных гонений, вражды и отчуждения проходит через все сочинения Обрадовича.  
"...Не разделять людей нужно, а соединить их", – заявлял он<sup>26</sup>.

Ограждая общественное недовольство всевластием, поборами и диктатом духовенства, деятели сербского Просвещения впервые в сербских условиях открыто выступили против духовной монополии православной церкви и ее главенствующего положения в обществе. Изменение ее места, роли и предназначения, ограничение функций строго религиозной сферой, демократизация ее внутренней организации были необходимым условием перехода сербов из позднесредневекового состояния с его закрытостью перед Европой в Новое время, формировавшего целостную европейскую цивилизацию на принципах частной собственности, неприкасаемости прав личности и свободы духа.

### Примечания:

<sup>1</sup> См.: *Gavrilović S. Srbi u Habsburškoj Monarhiji pred ugarskim sabor // Jugoslovenski istorijski časopis*. 1965. № 4. S.18–21, 32, 33.

<sup>2</sup> Историја српског народа. Београд, 1986. Књ. IV. Т. I. С.373, 386, 392.

<sup>3</sup> Политические и культурные отношения России с югославянскими землями в XVIII в. Документы. М., 1984. С. 399–401; *Милутиновић К.* Из историје Новог Сада у доба Кочине крајине и Првог српског устанка// Зборник за друштвене науке. Нови Сад, 1954. № 7. С. 68, 69, 71.

<sup>4</sup> Политические и культурные отношения ... С. 401–407.

<sup>5</sup> Историја српског народа. С. 366, 367.

<sup>6</sup> *Орфелин З.* Представка Марији Терезији. Нови Сад, 1972. С. 27, 31, 33, 73, 107.

<sup>7</sup> Там же. С. 83.

<sup>8</sup> *Обрадович Д.* Собрана дела. Београд, 1961. Т. I. С. 164.

<sup>9</sup> Полное название: "Жизнь и приключения Димитрия Обрадовича, нареченного в монашестве Досифеем, им самим написаные и изданные" (Лейпциг, 1783, 1788. Ч. I, II).

<sup>10</sup> *Обрадович Д.* Собрана дела. Т. I. С. 165, 320, 335, 688.

<sup>11</sup> Там же. С. 252.

<sup>12</sup> Там же. С. 548, 549.

<sup>13</sup> Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1720–1722. Т. VI. С. 345а, 345б.

<sup>14</sup> *Обрадович Д.* Собрана дела. Т. I. С. 117.

<sup>15</sup> Там же. С. 119, 548, 549.

<sup>16</sup> Там же. С. 117, 123, 156, 162.

<sup>17</sup> Там же. С. 504, 549.

<sup>18</sup> Там же. С. 146, 163, 566, 567, 651, 652.

<sup>19</sup> Там же. С. 566.

<sup>20</sup> Там же. С. 141, 331–334, 651, 652, 658, 688.

<sup>21</sup> Там же. С. 335, 336, 417.

<sup>22</sup> Там же. С. 80.

<sup>23</sup> *Мушкатирович И.* Краткое размышление о праздници. У Бечу, 1786.

<sup>24</sup> *Обрадович Д.* Собрана дела. Т. I. С. 460.

<sup>25</sup> Там же. С. 66, 178, 333, 337, 539, 684–685.

<sup>26</sup> Там же. С. 583.

*O.A. Дубовик*

## РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ

### В БОЛГАРСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ XVII–XVIII вв.

Болгарской *Изучение сочинений представителей болгарской исторической мысли XVII–XVIII вв.*, позволяет сделать интересные выводы о духовной атмосфере, царившей в Болгарии того времени.

В настоящей статье рассмотрены произведения различных жанров, существенно отличающиеся друг от друга по форме, объему, методам написания и целям.

Это дамаскины, сборники смешанного содержания и летописные заметки в духе национальной исторической традиции; сочинения и реалии в Священную Конгрегацию по пропаганде веры, написанные представителями болгарской католической элиты Петром Богданом, Филиппом Станиславовым, Петром Парчевичем и Крыстю Пейкичем; труды деятелей так называемой "Русско-славянской школы" в Сремских Карловцах Христофора Жефаровича и Партиения Павловича, а также собственно исторические сочинения, созданные во второй половине XVIII в. Паисием Хилендарским и его современниками и последователями: анонимным автором Зографской истории, иеросхимонахом Спиридоном и Атанасом Нековичем.

Для болгарской исторической мысли этого периода характерно резкое уменьшение богословско-теоретических сюжетов, в то время как история религии и церкви в ее политической иллюстрации по-прежнему уделялось самое пристальное внимание.

Если для католической церкви большой интерес представляли вопросы распространения католицизма в стране и история павликанской общины, то историки второй половины XVIII в. акцентировали внимание на истории христианства в Болгарии и на проблемах борьбы

за самостоятельную болгарскую церковь. Для них важно было подчеркнуть, что "болгары первыми приняли святое крещение"<sup>1</sup>, причем произошло это впервые, по их мнению, еще в 703 г., когда "Григорий принял святое крещение и просветил весь болгарский народ"<sup>2</sup>.

Следующий важный эпизод религиозной истории болгарского народа связан с именем Муртагона (в сочинениях Паисия Хилендарского и Зографского автора), или Богариса (в "Истории" иеросхимонаха Спиридона), или Богора (в "Истории" Атанаса Нековича) и принятием христианства уже в 864 г.

После этого крещения в IX в. Болгария оказалась в церковном подчинении Константинополю, все авторы подробно описали "расплю греков и латинян" по вопросу о церковном влиянии в Болгарии. Для них наиболее важным представлялось обстоятельство, что "болгары сами себе поставили патриарха в Тырново"<sup>3</sup>. При целом ряде неточностей в изложении материала и расхождениях в позициях сочинителей, они были единодушны в главном – "назначили себе патриарха в Болгарии и до тех пор, пока существовало болгарское царство, был у них патриарх от болгарского народа"<sup>4</sup>.

Таким образом, следует отметить, что при описании событий болгарской церковной истории авторы явно руководствовались не только и не столько христианско-этическими соображениями, но и мотивами национально-патриотического характера.

Это обстоятельство подтверждается и при выявлении "технологии" описания в исторических сочинениях наиболее почитаемых святых "болгарского рода". Критерием святости для болгарских правителей, причисленных к лику святых, были богоугодная жизнь и крещение со всем народом, для деятелей болгарской Церкви – образованность, забота о развитии просвещения, болгарского языка и литературы, борьба с еретиками и содействие царям в их политической деятельности; для святых мучеников – жертвенность в борьбе за сохранение веры в условиях иноземного гнета.

Особое внимание в рассмотренных сочиненияхделено жизни и деятельности Кирилла и Мефодия, их христианской миссии, вкладу в развитие славянской культуры и религии.

Об усилении патриотических тенденций в сочинениях болгарских авторов, порой в ущерб историческим фактам, свидетельствовало

появление труда Даниила Святогорца из монастыря "Святой Георгий" на Афоне, который перевел на греческий язык (приблизительно в 1794 г.) рассказ о Кирилле и Мефодии из "Книги житий" Дмитрия Ростовского, значительно изменив текст источника. Так, он полностью отрицал миссию братьев в Моравии; заменив в тексте моравского князя Ростислава на болгарского Бориса, а деяния святых в Моравии представлены как исключительно "болгарское свершение"; Кирилл и Мефодий, по мнению Даниила, составили новое письмо для болгар, перевели священные книги на болгарский язык, проповедовали христианство именно на этом языке в Болгарии и никуда с христианскими миссиями вообще не ходили<sup>5</sup>.

Таким образом, XVII–XVIII вв. стали переходной эпохой и в типе исторического познания о Кириилле и Мефодии от агиографии к историографии с акцентированно патриотическим восприятием их дела. Это обстоятельство подтверждается и привлечением определенного круга источников. Такие традиционные материалы о "славянских учителях", как пространная житийная литература, похвальные слова и религиозные гимны, церковные службы и песнопения использовались лишь опосредованно в основном из сочинений Цезаря Барония и Мавро Орбини.

Говоря о новых явлениях в исторической литературе Болгарии рассматриваемого периода, уместно затронуть вопрос о соотношении провиденциализма – традиционного для средневековья представления о направляющем воздействии высшей божественной воли, которая объявлялась движущей силой развития, и новых патриотических, демократических идей и настроений.

Известно, что призывы к какому бы то ни было вмешательству в существовавший миропорядок, к насильственному ниспровержению угнетения в политической и духовной сферах, столь актуальные для эпохи национального болгарского Возрождения, противоречили положениям христианской морали.

Так, в первом предисловии к "Истории славяноболгарской" Паисия Хилендарского общественный процесс рассматривался во вполне традиционном для средневековой литературы духе – "Бог управляет царствами мира сего, раздает, меняет, переносит и, когда пожелает, губит или восстанавливает..."<sup>6</sup>. В исторических сочинениях XVIII в.

имеется множество примеров непосредственного участия божественной силы в развитии Болгарии; исторические доказательства часто дополнялись свидетельствами богословов "чудесами", легендами и суевериями.

Однако, в сочинениях второй половины XVIII в. появились и принципиально новые моменты. Так, воля Бога все чаще проявляется в виде народного единения или мудрости правителей. Переплетение, взаимосвязь религиозных и гражданско-борческих, национально-патриотических мотивов свидетельствовали о появлении начал рационализма XVIII в. В "Истории" Паисия Хилендарского среди факторов исторического развития болгарского общества обнаруживаются влияние географической среды и материальных потребностей человека, роли личности и народа в целом. Таким образом, Паисий вступает в формальное противоречие со своей религиозной философией, объясняя многие явления истории естественными земными причинами, волей и сознанием людей.

В целом же, религиозная форма продолжала оставаться одним из основных методов освоения культурного материала; исторические сочинения XVII–XVIII вв. еще очень близки к старому жанру хроник, их еще отличает традиционно богословское и одновременно народное, стихийно-диалектическое толкование поступательного развития человеческого общества. В то же время при сохранении причинности за Богом в исторических сочинениях XVII–XVIII вв. все более редким становится обращение к божественному промыслу, ограниченное выяснением первопричин внутри самой эмпирически прослеживаемой истории.

В XVII–XVIII вв. возникли определенные перемены в религиозном сознании болгарина.

В конце XIV в. болгарский народ потерял духовную и государственную независимость, Тырновская патриархия лишилась автокефальности и была подчинена Константинопольской, которая стала руководить церковно-религиозной жизнью болгар.

Известно, что на раннем этапе османского владычества все христианские народы Балкан страдали от султанской тирании, а христианская церковь была единственным в то время фактором, под-

держивавшим традиции веры и народности. Средневековые христианские нормы стали основой развития этической мысли; религия рассматривалась как нравственная опора общества. Предназначение церкви и религии виделось в сохранении духовного бытия народа, направлении его к нравственному совершенствованию и национальному культурному развитию, к идее всеобщей истины и общечеловеческого братства. Церкви и монастыри были едва ли не последними из оставшихся очагов культуры в Болгарии, а духовенство единственным словием, способным выдвинуть передовых представителей своей эпохи.

Однако уже в эпоху раннего болгарского Возрождения можно говорить о начале формирования нового человека, пытавшегося самостоятельно судить о мире, о Боге, о себе и разграничивать такие понятия, как вера, религия и культ. Духовность отождествлялась не с исполнением религиозного культа, а с глубоко осознанной внутренней потребностью разумного восприятия мира. Литература акцентировала свое внимание уже не на христианских добродетелях, основанных на примирении, а на христианской нравственности, связанной с житейской мудростью. Вера в Бога призвана, по мнению авторов эпохи Возрождения, научить реального человека любить "свой род и язык". Таким образом вера приземлялась, превращалась в моральный житейский норматив, приобретала преимущественно утилитарное предназначение. Проблемы религиозного характера актуализировались с учетом политических условий, обретая все более отчетливую национально-политическую окраску.

Сохранение христианской веры стало одной из основных задач в условиях политического и духовного порабощения и отождествлялось с отстаиванием народности. Так, Иосиф Бродати сделал следующее важное обобщение: "Чтобы в нас узнавали христиан и по одеждам, и по языку, и по еде, и по правде и истине... мы должны отличаться от другой веры"<sup>7</sup>. Практически это означало, что болгары должны были сохранять свою самобытность, признаки народности, основным из которых и являлась вера. Религиозный вопрос зачастую становился политическим, а явное демонстрирование христианского сознания нередко преследовало вполне осознанные политические цели.

Основным врагом христианских балканских народов считался ислам, в идеологии которого отсутствует понятие "народность", а все члены религиозной общности равны перед Аллахом. Поэтому логично и естественно, что в противовес этой особенности ислама в определенные периоды развития балканских народов на передний план выступало религиозное общехристианское сознание, а болгарские авторы, независимо от принадлежности к православной или католической конфессиям, ратовали в своих трудах за единство христианской церкви, как первейшее условие освобождения от "рабства агарянского".

Главной темой в этот период стало описание рабского состояния "истерзанных Христовых овечек, живущих в постоянном страхе и лишениях"<sup>8</sup>. Один из непременных тезисов в сочинениях болгарских авторов – восприятие рабского состояния как наказания за несоблюдение веры. Насильственная исламизация христианского населения, тема мученичества за веру были важнейшими в болгарских дамасских, летописных заметках и приписках, авторы которых стремились оживить христианскую нравственность в условиях необходимости сохранения веры и народности.

Дамаскинари и особенно авторы летописных заметок обращали внимание на страдания "всего рода христианского"<sup>9</sup>, "изнемогавшего от насилия"<sup>10</sup>. Заметим, что со второй половины XVIII в. сообщения значительно конкретизировались, описывались события, происходившие в реально существовавших селах, с определенными людьми. В то же время говорить об авторской объективности явно не приходится. Сочинители подчинялись желанию вызвать у предполагаемого читателя чувство гнева. Так, поп Григор, рассказавший о массовой исламизации родопских болгар в 60–70-е годы XVII в., перечисливший огромное количество деревень, в которых турки "при помощи огня и ножа" "с большой яростью и злобой" стремились подчинить болгарское население, особое внимание обратил на оказываемое при этом сопротивление, заметив, что мученическая смерть героев вселяла в людей еще большую веру в Бога, "давала кураж для борьбы против турок за сохранение веры и болгарского языка", а "у многих пробудилось желание отмщения"<sup>11</sup>. Вероятно, стремление к достижению такого эффекта и заставляло авторов летописных сочинений несколько утрировать ситуацию.

Более спокойный тон описания религиозного состояния болгарского народа в период османского господства отличает реляции болгарских католиков. Для них важнее всего было дать информацию о составе населения; о количестве православных, католиков, об "отступивших от веры Христовой".

Парадоксальным фактором болгарской истории было то обстоятельство, что из-за ассимиляторской политики греческого духовенства родственная православная конфессия стала враждебной, а следовательно, почва для католической пропаганды в XVII в. была подготовлена. Надо быть справедливым, духовная и просветительская деятельность представителей католицизма в Болгарии тогда была положительной.

Именно католики первыми стали искать пути освобождения от политической и духовной зависимости. Так, Филиппом Станиславовым ставился вопрос о грехе верующих и о роли духовенства в его устраниении, а Петр Богдан даже допускал возможность переубеждения турок в вере. Более высокая степень осмысления духовного состояния общества отличает работы Крыстю Пейкича, стремившегося доказать несостоятельность ислама как религии и определившего его как "секту" в христианстве. Он считал реальным переубеждение мусульман в вере и насищенным путем. Прийти к политическому идеалу Пейкича — "свободным христианским славянским Балканам" или "свободной христианской Европе" можно было, по его мнению, посредством "священной войны", способной привести "к крайней гибели турок, полному уничтожению основ империи". Другой вывод Пейкича состоял в понимании необходимости объединения христиан, во имя которого он готов "с помощью Бога до самой смерти трудиться"<sup>12</sup>.

Партений Павлович занимал аналогичную позицию, с той лишь разницей, что виновным в разъединении считал католическое духовенство. Как духовное лицо, боровшееся за укрепление восточноправославной церкви — единственного защитника от ислама, он утверждал целесообразность присоединения всех балканских христиан к восточноправославному вероисповеданию, возглавляемому Константинопольской патриархией и поддерживаемому Россией.

Таким образом, в XVII – первой половине XVIII в. религиозный аспект был определяющим при рассмотрении этнополитических про-

блем, при характеристике болгарского и других народов, при формировании представления о необходимости для Болгарии монарха, сочетающего в себе божественное и традиционно народное начала, "христианского владетеля, соблюдающего болгарские народные интересы"<sup>13</sup>; а также при постановке проблем государственности и освобождения от османской власти.

Значительные изменения произошли во второй половине XVIII в. Если в XVII – первой половине XVIII в. проблема воздействия греческого духовенства на внутреннюю жизнь в Болгарии лишь намечалась, в первую очередь в высказываемых негативных мнениях о "недостойных" священниках-греках, подстрекавших турок к выступлениям против болгарских христиан, то со второй половины XVIII в. она стала первостепенной. Причина этого и в ослаблении Османской империи, и в росте экономических поборов в пользу Константинопольской патриархии (торговля духовными должностями, взяточничество стали нормой в греческой духовной организации); глубокая пропасть между болгарским народом и греческими архиереями создавалась и в связи с различием этносов и языка.

Так, во второй половине XVIII в. возникла проблема так называемой эллинизации болгарского народа, со всей серьезностью поставленная в "Истории славяно-болгарской" Паисия Хилендарского.

По мнению некоторых исследователей, имевшая место эллинизация не носила планомерного характера и не была организована Константинопольской патриархией<sup>14</sup>. С другой стороны, следует признать, что немалая часть болгарской интеллигенции XIX в. формировалась на идеях греческого Просвещения, будучи "первоначально восторженными эллинами, прежде чем впоследствии осознали себя как болгары"<sup>15</sup>.

Для Паисия Хилендарского греческое культурное влияние было адекватно духовной и экономической политике греческого духовенства, оценивавшейся им крайне негативно. Он полагал, что проводимая фанариотами политика эллинизации, "злоба" по отношению к болгарам, запрещение чтения книг и преподавания на их родном языке в школах препятствовали пробуждению и развитию болгарского национального самосознания. В росте греческого влияния он видел угрозу для неиспорченных нравов соотечественников<sup>16</sup>.

Паисий стремился обосновать идею, что первопричиной культурно-духовного отставания болгарского народа является греческая архиерейская власть, для которой, по его мнению, было выгодно держать христиан в Болгарии в невежестве, чтобы легче грабить их, изолировать от внешнего мира.

Будучи противником распространения греческой культуры, защитником традиционного патриархального жизненного уклада "простых" болгар, Паисий гневно осуждал тех, кто, прельстившись греческим языком и "мудростью и политичностью" греков, оставил привычный образ жизни, не радел за развитие своего языка и культуры, стыдился называть себя болгарином, кто принадлежал к поколению "отцеругателей"<sup>17</sup>.

На первый взгляд кажется, что можно говорить об определенном консерватизме взглядов Паисия Хилендарского, призывающего как бы культивировать примитивные традиции средневековья. Однако, не следует забывать, за возвращение какого прошлого выступал историк: для него "славное" болгарское средневековье связано в первую очередь с существованием независимых государства и церкви в Болгарии, с расцветом культуры. В назидание болгарам, забывшим о прошлом, Паисий приводил примеры из жизни самих греков, которые никогда "не оставят свой род и язык"<sup>18</sup>. Важным для Паисия было подтверждение исторического и нравственного права болгар на церковную самостоятельность. Борьба за независимую болгарскую церковь, по его мнению, имела не только и не столько религиозное, сколько политическое значение; церковная свобода означала свободу духовную.

Таким образом, XVII–XVIII вв. стали переходной эпохой в развитии национального сознания народа Болгарии. Со второй половины XVIII в. национально-патриотические аспекты жизни общества выдвигаются на передний план, внимание историков акцентировалось уже не на проблемах всего христианства, а прежде всего на проблемах "болгарского рода".

В то же время следует заметить, что духовное развитие народа не может быть включено в строгие хронологические рамки. На протяжении всего рассматриваемого периода традиции и новые воззрения, светские и духовные начала в литературе и мировоззрении личности и общества сосуществовали.

Переходность эпохи обусловила разновременность в усвоении новых идей ее представителями. Эту мысль может проиллюстрировать

пример современника и продолжателя Паисия Хилендарского иеросхимонаха Спиридона, создавшего в 1792 г. "Историю во кратце о болгарском народе славянском". Все сказанное о роли общехристианского сознания в XVII – первой половине XVIII в. имеет непосредственное отношение и к этому представителю болгарской исторической мысли более позднего периода: он противопоставлял народы по религиозному признаку, скорбел в равной мере обо всех христианах, излагая историю их покорения османами. В то же время вину за духовный гнет Спиридон возлагал как на турецких султанов, так и на константинопольского патриарха, которого он обвинял в потворничестве туркам.

Таким образом, XVII–XVIII вв. – сложный переходный период в развитии болгарской духовной жизни. Это было время появления первых поколений болгарской интеллигенции, новой культурно-исторической силы, призванной сыграть ведущую роль в формировании национального сознания и создании культуры нового типа. Преувеличеннное представление о месте культуры в жизни народа усиливалось под влиянием национального гнета, когда религия приобрела особое значение как сфера жизнедеятельности людей.

### Примечания

<sup>1</sup> История славяноболгарская о народе... // *Паисий Хилендарски*. Славянобългарска история. София, 1989 (далее: Паисий). С.101; История славено-болгарского народа из г. Раича Историе и неких исторически книг составленна ... Афанасием Несковичем. 1801. С. 16.

<sup>2</sup> Паисий. С. 93.

<sup>3</sup> Там же. С. 102; История в кратце о болгарославенском народе (См.: *Аргиров С.* Из находките ми в светогорските манастири Хилендар и Зограф) // Периодическо списание на Българското книжовно дружество. 1907. Т. 68. № 3–4. С. 230; История в кратце о болгарском народе славенском. Сочинися и списася в лято 1792 Спирилоном иеросхимонахом. (Изд. В. Златарски). София, 1900. С. 51.

<sup>4</sup> Паисий. С. 59, 102.

<sup>5</sup> Мечев К. С просветителски дух // Литературен фронт. 1962. Бр. 451.

<sup>6</sup> Паисий. С. 38.

<sup>7</sup> *Бродати И.* Слово за христианския живот // *Петканова-Тотева Д.* Старобългарска литература (XIII–XVIII вв.). София, 1987. С. 231.

<sup>8</sup> *Богдан П.* Доклад до Светата Конгрегация от Отец Петър Богдан (Деодатус) Сардикийски архиепископ, за състоянието на поверените му църкви. 30 май 1653 г. // *Димитров П.* Петер Богдан Бакшев – български политик и историк от XVII в. София, 1971. С. 185.

<sup>9</sup> Минея 1623 // Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX–XVIII вв. (Сост. Д.И. Полывянный, И.И. Калиганов). М., 1990. С. 218.

<sup>10</sup> Евангелие 1573 // Родник. С. 218.

<sup>11</sup> Поп Григор. Исторически бележник // *Поптодоров А.* Из миналото на Родопа (Исторически бележки за потурчването на родопските българе) // Родопски преглед. 1931. Кн. 1–2. С. 13.

<sup>12</sup> *Лейкич К.* Мусулманин обученый согласно Корану доктрина и катехизису по Христовия закон // Антология на българската философска мисъл. (Ред. М. Бъчваров). София, 1973. Т. 1. С. 146–147; *Он же.* Зарцало истине // Антология. С. 148–149.

<sup>13</sup> *Богдан П.* Описание на Царство България (1640 г.) // *Димитров П.* Указ. соч. С. 155.

<sup>14</sup> *Ников П.* Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения. София, 1972. С. 49–50; *Тахиас А.Э.* Болгаро-греческие культурные отношения в эпоху Просвещения // Славянские культуры в эпоху формирования и развития славянских наций XVIII–XIX вв. М., 1978. С. 359.

<sup>15</sup> *Ников П.* Указ. соч. С. 68.

<sup>16</sup> Паисий. С. 103.

<sup>17</sup> Там же. С. 39–40.

<sup>18</sup> Там же. С. 40.

*И.Г. Воробьева*

## ВЕНЕЦИЯ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ДАЛМАЦИИ В XVII–XVIII вв.

Узкая полоса Адриатического побережья – Хорватская Далмация в XV в. вошла в состав владений Венецианской республики. Обычно далматинцами именуются потомки древнебалканского населения и славяне, говорящие на чакавском диалекте хорватского языка. К приходу венецианцев далматинцы исповедовали христианство римско-католического обряда. Вероисповедный признак стал единственным отличающим славян Далмации от других югославян на Балканах. Используя разветвленный и опытный чиновничий аппарат, Венеция превратила далматинскую церковь в один из основных институтов власти. Духовное сословие должно трудиться только для государства. Республика контролировала смену священников, строительство храмов, поступление денежных средств. С церковных кафедр разъяснялась правительственная политика, с них призывали к сбору средств для ведения войн с турками и охраны границ. На несколько столетий Османская империя стала главнейшим противником венецианцев, а Далмация оказалась щитом, прикрывавшим метрополию.

Турецкая экспансия на Балканах привела к значительным перемещениям населения в венецианских владениях. В Далмацию хлынул поток славян как православного, так и католического вероисповедания. Венецианские чиновники в своих донесениях правительству обычно их называли морлаками. Констатируя дискуссионность проблемы происхождения морлаков-vlaхов, выскажем только предположение, что в XVII в. это славяне-пастухи, в основном православные.

Проблема пришлого населения остро встал перед венецианцами в конце XVII в. после заключения Пожаревацкого и Карловацкого мир-

ных договоров с турками, по которым владения Венеции в Далмации выросли вдвое.

Некоторые источники по проблеме политики республики во вновь обретенных землях были опубликованы в середине XIX в. в журнале "Сербско-далматинский магазин". В отечественной славистике они подверглись анализу в обширной статье Н.А. Попова<sup>1</sup>, ныне ставшей библиографической редкостью. В последние годы сербские историки церкви, занимаясь этой проблемой, обнаружили множество новых документов в архивах Венеции и Конгрегации пропаганды веры в Риме. Образцом успешной архивной работы можно считать книгу Марко Ячова, изданную в 1986 г. Далматинской епархией<sup>2</sup>. С ее опубликованием появились основания более четко представить динамику взаимоотношений венецианцев и православных, обозначить роль русской православной церкви в этих контактах и предложить возможные направления дальнейшего исследования.

Итак, православное население, этнически неоднородное, расселялось в Далмации и до XVII в. Как же реагировали на его появление венецианцы? Судя по донесениям представителей Республики, власти обратили внимание только на религиозные нужды греков, бежавших от турецких притеснений. Так, в Шибенике, где католическая епископия существовала с 1279 г., греческой общине передали часть храма св. Юлианы, который стали называть храмом Успения Богоматери. Н.А. Попов, внимательно изучивший имена прихожан, полагал, что община насчитывала первоначально не более ста человек и до 1633 г. в ней не было людей со славянскими именами<sup>3</sup>. Позднее, по его данным, среди членов общины выявлено много сербов, среди них и представителей богатых сербских фамилий – Вуковичи, Бусовичи, а также зажиточных македонских болгар. С появлением славян в церкви отправляли службу два священника – грек, знавший сербский язык, и серб.

Делами далматинских греков ведал архиепископ филадельфийский, посвященный константинопольским патриархом, но проживавший в Венеции. В 1577 г. с Гавриила Севера начался ряд филадельфийских епископов, продолжавшийся с некоторыми перерывами до падения республики. Гавриил Север присвоил себе титул "филадельфийского архиепископа, экзарха целой Лидии, далматинского примаса и духовного на-

местника константинопольского патриарха в греческой церкви св. Георгия"<sup>4</sup>. Видимо, венецианские власти считали, что все православные должны находиться от него в действительной и номинальной зависимости. Венецианцы покровительствовали грекам и в декрете до-жа 1695 г. указывалось, что следует "допускать свободу совести грекам... ни под каким предлогом не препятствовать в их вероисповедных делах"<sup>5</sup>. Известны и более ранние подобные акты 1569, 1582 гг. Причем за причиненный вред назначался штраф или ссылка на гале-ры. К грекам венецианцы, видимо, относили всех приверженных во-сточному христианству, не ощущая внутренних этнических различий. Неопределенность этнических обозначений встречается и в русских документах XVII в. В число "гречан" включались и славяне, а общим именем "сербяне" именовались все славяне<sup>6</sup>.

До присоединения к Венецианской республике православные славяне находились под церковной юрисдикцией Печской патриархии, вос-становленной в 1557 г. с согласия Порты. Однако в 1690 г. патриарх Арсений III Црноевич (Черноевич) с большой группой сербов пересе-лился на земли Габсбургов, где возник новый церковный центр – Кар-ловац. Хотя Печская патриархия сохранилась, ее авторитет оказался подорван и православные южной Далмации (район Котора) начали ориентироваться на черногорских владык. Все три центра, находящие-ся за пределами венецианских владений, рукополагали священников, направлявшихся в Далмацию. Венецианские власти растерялись: на кого же можно положиться при проведении решений и постановлений, а таковых было много. Поселенцы должны были обрабатывать землю, кормить себя, горожан и гарнизоны, охранять и оборонять границы с турками. Кроме того, власти намеревались создать налоговую служ-бу, причем собирать налоги деньгами, а не натурой. Необузданных морлаков могли организовать только священники, но и поднять их на бунт могли они же, в чем не раз убеждались венецианцы. Властям приходилось учитывать и мнение местных католических епископов, оз-боченных проникновением православных на их каноническую террито-рию. В этой связи можно процитировать декрет каторского проведите-ра от 1672 г.: "С горьким душевным сожалением и печалью узнали мы, что сербские священники, и притом схизматики, мало по малу водворяются между жителями Богдачика и Ковача и свободно без

всякого зазрения сходятся с сельчанами... что грозит большою опасностью и страшным ущербом католической вере, и что еще в 1451 г. решительно запрещено сенатом, и доныне исполнялось самым точным образом, то есть все схизматики изгонялись из этих двух сел"<sup>7</sup>. Далее приказывалось выгнать священников и впредь никогда не пускать, "чтобы из-за их глупости и развратности католический закон не понес какого-либо ущерба".

Обеспокоенное возможными религиозными столкновениями центральное правительство вынуждено было запрашивать о церковных делаах своих представителей – генеральных проведиторов, синдиков, князей. Мнения их фиксировались и сохранялись в архивах. В Задарском историческом архиве обнаружено множество таких дел с донесениями чиновников, свидетельствующими, что проведиторы хорошо знали обстановку в Далмации, часто предлагали восстановить разрушенные храмы, "чтобы утвердился религиозный мир". Однако в столице не всегда прислушивались к их мнению. Так, в 1720 г. генеральный проведитор, доверяя авторитету православного священника Стефана Любибрата, рекомендовал его для духовного правления (в эти годы филадельфийского епископа не было). В его докладе подчеркивалось, что "епископ Любибратич посвящен печским патриархом, который совершенно зависит от константинопольского... он не чужестранец, а подданный Республики"<sup>8</sup>. Предлагалось признать Любибрата епископом, "так как латинские прелаты не имеют ни малейшей юрисдикции над греками, новыми нашими подданными... те не имеют епископа своей веры, который надзирал бы за ними и оттого их дела в беспорядке"<sup>9</sup>.

Однако венецианский сенат, опираясь на требования католических священников, поддержанных Конгрегацией пропаганды веры, потребовал изгнания Любибрата. Факт примечательный: сенат выполнил требования местных священников, но не своего полномочного представителя.

К середине XVIII в. возросло число жалоб православных на вмешательство в их дела латинских прелатов. В жалобах сообщалось, что эти священники во время визитаций мешали проведению службы, оскорбляли прихожан, требовали от православного священника исполнения символа веры по католической формуле. Православные желали иметь

собственного (одного) епископа и об этом просили сенат. В 1731 г. священники 17 приходов собрали, по терминологии Н.А. Попова, "как бы поместный собор" и на нем избрали епископа Леонтия Аврамовича<sup>10</sup>. В постановлении собора есть важная фраза: "греки и сербы, как подданные восточного закона". Это своеобразное напоминание венецианцам об этнических различиях православных в Далмации.

Представители венецианской власти также склонялись к мысли о выборе епископа для Далмации, выдвигая при этом такие аргументы: "подданным нужен епископ своей веры, который надзирал бы за ними и посвящал бы священников", а то "для принятия посвящения уходят часто во владения императора, Турцию... Дело не маловажно... если священники находятся в зависимости от иностранных прелатов, и если деньги, которые им уплачиваются, утекают в чужие земли и там остаются"<sup>11</sup>. Любопытен запрос сената к генеральному проведитору: "С неудовольствием узнали мы, что латинские епископы пользуются своей властью с необыкновенной строгостью и добиваются полномочий от государственных наместников, чтобы казнить темницею, заключением и оковами тех монахов, которые не хотят им подчиняться"<sup>12</sup>. Далее сенат вопрошал: "Имеется ли в Далмации лицо, хорошо знающее сербский язык и обладающее всеми необходимыми качествами... должен ли сей глава быть епископом, или им может быть и другое духовное лицо?" Таким образом, в метрополии склонны были положительно решить вопрос о самостоятельности православных священников. Требовалось юридическое обоснование, за ним обратились к "Консультации государственных юристов". Как писал Н.А. Попов, "Консультация выступила с длиннейшим мнением, исполненным лукавства и макиавелизма"<sup>13</sup>. Она руководствовалась в своих решениях правилом "*cuis regio, illius etiam religio*". Православные, не надеясь на объективное рассмотрение вопроса, отправили свою делегацию, "чтобы лично показать Сенату несчастья их церкви"<sup>14</sup>.

Уступив их требованиям, в 1736 г. Венецианский сенат издал постановление, разрешающее выборы священника. Сербские историки церкви И. Радонич и Г. Милаш причины такого решения видели в обострившейся внешнеполитической ситуации накануне войны России и государства Габсбургов с Турцией, в которую могла быть вовлечена

Венеция. Они ссылались на мнение задарского епископа Виченция Змаевича, сообщавшего в Венецию, что "Далмация вошла в орбиту Москвы", и что якобы "Москва как сербская учительница сеет великую чуму среди сербов"<sup>15</sup>. Разумеется, не только инсинации Змаевича учитывались Сенатом при принятии решения, но и суждения проводиторов. Однако, этот декрет вскоре был отозван по требованию Конгрегации, которая настаивала на организации в Далмации униатской церкви, с ее помощью надеясь на обращение "схизматиков" в католичество. Представляется, что именно для усиления католической пропаганды в Задаре в 1741 г. была открыта Иллирийская семинария, где обучали церковнославянскому языку, глаголической письменности, но римско-католическому обряду. Основатель семинарии, уже упоминавшийся Змаевич, был убежден, что "схизма и ересь погубили Византию и Сербию", а правоверная Хорватия и Далмация остановили турецкое продвижение<sup>16</sup>. Следует обратить внимание, что в сочинении "Диалог между сербом и католиком" Змаевич не использует этоним хорват по отношению к славянам-католикам Далмации. Для него серб и православный – слова-синонимы, а католики – коренное население венецианской Далмации. Аналогичное суждение содержится во всех венецианских документах, в которых отсутствует этоним хорват, когда говорится о жителе Далмации.

Следуя строгим предписаниям Конгрегации, венецианский дож в 1750 г. издал декрет о подчинении православных священников латинским епископам. В ответ – в селе Косово (под Кином) собрался церковно-народный сабор, где далматинским епископом был избран Сима Кончаревич (Кончаревич) (1690–1769)<sup>17</sup>. Встревоженные власти вынесли решение изгнать его, и в 1758 г. Кончаревич вместе с родственниками оказался в России. Известно его обращение к Святенному Синоду и императрице с просьбой о помощи. Известно и решение Синода выступить с заступничеством "дабы сей народ далмацкий при прежних правах и в покое оставлен и свободно содержание оному дозволено было"<sup>18</sup>. Таким образом в отношения венецианцев и православных вмешалась Россия. Но ее роль в этом эпизоде, скорее всего, преувеличена в отечественной славистике, как это сделано в монографии А.П. Бажовой, например, и в ее комментариях к публикации документов, в которых автор утверждает, что "венецианский сенат не мог

совсем не считаться с вмешательством России, боясь испортить с ней отношения"<sup>19</sup>. Это утверждение опровергается хотя бы тем фактом, что Кончаревич по возвращении домой был арестован как русский шпион и выдворен обратно в Россию, где и умер.

Как же развивались события в Далмации после отъезда Кончаревича? Очевидно отношения между православными и католиками обострялись. Теперь уже не жалобы на визитации тревожили власти, а многочисленные переселения сербов в Австрию. Бесплодные земли Велебита и Загорья не могли прокормить, во второй половине XVIII в. участились голодные годы. Крестьяне были вынуждены уходить на земли Габсбургов, где им обещали свободу вероисповедания. Самое массовое переселение произошло в 1771–1774 гг., когда Далмацию покинуло около тысячи крестьянских семей<sup>20</sup>. Безлюдная территория, малочисленный состав охраны границ беспокоили власти. Известна земельная реформа генерального проведитора Франческо Гrimани, направленная на прикрепление крестьян к земле. Он же считал, что православным нужны священники, знающие сербский язык и обладающие необходимыми качествами духовного главы. В 1762 г. венецианцы решились восстановить звание греческого филадельфийского епископа, надеясь на его помощь в управлении сербами, однако у него совсем не было авторитета среди верующих. Видимо, тогда и родилась поговорка-каламбур: "Нје Србъ него Гркъ, а што е грко може ли бити сладко?"

Лишь в 1780 г. венецианский дож подписал декрет о признании независимости православных от папы римского при сохранении духовной юрисдикции филадельфийского архиепископа. Первый же епископ Далмации, серб, был избран в 1810 г. только при правлении Наполеона. Им стал Венедикт Кралевич, а великим викарием назначили Герасима Зелича<sup>21</sup>.

Таким образом, венецианские власти, лавируя между собственными интересами и требованиями Конгрегации пропаганды веры, не рискнули образовать православную епархию в Далмации.

Оценка венецианского господства в Далмации имеет обширную историографическую традицию<sup>22</sup>, однако вопрос о воздействии венецианской власти на этнополитические процессы в целом до сих пор не освещен. Настоящая статья лишь первая попытка его решения.

Итак, в венецианской Далмации в XVII в. существовали три этнические группы: сербы, романо-далматинцы и славяне-католики (в будущем хорваты). Видимо, две последние группы общности и можно считать в совокупности далматинским народом. Православные же сербы, оказавшись во враждебной католической среде и борясь за церковную автономию, обособились от славян-католиков, хотя и говоривших на другом диалекте того же языка. На рост этнического самосознания сербов в Далмации с конца XVII в. заметное влияние стало оказывать венецианская государство. Республика, первоначально как бы не замечавшая этнических особенностей своих подданных, столкнувшись в конце концов с этой проблемой, прибегла к испытанному методу: разделяй и властвуй. Православным сербам венецианцы противопоставили славян-католиков. Лишая сербов права на свободу веры, желая оставить их "при своей врожденной простоте", венецианские власти время от времени были вынуждены прислушиваться к их просьбам и требованиям, предполагая, что "одно зло может быть терпимо, лишь бы избежнуть большого".

Объективно же венецианская государство стимулировало консолидацию прежде этнически неоднородных православных славян: на основе единства веры во многих случаях происходила перемена этнического самосознания теми, кто прежде не считал себя сербами (к примеру – влахи). Вопрос о воздействии государства на развитие этнического самосознания славян-католиков (будущих хорватов) следует рассматривать особо.

### Примечания

<sup>1</sup> Попов Н.А. Православная церковь в Далмации под венецианским и австрийским владычеством (XVI–XIX вв.) // Православное обозрение. М., 1873. № I–XII.

<sup>2</sup> Јачов М. Венеција и Срби у Далмацији у XVIII веку. Шибеник, 1987.

<sup>3</sup> Попов Н.А. Указ. соч. // Православное обозрение. 1873. № 2. С. 259.

<sup>4</sup> См.: Голубинский Е.Е. Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдаво-валашской. М., 1871. С. 630.

5 *Попов Н.А.* Указ. соч. // Православное обозрение. 1873. № 2, С. 284.

6 *Наумов Е.П.* К истории связей России с юнославянскими народами в первой половине XVII в. // Связи России с народами Балканского полуострова. М., 1990. С. 95.

7 *Попов Н.А.* Указ. соч. // Православное обозрение. 1873. № 2. С. 279–280.

8 *Попов Н.А.* Указ. соч. // Православное обозрение. 1873. № 3. С. 476.

9 Там же.

10 Там же. С. 483.

11 Там же. С. 476.

12 Там же. № 5. С. 778.

13 Там же. С. 787.

14 *Ячев М.* Указ. соч. С. 65.

15 Там же. С. 66, 42 и др.

16 Там же. С. 43 и др.

17 Там же. С. 57–93.

18 См.: Политические и культурные отношения России с югославянскими землями в XVIII в. М., 1984. С. 256.

19 См.: *Бажова А.П.* Русско-югославянские отношения во второй половине XVIII в. М., 1982. С. 212 и др.

20 *Ячев М.* Указ. соч. С. 110.

21 См.: Русский архив. 1872. С. 443–444; *Попов Н.А.* Указ. соч. // Православное обозрение. 1873. № 11. С. 765 и др.

22 *Воробьев И.Г.* Венеция и югославянские земли в XVI–XVII вв. Калинин, 1987.

*Л.А. Кирилина*

## РОЛЬ ДУХОВЕНСТВА В СЛОВЕНСКОМ НАЦИОНАЛЬНОМ ВОЗРОЖДЕНИИ И В 1848 г.

Маленький словенский народ (в первой половине XIX в., в мире насчитывалось около 900 тыс. словенцев), политически бесправный, раздробленный по нескольким провинциям Австрийской империи (Крайна, Штирия, Каринтия, Приморье), в середине XVIII в. еще не осознавал своего языкового, этнического и национального единства. Словенцы Крайны считали себя крайнцами, Штирии и Каринтии — словенцами или виндами. Вопрос о национальной идентификации словенцев тогда не стоял вовсе. Почти за век упорной и кропотливой работы первых словенских будителей был сделан большой скачок в развитии национального самосознания словенцев. Эти перемены произошли во многом благодаря деятельности словенского духовенства, из среды которого вышло большинство первых просветителей.

Импульс зарождению национального самосознания словенцев дала Реформация. Перевод священных книг на национальные языки происходил во всех охваченных Реформацией странах. Не остались в стороне от этого движения и словенцы. Словенские протестанты конца XVI в. П. Трубар, Ю. Далматин и А. Богорич ощущали как единство славян, так и национальную самобытность словенцев как одной из ветвей славянства<sup>1</sup>. Ими были разработаны словенский алфавит (богоричица) и грамматика, изданы религиозные книги на словенском языке. В начале XVII в. контрреформация пресекла национально-культурную деятельность протестантов. Она возобновилась уже в период Просвещения, во второй половине XVIII в.

Социальная структура словенских земель была неполной. Исторически сложилось так, что класс феодалов у словенцев не сформировал-

ся. В рассматриваемый период еще не было также крупной и средней буржуазии. 90% словенского населения составляло крестьянство. Национальная интеллигенция формировалась преимущественно из лиц духовного звания.

Первые словенские просветители были представителями среднего и низшего духовенства, высшее духовенство в XVIII в. происходило из дворян, т.е. было инонациональным. Лишь к середине XIX в. это положение стало меняться – среди словенских епископов, например, тогда появились лица буржуазного или крестьянского происхождения<sup>2</sup>. Многие священники являлись выходцами из крестьян. В крестьянских семьях существовал обычай давать духовное образование одному из сыновей. Звание священника было почетным и наиболее доступным (обучение теологии было самым дешевым). Зажиточные крестьяне часто отдавали сыновей в духовные семинарии. Наиболее способным ученикам из бедных семей обучение в семинарии иногда оплачивалось иезуитским орденом или настоятелями сельских приходов. Таким образом, например, получили образование выдающийся словенский национальный деятель М. Маяр-Зильский и лавантинский епископ М. Сломышек.

Многие священники жили в селах. Часто они совмещали свои обязанности в приходе с учительством – начальное обучение в школах включало в то время Закон Божий и пение<sup>3</sup> – и с крестьянским трудом. Они были ближе к народной культуре, нежели появившиеся в середине XVIII в. первые представители светской интеллигенции, в большинстве своем жившие в городах и перенимавшие немецкую или итальянскую культуру и обычай (явление так называемого немшкутарства, которое в середине XIX в. очень беспокоило словенских национальных деятелей). Священники ясно понимали, что для выполнения своей духовной миссии они должны обращаться к пастве на словенском языке, они первыми ощутили потребность издания на нем книг.

В 1768 г. появилась первая со временем протестантов словенская грамматика – "Краинская грамматика" монаха-августинца М. Похлина. Выход ее в свет означал не только возобновление традиций Трубара, Далматина, Богорича, но и начало словенского Возрождения на новой просветительской основе. Разработка нормативов словенского языка и стремление поднять его на уровень литературного характера

ризовали деятельность первых словенских просветителей. "Не стыдитесь своего родного языка, дорогие соотечественники! Ведь он не так плох, как думают"<sup>4</sup>, – писал Похлин во введении к своей "Грамматике". Монах-августинец стремился создать кодекс правильной речи и письма, который должен был улучшить разговорный язык крестьян и горожан. В основе грамматики Похлина лежал люблянский говор. Эту же цель ставил при написании каринтийской словенской грамматики иезуит О. Гутсман. Он считал, что грамматик должен обращать внимание прежде всего на речь интеллигенции, а не народа (в Каринтии речь крестьян была наиболее онемеченной). В отличие от Похлина, разделявшего краинский и виндский языки, Гутсман говорил о едином языке словенцев<sup>5</sup> и о родстве всех славянских народов. Эти идеи были близки и младшему современному Похлина и Гутсмана, словенскому поэту священнику В. Воднику. Он также призывал к созданию единого литературного словенского языка, к очищению его от немецких слов и выражений, подчеркивал его близость другим славянским языкам. Словенцев он считал ветвью великого славянского народа.

Помимо разработки грамматических норм языка первые словенские будители вели широкую национально-просветительскую работу. М. Похлина интересовал широкий круг вопросов, связанных с развитием словенской культуры. Он первым поставил вопрос о необходимости издания на словенском языке не только религиозных, но и светских книг – учебников, популярной литературы. Он создал первый словенский биографический словарь, словенско-немецко-латинский словарь, написал историю Крайны на словенском языке. Занимался он и разработкой правил словенского стихосложения. Один из учеников Похлина монах-августинец Ф. Дев был инициатором создания и главным автором первых сборников поэзии "Писанице".

Наибольшие заслуги в развитии словенской поэзии принадлежат первому крупному словенскому поэту В. Воднику. В его творчестве широко использовались народные мотивы, народный песенный стиль. Обширной была и просветительская деятельность Водника. Он составил первые учебники на словенском языке, был редактором первой словенской газеты "Люблянске новице" (1797–1800 гг.), издавал календарь для крестьян.

Священник янсенист Ю. Япель осуществил наиболее удачный (после Далматина) перевод Библии на словенский язык<sup>7</sup>. Занимался он и поэтическим творчеством.

Многие словенские просветители духовного звания являлись активными членами просветительских обществ Академии оперозорум (1779–1783 гг.) – М. Похлин, Ю. Япель, М. Куральт и кружка С. Цойса (80–90-е годы XVIII в.) – В. Водник.

Для первых словенских будителей из духовенства было характерно стремление не только к тому, чтобы крестьяне лучше усвоили учение церкви, но и к совершенствованию культуры их разговорной речи, расширению их кругозора, к созданию светской литературы на родном языке.

Деятельность первых словенских просветителей совпадала со временем проведения императором Иосифом II реформ в Австрийской империи, среди которых одной из важнейших явилась церковная. Изданный в 1781 г. патент о веротерпимости ввел равноправие церквей, в результате католическая церковь лишилась статуса официальной государственной. Ограничевалась власть римского папы – папский примат признавался отныне лишь в делах церкви, роль его в мирских делах отрицалась. Был установлен государственный контроль над деятельностью священников. Произошла секуляризация монастырского имущества. Некоторые монастыри были закрыты, остальные подпали под юрисдикцию местных епископов, а не римского папы. Школьное дело было изъято из-под церковного надзора. Но эти радикальные реформы, ставившие целью ограничение власти церкви, подчинение ее государству, были отменены уже в 1790 г., после смерти Иосифа II. Однако наступление католической реакции не смогло полностью ликвидировать их последствия. Движение янсенистов, или, иначе, католиков-реформистов, сторонников религиозной политики Иосифа II, получившее наибольшее развитие в 1780-е годы, продолжало существовать в австрийских землях и в первые десятилетия XIX в. В словенских областях янсенизм пользовался большим влиянием еще и в 1810-е – 1820-е годы.

Широкое распространение янсенистского течения в словенских землях поначалу было связано с деятельностью люблянского еписко-

ла К. Герберштейна, главного идеолога австрийских янсенистов. Его Пастырское послание (1781 г.), провозглашавшее основные постулаты янсенизма, в том числе равенство епископов и определение папы римского лишь как хранителя единства церкви, имело резонанс во всей Европе<sup>8</sup>. На службе у Герберштейна состояли многие словенские просветители как духовного звания (Япель, Куральт), так и светские. Просветительская деятельность епископа и его окружения — прежде всего, перевод на словенский язык религиозных книг (преимущественно французских, написанных в духе янсенизма) и их издание — имела большое значение для словенского национального Возрождения. Она способствовала пробуждению у молодых словенских интеллигентов интереса к проблемам развития родного языка.

Деятельность янсенистов носила в целом религиозно-назидательный характер. Они проповедовали моральные нормы, воспевали скромную трудовую жизнь, отрицательно относились к роскоши, театру, танцам. Ограниченнность подхода янсенистов к развитию народной культуры стала сильнее сказываться в период меттерниховской реакции. Во многом это было связано с деятельностью Е. Копитара, оказавшего мощное влияние на развитие словенской лингвистики и литературы.

Видный словенский ученый Е. Копитар, создавший первую общую грамматику словенского языка (1809 г.), в отличие от просветителей конца XVIII в., считал необходимым взять за основу литературного языка разговорную речь крестьян, наименее испорченную немецкими словами. Глубокий интерес проявлял он и к фольклору. Под влиянием идей Копитара о создании словенской письменности на базе латиницы, но в соответствии со славянской фонетикой, молодые словенские священники Ф. Метелко и П. Дайнко создали в 1824 и 1825 гг. два новых словенских алфавита — метелчицу и дайнчицу, вошедших в 1830-е годы в употребление наряду с боголичицей. Конечно, введение двух новых алфавитов затруднило чтение словенской литературы, но поиски путей усовершенствования словенского правописания сами по себе имели прогрессивный характер.

Предпочтение, отдаваемое Копитаром разговорной народной речи и фольклору, привело его к недооценке литературного, писательского труда. Он считал, что словенцы, как и другие южные славяне, прежде,

чем приступить к развитию художественной литературы, должны очистить свой язык. Словенские писатели, по его мнению, должны были ограничиться в своем творчестве написанием поучительных книг для народа, сбирианием и изданием произведений народного творчества.

Эти идеи Копитара и проводили в жизнь словенские янсенисты. Стремление ограничить художественную литературу религиозно-нравоучительным и утилитарным содержанием несколько затормозило ее развитие, придало ей консервативный оттенок. В 1830-е годы выдающийся словенский литературный критик М. Чоп сетовал на то, что после 1790 г. в Словении не публиковалось ничего, кроме нравоучительной литературы, за исключением стихов Водника, Ярника и некоторых других<sup>9</sup>.

Вместе с тем, последователи Копитара принесли немало пользы делу словенского национального Возрождения. Янсенист епископ М. Равникар написал ряд книг для крестьян, при его содействии в люблянской семинарии была открыта кафедра словенского языка. М. Сломшек писал в 1830-е годы назидательные рассказы для молодежи, способствовал изданию книг для народа.

Одним из ярких явлений литературы 1810–1820-х годов, выделившимся из общего янсенистского русла, была разносторонняя поэзия священника У. Ярника, в которой содержались и эротические, и комические, шутливые мотивы.

В 1830–1840-х годах начался новый этап развития словенской культуры. Во многом это было связано с проникновением в словенские земли идей либерального католицизма, духовного наследника реформистского католицизма XVIII в. Термин "либеральный католицизм" возник во Франции, впервые появиввшись в 1830 г. в католическом журнале "Л'Авенир". Идеология либерального католицизма стремилась примирить и объединить католическую церковь с новыми, либеральными и демократическими веяниями, с социальным прогрессом и развитием национальных культур. Либеральные католики выступали за религиозную веротерпимость, равноправие церквей, мечтали об осуществлении единства христианских вер. Они отрицали догматизм католической церкви, считая, что религия должна быть интимным делом человека, выступали за отмену целибата (обета безбрачия католических священников), полагая разумным акцент в церковной деятельности

сти на морально-нравственном воспитании и социальном прогрессе. Либеральные католики выдвигали ряд прогрессивных политических требований – отделения церкви от государства, свободы печати и т.д. Наибольшее развитие это движение получило в 1840-е годы, а после поражения революции 1848–1849 гг. его идеология была официально осуждена церковью. Влияние, которое католицизм оказывал на политическое развитие народов после 1849 г., имело преобладающую консервативную окраску<sup>10</sup>.

В католической Австрийской монархии идеология либерального католицизма была принята многими славянскими будителями, так как оказалась способной сочетать религиозно-нравственный аспект со стремлением к социально-политическим преобразованиям, к свободному развитию и взаимному сближению славянских народов и их национальных культур. Одним из важнейших центров этого движения стала Прага, получило оно широкое распространение и в Хорватии. Новое течение не обошло стороной и Словению. Словенский историк В.Мелик вполне обоснованно указывает на гетерогенность взглядов духовенства Словении тех времен, на наличие в его среде либерально и демократически мыслящих людей. "Нельзя ставить знак равенства между интересами тогдашней церкви в Австрии и интересами большинства духовенства в Словении", – считает он<sup>11</sup>. Видный словенский исследователь И. Приятель оправданно причислял к словенским либеральным католикам М. Маяра, А. Эйншпиллера, Д. Тростеньяка, Б. Раича, З. Погачара<sup>12</sup>. Сочувствовали этому движению М. Чоп и Ф. Прешерн.

В начале 1830-х годов идеи либерального католицизма и романтизма получили выражение в альманахе "Краньска чбелица" (1830–1834), авторами и идеинными вдохновителями которого были великий словенский поэт Ф. Прешерн и талантливый критик и историк литературы М. Чоп. В издании печатались также некоторые священники (Б. Поточник и И. Хольцапфель). Авторы альманаха выступили против взглядов Копитара и янсенистов по вопросам развития национального языка и культуры словенцев. Они стремились поднять словенский литературный язык на европейский уровень, обогащать культуру своей страны, используя достижения других народов. Крестьянская речь не является готовым литературным языком, считали они; для создания литературного стиля, отвечающего эстетическим и духовным запро-

сам образованных людей, нужно изучать произведения писателей других стран, прежде всего славянских<sup>13</sup>.

Провозглашение этих новых принципов и их воплощение в творчестве Прешерна, в критических статьях Чопа стало крупной вехой в развитии национального самосознания словенцев. Новый уровень словенской литературы был способен заинтересовать интеллигенцию (численность которой росла), привлечь ее к национально-культурной деятельности. В поэзии Прешерна присутствуют и демократические мотивы, такие, как призывы к изгнанию национальной вражды и к дружбе между свободными народами в христианском мире. Со временем Прешерна можно говорить о европейском уровне словенской поэзии, он довершил дело оформления словенского литературного языка. М. Чоп явился первым крупным словенским критиком, выступавшим за художественность литературы, против ее ограничения утилитарными рамками.

В конце 1830-х годов в словенских землях Штирии и Каринтии начал распространяться иллиризм, одним из крупнейших представителей которого стал каринтийский священник М. Маяр. Он мечтал об объединении славянских народов, создании единого литературного языка южных славян (переходного от кайкавского наречия хорватского языка к словенскому). Эти идеи, справедливо подвергшиеся критике как Прешерном, так и Копитаром, не укоренились в среде словенских будителей, в середине 1840-х годов отошел от них и сам Маяр. Иллиры во многом способствовали принятию словенцами гаицы, а тем самым – установлению единого словенского правописания. (Активное участие в "алфавитной войне" принимали также Чоп, Прешерн, несколько позже и Блейвейс). Горячий интерес проявляли иллиры к фольклору, счиная его живым источником творчества для писателя.

Консервативное направление в словенском национальном движении возглавил в 1840-х годах Я. Блейвейс, издатель первой словенской газеты "Кметийске ин рокодельске новице" (вых. с 1843 г.). В отличие от янсенистов, он ставил задачи не столько религиозно-нравственного, сколько просветительско-патриотического воспитания народа.

В 1840-х годах словенское духовенство постепенно стало утрачивать ведущие позиции в словенском национальном Возрождении. Увеличилась прослойка светской национальной интеллигенции, круг инте-

ресурсов будителей стал разнообразнее, вышел из узких религиозно-просветительских рамок.

Ослабление позиций духовенства проявилось в период революции 1848–1849 гг., когда на повестку дня встало решение наболевших социально-экономического и национального вопросов. Еще накануне революции консервативные католики выдвинули лозунг: "Все для императора, веры и национальности". Словенские священники, даже либерально мыслящие, как, например, Маяр, осудили народные бунты и призвали крестьян по-прежнему выполнять феодальные повинности в ожидании решения императора. Стремление духовенства сгладить социальные конфликты, не допустить смуты и произвола, однако, порождало в крестьянской среде настороженность и недоверие к духовным пастырям и опасения, что они поддерживают феодалов. В первый австрийский рейхstag крестьяне не выбрали ни одного священника<sup>14</sup>.

В революционные годы усилилась политизация католической церкви. Она оказывала поддержку австрийскому правительству. В документах губернского правления (г. Любляна) содержались директивы священникам – какие идеи им следовало пропагандировать среди населения. "Словенская церковная газета" ("Словенски церквени часопис"), выходившая с июля 1848 г., помимо религиозно-нравоучительных материалов время от времени печатала статьи, имевшие политическую окраску, публиковала правительственные постановления.

Резче обозначилась и дифференциация в среде духовенства. Ряд его представителей активно включился в национально-политическую борьбу в империи. Вершиной развития словенской либеральной мысли в 1848 г. были идеи М. Маяра, который первым поставил вопрос о создании Объединенной Словении, а затем – о преобразовании Австрийской империи в федерацию равноправных народов, в Славянскую федерацию. Сходные идеи высказал вслед за Маяром и каринтийский священник А. Эйншпиллер. В 1849 г. Эйншпиллер ратовал также за отделение церкви от государства, за участие низшего духовенства и светских верующих в церковных синодах, за введение словенского языка в церковные обряды, за ликвидацию безбрачия духовенства (целибата)<sup>15</sup>. С требованием распустить монастыри и отменить целибат обратился к правительству несколько ранее и Й. Шубич<sup>16</sup>.

Деятельность либеральных католиков в период революции 1848–1849 гг. способствовала национальному пробуждению словенского народа, распространению идей славянской взаимности. Результаты этой работы светских и духовных деятелей проявились позднее – национальное движение охватило народные массы Словении в 1860-е годы.

После революции, когда национальные надежды славян потерпели окончательный крах, усилились консервативные тенденции в деятельности словенского духовенства. Несмотря на то, что образовался слой светской национальной интеллигенции, духовенство продолжало сохранять сильные позиции, составив опору консервативной группировки в словенском национальном движении. В конце 1860-х годов по всей Словении стали возникать католические общества. К 1870–1880-м годам, ко времени наступления в Австрийской империи католической реакции, либералы среди католических священников почти полностью исчезли.

### Примечания

<sup>1</sup> Melik V. *Zgodovinske osnove zacetkov slovenskega narodnega gibanja* //Obdobje razsvetljenstva v slovenskem jeziku, knjizevnosti in kulturi. Ljubljana, 1979. S. 427.

<sup>2</sup> Melik V. *Družba na Slovenskem v predmarčni dobi* //Obdobje romantike v slovenskem jeziku, knjizevnosti in kulturi. Ljubljana, 1981. S. 515.

<sup>3</sup> Ciperle J. *Oris razvoja šolstva na Slovenskem v drugi polovici 18. stoletja* //Obdobje razsvetljenstva... S. 432.

<sup>4</sup> Цит. по ст.: Чуркина И.В. Становление национальных идей в словенской художественной культуре // Концепции национальной художественной культуры. М., 1985. С. 188.

<sup>5</sup> Екмечић M. Стварање Југославије 1790–1918. Београд, 1989. С. 43.

<sup>6</sup> Matešić J. *O slavenskoj svijesti i njezinoj ulozi u razdoblju slovenskog prosvjetiteljstva* //Obdobje razsvetljenstva... S. 376–377.

<sup>7</sup> Ibid. S. 376.

<sup>8</sup> Екмечић M. Op. cit. S. 34.

<sup>9</sup> Чуркина И.В. Указ. соч. С. 198.

<sup>10</sup> Екмечић M. Op. cit. S. 351–352.

- 11 *Melik V.* Družba na Slovenskem... S. 516.
- 12 *Prijatelj I.* Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina. Ljubljana, 1955. S. 252.
- 13 *Paternu B.* Recepција романтике в словенске поезији // Slavistična revija. 1972. № 2. S. 114.
- 14 *Velidova L.* Volitve v avstrijski državni zbor v slovenskih deželah v 1848 letu // Zgodovinski časopis. 1986. № 4. S. 438.
- 15 *Prijatelj I.* Op. cit. S. 252–253.
- 16 *Celjske slovenske novine.* 1848. 27.IX.

*Т.И. Чепелевская*

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ТЕАТР И ПАРАТЕАТРАЛЬНЫЕ ФОРМЫ В СЛОВЕНСКОЙ КУЛЬТУРЕ XVII–XIX вв.

История развития духовной драмы в европейских странах, традиционно (и тематически, и сюжетно) связанной с христианской культурой, – это история развития и смены ее жанров: от литургической драмы к мистерии, мираклю, моралите и, наконец, к величественным религиозным процессиям. К духовной драме следует отнести, частично, и школьную драматургию, а также полемически заостренную религиозную драматургию периода Реформации и Контрреформации. Однако для исследования проблемы возникновения паратеатральных форм в культуре Словении необходимо сосредоточить внимание на основных этапах развития религиозного театра в словенских землях от зарождения до начала XX в., при этом сделав особый акцент на особенностях его бытования в период барокко – в XVII–XVIII вв.

Древнейшим жанром европейской духовной драмы является литургическая драма, представляющая собой в начальный период существования (IX–X вв.) ритуал чтения в лицах (для лучшего понимания прихожанами, в большинстве своем не знающими латыни) эпизодов о рождении Иисуса Христа, а также о его погребении и воскресении. Иными словами, литургическая драма рождественского и пасхального циклов. Со временем (примерно к XIII в.) объемы таких диалогов увеличивались, постепенно приобретая характер театрального представления. Так, один из древнейших сюжетов литургической драмы – "Посещение гроба", – зародившись в лангобардской части Италии, постепенно распространился во Францию и на север, в том числе в немецкоязычные и славянские земли<sup>1</sup>.

Зарождение литургической драмы в словенских землях прослеживается учеными, начиная с XI–XII вв., когда здесь были основаны первые монастыри ордена бенедиктинцев и цистерцианцев<sup>2</sup>. Правда,

в последней трети XVIII в., в результате проведения реформ Габсбургов, многие монастыри были распущены (1782 г., 1784 г., 1786 г.), а их библиотеки серьезно пострадали, однако сохранились отдельные, косвенные, свидетельства существования литургической драмы пасхального цикла на территории современной Словении. В частности, так называемая "Стичненская (люблянская) рукопись" около 1440 г. (из монастыря цистерцианцев в Стичне) содержит записи хвалебной песни "Наш Господь воскрес из мертвых" на словенском языке. По мнению некоторых исследователей, она могла быть заключительной песней в пасхальной литургии "Посещение гроба", текст которой не сохранился, и, вероятно, была известна в других монастырях. Песнь с подобным содержанием на народном языке содержит и первый, древнейший из сохранившихся, Люблянский требник 1706 г. Это позволяет предположить, что литургическая драма пасхального цикла имела место и в стенах Люблянского кафедрального собора<sup>3</sup>.

Что касается обрядов рождественского цикла, то также в качестве косвенного свидетельства бытования в словенских землях литургической драмы с этой тематикой ученые называют достаточно большое количество обрядовых песен-колядок, изданных известным собирателем народных песен Карлом Штрекелем<sup>4</sup>.

Таким образом, отсутствие самих источников – текстов литургических драм – не позволяет делать окончательные выводы, можно лишь предполагать, какие изменения претерпела литургическая драма в словенских землях за время своего существования. Однако имеющиеся свидетельства (сохранившиеся тексты религиозных песен) дают основание для гипотезы о том, что этап развития полулитургической драмы (в западноевропейских странах его начало относят примерно к XII в.), когда литургическая драма выводится за стены монастырей и церквей, приобретая новые черты, обогащаясь бытовыми деталями, а главное в ней начинает звучать, сначала параллельно с латинским, а позже все более доминируя, народный язык – этот этап развития духовной драмы имел место и в словенских землях.

До сих пор не обнаружено никаких свидетельств существования в этом регионе миракля и моралите. Вместе с тем, начиная с конца XV в. в немецкоязычные (а затем и в славянские) земли из Франции проникали первые мистерии, религиозные шествия, приуроченные к

празднику Тела Господня и другим важным событиям духовной и общественной жизни. Любопытно, что предпосылки для возникновения и распространения будущих мистерий складывались постепенно, еще в период, когда главенствующую роль играла литургическая и полу-литургическая драма. Так, в Вене, в бывшем монастыре августинцев-ремитов сохранилась запись 1472 г. (в пересказе она была известна еще в конце XIV в.) литургической драмы, включающей несколько самостоятельных картин (т.е. своеобразный цикл): от истории первородного греха до Тайной вечери. Иными словами, ее содержание как бы предугадывало композиционное построение будущих религиозных шествий<sup>5</sup>.

В настоящее время, как отмечает словенский ученый Н. Курет, известны тексты 15-ти подобных шествий из разных немецких городов (как правило, приуроченных к празднику Тела Господня), которые представлялись с конца XIV в. до конца XVII в.<sup>6</sup> Можно предположить, что они использовались и в словенских землях. Анализ текстов дает возможность выявить изменения, появлявшиеся в этих действиях. Первоначально они проходили "в виде театра живых картин или пантомимического театра на колесах" (М.Л. Андреев), позже в них зазвучал голос ведущего, комментировавшего смену картин и, наконец, получило развитие грандиозное, пышно оформленное драматическое действие, организацией которого занимались монашеские ордена при поддержке магistrата и богатых ремесленников. При этом актерами, исполнителями второстепенных "ролей" могли быть наряду с монахами и городские жители. Польский ученый Ян Оконь, исследовавший этот вид паратеатральной культуры, отмечал, что сначала такие религиозные шествия не имели театральной композиции, не подчинялись логике театра. Отдельные картины сополагались по принципу логического единства. Аллегорические фигуры и символы не разыгрывали спектакль: по мере того, как они проходили, перед зрителем рос спектакль, зарождалось и развивалось действие. Позднее смысловые связи частей процессии сменились хронологическими, в результате чего создавалась фабула паратеатрального действия, уже приближившая его непосредственно к спектаклю<sup>7</sup>.

Во второй половине XVII–XVIII в. в словенских землях широкое распространение получили грандиозные шествия, проводившиеся обыч-

но на Страстную пятницу орденами капуцинов, иезуитов и бенедиктинцев. Подобные представления, получившие здесь название пассионских игр или пассионов, имели место в разных городах современной Словении. Так, Янез Валькард Вальвасбр, автор первой истории Словении "Слава воеводины Крайны" (1689 г.) сообщал о подобных процессиях, организуемых иезуитами в Любляне, начиная с 1680 г.<sup>8</sup> По примеру Любляны пассионские игры ставились и в других городах монахами капуцинами. Сохранились свидетельства о религиозных процессиях в таких крупных городах Крайны, как Ново Место, Крань (рукопись "сценария" на немецком языке), Тржич (самого текста не сохранилось, но известно, что действие сопровождалось комментарием на словенском языке)<sup>9</sup>. В XVIII в. подобные шествия происходили и в словенских Штирии и Каринтии, отмеченные большим сходством в их композиционном построении. Любопытно, что религиозное представление в городке Лока при Зиданом мосту (Штирия) в 1790 г. имело достаточно бытовой характер: в качестве "актеров" выступали местные жители, завершение праздника, длившегося два дня, отметившие все вместе в городской корчме<sup>10</sup>.

Наиболее полное представление о содержании и характере религиозных процессий периода позднего барокко в словенских землях можно получить благодаря сохранившемуся тексту так называемого Шкофьелокского пассиона 1721 г.<sup>11</sup>, который разыгрывался на Страстную пятницу вплоть до последней трети XVIII в. в городе Шкофья Лока (расположен примерно в 25 км к северо-западу от Любляны). Автором памятника (или, как считают некоторые словенские исследователи, одним из авторов) является монах из монастыря капуцинов в Шкофье Локе – отец Ромуальд (в миру Ловренц Марушич). Примечательно, что сам текст пассиона, вернее сценарий, трехъязычен: на латыни даны названия отдельных картин, краткие режиссерские наставления написаны по-немецки, а основной текст, включающий более тысячи стихов (и это очень важно), составлен на словенском языке.

Сценарий Шкофьелокского пассиона включает 14 картин, представление которых было оформлено со всей пышностью, свойственной подобным религиозным шествиям эпохи барокко. Содержание картин опиралось на текст Священного Писания и в хронологическом измерении охватывало события от первородного греха до момента распятия,

смерти и воскресения Иисуса Христа. Картины, раскрывающие этапы жизни и подвига Спасителя (Вступление в Иерусалим, Тайная вечеря, Ночь в Гефсиманском саду, Суд и бичевание, Распятие, Пиета, Погребение), сопровождали картины, в которых выступали фигуры-аллегории, символизирующие все части света (Европа, Америка, Азия, Африка), т.е. образы, подчеркивающие важность событий, происходивших на импровизированной сцене. Представление носило ярко выраженный религиозно-дидактический характер, поэтому особое место в процессии занимала кавалькада Смерти, в которой в иерархическом порядке следовали представители церковной и светской власти: от папы, кардинала и епископа до капеллана; от цесаря и короля до людей низших сословий, вплоть до нищего бродяги. Фигуры Смерти, как на лошадях, так и пешие (со своими атрибутами: косой, мечом, копьем и жезлом, как символами власти над миром), возглавляли эти группы. Они были призваны символизировать преходящий характер всех земных благ. Основные картины процессии, разыгрывавшиеся на специально сооруженных повозках, сопровождала и конница Люцифера с его подручными (чертями), ведущими и тянувшими за собой свои жертвы — самобичующихся грешников.

Оценивая текст пассиона, наличие в нем большого количества сложных аллегорических и символических фигур, сопровождающих и оттеняющих основное действие — события Страстной недели, — можно сделать вывод, что этот памятник, помимо религиозно-нравственного, имеет и литературное значение. Он как бы перерастает свой изначальный дидактический смысл — вызывать чувства покаяния и стремление к духовному возрождению — и обретает черты пьесы о мире.

Особый интерес у исследователей вызывает вопрос об истории создания Шкофьелокского пассиона. Одни из них (Ф. Коблар, Д. Цветко и др.) считают, что образцом для него послужили тексты подобных религиозных процессий люблянских капуцинов, сохранившиеся в рукописи на немецком языке конца XVI — начала XVII в. Иные (Ф. Калан и др.) полагают, что, возможно, источником были более ранние по времени словенские (до наших дней не дошедшие) тексты. Вместе с тем, анализ текста памятника, выделение в нем нескольких основных мотивов (легенда о первородном грехе, пляска Смерти, мотив

"грешник у врат Ада" и др.) позволили словенскому исследователю Ф. Калану связать истоки идейного замысла этого произведения с влиянием на автора словенской религиозной живописи: фресок из одной из старейших в Словении церкви святой Богородицы в Храстование. Здесь, в храме, построенном в романском стиле, сохранились широко известные настенные росписи конца XV в.: фреска "Пляска Смерти", изображения жизни первых людей вне Рая и фрагмент фрески с фигурой грешника у врат Ада. Ф. Калан справедливо, на наш взгляд, полагает, что именно эти произведения средневекового искусства, знакомые отцу Ромуальду, стали впоследствии основой при создании текста Шкофьелокского пассиона<sup>12</sup>.

Рассматривая проблему влияния средневековой живописи на развитие духовной драмы, важно, на наш взгляд, поднять и вопрос об обратном процессе – о воздействии религиозного театра на другие виды искусства, в частности, на живопись и архитектуру. По мнению историка культуры Л.А. Софоновой, в эпоху барокко "стремление к зрелищности было настолько сильным, что театр (в том числе и религиозный театр. – Т.Ч.) не только захватывал области смежных искусств, но в результате скрещивания с ними порождал новые виды искусств, например, окказиональную архитектуру, т.е. декоративные постройки, сооружаемые в связи с различными важными событиями в общественной и частной жизни"<sup>13</sup>. Они оказывались фоном для театрализованного действия, церемоний, процессий и, следовательно, частью театра. Со временем стали возникать постройки, находившиеся на стыке окказиональной и собственно архитектуры. В уже цитированной книге Л.А. Софоновой говорится о польских кальвариях, напоминавших о крестном пути на Голгофе, которые, выполняя роль декораций и религиозных символов, были рассчитаны на более длительное время. Подобные примеры можно увидеть и в словенских землях, где путь пассионских процессий со временем украшался капеллами со скульптурными композициями, колоннами и т.п., оказывавшимися своеобразными памятниками этим религиозным шествиям<sup>14</sup>.

Примечательно, что традиция религиозных процессий не пресеклась и после указа Иосифа II об их запрещении (1773 г.). Постепенно, уже с конца XVIII в. эти религиозные представления становились частью народной (крестьянской) культуры, продолжая существовать

в виде своеобразных крестьянских пассионов и колядных игр вплоть до начала ХХ в. Яркое подтверждение тому – творчество крестьянина-самоучки из Каринтии Андрея Шустер-Драбосняка (1768–1823), автора стихов и пьес, тексты которых он не только сам переписывал, но и печатал в собственной маленькой типографии. Ему принадлежат несколько пьес для крестьянских религиозных шествий, сюжетами которых были библейские тексты и народные легенды ("Марии пассион", "Легенда о короле Матьяже", "Аман и Эсфири", "История о Иосифе и его братьях", "История о блудном сыне" и др.). Отметим, что в этих пьесах, сохранившихся во множестве списков, религиозная дидактика переплеталась с чисто народным юмором и сатирой<sup>15</sup>. Его произведения играли в словенских селах на протяжении всего XIX в. И в XX в. зафиксированы, правда немногочисленные, случаи обращения к духовной драматургии: сохранилось свидетельство о представлении 1932 г., посвященном событиям пасхальной недели. А одно из последних свидетельств постановки пьесы религиозно-дидактического содержания ("Slehernik") на площади перед женским монастырем в Любляне относится к кануну второй мировой войны<sup>16</sup>.

### Примечания:

<sup>1</sup> В Кракове о представлении литургической драмы с этим сюжетом сохранились свидетельства XII и XV вв. (См.: *Windakiewicz S. Dramat liturgiczny w Polsce średniowiecznej. W-wa*, 1902). В Чехии текст этого обряда, рассчитанного, вероятно, для представления, записан в тропарях XIV в. и XV в. (См.: *Hrabák J. Staročeské drama. Praha*, 1950). Сохранились свидетельства существования литургической драмы рождественского цикла ("Обряд со звездой") в стенах Загребского кафедрального собора. (См.: *Fancev Fr. Liturgijsko-obredne igre u zagrebačkoj stolnoj crkvi. Zagreb*, 1925. Об этом также: *Kuret N. Duhovna drama. Literarni leksikon, zv. 13, Ljubljana*, 1981, S. 39, 61).

<sup>2</sup> *Grafenauerl. Stizki ljubljanski rokopis.* // Dom in svet, st. 29. Ljubljana, 1916; *Kalan F. Živo gledališko izročilo.* Ljubljana, 1980; *Kuret N.* Op. cit.

<sup>3</sup> *Kuret N.* Op. cit. S. 38–39.

<sup>4</sup> *Štrekelj K. Slovenske narodne pesmi.* Ljubljana, 1904–1907. Zb. III. St. 4743–4979.

<sup>5</sup> *Kuret N.* Op. cit. S. 45.

<sup>6</sup> Ibid. S. 54–55.

<sup>7</sup> Okoń J. Dramat i teatr szkolny: Sceny jezuickie XVII wieku. Wrocław, 1970. Большое место всестороннему исследованию этой проблемы уделено в книге Л.А. Софроновой "Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в. Польша, Украина, Россия". М., 1981. С. 55–87.

<sup>8</sup> См.: Kuret N. Op. cit. S. 84.

<sup>9</sup> Об этом см.: Kuret N. Op. cit. S. 85–88.

<sup>10</sup> Kotnik F. Verske ljudske igre. // Narodopisje Slovencev, II. Ljubljana, 1952. S. 103–121; Kuret N. Op. cit. S. 87.

<sup>11</sup> Этому памятнику посвящен целый ряд исследований. Открытый впервые в 1916–1917 гг. Й. Маңтуани, он был переиздан в 1972 г.: Oce Romuald – Lovrenc Marusic. Skofjeloški pasijon. Faksimile rokopisa iz kapucinskega samostana v Skofji Loki. Ljubljana, 1972. (редактор Ф. Коблар); См. также: Kalan F. Gledališki znacaj Skofjeloškega pasijona. // Dokumenti Slovenskega gledališkega muzeja. St. 3. Ljubljana, 1967. S. 208–231; Kalan F. Živo gledališko izročilo. Ljubljana, 1980.

<sup>12</sup> Kalan F. Živo gledališko izročilo. S. 199.

<sup>13</sup> Софронова Л. А. Указ. соч. С. 61.

<sup>14</sup> В качестве примеров можно рассматривать украшенные скульптурами капеллы у церкви св. Рока над Шмарьем в г. Елши или в г. Мария Градец недалеко от Целья. Как считает Н. Курет, по времени создания они относятся к периоду расцвета религиозных шествий в словенских землях (Kuret N. Op. cit. S. 88).

<sup>15</sup> Gspan A. Cvetnik slovenske vezane besede. Ljubljana, 1978. S. 393.

<sup>16</sup> Kuret N. Op. cit. S. 91–92.

*И.М.Бакушина*

ПОЭТ И МЕЦЕНАТ:  
С.С.КРАНЬЧЕВИЧ И Й.Ю.ШТРОСМАЙЕР

Сильвие Страхимир Краньчевич – крупнейший хорватский поэт конца XIX – начала XX в., родившийся в 1865 г. в приморском городе Сене, а в 1881 г. – ученик сеньской гимназии – впервые выделился среди своих сверстников, сочинив стихотворение в жанре оды в честь славного епископа Сеньского Мирка Ожеговича. Последний, в свою очередь, был гордостью Сеня, ибо очень многое сделал как для культурного и экономического развития города, так и для той гимназии, в которой учился будущий поэт. После смерти епископа в 1869 г. здесь зародился как бы своеобразный культ его памяти – устраивались ежегодные письмовые конкурсы. Когда в 1881 г. на здании гимназии была открыта мемориальная доска в честь М. Ожеговича, С. Краньчевич приурочил к ее открытию свою оду, признанную лучшей<sup>1</sup>. Гимназия вырастила своего поэта.

Через два года – в 1883 г. – повзрослевший, заканчивавший гимназический курс Краньчевич опубликовал свое первое серьезное стихотворение "Завет" ("Клятва") в "Хорватской виле", редактором которой в это время был известный Эвгений Кумичич. Стихотворение имело бурный успех, гимназический поэт вырастал в поэта. В том же году его заметил преемник Мирка Ожеговича – тогдашний епископ города – Юрай Посолович, будущий архиепископ Загребский, человек широчайших взглядов и возможностей. С. Краньчевич поступил в Сеньскую семинарию. "Что ждет меня за святыми стенами?"<sup>2</sup> – спрашивал судьбу 18-летний юноша, окрыленный и взволнованный. В семинарии, "за святыми стенами", Сильвие предстояло сделать еще один реши-

тельный шаг: "Я могу, если хочу, поехать в Рим"<sup>3</sup>, – записал он. Епископ Ю. Посилович отправил своего питомца в высший римский церковный институт – Коллегию германского-хунгарикум. Всегда готовый к благодеянию, к тому же сам будучи известным автором теологических исследований и являясь одним из учредителей Хорватского общества св. Иеронима, Ю. Посилович не случайно остановил свой выбор на С. Краньчевиче. Несомненно, основную роль сыграл его яркий дебют в "Хорватской виле". Лестное предложение епископа застало вра сплох нежную душу поэта. Епископский избранник с честью выдержал контрольное испытание специальной комиссии и 24 октября 1883 г. обрел себя на противоположном берегу Ядрана.

"Сумятица чувств" пребывавшего в "вечном граде" Краньчевича нарастала. Внимательное отношение, уход и забота, которыми он был окружен в Риме, не могли смягчить усиливавшуюся ностальгию: минало минутное, наступало вечное. Шло интенсивное освоение нового окружающего пространства: от памятников древнего Рима – к эпохе итальянского Возрождения. И новой болью отзывались узнаваемые великие имена соотечественников – ассимилированные адриатические, славянские, т.е. хорватские: жажда знаний в свое время вырвала их носителей из лона родной Иллирии и сделала впоследствии крупнейшими деятелями заморского государства. Не такова ли и его судьба? Горький чужестранный привкус сладковзучных для него хорватских имен остро ощущал Краньчевич в Риме.

Прошли шесть месяцев. Наступил май 1884 г. В Риме с официальным визитом находился Йосип Јрай Штросмайер – хорватский (Джаковацкий) епископ. Коллегия обычно была его резиденцией для отдыха в "вечном граде". Но Краньчевич еще не знал об этом. Он погружен в свои страдания: на исповеди, которую принимал каноник Црнич – земляк поэта, он признался ему, что не хочет и не может быть священником. Умный Црнич не взял на себя ответственность решить эту непростую для всех проблему. Сочувствуя, он предоставил Краньчевичу возможность исповедаться Штросмайеру. Так состоялась их первая встреча.

Великий епископ был великим человеком: он понял смятенного юношу и помог ему в критический для него момент. "Стать добрым мирянином лучше, чем быть плохим священником"<sup>4</sup>, – напутствовал его Й.Ю.Штросмайер, наградив рекомендательным письмом к Франко

Рачкому в Загреб. 18 мая 1884 г. восторженный С. Краньчевич написал первое письмо Его Преосвященству. Всего сохранилось пять писем Краньчевича к Штросмайеру: с 1884 по 1886 гг. Все они, разумеется, – благодарственные.

После отъезда из Рима поприщем, дающим хлеб насущный, для Краньчевича стала педагогическая стезя. Финансовую поддержку при его обучении в течение двух лет через доктора Ф. Рачкого осуществлял Й.Ю. Штросмайер.

За эти два года Краньчевич не только получил специальность, став учителем, но написал и опубликовал огромное количество поэтических произведений. Хорватский литературовед Винко Антич скрупулезно подсчитал, что только в первом поэтическом сборнике, опубликованном в 1885 г. – "Бугаршицах", содержится 3 145 стихов<sup>5</sup>. Но, как оказалось, это – далеко не все, что написал поэт за такой небольшой отрезок времени. Огромное количество стихотворений осталось за пределами сборника и увидело свет либо в периодической печати, либо осталось в рукописи. Отметим при этом, что часть из них стала доступной читателю лишь в XX в.: в период с 1948 по 1958 гг.

Итак, главный итог "ученического" периода, осененного покровительством Й.Ю. Штросмайера для С.Краньчевича, – это его первая книга стихов "Бугаршица" ("Bugarkinje"), которая по праву считается ярким достижением его литературного юношеского творчества: не забудем, что поэту в конце 1885 г. – всего 20 лет.

Сама история подготовки сборника к печати свидетельствовала о самокритичности, серьезности и, несмотря на молодость, зрелости автора. С. Краньчевич посвятил свое первое художественное детище Августу Шеноа, своему литературному учителю. Хотя известно, что выбор посвящения был сделан непросто. Существуют несколько версий, которым был предпочтен окончательный вариант. С одной стороны, это – молодость с ее первым любовным чувством. Естественно желание посвятить все, созданное в неповторимой пийтической атмосфере, предмету своего увлечения: "гостью Сеня", настоящего имени которой поэт никогда не назовет. Некая субстантивированная Цвета Зузорич из Дубровника – источник его гиперболизма и обожаемая "инспираторица" его поэтической продукции (так назовет ее позднее Милан Грубер – друг поэта, непосредственно помогавший Краньчевичу в составлении сборника).

Приближался день представления рукописи издателю. Вопрос о посвящении становился серьезной проблемой, требовавшей продуманного решения. Горячую голову и пылкое сердце Краньчевича охлаждал вопрос выбора. Посвящение даме сердца было решено заменить таким, которое ярче обозначило бы собственные взгляды поэта на литературное творчество.

Велико и естественно было искушение посвятить первую книгу обожаемому Й.Ю. Штросмайеру в знак благодарности за помощь, без которой Краньчевич вряд ли бы состоялся как поэт да и просто погиб от голода в последние перед выходом книги месяцы. С другой стороны, ему не хотелось афишировать свои (как он всегда считал) особые отношения с епископом – его спасителем. Превалировало желание сохранить в тайне некое божественное пророчество, изначально как бы стоявшее на перекрестке их человеческих судеб. Эта благодарность до известной степени диссонировала бы, как понимал поэт, и с атмосферой открытого "правашства", которой пропитаны "Бугаршицы".

Еще одним, не менее важным, аспектом стало соблюдение интересов благонамеренного и цензуропослушного издателя. Вот почему и имя Анте Старчевича – логического претендента на посвящение – также не могло появиться на первой странице издания.

В конце концов был удачно найден компромисс: в литературном плане посвящение книги Августу Шеноа решало все проблемы – оно было политически индифферентно и обладало дополнительной притягательностью, ибо как теперь С. Краньчевич, так и некогда А.Шеноа, будучи студентом в Праге, просил и получал, через доктора Ф.Рачкого, денежную помощь от Й.Ю. Штросмайера.

Через десятилетия – с 1894 по 1900 гг. – уже известный хорватский поэт, издатель сараевского литературно-художественного журнала "Нада" ("Надежда") – Сильвие Страхимир Краньчевич несколько раз обратится с благодарственными стихотворениями к своим великим благодетелям – Франью Рачкому и Йосипу Юраю Штросмайеру. Первому он посвятил в 1894 г. стихотворение "Бессмертной тени доктора Франью Рачкого", а годом позже – в 1895 г. – создал истинный шедевр, которому суждено было стать праздничной молитвой хорватского народа и исполняться в католических храмах в день святого

Франьо – это "Песня святому Франью". Музыку написал композитор Шандор Босиљевац, в то время – преподаватель пения в учительской школе в Сараеве, коллега Краньчевича. Благодарными потомками сегодня авторство поэта и композитора забыто: их общее творение стало истинно народной молитвой. Й.Ю. Штросмайер поэт подарил в 1896 г. благодарственное стихотворное приветствие при посещении последним Боснии "Йосипу Юраю Штросмайеру", а в 1900 г. откликнулся на 50-летие его епископской деятельности стихотворением "Хорватскому меценату".

Вынеся в заглавие настоящей статьи слово "меценат", автор имела в виду не столько важность самой проблемы меценатства, сколько стремилась пунктирно обозначить лишь некоторые итоги, отразившиеся в новой культуре Хорватии, благодаря такой уникальной личности, какой был епископ Й.Ю. Штросмайер. Христианская идея оказания помощи нуждающемуся в ней, творение добра и блага для другого (здесь, думается, уместно подчеркнуть, что слова друг и другой – однокоренные) наилучшим образом нашла свое воплощение в его долгой жизни и деятельности: он родился в 1815, а умер в 1905 г.

В переписке со своим Высоким Покровителем молодой С. Краньчевич замечал: "Призванных много, избранных мало"<sup>6</sup>. Эти слова как бы ободреннонаправленны: они приложимы как к адресату, так и к автору. Разные судьбоносные силовые линии направляли и формировали хорватского поэта: первый поэтический успех привел его в лоно Церкви. Рядом оказался епископ Ю. Посилович, также творивший добро в надежде на обретение хорватской церковью в будущем незаурядного деятеля. "Маленькие кардиналы", – так называли воспитанников Римской коллегии, основателем которой был иезуит Лойола. У Хорватии, благодаря Ю. Посиловичу, был шанс вырастить своего.

Неожиданная, воистину божественная, встреча со Штросмайером в Риме – как бы в противоположную сторону от первоначального направленный вектор – возвратила поэта в лоно светской национальной культуры: Богу Богово, Кесарю Кесарево. И в том, и в другом случае четко прослеживаются перекрестьки, на которых встретились и свершились судьбы этих блистательных личностей.

Список имен, принадлежавших деятелям хорватской литературы и культуры, "спасенных" Й.Ю. Штросмайером, разумеется можно было

бы расширить, упомянув такие имена, как Мато Топалович – славонский поэт, писатель и собиратель народных песен. Собранные им народные песни и легенды из сборника "Тамбураши илирски" (Осек, 1842) сослужили хорошую службу Мирославу Крлеже.

Оригинальный писатель и исследователь старинных рукописей, знаток средневековой истории Хорватии Франьо Курелац в 1862 г. был приглашен Й.Ю. Штросмайером преподавать старославянский язык в епископском лицее.

Покровительством Й.Ю. Штросмайера пользовались Петар Прерадович и уже упоминавшийся Август Шеноа.

Интересной и отдельной – специальной – темой являются отношения Й.Ю. Штросмайера с хорватскими художниками: так, из "спасенных" им назовем Ивана Рендича и Николу Маича.

Итак, этот неведомый, может быть даже божественный, субстант мирового напряжения, создающий религию и культуру, – един в достижении своей великой цели – созидании Человека гуманного: добро творящего, добром благодарящего.

### Примечания

<sup>1</sup> Antić V. Mladi Kranjčević. Rijeka, 1959. S. 19.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: Jelčić D. Kranjčević. Zagreb, 1984. S. 59. Автор монографии – Дубравко Елчич – обильно цитирует автобиографические записки С.С. Краньчевича "Pabirci iz života".

<sup>3</sup> Ibid. S. 60.

<sup>4</sup> Ibid. S. 68.

<sup>5</sup> Antić V. Op. cit. S. 28.

<sup>6</sup> Jelčić D. Op. cit. S. 67.

*Н.А.Лучинина*

ВОПРОС О ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ  
В РУССКО-ДУБРОВНИЦКИХ ОТНОШЕНИЯХ  
ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XVIII – НАЧАЛА XIX в.

Известно, что реальные возможности для активизации балканской политики открылись перед Россией с подписанием Кючук-Кайнарджийского мирного договора с Турцией, признавшего право Российской империи на покровительство православному населению полуострова<sup>1</sup>. Однако этот основополагающий внешнеполитический принцип – опора на православное славянское население полуострова – оказался не-приемлемым для русско-дубровницких отношений. Дубровницкая республика представляла собой уникальное для XVIII в. явление на Балканах. Это была независимая аристократическая республика, сохранившая, как и в прошлые столетия, роль бастиона католицизма, являвшегося государственной религией. По традиции, восходящей к далекому средневековью, православным запрещалось проживание на территории города. Даже в 1807 г., т.е. буквально накануне падения независимости республики, в городе проживало всего лишь 108 человек православного вероисповедания (при общей численности городского населения в 6 тыс. человек)<sup>2</sup>. Однако это не означало, что население республики было единым в конфессиональном плане. Если в городе действительно преобладало католическое население, то в сельских окраинах республики проживали православные – выходцы из соседних Черногории и Герцеговины. Российская дипломатия стремилась использовать этот факт в своих интересах: он стал предлогом для постановки вопроса об открытии православной церкви в Дубровнике.

Показать историю дипломатической борьбы по этому вопросу, раскрыть ее истинные мотивы и последствия – такова задача настоящей статьи.

Такая постановка проблемы не нова для историков Дубровника и русско-дубровницких отношений XVIII – начала XIX в. Отметим, однако, что большинство исследователей ограничивалось лишь констатацией самого факта ее существования<sup>3</sup>. Исключением до сих пор остаются изданные в 50–60-х годах прошлого века работы К.В. Петковича и В.В. Макушева<sup>4</sup>. В то время очередное обострение Восточного вопроса вновь выдвинуло на первый план идею о миссии России как покровительницы православного населения европейской Турции. Работы К.В. Петковича и В.В. Макушева обосновывали эту идею на дубровницком материале. Покровительство православному населению республики являлось, по их мнению, основной целью российской дипломатии в Дубровнике. А поскольку дубровницкие власти оказывали сопротивление и, более того, занимали в годы русско-турецких войн второй половины XVIII в. протурецкую позицию, следовательно русско-дубровнические конфликты являлись неизбежным результатом такой политики и вся ответственность за них целиком возлагалась этими учеными на дубровницкую сторону. Падение независимости республики в 1808 г. В.В. Макушев считал закономерным результатом недальновидности дубровницких аристократов – католиков, вставших на гибельный для них путь борьбы с православием. В работе К.В. Петковича содержался прямой призыв к правительству и общественности России помочь деньгами строительству православной церкви в Дубровнике.

Но можно ли сегодня вслед за дореволюционной отечественной историографией рассматривать историю русско-дубровнических отношений последней трети XVIII – начала XIX в. как историю борьбы России за свободу православия на территории республики? Прежде всего следует восстановить событийную сторону вопроса.

Впервые вопрос об открытии православной церкви в Дубровнике возник в связи с именем Саввы Владиславича, известного в России в первой четверти XVIII в. как "граф Рагузинский". Среди дубровчан, поступивших в это время на русскую службу, он был самым знаменитым и наиболее преуспел в делах. Его судьба и вклад в петровские преобразования достаточно полно освещены в литературе<sup>5</sup>. Нас же интересует всего один частный, но немаловажный для данной темы, эпизод его жизни. В 1724 г. по просьбе Саввы Владиславича Петр I направил письмо в адрес дубровницкого сената, в котором ходатайствовал о раз-

решении для Саввы построить при его доме в Дубровнике православную церковь с часовней, где он бы мог похоронить мать. Дубровницкий сенат ответил решительным отказом с традиционной аргументацией: церковь городу не нужна, так как на его территории проживает всего лишь 12–15 православных семейств<sup>6</sup>. Итак, первая попытка России поставить вопрос об открытии православного храма в Дубровнике натолкнулась на решительное сопротивление дубровницких властей.

Во второй раз российская дипломатия поставила перед дубровницкими властями вопрос об открытии православной церкви лишь спустя сорок лет, в ходе русско-турецкой войны 1768–1774 гг. В эти годы Россия активно проводила политику привлечения христианского населения Балкан к борьбе против османского господства. В воззвании Екатерины II от 29 января 1769 г. содержался прямой призыв к выступлению и давалось обещание "отныне навсегда... признавать верными и неотложными друзьями империи нашей все те народы, кои в настоящей войне... составят общее с нами дело"<sup>7</sup>. Дубровницкие власти традиционно соблюдали нейтралитет в военных и политических столкновениях между европейскими государствами и Османской империей, благодаря чему им удавалось столетиями сохранять мир, а республика превратилась в своеобразный буфер между христианским и мусульманским миром. Но в данном случае российское военное командование, располагая конкретной информацией о нарушениях нейтралитета дубровницкими капитанами, расценило эту позицию как протурецкую. Возникла реальная угроза войны между Дубровницкой республикой и Россией. Дубровницкой стороне пришлось приложить максимум усилий для политического урегулирования конфликта. В итоге целой серии переговоров, продолжавшихся с 1770 до 1775 г., была достигнута взаимо выгодная договоренность о нейтралитете Дубровницкой республики в случае новой войны "всероссийской монархии с какою бы то ни было другою державой". Помимо этого российская сторона добилась включения в текст договора пунктов об открытии российского консульства и православной церкви в Дубровнике<sup>8</sup>. Подписанный 20 июня 1775 г. договор ознаменовал собой завершение затяжного политического конфликта. Так, вопрос об открытии православной церкви в Дубровнике вступил в стадию практического воплощения.

В 1788 г. было учреждено российское консульство в Дубровнике. Первым генеральным консулом назначили А. Джика.<sup>9</sup> Дубровницкое консульство открывалось в условиях, когда торговых связей между двумя государствами еще не существовало. Однако шла русско-турецкая война и Россия нуждалась в дубровницком консульстве прежде всего по политическим мотивам: консулу вменялось в обязанность следить за соблюдением нейтралитета дубровницкими властями. Отметим, что это обстоятельство позволило современному хорватскому исследователю расценить деятельность А. Джика в Дубровнике как чисто политическую и даже шпионскую<sup>10</sup>. Однако анализ его донесений в Иностранный коллегиум и Коммерц-коллегиум за двенадцать лет (с 1789 по 1800 гг) позволяет утверждать, что основным занятием консула было изучение внутреннего и международного положения республики и составление на его основе рекомендаций для российского правительства о перспективах развития двусторонних отношений<sup>11</sup>. К сожалению, деятельность А. Джика в Дубровнике не получила должной оценки в дореволюционной отечественной историографии. Первого российского консула обвиняли в бездействии, непоследовательности в защите интересов России, заигрывании с дубровницкой аристократией<sup>12</sup>. Главным основанием для этих обвинений стало утверждение о том, что А. Джика недостаточно внимания уделял защите православного населения республики. Но как бы то ни было, а в 1790 г. начала действовать молельня для православных в частном доме в пригороде Дубровника. Богослужение здесь отправляли священники из Герцеговины, причем в первые годы оно совершалось тайно, а в 1800 г. часовня была освящена и богослужение стало публичным<sup>13</sup>.

На рубеже XVIII – XIX вв. бурные военно-политические события в Средиземноморье вновь показали значение Дубровника как важнейшего стратегического пункта на Балканах. В связи с этим усилилась роль и усложнились задачи российского консула в этом городе. В 1801 г. генеральным консулом в Дубровнике был назначен Карл Фонтон<sup>14</sup>, находившийся на этой должности до последнего дня независимости республики и покинувший город лишь 31 января 1808 г., когда генерал Мармон объявил о распуске дубровницкого сената и Малого совета и передаче управления Дубровником в руки французского консула Брюэра<sup>15</sup>.

На рубеже XVIII – XIX вв. военно-политическая ситуация заставила Россию на время отказаться от открытой поддержки национально-освободительного движения на Балканах. В эти годы важнейшим инструментом русского влияния вновь стала политика покровительства православному населению полуострова. В это же время наблюдался бурный рост численности православных Дубровницкой республики за счет переселенцев из Боснии и Герцеговины. И это неизбежно должно было заставить российского консула уделять самое пристальное внимание положению этой части населения республики. Поэтому в деятельности К. Фонтона вопрос о православной церкви в Дубровнике вышел на передний план. Его энергичные действия по защите православной религии в Дубровнике вызвали резкое противодействие со стороны городской аристократии, прозвавшей российского консула – француза по национальности и католика по вероисповеданию – "Медведем" за его прямолинейность и неуступчивость. Поводом для этого противостояния послужило январское 1803 г. постановление республиканского сената, разрешавшее православным священникам появляться в пределах республики и вести богослужение лишь дважды в год по восемь дней каждый раз. К. Фонтон выступил с резким протестом против такого решения, расценив его как акт преследования православной религии, несогласимый с договором 1775 г. В российское Министерство иностранных дел Фонтон направил донесение с подробным описанием обстоятельств дела. Стветом на него стал протест канцлера А.Р. Воронцова сенату Дубровницкой республики против притеснения православной церкви<sup>16</sup>. Это вынудило дубровницкие власти отменить свое решение и богослужение в церкви стало совершаться публично и регулярно. Более того, в 1803–1804 гг. молельный дом был перестроен: над молельней надстроена колокольня. Эти действия К. Фонтона были высоко оценены канцлером А.Р. Воронцовым. В депеше от 30 ноября 1803 г. он выразил благодарность К. Фонтону за решительные действия, поручив ему и впредь защищать интересы православных с таким же усердием<sup>17</sup>.

Каковы общие результаты действий К. Фонтона по защите прав православного населения Дубровницкой республики? В.В. Макушев оценивал их чрезвычайно высоко. По его мнению, в годы консульства К. Фонтона "православие благодаря заступничеству России прочно утвердилось в Рагузе". К.В. Петкович, напротив, оценивал эти резуль-

тты весьма скептически, поскольку К. Фонтону не удалось добиться строительства православной церкви в самом городе<sup>18</sup>. Все же следует признать, что деятельность К. Фонтона по защите православия в Дубровницкой республике в начале XIX в. имела положительные результаты и практические последствия. После вхождения Дубровника в состав Австрийской империи в 1815 г. и возобновления здесь работы российского консульства, это направление в деятельности консула было признано необходимым. Австрия стремилась насадить католицизм в соседних с Дубровником Боснией и Герцеговиной. В связи с этим значительно усилился приток православного населения в город. По данным известного исследователя южного славянства П.А. Ровинского, доля православных среди жителей Дубровника выросла в течение XIX в. в девять раз, в то время как общий прирост населения не превысил 1,2. В этих условиях сам факт присутствия консула великой православной державы становился фактором моральной поддержки православного населения как самого города, так и соседних с ним областей<sup>19</sup>.

В целом же, деятельность К. Фонтона в Дубровнике имела своей целью не допустить усиления французского влияния, что привело к резкому обострению напряженности в отношениях между дубровницкой аристократией и Россией, но не могло быть осуществимо из-за активизации французской экспансии. В числе блестящих военно-политических успехов Франции на Балканах в 1806–1808 гг. назовем и полное подчинение Дубровника. Поэтому деятельность К. Фонтона в Дубровнике следует рассматривать, исходя из политических целей, преследовавшихся здесь правительством России, имея в виду, что защита православного населения стала средством их достижения. Только такая постановка вопроса позволяет понять характер развития двусторонних отношений между Дубровницкой республикой и Россией в рассматриваемое время и объяснить причины их враждебности. В конечном счете, вопрос об открытии православной церкви в Дубровнике явился каналом для усиления российских позиций на западном побережье Балканского полуострова. Вот почему дипломатическая борьба вокруг этого вопроса имела принципиальное значение и стала своего рода стержнем, вокруг которого развивались двусторонние отношения между Дубровницкой республикой и Россией в последней трети XVIII – начале XIX в.

## Примечания

- 1 Дружинина Е.И. Кючук-Кайнарджийский мир 1774 г. М., 1955. С. 352–354.
- 2 Архив РАН, СПб. отделение. Ф. 123. Оп. I. Д. 73. П.А. Ровинский. Русское консульство в Рагузе. 1775–1891. Л. 13.
- 3 Фрейденберг М.М. Дубровник и Османская империя. М., 1989; Foretić V. Povijest Dubrovnika do 1808 g. Zagreb, 1980. Knj. II; Knizman B. Diplomati i konzuli u starom Dubrovniku. Zagreb, 1957.
- 4 Петкович К.В. Исторический очерк сербской православной общины в Рагузе //Русская беседа. М., 1859. Т. III; Макушев В.В. Материалы для истории дипломатических сношений России с Рагузской республикой. М., 1865.
- 5 См. об этом: Фрейденберг М.М. Указ. соч. С. 240–246; Шарко-ва И.С. Россия и Италия: торговые отношения XV – первой четверти XVIII в. Л., 1981. С. 165–168.
- 6 Опубликовано в кн.: Макушев В.В. Указ. соч. С. 7–8.
- 7 Политические и культурные отношения России с югославянскими землями в XVIII в. Документы. М., 1984. С. 291–292.
- 8 Дубровачка акта и поведе. Београд, 1951. Књ V. С. 475.
- 9 АВПР. Ф. Сношения России с Рагузой. Оп. 59/І. 1788. Д. I. Л. 4. (См. Патент Коллегии иностранных дел от 30 марта (11 апреля) 1788 г.).
- 10 Mitić I. O konzularnim i pomorsko-trgovačkim vezama Dubrovačke republike i Rusije krajev: XVIII i početkom XIX st. //Dubrovačke horizonti. God. XIX. Zagreb, 1987. Br. 27. S. 99.
- 11 АВПР. Ф. Сношения России с Рагузой. Оп. 59/І. 1789–1800 гг. (Содержит около 150 донесений А. Джики); ЦГАДА. Ф. 276. Коммерц-коллегия. Оп. I. 1788 г. Д. 368.
- 12 Макушев В.В. Указ. соч. С. 42–43; Петкович К.В. Указ. соч. С. 9; Добрянский С.Ф. К истории сношений Рагузской республики с Россией в XVIII–XIX вв. М., 1909. С. 31.
- 13 Добрянский С.Ф. Указ. соч. С. 32.
- 14 ЦГАДА. Ф. 276. Коммерц-коллегия. Оп. I. 1801 г. Д. 371. Л. 6–11.

15 *Vojnović L.* Pad Dubrovnika. Zagreb, 1908. Knj. II. S. 420–423.

16 *Макушев В.В.* Указ. соч. С. 173–174; Внешняя политика России. Серия первая. М., 1960. Т. I. С. 499. 1

17 *Петкович К.В.* Указ. соч. С. 18–19.

18 *Макушев В.В.* Указ. соч. С. 45; *Петкович К.В.* Указ. соч. С. 11.

19 Архив РАН. СПб. Отделение. Ф. 123. Д. 73. Л. 13, 16.

Ю.В. Костяшов

## РУССКО-СЕРБСКИЕ ЦЕРКОВНЫЕ СВЯЗИ в XVIII веке

(По материалам российского посольства в Вене)

В настоящей статье рассматривается не вся совокупность русско-сербских церковных связей в XVIII в., а та их часть, впрочем весьма значительная, которая нашла отражение в документах российского посольства в Вене. Речь пойдет преимущественно об "австрийских" сербах, проживавших на территории Хорватии, Славонии и Южной Венгрии и находившихся под юрисдикцией православной Карловицкой митрополии.

Проблематика русско-сербских отношений относится к числу достаточно хорошо изученных в отечественной и сербской историографии<sup>1</sup>. Вместе с тем, работа со всем блоком материалов (а не выборочный их просмотр) российского посольства в Вене – реляций и депеш послов, канцелярских цидул и других документов<sup>2</sup> – позволяет, на наш взгляд, сделать некоторые новые выводы и наблюдения.

Начало постоянных контактов сербов с русскими дипломатами датируется рубежом XVII–XVIII вв.<sup>3</sup> До этого времени они носили спорадический характер и выражались главным образом в приездах в Россию за милостынью представителей православного духовенства<sup>4</sup>. Однако до конца XVII в. в России не выделяли сербов и славян вообще в какую-то особую группу из общей массы православных балканских народов<sup>5</sup>. Первым русским царем, обратившим внимание на "славянский вопрос", стал Петр I. Еще в 1697 г. он направил путешествовавшего с Великим посольством капитана Григория Острожского в "Шклявонскую землю". В наказных статьях ему поручалось разведать "под ко-

торым она государем, и много ль в ней городов и знатных мест, и многолюдная ль она, и какие в ней люди, служилые ль или купецкие, или пахотные ... славенской ли язык употребляют, и мочно ль с ними русскому человеку о всем говорить и разуметь?"<sup>6</sup>

Некоторое время спустя русскому послу в Вене барону Урбиху было поручено собирать разные сведения о славянских народах. Посол обращался к "разным особам ученым в Праге", пытался разыскать какие-нибудь книги о славянах, но тщетно. Единственным ученым, взявшим на себя смелость написать о славянах, оказался знаменитый немецкий философ Готфрид-Вильгельм Лейбниц<sup>7</sup>. По заказу посла он составил трактат "О начале и древности славенского народа". Прочем, сочинение Лейбница вряд ли прояснило представления русского правительства о славянстве, а, пожалуй, еще больше их запутало, ибо автор смешил воедино славян, сарматов, гуннов, хазар; древнейшим славянским правителем называл Аттилу и т.п.<sup>8</sup>

Между тем, в росте интереса к "славянскому вопросу", обусловленному в конечном счете активизацией восточной политики при Петре I, немалую роль сыграли сами балканские народы, в особенности сербы. Сербский патриарх Арсений III Черноевич был частым гостем у русского посланника в Вене К.Н. Нефимонова, представителя России на Карловицком конгрессе П.Б. Возницына, снабжал обоих новостями, нередко выступал в качестве посредника и советника. Используя пребывание Петра I в Вене летом 1698 г., патриарх передал царю просьбы о заступничестве и покровительстве сербам в Турции и в Австрии<sup>9</sup>. Русских дипломатов посещали и другие духовные и светские лица из числа сербов: монахи снабжали продуктами и дровами, люди военные просились на службу к русскому царю, многие выражали желание переселиться в Россию<sup>10</sup>. Не прошла незамеченной и военная активность сербов во время войны Священной лиги с Турцией (1683–1699 гг.). Российская дипломатия все больше склонна была рассматривать сербов и других православных в качестве важного военного фактора в противоборстве с Турцией. Тому способствовали и присланные из Вены русским послом А.А. Матвеевым проекты создания повстанческого войска из сербов, черногорцев и других балканских народов, для чего предлагалось адресоваться к представителям православного духовенства,

пользующегося доверием народа<sup>11</sup>. Сам Петр I 25 марта 1712 г. обратился к патриарху Афанасию с призывом "христианский народ ко избавлению от варварского ярма склонять"<sup>12</sup>.

Инициаторами всех контактов сербов с Россией в петровское время да и в дальнейшем выступали церковные деятели: тогда у сербского народа просто не было другой общественной силы, способной аккумулировать общенародные интересы и представлять их в сношениях с другими державами. Прорусская ориентация сербских иерархов, столь характерная для Арсения III и его ближайших преемников из числа Карловицких митрополитов, не оставалась, однако, постоянной. В течение XVIII столетия происходила постепенная эволюция позиции высшего православного клира в Австрии в сторону все большей лояльности Габсбургам. В немалой степени этому способствовала продуманная политика Вены: сербские митрополиты и архиепископы получали жалованье из государственной казны, владели полученными из государственного фонда земельными угодьями, монархи делали их своими "тайными советниками", награждали дворянскими титулами и богатыми подарками.

Анализируя материалы российского посольства в Вене по русско-сербским церковным связям, можно заметить, что первоначально инициаторами этих контактов были почти исключительно высшие руководители православной церкви в лице патриарха или митрополита. Во второй трети XVIII в. активность чаще проявляли отдельные епископы и архимандриты, а первые лица все меньше рисковали открыто обращаться за помощью и покровительством к России и афишировать свои связи с русским посольством.

Пожалуй, последним в этом ряду оказался митрополит Павел Ненадович, посетивший в 1750 г. Вену по случаю своего утверждения в митрополичьей должности и обратившийся к послу М.П. Бестужеву-Рюмину с просьбой прислать из России двух-трех учителей для обучения латинскому языку и богословию, а также помочь удовлетворить нужду "в церковных, филозофических и нравоучительных книгах, также лексиконах словенскою или российскою прописью, грамматиках, вocabулях и букварях, кои все в Российской империи печатаются"<sup>13</sup>. Просьба, впрочем, осталась без ответа, а сам митрополит вскоре попал под подозрение в тайной приверженности к унии<sup>14</sup>.

Наконец, в последней трети столетия на прямые контакты с русскими официальными лицами решались только немногие представители православной церкви в Австрии, которые находились в оппозиции к церковным властям. Так случилось, например, со славянским экзархом Геннадием Васичем, который в октябре 1759 г. явился к послу Г.К. Кейзерлингу в поисках защиты от преследований митрополита П. Ненадовича. Посол снабдил экзарха паспортом для проезда в Россию<sup>15</sup>.

Перелом в отношении сербских архиереев к России произошел в 1751 г., когда началось массовое переселение в Россию сербов-границар после расформирования Потисско-Поморишской и Посавско-Подунайской Военной границы<sup>16</sup>. Православная церковь воспротивилась этой акции. П. Ненадович добился аудиенции у императрицы Марии-Терезии и "по своему собственному интересу имел в виду, дабы их епархии не опустели... что он крайнеше сожалеет, что Ея величество сербских офицеров, толь знатных, храбрых и достаточных людей, допускает итти в Россию, и просил при том о удержании их по-прежнему где-нибудь в здешнем владении"<sup>17</sup>. В течение 1752 г. Бестужев-Рюмин и сменивший его на посту посла граф Кейзерлинг направляли в Петербург сообщения о казнях архиепископа Ненадовича и высшего клира, препятствовавших выезду добровольцев из Австрии<sup>18</sup>. Так, в приложении к реляции Кейзерлинга от 5 (16) сентября 1752 г., со ссылкой на рапорт сербского ритмейстера Петровича, говорилось: "Карловицкой же архиепископ, с своей стороны, по всем церквам объявил, что он проклинает и духовную клятву налагает не токмо на всех, кои желают в Россию ехать, но и на тех, кои о России упоминать только станут; напротив же того, тем, кои в Туркию или в другия земли выехать хотят, совсем того не запрещают, но еще с охотою отпустят, дабы только не в Россию шли"<sup>19</sup>. Разумеется все эти факты, иногда намеренно преувеличенные<sup>20</sup>, наложили свой негативный отпечаток не только на церковные связи, но и на отношение русского правительства ко всему сербскому населению в Австрии (исключение составляли граничары, вербовка которых на русскую службу продолжалась всю вторую половину XVIII в.). Более надежным партнером в России стали считать сербское и черногорское духовенство из турецких и венецианских (Далмация) владений, связи с которым в значительной мере осуществлялись также через посольство в Вене.

Большое влияние на характер русско-сербских связей оказывал субъективный фактор: очень много в них зависело от личности посла, его опытности, кругозора и, не в последнюю очередь, национальности. Первые петровские послы дьяки Нефимонов и Возницын не просто благоволили к сербам, но по сути дела "открыли" в конце XVII в. этот народ для России. Послы Генрих Гизен (1705–1708 гг.), братья Иоганн и Христофор Урбихи (1708–1712 гг.) о сербах, похоже, и не слышали. А вот сменивший их граф Андрей Артамонович Матвеев (1712–1715 гг.) считал, что сербский и другие православные народы могут стать важным фактором в политике России на Балканах. Самый добросовестный и многословный из послов по части писания реляций поляк Людвиг Ланчинский (1721–1751 гг.) годами не вспоминал в своих донесениях о сербах, зато охотно и с похвалой отзывался о "кроатах". Присланный в 1748 г. в помощь стареющему Ланчинскому Михаил Петрович Бестужев-Рюмин столь ревностно покровительствовал сербам (ему, в частности, принадлежит заслуга в организации переселения сербских гвардии в Россию), что это привело к охлаждению в отношениях Австрии и России. Последнее обстоятельство сыграло, по-видимому, немалую роль в отзыве Бестужева-Рюмина из Вены в 1752 г.

Назначенному вместо него Герману Кейзерлингу (1752–1761 гг.) удавалось придерживаться "золотой середины". Как опытный дипломат он понимал, что "сербский вопрос" способен осложнить отношения между двумя великими державами. С сербами он предпочитал встречаться тайно<sup>21</sup>, первым предложил засекретить переписку, "чтоб впредь отправляемые реескрипты о сербских делах в шиферах писаны быть могли"<sup>22</sup>. Добросовестно сообщая о притеснениях, чинимых в Австрии православным, Кейзерлинг в своих реляциях царице и депешах в Коллегию иностранных дел стремился провести мысль о неэффективности заступничества России в пользу единоверных, потому что такие попытки рассматривались в Вене как вмешательство во внутренние дела и "утесненным по разным обстоятельствам больше вреда нежели пользы принесли"<sup>23</sup>. Посол предложил следующий выход: включить "при будущих мирныхnegoцияциях либо при случае других трактатов" специальную статью, подводящую международно-правовую основу под действия России в пользу сербов в Австрии: "Таким образом для переду получится право требовать того по силе договоров, чего ныне и

просить едва позволяет" <sup>24</sup>. К идее Кейзерлинга, надо полагать, с интересом отнеслись в Санкт-Петербурге, ибо вскоре он направил царице Елизавете Петровне проект на эту тему, который ввиду его важности процитируем почти дословно:

"1. Чтоб основательныя жалобы исповедников греческой веры за такое дело, которое для общаго и твердаго примирения необходимо нужно, признаваемы и таким образом на конгрессе будущих мирных на-  
гоциацей предложены и сильнейше подкрепляемы были.

2. Чтоб отнятые у исповедников греческой веры церкви паки воз-  
вращены были; чтоб сим исповедникам в отправлении их Божией служ-  
бы ни под каким претекстом препятствия и помешательства чинено не  
было; и чтоб наконец они при их древних преимуществах, вольностях  
и привилегиях не нарушимо оставлены были.

3. Чтоб сие от всех высоких содоговаривающихся сторон вообще  
и особенно гарантировано было.

4. Чтоб с стороны России сей артикул союзами с другими держа-  
вами, когда б вперед какие заключаемы были, наибольше утвердить  
старание прилагалось, дабы всегда что-либо такое было, чтобы ауст-  
рийской дом воздерживало единожды толь свято обещанным вольности  
вере и нации нарушать.

Таким образом Россия отворит себе путь к сообщению с живущи-  
ми в здешних землях исповедниками греческой веры, о пресечении ко-  
тораго /со/ стороны венского двора поныне рачительнейшее старание  
прилагаемо было.

Благодарность и признание спасенного народа не могут иначе как  
велики быть. А как сей народ с единоверцами своими, живущими под  
турецким и других держав подданством, всегда сообщение имеет,  
то через сие самое российская знатность и партия как здесь, так и в  
отдаленнейших местах умножаться станет" <sup>25</sup>.

Идея о покровительстве России над православными в Австрии бы-  
ла навеяна Кейзерлингу, без сомнения, ситуацией в соседней Польше,  
где он долгое время находился в ранге российского посла. Действия  
по аналогии оказались, однако, мало пригодны по отношению к более  
могущественной монархии Габсбургов, и проект Кейзерлинга не имел  
реальных последствий.

Линия на сглаживание острых углов была характерна и для второго после Ланчинского дипломатического долгожителя князя Дмитрия Михайловича Голицына, отправлявшего посольскую должность с 1761-го по 1792 год. Сам он относился к сербам с большой симпатией, но "сербский вопрос" в его служебной деятельности относился к числу самых неудобных, доставлявших много хлопот и мало удовлетворения. Дело в том, что через посольство в Рене и по другим каналам в Петербург широким потоком шли жалобы, челобитные и прошения от различных духовных и светских лиц. Докатив до России, эта волнаозвращалась в Рену в виде царских рескриптов и указаний Коллегии иностранных дел с требованием к послу вмешаться и помочь: устраниТЬ препятствия для вербовки сербов на русскую службу, кого-то освободить из тюрьмы, для кого-то добиться разрешения на выезд, защитить чьи-то имущественные интересы и т.п. Как правило, результаты демаршей посла были ничтожны, что ставило его в неловкое положение постоянно получавшего отказ просителя перед венским двором и дипломатическим корпусом и не прибавляло ему авторитета в глазах собственного правительства. В реляциях к Екатерине II князь не раз пытался намекнуть на деликатность своего положения, а однажды даже осмелился на прямой упрек царице.

В начале 1768 г. он получил высочайший рескрипт, который предписывал ему добиваться освобождения из-под ареста в Нови-Саде двух сыновей иеромонаха Софрония Младеновича. В ответном послании Голицын писал, что иностранные послы по своему статусу не могут обращаться с подобными требованиями в судебные места, тем более в других городах, но должны всегда адресоваться к правительству, при котором они аккредитованы. "Противный сему обычаю поступок иностранного министра не токмо двору приятен быть не может, но и считается за непристойный", – заключал Голицын, добавив, что рекомендованный ему еще один способ – "скрытность употребить" – не достоин звания посла<sup>26</sup>. Царица же не считала нужным обращать внимание на тонкости дипломатического этикета и продолжала присыпать все новые и новые задания.

Охотно откликаясь на различные обращения сербов о заступничестве, Екатерина II да и другие российские самодержцы не проявляли

большой щедрости в материальной поддержке сербов. Во всяком случае, распространенное в литературе мнение, что из России непрекращавшимся потоком шла помощь сербской церкви в виде денег, одежды, утвари и богослужебных книг не подтверждается документами Венской миссии. За весь XVIII век было осуществлено всего три более или менее крупных акции. Во-первых, по указу Петра I в 1705 г. с капитаном Пантелеимоном Божичем из Тителя было отправлено сербским церквам 470 псалтырей, требников и других церковных книг<sup>27</sup>. Во-вторых, в 1726 г. по приглашению митрополита М. Петровича в Карловцы прибыл в качестве учителя синодальный переводчик Максим Суворов, привезший с собой 400 букварей и 100 грамматик<sup>28</sup>. Наконец, в 1766 г. в ответ на просьбу славонского епископа А. Радивоевича при посредничестве посла Голицына из России был доставлен сундук с несколькими комплектами одежды для священников и 330 богослужебными книгами<sup>29</sup>. Большинство же монастырских и частных библиотек пополнялось русскими печатными книгами, распространявшимися на коммерческой основе<sup>30</sup>.

При внимательном исследовании русско-сербских религиозных связей (через призму документации российского посольства в Вене) создается впечатление, что это не были в точном смысле слова межцерковные отношения. Они и близко не касались вопросов вероучения, организации, обрядов и других проблем сугубо церковной жизни. Отсутствовало и прямое общение сербских священнослужителей с православным духовенством в России. Эти контакты оказывались как бы опосредованными российскими государственными структурами, а практически все решения в этой области принимались даже не в Синоде, а Коллегией иностранных дел, Сенатом или самим монархом. Если добавим, что после ликвидации собственного государства сербская церковь стала в каком-то смысле носителем идеи государственности и приобрела некоторые политические функции, то вполне закономерен вывод о преимущественно политическом характере русско-сербских церковных контактов в XVIII в. При этом логика развития этих контактов на протяжении столетия вела к их сворачиванию, что прежде всего было обусловлено усилением проавстрийской позиции высшего клира Карловицкой митрополии.

Что же касается роли российского посольства в Вене во всем комплексе русско-сербских отношений, включая и церковные, то оно, как представляется, выступало по преимуществу в качестве посредника и пассивного наблюдателя. Российские послы крайне редко проявляли инициативу в "сербском вопросе". Более того, видя главную цель своей миссии в поддержании дружеских отношений русского и австрийского дворов и не желая их осложнения по второстепенным вопросам, они с разной степенью настойчивости пытались гасить импульсы к более тесным связям, которые исходили как от сербов, так и из России.

### Примечания

<sup>1</sup> Кочубинский А.А. Сношения России при Петре I с южными славянами и румынами. М., 1872; *Он же*. Мы и они (1711–1878). Одесса, 1878; Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1875–1876. Кн. 7–12; Каптерев Н.Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII ст. М., 1885; *Он же*. Приезд в Москву за милостынею сербских иерархов. М., 1891; Кулаковский П.А. Начало русской школы у сербов в XVIII веке. СПб., 1903; Богоявленский С.К. Из истории русско-сербских отношений при Петре I // Вопросы истории. 1946. № 8–9; *Он же*. Связи между русскими и сербами в XVII – XVIII вв. // Славянский сборник. М., 1947; Тихомиров М.Н. Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до XVIII в. // Славянский сборник. М., 1947; Достлан И.С. Россия и Балканский вопрос. М., 1972; Бажова А.Л. Русско-югославянские отношения во второй половине XVIII в. М., 1982; Ђурковић В. Односи између Српства и Рузије од 1185 – 1903 године. Београд, 1903; Димитријевић С. Одношаји патријараха пећских са Рузијом у XVII веку // Глас Српске Академије наука. 1901. Књ. 60; *Он же*. Грађа за српску историју из руских архива и библиотека // Споменик Српске Краљевске Академије. Сарајево, 1922. Књ. 53; Југословенске земље и Рузија у XVIII веку. Београд, 1986.

<sup>2</sup> Автор настоящей статьи изучил материалы за период с конца XVII в. по начало 90-х годов XVIII в. Документы российского посольства в Вене хранятся в двух архивохранилищах: Российской государств

венный архив древних актов (РГАДА). Ф. 32. Сношения России с Австрией (за 1701–1719 гг.); Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. 32. Сношения России с Австрией; Ф. 33. Венская миссия (за 1720–1800 гг.).

<sup>3</sup> Они связаны с пребыванием в Вене в 1695–1697 гг. посланника Козьмы Никитича Нефимонова и участвовавшего в переговорах о мире с Турцией думного дьяка Прокопия Богдановича Возницына (1698–1699 гг.). Первым постоянным послом при венском дворе стал князь Петр Алексеевич Голицын (1701–1704 гг.) – См.: *Белокуров С.А.* Списки дипломатических лиц русских за границей... // Австро-Венгрия. М., 1892. С. 48–51.

<sup>4</sup> Некоторые сербские монастыри (Студеница, Крушедол) даже получили от русских царей специальные грамоты, разрешающие им раз в несколько лет присыпать в Россию сборщиков милостыни. – См.: *Берик Б.* Дванаест писама руских владалаца српским манастирима // Стариар. Београд, 1909. Година IV. № 1.

<sup>5</sup> Ср.: *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений России... С. 248, 254; *Кулаковский П.А.* Указ. соч. С. 16.

<sup>6</sup> Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб., 1868. Т. 8. Стл. 1014–1015 (далее – Памятники). Присланные Г. Островским сведения о "Славянской земле" (Далмации) оказались весьма скучными и вряд ли могли удовлетворить любопытство царя. – Политические и культурные отношения России с югославянскими землями в XVIII в. М., 1984. С. 12–15. Подробнее об этом сюжете см.: *Княжецкая Е.А.* Связи России с Далмацией и Бокой Которской при Петре I // Сов. славяноведение. 1973. № 5.

<sup>7</sup> РГАДА. Ф. 32. 1712 г. Д. 4. Л. 140–140об. (Урбих – Головкину, 5 марта 1712 г.).

<sup>8</sup> Там же. Л. 117об.– 121об. (Перевод). Оригинал записки Лейбница о славянах на немецком языке опубликовал В. Герье. – Сборник писем и мемориалов Лейбница, относящихся к России и Петру Великому. СПб., 1873. С. 210–213.

<sup>9</sup> Памятники. Т. 8. Стл. 113–115, 305–308, 455, 1374–1375; Т. 9. Стл. 91–92, 149, 519, 576.

<sup>10</sup> *Димитријевић С.* Прилози расправи "Одношаји пећских патријараха с Русијом у XVIII веку" // Споменик Српске Краљевске Академије Београд, 1900. Књ. 38. С. 74–83; *Он же.* Грађа за српску историју... С. 1–12; *Гавrilović С.* Прилог историји српско-русских веза у време пруског рата (1711) // Зборник за историју. 1986. № 36. С. 125–130.

<sup>11</sup> РГАДА. Ф. 32. 1713 г. Д. 5. Ч. 1. Л. 27–29; Д. 5. Ч. 2. Л. 475–476.

<sup>12</sup> Там же. 1712 г. Д. 13. Л. 5.

<sup>13</sup> АВПРИ. Ф. 32. Оп. 1. 1750 г. Д. 3. Л. 154–155 (Реляция М.П. Бестужева-Рюмина, 16 мая 1750 г.).

<sup>14</sup> Там же. 1756 г. Д. 3. Л. 389–389об. (Приложение к письму Г. Кейзерлинга канцлеру А.П. Бестужеву-Рюмину, 6 (17) июля 1756 г.).

<sup>15</sup> Там же. 1759 г. Д. 6. Л. 297 (Реляция Г. Кейзерлинга, 23 октября (3 ноября) 1759 г.).

<sup>16</sup> О ходе переселения см.: *Бажова А.П. Из югославянских земель в Россию // Вопросы истории. 1977. № 2.*

<sup>17</sup> АВПРИ. Ф. 32. Оп. 1. 1751 г. Д. 4. Л. 262об. – 263 (Реляция М.П. Бестужева-Рюмина, 21 сентября 1751 г.).

<sup>18</sup> Там же. 1752 г. Д. 6. Л. 146–151об., 276об. – 277; Д. 8. Л. 22об.–24.

<sup>19</sup> Там же. Д. 6. Л. 397.

<sup>20</sup> К кампании дискредитации Карловицкого митрополита подключились черногорские архиереи, стремившиеся сохранить монополию на получение царских субсидий. – См.: Там же. 1755 г. Д. 4-а. Л. 78 (Реляция Г. Кейзерлинга, 11 (22) февраля 1755 г.).

<sup>21</sup> Там же. 1758 г. Д. 7-а. Л. 261–261об. (Реляция Г. Кейзерлинга, 30 декабря 1758 г./ 10 января 1759 г.).

<sup>22</sup> Там же. 1759 г. Д. 5. Л. 5 (Кейзерлинг – Воронцову, 3 (14) апреля 1759 г.).

<sup>23</sup> Там же. 1758 г. Д. 7-а. Л. 115–115об. (Кейзерлинг – Воронцову, 16 (27) декабря 1758 г.).

<sup>24</sup> Там же. Д. 7. Л. 315 (Реляция Г. Кейзерлинга, 16 (27) сентября 1758 г.).

<sup>25</sup> Там же. Д. 7-а. Л. 210–211 (Реляция Г. Кейзерлинга, 26 декабря 1758 г./ 6 января 1759 г.).

<sup>26</sup> Там же. Ф. 33. Оп. 1. Д. 74. Л. 22–24 об. (Реляция Д.М. Голицына 6 (17) февраля 1768 г.).

<sup>27</sup> РГАДА. Ф. 32. 1704 г. Л. 27–27об.

<sup>28</sup> Споменици из будимског и пештанског архива // Гласник Српског Ученог друштва. Друго оддељење. Београд, 1873. Књ. IV. С. 165.

**29** АВПРИ. Ф. 2. Внутренние коллежские дела. Оп. 6. Д. 3549.  
Л. 347, 374.

**30** Попов Н.А. Заметка о торговле русскими книгами между австрийскими сербами //Русский архив. 1873. Кн. 1. С. 159–163.

*В.П.Грачев*

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ  
И ПЕРВОЕ СЕРБСКОЕ ВОССТАНИЕ  
1804-1813 гг.

Влияние православной церкви на развитие национально-освободительных движений в балканских владениях Османской империи представляется весьма существенным. Однако степень влияния и характер участия различных слоев православного клира были неоднозначны. Последнее обстоятельство проявилось вскоре после упразднения Печской (или Ипекской) патриархии в сентябре 1766 г., епархии которой (Боснийская, Герцеговинская, Ужицкая, Нишская, Белградская, Скопльская, Енипазарская, Самоковская, Кюстендильская, Призренская и др.) передавались в юрисдикцию Константинопольской патриархии. В протоколах последней в этой связи было записано: "Отселе и навсегда имя Ипекской архиепископии исключается из царских таблиц, как бы ее никогда не существовало". Последний печский патриарх Калиник II, грек по национальности, лишился патриаршеского сана, а остальные митрополиты и епископы постепенно "поумирали по монастырям или в изгнании"<sup>1</sup>. С этого времени и до 70-х годов XIX в. во всех балканских епархиях высшими иерархами, за небольшим исключением, назначались греки-фанариоты. В системе управления Константинопольской патриархии Белградский пашалык разделялся на две епархии: Белградскую митрополию и Ужицко-Валевскую епископию. Белградские митрополиты пользовались правом первенства в отношении других епархий Северной Сербии. Место белградского митрополита в 1785 г. занял грек Дионисий Попович, а кафедру Ужицко-Валевской епархии в 1767 г. – митрополит Иоаким, который одновременно считался и "экзархом всея Иллирики". Служба в городских соборах на греческом язы-

ке, угодничество большинства греческих иерархов перед турецкими властями, их алчность и стяжательство, а, главное, пренебрежительное отношение к нуждам иноплеменных народов – все это порождало недоверие и даже ненависть сербов и болгар к высшей прослойке фанариотского православного духовенства. Белградский митрополит Дионисий, например, в своих донесениях патриарху представлял сербов не иначе как мятежным и разбойным народом<sup>2</sup>.

Православное население Сербии с уважением относилось только к приходским священникам и монашеству, которые чаще всего являлись выходцами из славянских народов, лучше знали нужды местного населения и самоотверженно защищали его интересы. Однако большинство приходских священников и монахов было малообразованным, а многие из них с трудом читали и писали. Со временем все это привело к тому, что на рубеже XVIII–XIX вв. сербы, жившие в балканских владениях Турции, по свидетельству Матвея Ненадовича и Вука Караджича, ходили в церковь только по большим праздникам и не более десяти раз в году.

Таким образом, к началу XIX в. Константинопольская патриархия все больше и больше утрачивала свою связь с сербами и болгарами, а следовательно, и влияние на них.

Наряду с этим православная церковь на рубеже XVIII–XIX вв. понесла и большие материальные потери. В частности, во время последней австро-турецкой войны 1788–1791 гг., когда Белградский пашалык был занят австрийскими войсками, а затем возвращен Турции, там были сожжены, разрушены и разграблены многие православные монастыри и церкви, которые издревле являлись хранителями исторических традиций, а также центрами духовного просвещения и народного образования. В одной из монастырских книг под 1790 г. записано, что многие пожилые люди, не успев бежать в Австрию, "потурчились ... церкви опустели, монастыри разорились от насилия"<sup>3</sup>. Накануне, в период и после войны 1788–1791 гг. из балканских владений Порты ушло в Австрию более 50 тыс. человек<sup>4</sup>. Чтобы удержать православное население от переселения в Австрию и Россию султан Селим III, с одной стороны, в рамках проводимых реформ низам-и-джедид, предоставил ему некоторые права в сфере местного управления и разрешил строить но-

ые монастыри и церкви, а с другой стороны, обязал православное духовенство, по словам русского посланника в Турции В.П. Кочубея, "под пасением казни отвечать за всех жителей, и каждый священник в приходе своем должен наблюдать, чтобы никто на иностранных судах не тлчался, а в противном случае немедленно доносил" турецким властям<sup>5</sup>. Несмотря на столь строгие постановления троношский архимандрит Стефан Иванович и архимандрит Василий Радосавлевич совместно с другими приходскими священниками возглавили переселение сербов в Австрию, способствовали их устройству во владениях этой империи и добивались от австрийского правительства включения в Систовский договор (август 1791 г.) особой статьи, гарантирующей сербам прощение за участие в войне против турок, и предоставления им некоторых привилегий. Однако из-за эпидемии чумы, охватившей Белградский пашалык в 1793–1795 гг., а позднее из-за тиранического режима, установленного в 1801–1804 гг. командирами взбунтовавшихся против Порты белградских янычар, сербское население так и не смогло полностью воспользоваться предоставленными ему Портой в 90-х годах XVIII в. привилегиями.

По условиям Систовского мирного договора, заключенного между Турцией и Австрией 4 августа 1791 г., Белградский пашалык возвращался Порте. С установлением турецкой власти в нем восстанавливались обе прежние епархии: Белградская и Ужицко-Валевская. По решению Константинопольской патриархии в марте 1792 г. белградским митрополитом был назначен грек-фанариот Мефодий, а в Ужицко-Валевскую епархию – епископ Иоаким. Последний умер в 1793 г., а на его место был прислан епископ Данила I, который перенес свою кафедру из Валева в Шабац. Этот епископ управлял Ужицко-Валевско-Шабацкой епархией до 1802 г., а затем был переведен в Великотырновскую епархию. Место Данилы I занял тоже грек Анфим Запович, который формально считался ужицко-валевским епископом до 1812 г.

Белградский митрополит Мефодий, по свидетельству современников, любил серебро и золото, но все же не презирал сербов, как это делали его предшественники. Во время янычарского мятежа митрополит Мефодий в 1801 г. был казнен по приказу Белградского визиря Местафа-паши. Вместо него был назначен грек-фанариот Леонтий Ламбр-

вич, который оставался белградским митрополитом до 1813 г. Таким было положение сербской православной церкви в Белградском пашалыке накануне сербского восстания 1804–1813 гг.<sup>6</sup> При этом следует иметь в виду и то, что в Белградском пашалыке накануне восстания 1804 г. жила далеко не большая часть православных сербов.

Прежде чем сообщить некоторые сведения о демографическом положении сербского народа, необходимо отметить, что немусульманское население Османской империи подразделялось на особые конфессиональные общины-миллэты. Поскольку европейские владения этой полигэтнической империи населяло большинство православных христиан, то "турецкое правительство", по словам российского консула в Пловдиве Н. Герова, "принимало всех православных христиан империи за один народ, называя его греческим (народом)"<sup>7</sup>. По-турецки это звучало как урум миллэти. Урум или ром означало ромеи, т.е. греки, а миллэти – конфессиональная общность. Сочетание этих двух турецких слов дало название самой большой единице административно-территориального деления империи Румелии или Урумелии. Эйялет, а по-славянски вилайет, Румелия подразделялся на санджаки, которыми управляли паши; поэтому санджаки чаще назывались пашалыками. Столицей Румелии с XVI по XIX вв. была София. По данным источника 1808 г. в Софийском пашалыке насчитывалось 172 тыс. человек, в Видинском – 180 тыс., в Никопольском – 190 тыс., в Силистрийском – 200 тыс. человек. В общей сложности только в этих четырех болгарских пашалыках проживало свыше 742 тыс. человек. Из них: турок – 230 тыс., болгар – 200 тыс., сербов и греков (вместе взятых) – 180 тыс., армян – 60 тыс., евреев – 50 тыс., католиков 20 тыс. человек<sup>8</sup>. На территории этих же пашалыков было четыре православные епархии: Тырновская, Каздербентская, Ловченская и Драгомльская. Все они были подведомственны великотырновской митрополии, центр которой находился в Тырнове. В Белградском пашалыке в 1804 г., по известным в югославской исторической литературе данным, проживало 192 тыс. человек. Из них: сербов – 100 тыс., турок – 40 тыс., лиц других национальностей – 50 тыс. человек. В четырех пашалыках Боснии – Боснийском, Зворницком, Клишском, Герцеговинском – числилось более 1 млн. 250 тыс. человек, из которых 700 тыс. исповедова-

ли православие. Во владениях Австрийской империи в 90-х годах XVIII в., по свидетельству митрополита Моисея Путника, насчитывалось более 3,5 млн. православных христиан<sup>9</sup>.

Из этой далеко неполной демографической справки явствует, что сербское православное население было рассредоточено по разным пашалыкам и провинциям двух многонациональных империй, жители которых принадлежали к разным конфессиям.

В феврале 1804 г. в Белградском пашалыке началось восстание сербского населения против непокорных султану белградских янычар, командиры которых (дахии) в 1801 г., убив белградского визиря, отказались подчиняться Порте, установили террористический режим правления в пашалыке, отменили все данные в 90-х годах XVIII в. сербам привилегии, а в начале 1804 г. лишили жизни некоторых сербских старайшин и священников.

С первых дней восстания многие сербские священники и монахи с оружием в руках воевали против взбунтовавшихся янычар, принимали участие в составлении обращений и писем к правительствам России и Австрии<sup>10</sup>. Например, одно из первых обращений к русскому посланнику в Турции А.Я. Италинскому от 3/ 15 мая 1804 г. наряду с верховным воождем Карагеоргием и тремя князями подписали: два игумена монастырей Раваница и Каленичи, четыре священника-протопресвитора: белградский, валевский, ягодинский и пожаревацкий<sup>11</sup>. Представители православной церкви, как правило, входили и в состав сербских депутатий, направляемых повстанцами в Константинополь, Вену и Петербург. Чаще других такие миссии возлагались наprotoиерея Матвея Ненадовича<sup>12</sup>. В период с 1804 по 1806 гг. вожди и православное духовенство повстанческой Сербии еще продолжали поддерживать связи с Портой и Константинопольской патриархией. Через патриарха они передавали свои обращения и требования к султану и его министрам, а в 1805 и 1806 гг. направляли к нему же и своих депутатов для переговоров с Портой. Белградский митрополит Леонтий свидетельствует по этому поводу: "Многократно писал я в диван султана через патриарха, чтобы не верили речам противным сербам, что сербы не поднимают оружия против султана, но ищут царскую землю освободить от бунтовщиков", т.е. мятежных янычар<sup>13</sup>. Патриарх же по требованию Порты неоднократно посыпал в лагерь сербских повстанцев своих представите-

лей уговаривать, чтобы они сложили оружие и разошлись по домам. Из-за частых нападений боснийских турок на Ужицкую и Шабацкую нахии епископ Ужицко-Валевско-Шабацкой епархии Анфим вместе с многими жителями этих нахий в 1806 г. был вынужден уйти в пределы австрийских владений, где оставался до конца восстания<sup>14</sup>. С учреждением в конце 1805 г. Правительствующего Совета Сербского этот орган повстанческой Сербии взял на себя и функции организатора церковного управления на освобожденной от турецких войск территории. Решением Правительствующего Совета от 14 октября 1805 г. был создан "Священнический суд", который подразделялся на "наместнический", "протоиерейский" и "архиерейский". Члены этих церковных судов входили в состав гражданских судов<sup>15</sup>. В 1807 г. Правительствующий же Совет ввел нормы взимания священниками денег за крещение, венчание, панихиду и другие церковные требы<sup>16</sup>.

С началом русско-турецкой войны в конце 1806 г. и после убийства сербами в феврале 1807 г. белградского визиря Сулейман-паши отношения сербских повстанцев с Портой и Константинопольской патриархией прекратились.

По мере ослабления отношений с патриархией в Константинополе активизировались связи сербских повстанцев с православными центрами в Австрии и России. Заметное влияние на развитие сербского национально-освободительного движенияоказал глава православной церкви в Австрии Карловацкий митрополит Ст. Стратимирович, который накануне восстания разработал и в 1804 г. тайно через российское посольство в Вене переслал в Петербург известный план создания славяно-сербского государства. Он же помогал собирать деньги среди австрийских сербов для закупки в Австрии продовольствия и боеприпасов повстанцам, давал их руководителям советы, на каких принципах необходимо создавать новые органы зарождающейся государственности в повстанческой Сербии и т.д. и т.п.<sup>17</sup>

Связи отдельных представителей сербской православной церкви с Россией известны с конца XVI в. Однако в период сербского восстания 1804–1813 гг., особенно после разрыва в 1807 г. всяких сношений с Константинопольской патриархией, их качественное содержание существенно отличалось от более ранних контактов. "По положе-

нию дел в Сербии, – писал в январе 1808 г. белградский митрополит Леонтий Ламбрович митрополиту Новгородскому и Санкт-Петербургскому Амвросию, – давно уже прекращены всякие сношения между патриаршеским Константинопольским престолом и мною, отчего я не мог получить нужное для церквей Сербии, а потому и обращаюсь к Вашему высокопреосвещенству... да исходотайствуйте от Святейшего Всероссийского Синода да пошлется нам святой мирр, в коем претерпеваем теперь нужду"<sup>18</sup>.

По ходатайству митрополита Амвросия<sup>19</sup> Святейший Синод России 27 февраля 1808 г. постановил выделить из Московской синодальной конторы два ведра этого дорогостоящего благовонного масла<sup>20</sup>. Министр иностранных дел России Н.П.Румянцев, со своей стороны, 17/29 апреля 1808 г. предписал управляющему Московским отделением архива Коллегии иностранных дел действительному статскому советнику Н.Н.Бантыш-Каменскому выделить человека для отправки святого мира в Сербию, а он, в свою очередь, поручил исполнить эту миссию своему сыну, коллежскому ассессору Д.Н.Бантыш-Каменскому<sup>21</sup>. Получив соответствующим образом упакованное миро из Москвы 25 апреля 1808 г., Д.Н.Бантыш-Каменский через Яссы и Крайову благополучно доставил его в Белград 3 июня 1808 г. и передал членам Правительствующего Совета Сербского<sup>22</sup>. Письмо митрополита Амвросия о посылке святого мира в Сербию было получено в Белграде в 20-х числах мая 1808 г. По свидетельству российского дипломатического представителя в Сербии К.К.Родофинкина, оно было зачитано в Правительствующем Совете в присутствии всех старейшин и "весьма ободрило всех". Нэ с особой радостью была воспринята та часть письма, в которой сообщалось, что "церковь сербская и впредь не будет оставлена в своих нуждах и что ныне посылается... мирр для здешнего края"<sup>23</sup>. В знак благодарности Правительствующий Совет Сербский подарил Д.Н.Бантыш-Каменскому саблю и отправил его на специально предоставленном судне в Поречье, откуда воевода Миленко Стойкович переправил его через горы в Крайову<sup>24</sup>.

После поражения сербских повстанцев под Делиградом летом 1809 г. русско-сербские отношения значительно осложнились. Российская миссия была вынуждена переехать из Белграда в Валахию.

С ней уехал и белградский митрополит Леонтий. Он вернулся в Белград только летом 1810 г., когда по просьбе верховного вождя Карагеоргия два отряда российских войск под командой генерал-майоров Е.Г. Цукато и И.И. Исаева были введены в Сербию. Тогда же Карагеоргий в письме от 12(24) июля 1810 г. "от имени всего народа сербского" писал митрополиту Леонтию: "Я... призываю Вас да возвратитесь опять к Вашему mestу, как было и прежде, и да bлюдите по должности Вашей за церковью и стодом божьим Вам порученным, а что было все предадим забвению, и как мы простили всей братии нашей, так и Вам; а Вас да простить нам и Вам"<sup>25</sup>. Леонтий же, в свою очередь, объясняя причины возвращения в Сербию, писал в конце мая 1810 г.: "Посвящая опять себя по любви к народу и к двору Российскому, последую за вами (русскими. – В.Г.) за Дунай, чтобы соединиться с сербами и болгарами, ежели удастся советовать и показать оным простым людям, чтобы не давались в обман речам ложным, но показывали бы верность, покорность и искренность к России, ибо она одна может спасти христианский род и освободить от ига агарянского, и тем исполнить мой долг перед Россией, за которую всегда готов всяким образом, когда нужно будет, и животом моим жертвовать"<sup>26</sup>. Несмотря на заверения Карагеоргия, по прибытии в Белград митрополит Леонтий, по свидетельству российского дипломатического представителя в Сербии Ф.И. Недобы, "принят был верховным вождем дурно". Карагеоргий сказал священнослужителю: "Ты ведь бежал к русским, зачем же теперь сюда пришел". Верховный вождь оставил за Леонтием Белградскую епархию, запретив при этом жить в столице; городом местопребывания митрополита стал Крагуевац. И все же в адресованных Леонтию письмах, уверяет Ф.И. Недоба, Карагеоргий и другие именуют его не митрополитом, а только белградским архиереем<sup>27</sup>.

После вынужденного ухода в 1806 г. Анфима Зеповича в Австрию его Ужицко-Валевско-Шабацкая епархия осталась без епископа<sup>28</sup>. До 1809 г. его обязанности выполнял белградский митрополит Леонтий. После возвращения последнего в Сербию и ссылки его в Крагуевац решением Правительствующего Совета Сербского, утвержденного верховным вождем, вдовствующая епархия в начале 1811 г. была передана в управление архимандриту монастыря Рача Хаджи Мелентию.

В связи с этим он в феврале 1811 г. был отправлен в Бухарест к молдавско-валахскому митрополиту Гавриилу для посвящения в епископы.

В письме, адресованном митрополиту Гавриилу, Карагеоргий писал по этому поводу: "Мы силою избрания всеобщего национального собрания и соизволением целого Сената, и с моим собственным подтверждением избрали пречестнейшего г-на архимандрита Хаджи Мелентия Стефанова Николаевича на епископство давно вдовствующей епархии Шабацкой и Валевской... Эта епархия уже давно своего пастыря лишена. Поэтому просим покорнейше Ваше высокопреосвященство, чтобы изволили посвятить его в епископство указанной епархии..."<sup>29</sup>. Характеризуя личность Хаджи Мелентия, Ф.И. Недоба писал: "Несчастное то стадо, которое достанется пастьбе его. Невежа до крайности, да к тому злонамеренный человек и враг явный и непримиримый русских... Сей с прочими эмисарами, преданными австрийцам, старались склонять Черного Георгия, чтобы предался он оным (австрийцам. – В.Г.); он также употреблял все к тому усилия, изрыгая публично перед народом все то, что вообразить только можно против нас... Кажется, что такой человек, поставши архиереем, может не мало вредить нашим здесь интересам. Я не знаю чем решится судьба митрополита Леонтия, но могу сказать, да и он сам, не предвещают себе добра, ибо замечается, что говорят все те, кои приверженность к нам оказывают. Видно лишили его достоинства митрополита, ибо теперь пишут ему просто архиерею Белградскому"<sup>30</sup>. Это мнение Ф.И. Недобы разделял и главнокомандующий Дунайской армией Н.М. Каменский. В письмах к митрополиту Гавриилу он советовал ему не утверждать в звании епископа Хаджи Мелентия. "... Человек такого рода, – писал Каменский, – утвердясь в том kraю, где потребно всегда влияние наше, может причинить вред нашим интересам"<sup>31</sup>.

Митрополит и экзарх Молдавии и Валахии Гавриил не взял на себя ответственность за решение этого вопроса и запросил обер-прокурора Святейшего Синода А.Н. Голицына, какой ответ он должен дать ожидавшему в Бухаресте Хаджи Мелентию, Правительствующему Совету Сербскому и верховному вождю<sup>32</sup>. Перестраховался в этом деликатном деле и Святейший Синод, оставив последнее слово за царем. Только 12/24 апреля 1811 г. министр иностранных дел Н.П. Румянцев смог сообщить новому главнокомандующему Дунайской армией М.И. Куту-

зову следующее решение Александра I: "Его величеству угодно, чтобы Вы, милостивый государь мой... сербскому вождю изволили сообщить от себя письмом... что митрополит Гавриил, по уважению к нему (Карагеоргию. – В.Г.), не отречется посвятить в епископы того, кого он к тому представит, на что ваше высокопревосходительство (т.е. Кутузов. – В.Г.), со своей стороны, не можете скрыть от него (Карагеоргия. – В.Г.), что архимандрит Мелентий замечен в недоброжелательности к России, и что потому Вы увереннымми оstaетесь, что, конечно, он (Карагеоргий. – В.Г.) не пожелает... избрать человека, влияние которого может вредить действию благих е.и. в. расположений к сербской нации и к ее верховному вождю"<sup>33</sup>. Письмо аналогичного содержания М.И. Кутузовым было отправлено в Белград 27 апреля 1811 г. Вскоре Ф.И. Недоба сообщил и о реакции, какую оно произвело на членов Правительствующего Совета Сербского. "Долго советники сидели над тем письмом в смущенном виде и толковали оное, – пишет Недоба, – видно, что все – по-прежнему, сказал Младен, надобно скорее отзывать сюда Хаджи Мелентия". Попечитель внутренних дел повстанческой Сербии Яков Ненадович вскоре после этого просил Недобу сообщить М.И. Кутузову, чтобы главнокомандующий для общей пользы задержал подольше в Бухаресте этого "зловредного человека", ибо если он вновь появится в Белграде, то "много неприятного последует", поскольку перед приходом русских войск в Сербию Хаджи Мелентий уговаривал Карагеоргия истребить многих сербских старшин и назначить на их места сторонников проавстрийской ориентации<sup>34</sup>. Карагеоргий, со своей стороны, убеждал Кутузова, что падшее на Мелентия подозрение в недоброжелательстве к России происходит от вражды "особ ему недоброходствующих" и просил отправить архимандрита в Сербию. Перед отъездом Хаджи Мелентия домой М.И. Кутузов утешил его напутственными словами, что "обстоятельства его поправиться, конечно, могут, когда он приобретет выгоднейшее о себе мнение, усердие и приверженность к России"<sup>35</sup>. Не приобретя этих качеств, незадачливый архимандрит, но храбрый воин, так и не был рукоположен в епископы, но оставил о себе добрую память среди народа и положительные отзывы в сербской историографии.

Иначе отнеслись петербургский двор и Святейший Синод России к игумену Студеницкого монастыря тоже архимандриту Мелентию, ко-

торый в августе 1811 г. со своей свитой прибыл в Петербург для получения денежного пособия, пожалованного этому монастырю еще в 1663 г. царем Алексеем Михайловичем. Жалованные деньги в размере 35 руб. в год монастырь не получал с 1758 г. По решению Святейшего Синода от 18 августа 1811 г. Успенскому монастырю Студеница были выплачены деньги за все 53 года<sup>36</sup>. Кроме того, царь распорядился заплатить из государственной казны деньги, которые были пожалованы этому монастырю еще в начале XVIII в. господарями Валахии. Сверх того, Александр I пожаловал "из кабинета царя" 2 тыс. рублей. В общей сложности для нужд Студеницкого монастыря было выдано 6 787 руб. Во время личной беседы архимандрита Мелентия с царем Александр I согласился удовлетворить и просьбу верховного вождя Карагеоргия, чтобы он мог непосредственно обращаться к царю с просьбами о нуждах сербского народа, а при необходимости присыпать в Россию своих депутатов<sup>37</sup>. В письме от 27 ноября 1811 г. Карагеоргий благодарил царя за его отеческое отношение к сербскому народу и за милость, оказанную монастырю Студеница<sup>38</sup>. Получив согласие Александра I на поездку сербской депутации в Россию, Карагеоргий в конце ноября 1811 г. направил трех депутатов в Бухарест к Кутузову, откуда они поехали в Петербург. В столице России, куда депутация прибыла в марте 1812 г. посланцы верховного вождя просили царя принять сербов в российское подданство, направить в Сербию больше российских войск, снабдить повстанцев оружием и боеприпасами. Однако нарастающая угроза войны с Францией вынудила правительство России ускорить заключение мира с Турцией и решать сербский вопрос путем переговоров с турецкими уполномоченными в Бухаресте<sup>39</sup>.

После подавления сербского восстания турками в 1813 г. большая часть сербских воевод и сам Карагеоргий переселились в Россию. Вместе с ними эмигрировал и белградский митрополит Леонтий, умерший в России в 1822 г.<sup>40</sup>

В заключение хотелось бы обратить внимание на одну весьма примечательную особенность, которая проявилась в ходе сербского восстания 1804–1813 гг. в отношении Сербской Православной Церкви.

После учреждения и некоторой стабилизации верховых органов власти в повстанческой Сербии, они, несмотря на весьма существен-

ную роль православной церкви в подготовке и организации национально-освободительного движения, не сумели установить оптимальных отношений с ее иерархами. Более того, вопреки общепринятым традиционным правилам и нормам церковного права, верховный вождь и Правительствующий Совет активно вмешивались в отработанную ве-ками систему управления православной церкви. Они по своему усмотрению лишали сана и назначали иерархов, диктовали им свою волю, учреждали особые "священнические суды", которые подчинялись Правительствующему Совету, устанавливали нормы взносов на церковные требы и т.д. Введение таких революционных новшеств нередко вызывало протесты и сопротивление не только высших иерархов, но и приходских священников. Не исключено, что такое отношение верховной власти к православной церкви на освобожденной от турецких войск части Сербии, возможно, явилось одной из причин, способствовавших ослаблению национально-освободительного движения сербского народа, особенно в период 1811–1813 гг.

### Примечания

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Архимандрит Леонид (Квелин Л.А.)*. Архиепископия первой юстинианы Охридская и ее просветительное влияние на южных славян // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1866. Кн. 4. Ч. III. С. 65–70.

<sup>2</sup> *Поповић Ј.* Општа црквена историја. Сремски Карловци, 1912. Т. II; *Кашић Д.* Прота Матија Ненадовић и црквене прилике у устаничкој Србији // Прота Матија Ненадовић и његово доба. Београд, 1985. С. 453–457.

<sup>3</sup> *Кашић Д.* Прота Матија Ненадовић ... С. 457–459.

<sup>4</sup> *Пантелић Д.* Покрет у Северо-Западној Србији и бачки епископ Јован Јовановић (1788–1790 гг.) // Глас САН. СХХХVIII. (73). Београд, 1930. С. 165.

<sup>5</sup> *Грачев В.П.* Балканские владения Османской империи на рубеже XVIII–XIX вв. М., 1990. С. 88.

<sup>6</sup> *Веселиновић Р.* Историја српске православне цркве са народном историјом. Београд, 1966. Т. II. С. 58–59; *Слијепчевић Ђ.* Историја српске православне цркве. Минхен, 1966. Т. II. С. 329; *Вукићевић М.* Леонтије Ламбровић, београдски митрополит // Гласник православне цркве. Београд, 1901. С. 130; *Кашић Д.* Прота Матија Ненадовић... С. 466–468.

<sup>7</sup> Русия и българското национално-освободително движение 1855–1875 гг. София, 1987. Т. I. С. 100–101 (Руски вице-консул в Филиппополе Н. Геров – В.И. Васильчикову, 27 декабря 1856 г.).

<sup>8</sup> В такой комбинации эти данные приведены в источнике.

<sup>9</sup> Подробнее об этом см.: *Грачев В.П.* Балканские владения... С. 6–16; Политические и культурные отношения России с югославянскими землями в XVIII в. М., 1984. С. 357–358 ("Из дневника... М. Путника" за 2/13 июня 1790 г.).

<sup>10</sup> Подробнее об этом см.: *Кашић Д.* Учешће свештенства у Првом устанку // Историјски значај српске револуције 1804 г. Београд, 1983. С. 373–397.

<sup>11</sup> Первое Сербское восстание 1804–1813 гг. и Россия. М., 1980. Кн. 1. С. 24–29 (Обращение сербских князей и представителей духовенства к А.Я. Италинскому, 3 мая 1804 г.).

<sup>12</sup> Об этом см.: *Грачев В.П.* Матия Ненадович и первая сербская депутация в Россию в 1804 г. // Прота Матија Ненадовић и његово доба. Београд, 1985. С. 97–125; *Достин И.С.* Русская политика в сербском вопросе и протоиерей Матия Ненадович в период Венского конгресса (1814–1815 гг.) // Там же, С. 127–147.

<sup>13</sup> АВПРИ. Ф. Архив главнокомандующего Дунайской армией. 1810 г. Оп. 580а. Д. 20. Л. 144–145 (Белградский митрополит Леонтий – генерал-майору Е.Г. Цукато, 24 мая/5 июня 1810 г.).

<sup>14</sup> *Перовић Р.* Први српски устанак. Акта и писма на српском језику. Београд, 1977. Књ. I. С. 280–281. (Свидетельство Карловацкого митрополита Ст. Стратимировича – епископу Анфиму, 25 июля 1807 г.). Подробнее об этом см.: *Кашић Д.* Прота Матија Ненадовић... С. 471–472.

<sup>15</sup> *Грачев В.П.* Балканские владения... С. 182.

<sup>16</sup> *Караџић В.* Правитељствујущи Совет Српски. Беч, 1860. С. 10–11; *Кашић Д.* Прота Матија Ненадовић.... С. 479.

<sup>17</sup> Об этом см.: *Руварац Д.* Митрополит Ст. Стратимировић и Јован Јовановић, бачки владика, први весници слободе // Архив за

историју српске православне Карловачке Митрополије. Сремски Карловци, 1914; *Димитријевић Ст.* Стефана Стратимировића митрополита Карловачког план за ослобођење српског народа. Београд, 1926; *Радојчић Н.* Митрополит Ст. Стратимировић // Летопис Матице Српске. Нови Сад, 1936. Књ. 345; *Слијепчевић Ђ.* Ст. Стратимировић, митрополит Карловачки, као поглавар цркве, просветни и национални радник. Београд, 1936; *Патријарх Викентије.* Митрополит Ст. Стратимировић према српском устанку (1804–1810 гг.) // Гласник српске православне цркве. Београд, 1954. С. 96–104; *Гавриловић Сл.* Војводина и Србија у време правог устанка. Нови Сад, 1974. С. 24–40; *Сироткин В.Г.* Франко-руssкая дипломатическая борьба на Балканах и планы создания славяно-сербского государства в 1804–1807 гг. // Ученые записки. Институт славяноведения. М., 1962. Т. XXV; *Достопчиев И.С.* Русская общественная мысль и балканские народы. М., 1980. С. 43–46; *Грачев В.П.* Балканские владения... С. 175–180.

18 ЦГИА (СПб.). Ф. 796. Оп. 89. Д. 179. Л. 2 и об. (Белградский митрополит Леонтий – митрополиту новгородскому и санкт-петербургскому Амвросию, 12/24 января 1808 г.).

19 Там же. Л. 1 (Ходатайство митрополита новгородского и санкт-петербургского Амвросия – Святейшему Правительствующему Синоду, 23 февраля 1808 г.).

20 Там же. Л. 3 (Решение Святейшего Синода от 27 февраля 1808 г.).

21 ЦГВИА. Ф. ВУА. Д. 394. Ч. 2. Л. 201 (Н.П. Румянцев – Н.Н. Бантыш-Каменскому, 17/29 апреля 1808 г.).

22 АВПРИ. Ф. Канцелярия. 1808 г. Д. 1920. Л. 515 (А.А. Прозоровский – Н.П. Румянцеву, 23 мая 1808 г.); Там же. Д. 1921. Л. 128 (К.К. Родофиникин – А.А. Прозоровскому, 5 июня 1808 г.).

23 ЦГВИА. Ф. ВУА. Д. 394. Ч. 2. Л. 231 (К.К. Родофиникин – А.А. Прозоровскому, 23 мая 1808 г.).

24 АВПРИ. Ф. Архив главнокомандующего Дунайской армией. 1808 г. Оп. 580а, Д. 10. Л. 496–498 (А.А. Прозоровский – Н.П. Румянцеву, 19 июня 1808 г.). Свои впечатления об этой поездке Д.Н. Бантыш-Каменский описал в книге "Путешествие в Молдавию, Валахию и Сербию". (М., 1810). В настоящей статье эпизод отправки мира в Сербию воспроизводится по архивным документам.

25 АВПРИ. Ф. Архив главнокомандующего Дунайской армией. 1810 г. Оп. 580а. Д. 20. Л. 211 (Карагеоргий --митрополиту Леонтию, 12/24 июля 1810 г.).

- <sup>26</sup> Там же. Л. 144–145 (Белградский митрополит Леонтий – генерал-майору Е.Г. Цукато, 24 мая/5 июня 1810 г.).
- <sup>27</sup> ЦГВИА. Ф. 14209. Оп. 3/1636. Св. 24. Д. 12. Ч. I. Л. 45–48 (Ф.И. Недоба – генерал-лейтенанту А.П. Зассу, 14/26 февраля 1811 г.).
- <sup>28</sup> О судьбе епископа Анфима в Австрии см.: *Гаврилович Сл.*. Војводина и Србија у време првог устанка. Нови Сад, 1974. С. 238–239.
- <sup>29</sup> ЦГИА (СПб.). Ф. 796. Оп. 92. Д. 250. Л. 3 (Карагеоргий – митрополиту Гавриилу, 8/20 февраля 1811 г.).
- <sup>30</sup> ЦГВИА. Ф. 14209. Оп. 3/1636. Св. 24. Д. 12. Ч. I. Л. 45–48 (Ф.И. Недоба – генерал-лейтенанту А.П. Зассу, 14/26 февраля 1811 г.).
- <sup>31</sup> ЦГВИА. Ф. ВУА. Д. 394. Ч. II. Л. 120 (Н.М. Каменский – митрополиту Гавриилу, 27 февраля 1811 г.). В связи с болезнью Н.М. Каменского письмо подписал Сабанеев.
- <sup>32</sup> ЦГИА (СПб.). Ф. 796. Оп. 92. Д. 250. Л. I (Митрополит Гавриил – А.Н. Голицыну, 22 февраля 1811 г.); ЦГВИА. Ф. ВУА. Д. 394. Ч. II. Л. 252 (Митрополит Гавриил – А.Н. Голицыну, 27 февраля 1811 г.).
- <sup>33</sup> ЦГВИА. Ф. ВУА. Д. 394. Ч. II. Л. 249 (Н.П. Румянцев – М.И. Кутузову, 12/24 апреля 1811 г.).
- <sup>34</sup> ЦГВИА. Ф. 14209. Оп. 3/1636. Св. 24. Д. 12. Ч. 4. Л. 9–10 (Ф.И. Недоба – А.П. Зассу, 9/21 мая 1811 г.); Там же. Ф. ВУА. Д. 394. Ч. II. Л. 298–299 (Ф.И. Недоба – А.П. Зассу, 13/26 мая 1811 г.).
- <sup>35</sup> ЦГВИА. Ф. ВУА. Д. 394. Ч. 10. Л. 18–19 (М.И. Кутузов – Н.П. Румянцеву, 25 мая 1811 г.).
- <sup>36</sup> ЦГИА (СПб.). Ф. 796. Оп. 92. Д. 728. Л. I (Предложение обер-прокурора А.Н. Голицына – Святейшему Синоду, 9 августа 1811 г.); Там же. Д. 728. Л. 17–18 (Решение Святейшего Синода от 18 августа 1811 г.).
- <sup>37</sup> Первое сербское восстание 1804–1813 гг. и Россия. М., 1983. Кн. 2. С. 238 (Н.П. Румянцев – Карагеоргию, 1/13 октября 1811 г.).
- <sup>38</sup> АВПРИ. Ф. ГА 1–8. 1812. Д. 2. П. 4. Л. 4–5 (Карагеоргий – Н.П. Румянцеву, 27 ноября/9 декабря 1811 г.).
- <sup>39</sup> Об этом см.: *Грачев В.П.* Некоторые вопросы политики русского правительства в отношении сербского восстания 1804–1813 гг. // Сов. славяноведение. М., 1987. № 2. С. 43–47.
- <sup>40</sup> *Слијепчевић Ђ.* Историја српске православне цркве. Т. II. С. 333.

*В.Н. Виноградов*

## ОФИЦИАЛЬНАЯ РОССИЯ, БАЛКАНСКИЕ ХРИСТИАНЕ И ВОСТОЧНЫЙ ВОПРОС

Наши дни – это время возврата утраченных ценностей, к числу которых принадлежит и духовная общность, религиозное родство народов России и Балкан. Связи между ними складывались во многом по этим признакам, – а современная российская общественность об этом не то забыла, не то вообще не ведает.

Балканы для нас – не просто сосед, которого не выбирают. В этом регионе живут миллионы людей, в течение многих веков тысячами нитей связанных с Русью и Россией. Вспомним и о "пути из варяг в греки", и то, что отважный Святослав собирался основать государство на Дунае, и то, что драгоценное достояние каждого народа, азбука, великое изобретение братьев Кирилла и Мефодия, пришло к нам через Болгарию.

Вполне закономерно, что в тяжкие времена утраты государственности и попрания национальности освободительное движение в Юго-Восточной Европе развивалось под знаком православия.

Ранние буржуазные революции вообще проходили под религиозным знаменем. Так было в Нидерландах в XVI в., в Англии в XVII столетии. Иначе и быть не могло: реформация в религии предваряла и освящала преобразования на земле. В предначертаниях Божественного Провидения усматривали люди перст, указующий им путь в земных делах.

На Балканах же национальная рознь и социальный антагонизм четко проходили по религиозному признаку: угнетенный – христианин, угнетатель – мусульманин. Этническое понятие "турок" вообще было размыто, все приверженцы ислама в Османской империи считались турками.

Сохранение религии было равнозначно сохранению своего этнического лица и своей национальной культуры, являлось единственным способом избавления от отуречивания и необходимой предпосылкой возрождения попранной или ущемленной (как в случае с Дунайскими княжествами) государственности. Вся культура средневековых Балкан, от народной до книжной, была окрашена в религиозные тона. Церковь сохраняла и обогащала письменность народа и его литературу; в мостырях составлялись летописи, напоминавшие о славном прошлом, о существовании Сербской, Болгарской, Греческой держав. С крестом в руке шли священники в первых рядах восставших; они были не просто и не только духовными пастырями, их слово авторитетно звучало на крестьянском сходе. И парламент в возродившейся к государственной жизни стране открывал митрополит. Османские власти признавали выдающуюся роль духовенства — константинопольский патриарх имел звание визиря и чин двухбунчужного паши (или, по-европейски — генерал-лейтенанта) и являлся признанным главой православного миллета (общины).

С переменой религии утрачивалось и осознание прежней этнической принадлежности. Отуреченные болгары (помаки) считают себя турками, и попытка режима Тодора Живкова "вернуть" их в лоно болгарской национальности, присвоив им славянские имена, и заставить их забыть ставший им родным язык, обернулась тяжелейшим конфликтом. По иному варианту развивалась межэтническая история в Боснии и Герцеговине. Здесь часть сербского населения еще в средние века приняла ислам, но турками не стала; очевидно, отделенность от основной массы турецкого населения полосой славянских земель помешала воспринять турецкий язык. Но от славянских культурных корней боснийские мусульмане оторвались; произошло нечто совершенно уникальное: религиозная принадлежность стала этническим названием этой группы населения — мусульмане. Но сам этот факт свидетельствует о первенствующем значении религии в формировании менталитета народа.

Подойдем к вопросу с другой стороны — не с духовной, а с чисто прагматической, с точки зрения соотношения сил, реально сложившегося на международной арене во второй половине XVIII в., когда Рос-

сия активно и действенно вмешалась в судьбы Балкан. Каким образом могла она повлиять на статус христианских народов полуострова?

Четыре столетия продолжалось к тому времени единоборство креста и полумесяца, и три из них – в пользу последнего. Осада Вены в 1683 г. стала кульминацией завоевательных устремлений Османской державы. С громадным трудом объединенному христианскому войску под водительством польского короля Яна Собеского удалось отбить написк турок.

В XVIII в. установилось неустойчивое равновесие: 1718 г. – выгодный для Австрии Пожаревацкий мир, а в 1739 г. – отказ почти от всех завоеваний.

А русско-турецкие отношения. Два крымских похода рати Василия Голицына (1687-го и 1689 г.) закончились катастрофой. Затем русские войска два года (1696–1697 гг.) осаждали Азов. У нас это прославлено и в литературе (вспомним роман Алексея Толстого "Петр I") и в киноискусстве (эпопея Сергея Герасимова). Сколько усилий и сколько крови! А ведь Азов был сравнительно небольшой крепостью на дальней периферии Османской державы!

Затем пришел год 1711-й. Прутский поход Петра I завершился провалом. Царь с 33-тысячным корпусом и отрядом молдавских добровольцев оказался окруженным 135-тысячной армией Балтаджи Мехмеда-паши. Яростную атаку янычар удалось отбить, и повторить ее они отказались наотрез. Но и положение окруженных со всех сторон русских оставалось безнадежным. Хитроумию Павла Шафирова и щедро рассыпаемому им перед турецкими вельможами золоту Россия обязана сравнительно сносными условиями заключенного мира; но Азов был возвращен туркам, а только что построенные укрепления Таганрога срыты.

Лишь победоносная для российского оружия война 1768–1774 гг. знаменовала решающий сдвиг противоборства в пользу христианства, его переход в наступление, – но отнюдь не разгром Высокой Порты.

Соотношение сил было совсем не таким, чтобы отторгать от Османской империи ее куски. Приведем здесь некоторые пункты очень успешного для России Кючук-Кайнарджийского мира 1774 г.: "Ближайшая Порта обещает твердую защиту христианскому закону и

церквам оного, равным образом дозволяет министрам российского императорского двора делать по обстоятельствам в пользу как воздвигнутой в Константинополе упомянутой в четырнадцатом артикуле церкви, так и служащих в оной разные представления, яко чинимые доверенной особой соседственной и дружественной державы". Относительно Дунайских княжеств формула звучала определеннее: царские посланники "могли говорить в пользу сих двух княжеств", а Порта обещала "внимать" им с "уважением"<sup>1</sup>.

Остановимся на этих положениях. Они говорят о защите православной веры (католиков среди населения было немного, протестантов – и того меньше). Иная форма покровительства была просто немыслима: Османская империя бесспорно являлась великой державой, длившийся уже четыре века ее "турнир" с христианской Европой шел сперва с ее преимуществом, а затем с переменным успехом. Договор 1774 г. положил начало крупным уступкам со стороны Стамбула, но только начало. Высокая Порта просто не потерпела бы прямого вмешательства в свои внутренние дела; иное дело – забота о православии, которую российские императоры, будучи главой церкви в своей стране, могли проявлять. Российской дипломатии нельзя отказать в проницательности – она нашупала единственно возможный путь, следуя коим мысленно было влиять на положение христиан, т.е. подавляющего большинства населения Юго-Восточной Европы.

На практике ходатайства в пользу православной церкви на Балканах превращались в политическое покровительство населению, а "советы" посланника "соседственной и дружественной" державы, то бишь России, выглядели особенно убедительно, когда за спиной оной особы был виден лес штыков. Но и в начале XIX в., несмотря на явное ослабление и разрушавший тело Османской империи сепаратизм, она оставалась вполне самостоятельным государством, что и продемонстрировала, объявив в 1828 г. войну России вопреки настойчивым советам западноевропейских друзей, предостерегавших Порту от столь фатального шага. И в дальнейшем, по мере утраты Портой могущества, расширялись ее обязательства перед петербургским двором, но никогда, ни в одном документе договорного типа термин "покровительство" не фигурировал.

Любопытные штрихи в подтверждение этого. Перед Крымской войной английская королева Виктория сама принялась за чтение русско-

турецких договоров и в письме к своему "возлюбленному брату" Николаю I сообщила, что у того, помимо сооружения церкви в Стамбуле и покровительства отправляющим там службу священникам, вообще никаких прав не существует! По букве Кючук-Кайнарджийского договора это так и было, но не по духу. Переговоры, предшествовавшие войне, были сорваны, и попытки предотвратить ее прекращены, когда великий визирь Мустафа Решид-паша попытался устраниТЬ из формулы "балканские христиане—султан—российский император" ее последний компонент. Приемлемое для России определение: "Если во все времена императоры России проявляли деятельную заботу о сохранении иммунитетов и привилегий греческой православной церкви в Османской империи, то султаны никогда не отказывались подтвердить их торжественными актами" Решид-паша "слегка" изменил, переставив слова (см. ниже в скобках): "Если во все времена императоры России проявляли деятельную заботу (о религии греческой православной церкви), то султаны не прекращали наблюдений за сохранением иммунитетов и привилегий, которые они предоставляли в разные времена этому культу..."<sup>2</sup> Так, несколькими росчерками пера была изменена сама суть русско-балканских отношений, Россия из инициатора и активного проводника этих изменений, из гаранта привилегий превращалась в пассивного созерцателя султанских благодеяний. Права, завоеванные русским оружием, были представлены как акт доброй воли сузерена, а царь выглядел наблюдателем со стороны, преисполненным вполне платонической заботы. В правовом смысле Россию выставляли с Балкан. Крымская война явилась отчаянной и с самого начала безнадежной попыткой воспрепятствовать этому — слишком неравны были силы: одна, ослабленная затянувшимся кризисом крепостничества Россия против Франции, Англии, Пьемонта, Турции с Австрией у них в резерве.

А теперь обратимся к русско-балканским связям, попытавшись ответить на вопрос: а в какой форме, под каким знаменем самодержавие могло бороться за влияние на балканские и ближневосточные дела? Фактор экономического притяжения, столь мощный в XIX в., в отношениях между Россией и Балканами отсутствовал; ибо и здесь, и там господствовала однотипная аграрная направленность хозяйства, торговля струилась тоненьким ручейком в обоих направлениях.

О притяжении политическом и говорить не приходится. Что могла предложить официальная Россия поднимавшимся к самостоятельной жизни народам? Отсталый крепостнический, а позднее – обремененный многочисленными феодальными пережитками строй? Отсутствие всякого намека на народное представительство? Все это было глубоко чуждо прогрессивным кругам балканского общества, тяготевшим к демократической модели Западной Европы, жадно изучавшим опыт конституционного развития, стремившимся утвердить у себя привлекательные для них социальные и политические порядки. Наконец, Запад представлялся серьезным и перспективным торговым партнером.

У официальной России существовал один путь обретения влияния в Юго-Восточной Европе – поддержка освободительного движения под флагом православия, – ведь даже в 60-х годах XIX в. движение болгар за самостоятельную, национальную автокефальную церковь являлось важным этапом освободительного процесса. Поэтому спорным представляется взгляд выдающегося русского историка Евгения Викторовича Тарле относительно "полной вздорности и искусственности"<sup>3</sup> конфликта вокруг Святых мест, предшествовавшего Крымской войне: царь Николай I не мог допустить торжества католиков в казалось бы сугубо религиозном вопросе о службе в почитаемых храмах Иерусалима и Вифлеема без серьезного ущерба для своего ореола покровителя и защитника православной веры.

Обратимся еще к одной стороне проблемы, связанной с развитием Балкан в русле европейской цивилизации. По сути своей она является христианской. Религия ведь – не только богослужение, соблюдение определенных обрядов. Религия формирует образ жизни, она определяет ее уклад, ей принадлежит решающее слово в складывании мировоззрения общества, того, что мы ныне называем менталитетом. На древе христианства взросли такие плоды, как конституционализм и парламентарная демократия. А на древе ислама?

Но обратимся от мира прошлого к дням сегодняшним, к самой их трагической странице – кровавому распаду Югославии и затяжному конфликту в Боснии и Герцеговине. Судьба распорядилась так, что здесь бок о бок проживают три народа одного славянского корня, одного языка, но разной веры – православные сербы, католики-хорваты и мусульмане. Все попытки Европейского сообщества и США склеить

здесь единое государство трех общин (что с точки зрения абстрактной очень целесообразно – зачем плодить карликовые страны?) – закончились провалом. Но общины разделяет пропасть разногласий, затрагивающих мировоззренческие убеждения. Лидер самой многочисленной, мусульманской, общины Алия Изетбегович, еще в 1971 г. выступил с "Исламской декларацией", в которой выразил основанные на Коране жизненные постулаты и отверг все то, что связывается с понятием европейской модернизации: "... То, что означало прогресс и конституционность для Запада, представляет искусственный процесс для исламского мира, процесс, который не может привести здесь к конструктивным изменениям. Деклерикализация и национализм не играли здесь позитивной роли и были на практике фикцией. Будучи иностранными по своему происхождению и сути, они были отражением широко распространенной духовной бесплодности...". И далее: "Немусульманское меньшинство в мусульманском государстве пользуется свободой вероисповедания и государственной протекцией при условии соблюдения лояльности к режиму"<sup>4</sup>.

Для боснийских сербов и хорватов речь идет не просто о трудностях проживания в многонациональной стране, а о помещении их в совершенно чуждую им среду с порядками, которые, с полным уважением к ним, можно назвать мусульманско-азиатскими. За кровавой разборкой в Боснии и Герцеговине с неправедными делами и жестокостями, совершаемыми всеми тремя сторонами, следует видеть эту трагедию и не искать, кто прав и кто виноват, – ибо виноваты все, – и не пытаться навязывать решения извне.

Боснийские события, как в капле воды, отразили вынесенные на современную поверхность сложности огромного Балканского региона, вставший перед его народами вопрос: каким путем идти? Исламский фундаментализм, в слегка смягченной форме отраженный в "Декларации" А. Изетбеговича, – не порождение наших дней. Он веками существовал под именем исламского фанатизма и исправно срывал попытки турецких реформаторов в течение всего XIX столетия заставить страну идти по пути европеизации. Их самый крупный успех – Конституция 1876 г. – оказался кратковременным. Года не прошло, как султан Абдул Гамид конституцию отменил, а ее автора Мидхат-пашу

отослал в отдаленные места Аравийской пустыни, откуда тот уже не вернулся: его задушили.

В исторической ретроспективе поддержка православия означала сохранение христианского единства региона с остальной Европой, что облегчало приобщение к высшим достижениям ее цивилизации, преодоление экономического, социального, культурного и политического отставания, обусловленного трехсот-четырехсотлетним пребыванием в составе Османской империи. Таковы, можно сказать, внеплановые, не предвиденные результаты заботы самодержавия о православном населении Балкан.

С обретением самостоятельности государствами Юго-Восточной Европы их нужда в российской поддержке пошла на убыль, и религиозные узы стали утрачивать политическую окраску. Негативные стороны политики самодержавия, такие, как опора на консервативные силы балканского общества, противодействие "излишествам", будь то в национальных требованиях или в сфере социальной демократизации, стремление к установлению своей гегемонии в регионе приводили к охлаждению между бывшими союзниками, а то и к отторжению друг от друга. Царизм постепенно терял позиции на полуострове. Убийство первого греческого президента Иоанна Каподистрии (1831 г.) знаменовало и закат так называемой русской партии в стране эллинов, и Филипп Иванович Бруннов в своих лекциях наследнику престола Александру Николаевичу сетовал на то, что Греция "предалась" морским державам, Англии и Франции. Ориентация Греческого королевства менялась – долгое время оно равнялось на Великобританию, потом возобладало влияние Германии. Россия наиболее последовательно поддерживала объединительные стремления греков, кои этим пользовались, но благодарность их была платонической.

В Дунайских княжествах "русская партия" сошла на нет после революции 1848 г., в подавлении которой участвовали царские войска. Унионисты, борцы за объединение княжеств, возлагали все свои надежды на поддержку Франции, Российской дипломатии предоставлялась традиционная роль защиты автономных прав Молдавии и Валахии, что она и делала с большим искусством вплоть до образования Румынского государства в 1859–1861 гг.

В Сербии династия Обреновичей с 60-х годов XIX столетия ориентировалась на Вену, стремясь с ее помощью закрепить за собой трон и извлечь определенные внешнеполитические выгоды. Лишь в начале следующего ХХ в., с воцарением Петра Карагеоргевича и в условиях откровенно захватнических пополнений Габсбургской монархии произошел возврат Сербии к тесному сотрудничеству с Россией.

В 1886 г. Александр II пошел на разрыв отношений с Болгарией, – отношений, в которых и та, и другая сторона были крайне заинтересованы. Этот непродуманный шаг знаменовал потерю Россией своего последнего союзника и "протеже" на Балканах, она оказалась здесь в глубокой изоляции. Понадобились десятилетия сурогатного исторического опыта, чтобы под воздействием далеко не завершенных задач освобождения и активного австро-венгерского экспансионаизма стороны пошли на взаимное сближение. И, помимо веских политических соображений, факторы взаимного притяжения народов, среди которых на одном из первых мест стояло православие, сыграли немаловажную роль.

Религиозные связи между Балканами и Россией никогда не сводились к чисто церковным функциям. Общность религии продолжала воздействовать на умы, прочно утвердилось представление о миссии России как державы-освободительницы народов региона от чужеземного и иноверческого гнета.

К истории нельзя подходить лишь с позиций холодного рассудка, ее нельзя подогнать под экономические и политические формулы, она не поддается измерению заранее приготовленными эталонами. И летопись русско-балканских отношений служит тому яркой иллюстрацией. Волна народного сочувствия бедствиям порабощенных христиан смела сомнения Александра II и опасения престарелого канцлера А.М.Горчакова, страшившихся образования европейской антируссской коалиции и повторения трагедии Крымской войны, и они решились выступить в 1877 г. в защиту боснийцев, герцеговинцев и болгар. Вильям Йарт Гладстон, "великий старец" британской политики признавал: "Если Россия потерпит поражение, это будет несчастьем для человечества"<sup>5</sup>. Развивая эту мысль, он утверждал: "Россия, несомненно, является покровительницей славян; она со всех точек зрения оказала им блестательные и долговременные услуги, какие когда-либо великое государ-

ство оказывало угнетенному и несчастному народу"<sup>6</sup>. Герцог Аргайл убеждал тогда же британских парламентариев: "В сложившихся обстоятельствах действия России оправданы, и если сейчас возникла перспектива свободы перед населением провинций Турции, – то это благодаря настроениям в России, которые, – именуйте их как хотите, – сентиментальными, гуманными, алогичными, – тем не менее являются одной из могущественных движущих сил в истории"<sup>7</sup>. И почетное место среди "сентиментальных" и не поддававшихся оценке с помощью суровых мерок рациональной логики настроений занимало сознание религиозной общности.

Элиту тогдашнего общества России нельзя исключать из общенациональных настроений, и в Зимнем дворце дело славян и христиан находило отклик. Виднейший из западных балканистов, проф. Барбара Елавич пишет о невозможности свести балканскую политику России к чисто рациональным факторам. Она пытается заглянуть в тайники "русской души" чтобы объяснить, "почему царская Россия была столь отзывчива к призывам балканских национальных лидеров и почему царские сановники были готовы пожертвовать интересами собственной страны и пойти навстречу балканским просьбам о помощи и покровительстве"<sup>8</sup>. И так продолжалось вплоть до первой мировой войны. Не прекращаются в отечественной печати дискуссии о причинах, ее породивших; среди них называются желание дать отпор немецким претензиям на гегемонию в Европе, а Австро-Венгрии – в ее юго-восточной части, соперничество держав, франко-германское столкновение из-за Эльзаса и Лотарингии, колониальные поползновения. Все это было. Но нельзя забывать, что Россия выступила в защиту Сербии, над которой нависла угроза исчезновения как государства. В манифесте об объявлении войны Австро-Венгрии говорилось: "Следуя историческим своим заветам, Россия, едина по вере и крови со славянскими народами, никогда не взирала на их судьбу безучастно. С полным единодушием и особою силою пробудились братские чувства русского народа к славянам в последние дни, когда Австро-Венгрия предъявила Сербии заведомо неприемлемые для державного государства требования"<sup>9</sup>. Не надо рассматривать эти слова какпустопорожнюю декларацию, красивое прикрытие некрасивых, захват-

нических, гегемонистских, империалистических и прочих подобных (см. советскую литературу) устремлений царизма.

Далеко в глубь истории, в истоки христианства придется погрузиться, чтобы отыскать корни "сентиментов", влиявших на политический курс России.

Нельзя поэтому выводить формулу русско-балканских отношений, исходя просто и только из государственных интересов: через дебри корысти и заросли эгоизма это заведет в тупик. Весы истории русско-балканских связей выровняются лишь тогда, когда на их чаше окажется то, что составляет венец общечеловеческих ценностей — дружба, душевное участие, стремление помочь соседу и, наконец, религиозная солидарность.

### Примечания

<sup>1</sup> Зайончковский А.М. Восточная война 1853–1856 гг. в связи с современной ей политической обстановкой. СПб., 1908. Т. I. С. 217.

<sup>2</sup> Зайончковский А.М. Указ. соч. Приложения. Т. 2. С. 52–53.

<sup>3</sup> Тарле Е.В. Крымская война. М.—Л., 1950. Т. I. С. 135.

<sup>4</sup> Югославия в огне. М., 1992. С. 25, 27.

<sup>5</sup> Parliamentary Debates. 3-rd Ser. V. 234. P. 972.

<sup>6</sup> Ibid. V. 237. P. 1367.

<sup>7</sup> Ibid. P. 49.

<sup>8</sup> Jelavich B. Tsarist Russia and the Balkan National Movements// Culture and Nationalism in the 19-th Century Eastern Europe. Columbia (Ohio), 1985. P. 56.

<sup>9</sup> Московские ведомости. 1914. 22 июля/4авг.

*E.K. Вяземская*

## РУССКАЯ ПОМОЩЬ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ЧЕРНОГОРИИ, СТАРОЙ СЕРБИИ, СЕВЕРНОЙ АЛБАНИИ\* В СЕРЕДИНЕ XIX в.

Крымская война (1853–1856 гг.) внесла существенные изменения как в соотношение сил в Европе, так и в международное положение России. Расстановка сил европейских государств, существовавшая после Венского конгресса, коренным образом изменилась. Крымская война лишила Россию прежнего исключительного влияния на Балканском полуострове, она ослабила ее позиции на Черном море, отодвинула от Дуная. Парижский мир заставил Российскую империю пересмотреть сам характер и методы русской политики и действий дипломатов на Балканах. "Исключительное поддержание принципов православия оказывается недостаточным, — писал один из русских дипломатов. — Вопросы национальные играют ныне на Востоке слишком значительную роль, чтобы мы могли оставаться им чуждыми. Ныне уже не обуславливается, как прежде, национальность вероисповеданием"<sup>1</sup>. В этот период Россия предприняла попытку восстановить, хотя бы частично, свои позиции на Балканском полуострове. Так, была расширена консульская сеть, учреждены консульства в Сараево и Скадаре. Консулы, подчиненные генеральному консулу в Рагузе, должны были оказывать покровительство православному населению в Герцеговине, Боснии и Северной Албании против произвола турецкой администрации<sup>2</sup>. Вместе с тем русская дипломатия наряду с поддержкой православия стала больше внимания уделять национальным интересам и национальным движениям балканских народов, учитывать

\*Географические названия в статье соответствуют их написанию в текстах документов XIX в.

этот фактор в своей политике для достижения собственных целей. Русские дипломаты способствовали расширению общественных связей, укреплению общественных каналов для усиления русского влияния<sup>3</sup>.

В настоящей статье предпринята попытка на основе новых документов и материалов из Архива внешней политики России и Отдела письменных источников (ОПИ) Государственного исторического музея (ГИМ) осветить помощь, оказывавшуюся через русских консулов православному населению и православной церкви в этом регионе. Рассматривается, представить картину во всем ее многообразии невозможно, поэтому автор ограничил свою задачу анализом ранее неизвестных аспектов проблемы.

Следует отметить, что поддержка православия в этой части Балканского полуострова, наряду с появлением новых черт в политике, оставалась важнейшей составной частью деятельности дипломатов и консулов.

Большую роль в укреплении положения православной церкви сыграл русский консул А.Е. Сученков\*, прибывший в открывшееся в 1857 г. консульство в Скутари.

Открытие этого консульства, по оценке А.Е. Сученкова, имело большое значение для местного православного населения, которое приветствовало появление в городе русского представителя<sup>4</sup>. "В первые дни еще моего пребывания в Скутари, — писал А.Е. Сученков послу в Константинополе А.П. Бутеневу, — когда единоверные нам жители сей провинции спешили с окрестных городов и сел в императорское консульство, дабы выразить чувства их всегдашней преданности его величеству государю императору, высокому покровителю православия, и их глубокую радость по случаю учреждения российского консульства в Албании, — я выслушивал их жалобы от православных обитателей города Подгорица и трудностях, встречаемых ими со стороны оттоманских властей, в поправке ветхой церкви их в сем последнем городе и о том, что они принуждены оставаться уже около 15 месяцев без совершения в оной божественной службы!"<sup>5</sup>.

\*Сученков Алексей Егорович (род. в 1825 г.) начал свою дипломатическую деятельность в 1849 г. в Константинопольской миссии. После завершения службы в Скутари, высоко оцененной в Петербурге, переведен в 1867 г. генеральным консулом в Рущук.

Первое впечатление А.Е. Сученкова после знакомства с положением православной церкви в крае было удручающим. С горечью он писал российскому послу в Константинополе о том, что "притесняемой турками и преследуемой католической пропагандою единоверной нам церкви трудно ратовать противу фанатизма первых и еще более противостоять поискам второй, имея единственную опору в своих пастырях, так мало приготовленных не только к охранению ее извне, но даже ко внутреннему ее поддержанию"<sup>6</sup>. Он посетил церкви, находившиеся в Скутари и в близлежащих местностях. Так, одной из первых он посетил церковь св. Николая, которая находилась за пределами Скутари, ибо тогда мусульманские обычай запрещали православным строить храмы в самом городе. Он нашел ее в чрезвычайно бедственном состоянии. Российский консул выдал одному из священников церкви деньги для приведения ее в относительный порядок<sup>7</sup>.

Предметом его особых забот стала церковь св. Иоанна Крестителя, находившаяся в трех часах езды от Скутари в деревне Раш, население которой было преимущественно православным. Фактически речь шла не о собственно церкви, а ее развалинах, о праве на которые велся упорный спор между католиками и православными. Специально изучив вопрос, А.Е. Сученков признал безусловное право православных на нее. Он неоднократно обращался с запросами и к греческому архиепископу Милетию и с ходатайством к губернатору Скутари. Этот трудный вопрос, спорный на протяжении нескольких лет, в конечном счете был решен в пользу православных<sup>8</sup>. Но католическое духовенство продолжало претендовать на храм, и в течение шести лет А.Е. Сученкову приходилось защищать неоспоримое право православных<sup>9</sup>.

В июле 1857 г. православные жители г. Подгорицы (а их в пятитысячном городе насчитывалось около тысячи) обратились в русское консульство с жалобой на местные власти, оставляющие без внимания их ходатайства о восстановлении церкви св. Георгия (находилась в 15 мин. езды от города), разрушенной мусульманами в 1856 г.<sup>10</sup>

А.Е. Сученков признал требования православного населения справедливыми и поддержал их. Он обратился со специальным письмом к российскому послу в Константинополе А.П. Бутеневу с просьбой исходить ходатайствовать от Порты "приказание здешнему губернатору Мус-

тафе-паше удовлетворить справедливым домогательствам наших единоверцев в их желании поправить помянутую церковь св. Георгия в том виде как то было ими предпринято в 1856 г. и воздаградить понесенные ими при этом убытки, простирающиеся до 5 тыс. пиастров<sup>11</sup>. После неоднократных напоминаний и разъяснений Сученкова А.П. Бутенев добился у Порты разрешения православным восстанавливать церковь св. Георгия с теми изменениями, которые предполагалось сделать в архитектуре храма в 1856 г.<sup>12</sup>

В переписке с Петербургом и Константинополем А.Е. Сученков считал своим долгом подчеркнуть "всю необходимость начального образования, всю нужду, которая чувствуется в сем крае, в возведении школ, потребность сия тем необходимее при успехах католической пропаганды с вящим тщанием распространяемой Австрией, которая содержит на жаловании большое число священников, монахов, школ и в нынешнее время строит вновь разрушенную мусульманами в Скутари семинарию"<sup>13</sup>. Русский консул хлопотал об открытии в городе школы для малолетних детей, справедливо считая, что силами местной православной общины, которая малочисленна, и единоверцы крайне бедны, невозможно содержать школу. Он добивался выделения 500 рублей серебром в год, суммы достаточной, по его мнению, для осуществления этой идеи<sup>14</sup>.

Благодаря стараниям А.Е. Сученкова, его подробной информации в Петербург и прямых ходатайств, в русское консульство в Скутари постоянно поступали пожертвования в пользу православных, откуда они направлялись по назначению. Пожертвования, как денежные, так и в виде церковной утвари и богослужебных книг пересыпались в консульство членами императорской фамилии и различными благотворительными обществами. Например, в 1858 г. императрицей была пожертвована сумма 1 150 червонных (так в документах называется червонец)<sup>15</sup>. Эти деньги должны были поступать в определяемые венценосной жертвовательницей храмы ежегодно в течение 5 лет<sup>16</sup>. В 1859 г. императрица пожертвовала 100 полуимпериалов церкви св. Николая в Антивари, получившей тогда и от других благотворителей 139 полуимпериалов и 22 червонных<sup>17</sup>.

В конце 1859 г. А.Е. Сученков по просьбе МИД России составил и направил в Петербург список православных церквей в Скутарском

санджаке. В него он включил 23 православных храма, находившихся в Антиварийском, Скутарском, Подгоричанском и Служском округах<sup>18</sup>. Список не был обычным перечнем: А. Е. Сученков охарактеризовал состояние каждого из храмов, перечислил все нужды. Большинство из них находилось в бедственном положении. Аналогичные списки консул составил несколько позднее и по Призренскому санджаку<sup>19</sup>. Всего было обследовано и включено в эти списки 116 православных храмов, большинство из которых, по замечанию А. Е. Сученкова, представляли собой фактически развалины.

В эти годы русский консул приложил немало усилий, чтобы добиться разрешения властей и получения средств от императорского двора для постройки православной церкви в самом городе Скутари. В 1859 г. императорское министерство исходатайствовало вспомоществование православной общине в Скутари в размере 1 тыс. рублей серебром на сооружение храма там<sup>20</sup>. По желанию местных единоверцев будущая церковь посвящалась св. князю Александру Невскому<sup>21</sup>, строительство которой и было завершено осенью 1864 г. А. Е. Сученков с радостью сообщил послу в Константинополе, что в октябре того года на этой первой в Скутари церкви воздвигнут крест при всеобщем ликовании православных<sup>22</sup>.

А. Е. Сученков как российский консул помогал помещению на казенный счет в духовные учебные заведения России местных жителей, например просил принять в одно из них сына драгомана консульства Поповича<sup>23</sup>, ходатайствовал о поездке архимандрита Серафима, настоятеля Дечанской лавры, в Россию для сбора пожертвований<sup>24</sup>.

При российской материальной помощи создавались в регионе религиозные учебные заведения. Так, в 1863 г. в Черногории была открыта богословская школа, первое среднее учебное заведение в стране; преподавали в ней архимандрит Н. Дучич и Ф. Ябучанин, окончивший Петербургскую духовную академию. Правда, богословская школа из-за финансовых трудностей просуществовала недолго. В 1869 г. в Черногории начали действовать средние учебные заведения: Учительско-богословская семинария и Женский черногорский институт – на содержание этих учреждений из России ежегодно переводилось 13 700 руб. А в 1873 г. российское правительство, увеличив в целом размеры ежегодной помощи Черногории, распорядилось тратить только на нужды церкви и просвещения 16 500 руб. серебром.

Постепенно менялась структура поступлений через русское консульство в Скутари. Преимущественно они состояли из богослужебных книг и церковной утвари для православных храмов в Скутарском и Призренском санджаках. Так, например, только в 1860 г. таких посылок было несколько. 29 мая А.Е. Сученков сообщал А.Б. Лобанову-Ростовскому (послу в Константинополе) об исправном получении ящика с богослужебными книгами<sup>25</sup>; 24 марта уведомлял о прибытии 8 ящиков книг для монастырей и церквей Северной Албании и Старой Сербии<sup>26</sup>; 16 августа – о получении 3 ящиков богослужебных книг<sup>27</sup>. 22 августа 1861 г. консул писал о полученных 16 ящиках, 2 колоколах и т.д.<sup>28</sup> Дипломатическая переписка, хранящаяся в АВПР в Москве, содержит также немало сообщений о пересылке в Скутари церковной утвари, облачений для священнослужителей и др.

В 1858 г. А.Е. Сученков установил контакт с настоятелем русской посольской церкви в Вене Михаилом Федоровичем Раевским, чья благотворительная деятельность была хорошо известна. М.Ф. Раевский сам обратился к нему в связи с нуждами православных церквей. В ОПИ ГИМ в Москве в фонде М.Ф. Раевского хранится 51 письмо А.Е. Сученкова настоятелю за период 1858–1864 гг., из которых лишь одно опубликовано. Особенно активная переписка с М.Ф. Раевским велась в 1859 г. А.Е. Сученков пересыпал в Вену жалобы православных о бедственном положении церквей. Особо русский консул хлопотал об обновлении православного храма в Антивари<sup>29</sup>. Так, в марте 1859 г. в русское консульство, возглавляемое А.Е. Сученковым, прибыло от Раевского 8 ящиков с богослужебными книгами и церковными одеяниями для антиварийской церковной общины, ранее были пересланы 22 червонных от княгини Васильчиковой, известной в Петербурге благотворительницы<sup>30</sup>.

В июне 1862 г. М.Ф. Раевским через русское консульство было передано 45 полуимпериалов для храма св. Георгия в Подгорице и икона "Одигитрия", пожалованная императрицей для сооружаемой православной церкви в деревне Раш<sup>31</sup>.

В июне 1863 г. А.Е. Сученков сообщил М.Ф. Раевскому о просьбе православных с. Гусинье оказать денежную помощь в постройке храма, сожженного в ходе черногоро-турецкой войны<sup>32</sup>. В марте 1864 г. Раевский отправил 90 червонных для этой цели<sup>33</sup>. М.Ф. Раевский с

помощью русских благотворителей через А.Е. Сученкова пересыпал богослужебные книги, церковные вещи, иконы. Так, им оказывалась помочь православным общинам в Араке, Подгорице, Дечане, Джаковицы и др.<sup>34</sup> селах Кормиляны, Ранище, Шапошницы.

## Примечания

1 Цит. по: *Никитин С.А.* Очерки по истории южных славян и русско-балканских связей в 50–70-е годы XIX в. М., 1970. С. 158.

2 АВПР. Ф. Канцелярия. Отчет МИД за 1858 г. Л. 302об.–303.

3 См. подробнее: *Никитин С.А.* Русская дипломатия и национальное движение южных славян в 50–70-е годы XIXв. //История, фольклор, искусство славянских народов М., 1963. С. 160.

4 Архив внешней политики России (АВПР). Ф. Посольство в Константинополе. 1857. Д. 2390. Л. 7–10 (А.Е. Сученков – А.П.Бутеневу, 31 мая 1857 г.).

5 Там же. Л. 67, 67 об. (А.Е. Сученков – А.П. Бутеневу, 31 августа 1857 г.).

6 Там же. Л. 15–16 (А.Е. Сученков – А.П. Бутеневу, 19 июня 1857 г.).

7 Там же. Л. 13 об.

8 Там же. Л. 19–24 (А.Е. Сученков – А.П. Бутеневу, 27 июня 1857 г.).

9 Там же. 1863. Д. 2396 а. Л. 47–51 (А.Е. Сученков – Е.П.Новикову, 5 февраля 1863 г.).

10 Там же. 1857. Д. 2390. Л. 69 об. (А.Е. Сученков – А.П. Бутеневу, 31 августа 1857 г.).

11 Там же.

12 Там же. Л. 159–160 об. (А.Е. Сученков – А.П. Бутеневу, 16 ноября 1857 г.).

13 Там же. Л. 107, 107 об. (А.Е. Сученков – А.П. Бутеневу, 28 сентября 1857 г.).

14 Там же. Л. 108.

15 Там же. 1860. Д. 2393. Л. 93, 93 об. (А.Е. Сученков – А.Б.Лобанову-Ростовскому, 5 января 1860 г.).

- 16 Там же.
- 17 Там же. Л. 186, 186 об. (А.Е. Сученков – А.Б. Лобанову-Ростовскому, 15 марта 1860 г.).
- 18 Там же. Л. 96–105 об. (А.Е. Сученков – А.Б. Лобанову-Ростовскому, 5 января 1860 г.).
- 19 Там же. Л. 172–180 об.
- 20 Там же. Л. 185–187 об.
- 21 Там же.
- 22 Там же. 1864. Д. 2396 б. Л. 249–250 об. (А.Е. Сученков – Н.П. Игнатьеву, 6/18 октября 1864 г.).
- 23 Там же. 1860. Д. 2393. Л. 295–296 (А.Е. Сученков – А.Б. Лобанову-Ростовскому, 28 июня 1860 г.).
- 24 Там же. 1863. Д. 2396 а. Л. 32–36 об. (А.Е. Сученков – Н.П. Игнатьеву, 26 января 1863 г.).
- 25 Там же. 1860. Д. 2393. Л. 203, 203 об. (А.Е. Сученков – А.Б. Лобанову-Ростовскому, 29 марта 1860 г.).
- 26 Там же.
- 27 Там же. Л. 317.
- 28 Там же. 1861. Д. 2394. Л. 229.
- 29 Зарубежные славяне и Россия. Документы из архива М.Ф. Раевского. М., 1975. (Док. 399). С. 419–420.
- 30 ОПИ ГИМ. Ф. 347. И.Ф. Раевский. Л. 72 и об. (А.Е. Сученков – М.Ф. Раевскому 2 июня 1859 г.).
- 31 Там же. Л. 112–115 об. (А.Е. Сученков – М.Ф. Раевскому 7/19 июня 1862 г.).
- 32 Там же. Л. 129 и об. (А.Е. Сученков – М.Ф. Раевскому 2 июня 1863 г.).
- 33 Там же. Л. 137–138 (А.Е. Сученков – М.Ф. Раевскому 28 марта 1864 г.).
- 34 Там же. Л. 131–134 об. (А.Е. Сученков – М.Ф. Раевскому 14 января 1864 г.).

*B.M. Хевролина*

## ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В БОСНИИ И ГЕРЦЕГОВИНЕ В 50–70-Х ГОДАХ XIX в. И РОССИЯ

История православной церкви в Боснии и Герцеговине относится к числу слабо разработанных проблем в отечественной и югославской историографии. Положение церкви в этот период освещали русские слависты прошлого века А.Ф. Гильфердинг, Н.А. Попов, М.Ф. Раевский<sup>1</sup>. Из работ советских историков можно назвать статью Н.П. Даниловой о церковной борьбе в Боснии в 60–70-х годах XIX в.<sup>2</sup> В современной югославской историографии эту проблему затрагивали сараевские историки В. Скарич, С. Перазич, И. Тепич, Б. Маджар<sup>3</sup>. В 70–80-е годы XX в. советскими и югославскими историками предпринято издание значительного количества источников из архивов бывшего СССР и республики Боснии и Герцеговины, которые позволяют продолжить изучение темы. Например, ценнейшие материалы содержатся в незавершенной пока, к сожалению, документальной публикации "Освободительная борьба народов Боснии и Герцеговины и Россия. 1850–1878 гг."<sup>4</sup>

Задачей настоящей статьи является показ позиции российских дипломатов в вопросах деятельности православной церкви в Боснии и Герцеговине. Этот аспект проблемы до сих пор не подвергался изучению, между тем церковная политика России на Балканах была составной частью ее внешнеполитического курса в регионе.

Православная церковь в славянских землях Османской империи выполняла важнейшую политico-пропагандистскую и культурно-образовательную миссию, была фактором, во многом определявшим развитие политического и национального самосознания населения. Это обстоятельство Россия стремилась всемерно использовать.

Сараевский и Герцеговинский санджаки, объединенные в 1865 г. в Боснийский вилайет, включали славянское население, исповедовавшее три религии – православие, католичество и ислам. Последний был официальной, господствовавшей конфессией. Турецкая и австрийская статистические службы на протяжении 50–70-х годов XIX в., несмотря на некоторую разноречивость, в целом сообщали стабильные цифры о составе населения по религиозному признаку: православных насчитывалось примерно 45%, мусульман – 35%, католиков – 15–17%<sup>5</sup>. Хотя хатт-и хумайюн 1856 г. официально уравнял в правах христиан и мусульман, на деле первые по-прежнему оставались бесправными. Они не могли занимать государственные должности, свидетельствовать в судах и т.п. Большинство христиан являлось феодальнозависимыми крестьянами и несло тяжелейшие повинности в пользу государства и помещиков-мусульман. По свидетельству российского консула в Сараеве Е.Р. Щулепникова, "большинство христианского народа населения как Боснии, так и Герцеговины состоит за небольшим исключением почти все из бедных поселян, людей, совершенно упавших духом и находящихся в полном плачевном моральном и материальном положении"<sup>6</sup>. Лишь в городах была незначительная прослойка богатых православных торговцев, экономически связанных с австрийским капиталом.

На территории Боснии и Герцеговины существовали две православные епархии – сараевская и мостарская, подчиненные константинопольскому патриархату. Возглавляли их митрополиты-греки или эллинизированные болгары, зачастую не знавшие сербского языка. В городах и сельской местности действовали церковно-школьные православные общины. Митрополиты в силу особенностей политического и конфессионального устройства Османской империи являлись не только религиозными владыками, но и политическими представителями своей паствы перед османскими властями, а в своих епархиях выполняли и некоторые функции гражданской власти.

По данным российских консулов, в Боснии было 337 православных церквей и два монастыря, в Герцеговине – 155 церквей и 12 монастырей<sup>7</sup>. В это же время в Герцеговине находилось три католических монастыря, 12 церквей и 172 часовни<sup>8</sup>.

Греческое духовенство было абсолютно чуждо интересам православного населения и преследовало главным образом цели личного обогащения. Часто сменяющиеся владыки пользовались любыми средствами, чтобы как можно больше набить свой карман. Во время объезда епархий они не столько интересовались положением и нуждами своей паствы, сколько получением мзды за службу и отправление обрядов. Три раза в год они объезжали епархию, взыскивая с каждого прихода в свою пользу по 9 пиастров. Сараевский митрополит Дионисий брал за каждое венчание по 16 пиастров, а герцеговинский митрополит Григорий при посещении сельских домов требовал бесплатного угощения и взимал 25 пиастров за освещение воды, грозя проклятием хозяину в случае неуплаты. Кроме подати митрополиту по 7,5 пиастров в год с семьи, 6 пиастров взималось с каждой мужской души старше 10 лет в пользу патриарха<sup>9</sup>. Весьма доходной статьей являлось рукоположение в священники, за что владыка получал до 50 дукатов<sup>10</sup>. Даже за раздаваемые населению бумажные иконки митрополиты требовали денег. Бесконечные поборы владык, продажа священнических мест, притеснения низшего духовенства высшим фигурировали во всех жалобах православного населения, направлявшихся российским консулам, в Порту и даже царю Александру II.

Низшее духовенство – городские и сельские священники – по национальности были сербами, по своему достатку и образу жизни мало чем отличались от своих прихожан. Лишь немногие имели какое-то образование. Существовали они на мизерные средства прихожан (каждая семья вносила 15 ок – 19 кг зерна в год в пользу местной церкви). В донесениях российских консулов нарисована картина тяжелого состояния церквей, особенно сельских. Вмещали они не более 30–40 человек, не имели почти икон, церковной утвари, книг, облачений, посещались два–четыре раза в год по большим праздникам. Естественно, что забитое низшее духовенство не могло защитить интересы своей паствы и так же, как и она, подвергалось репрессиям. Не случайно многие сельские священники приняли активное участие в национально-освободительной борьбе, предводительствуя отрядами повстанцев.

Центральными национально-освободительного движения, особенно в Герцеговине, являлись православные монастыри, их настоятели, та-

кие как С. Перович, Н. Дучич, стояли во главе антиосманской борьбы.

Католическая церковь находилась в лучшем положении. Костелы были хорошо оборудованы, при них существовали неплохие школы, священники получали образование в Венгрии, Италии. Если греческое духовенство работало перед османскими властями, то католическое, хотя и не забывало о своих доходах, но энергично выступало в защиту верующих, добиваясь от властей снижения поборов и представления различных льгот. Католические францисканцы получали солидную помощь от Ватикана и австрийского правительства. Так, герцеговинский епископ Кралевич получал ежегодную субсидию в 3 тыс. гульд., сараевский священник Г. Мартич – 500, некоторые сельские священники – 100 гульд.<sup>11</sup>. Католическое духовенство добивалось субсидий и от османских властей. В 1870 г., например, губернатор Савфет-паша выделил для строительства католической школы в Мостаре 30 тыс. пиастров, за что был награжден папским орденом<sup>12</sup>. Католическая пропаганда делала большие успехи. Населению внушалось, что единственный путь избавления от экономического и национального гнета – присоединение к Австро-Венгрии.

Эти процессы беспокоили российскую дипломатию, которая стремилась расширить сферу своего влияния в западном регионе Балкан. Ставилась задача противодействовать австрийскому влиянию и планам Габсбургской монархии о присоединении Боснии и Герцеговины. Организованные в 1856 г. в Сараеве, а в 1859 г. в Мостаре российские консульства должны были защищать интересы православного населения. Россия была заинтересована в спокойствии региона, чтобы не дать повода Австро-Венгрии вмешаться в дела провинции. Консулам предстояло добиваться от османских властей улучшения положения христиан, по возможности утихомиривать страсти и предотвращать выступления масс. Ведь только за десятилетие 50 – начала 60-х годов в Герцеговине произошло три восстания и одно в Боснии – в Боснийской Краине, состоялся целый ряд локальных выступлений.

Православная церковь являлась важным инструментом при выполнении этих задач. Консулы прекрасно учитывали такую особенность региона, как отождествление в сознании населения нации и веры. Первый сараевский консул А.Ф. Гильфердинг писал: "Православные, като-

лики и мусульмане считают себя тремя различными нациями, хотя говорят одним и тем же языком и принадлежат к одному и тому же племени"<sup>13</sup>. Религия была не только идеологическим, но и культурным фактором, она прорастала в быт, ею определялись правовые отношения, она консолидировала единоверное население. Поэтому российские дипломаты придавали большое значение церкви в своей деятельности. Задачу облегчал большой опыт, накопленный дипломатией России в деле взаимодействия с церковью на Балканах, ведь защита православия издавна была составной частью внешнеполитической доктрины Петербурга.

Первоначальный расчет российских консулов на сотрудничество с высшим духовенством не оправдался: православные владыки не могли служить им опорой в силу их соглашательской политики, враждебного отношения к России и отсутствия авторитета среди населения. Консулы установили связи с низшим и средним духовенством, находившимся в оппозиции к властям и греческим владыкам. Гильфердинг отмечал: "Я всеми средствами старался снискать расположение этого класса и отчасти успел в этом, в особенности, благодаря моим поездкам, давшим мне случай посетить многие церкви и монастыри"<sup>14</sup>.

С своей стороны, владыки стремились не допустить тесных контактов священников и паствы с российскими консулами. Митрополит Дионисий, например, запрещал священникам посещать консульство, подвергая опасению крестьян, приносящих жалобы консулам.

Низшее духовенство с симпатией относилось к России, веря в ее помощь в освободительной борьбе и облегчении участия населения, эти симпатии оно старалось привить и своей пастве. И хотя консулы, каждый шаг которых контролировался властями, не афишировали своих связей с населением, они были весьма обширны.

Направления деятельности российских дипломатов в церковных делах Боснии и Герцеговины были следующими:

1) Защита православного населения от злоупотреблений греческого духовенства. Россия опасалась, что его корыстолюбие и равнодушие к интересам населения могут отвратить некоторых от православия, тем более, что факты перехода в католичество и мусульманство

имели место. Кроме того, действия владык могли повлечь за собой усиление движения за национальную церковь, подобно тому, как это было в Болгарии, а раскол православной церкви в Боснии и Герцеговине означал и уменьшение влияния православной державы – России. Не случайно МИД России в октябре 1857 г. направил посланнику в Константинополе А.П. Бутеневу предписание добиться от патриархата прекращения злоупотреблений греческих владык. Единство православной церкви в христианских провинциях Османской империи провозглашалось одной из важных задач внешней политики России, в том числе в рассматриваемом регионе. "Все наши усилия поддержать православную церковь в оттоманских владениях останутся тщетными, – говорилось в документе, – если некоторым членам высшего греческого духовенства дозволено будет их начальством приносить в жертву корыстным и себялюбивым видам существенные пользы церкви"<sup>15</sup>.

По требованию МИД консулы регулярно направляли в Петербург и константинопольскую миссию информацию о греческих владыках и просьбы об их смещении. Гильфердинг в 1857 г. писал: "Влияние наше в Боснии начнется только с того дня, когда митрополит Дионисий отзван будет по ходатайству императорской миссии в Константинополе"<sup>16</sup>. Дионисия отзвали, но и новый митрополит Игнатий оказался не лучше. Консульство добивалось снятия Игнатья, а затем его преемника, переведенного в Сараево из Зворника Дионисия, запятнавшего себя доносами на прогрессивных деятелей церкви В. Пелагича, С. Перовича и др.<sup>17</sup> Однако хлопоты в Константинополе послала Н.П. Игнатьева в данном случае на увенчались успехом, так как русофобская позиция Дионисия импонировала как патриарху, так и османским властям<sup>18</sup>.

В Герцеговине по просьбам населения и ходатайствам консула в 1860 г. был назначен митрополитом серб И. Памучина, придерживающийся либеральных взглядов и пользующийся авторитетом среди населения. Но он вскоре скончался, и в мостарской митрополии опять воцарились греческие владыки.

В 60-х годах в значительной степени благодаря усилиям российских дипломатов, поддерживающих требования населения, удалось добиться изменения порядка финансирования церкви. Был введен фиксированный церковный налог, запрещены незаконные поборы и др. Для

контроля за деятельностью митрополитов в 1872 г. в Сараеве была учреждена епархиальная скупщина и принят церковный устав, согласно которому митрополит нес перед скупщиной ответственность за свои действия.

2) Защита церкви и православного священства от произвола османских властей и фанатизма мусульман. Консулы активно добивались реализации положений хатта 1856 г. о свободе церкви и отправления религиозных обрядов всех конфессий. Эти положения оставались на бумаге в основном из-за сопротивления мусульманской церкви и населения. Разгневанные разрешением свободы вероисповедания мусульманские фанатики грабили и жгли православные храмы и монастыри, особенно во время восстаний. В Боснийской Крайне только в 1856–1858 гг. было сожжено 180 сел, два монастыря и 14 церквей<sup>19</sup>. В 1860 г. были ограблены и осквернены четыре православные церкви в Гацко<sup>20</sup>. Восстановление церквей и строительство новых турецкие власти обставляли всяческими ограничениями (воспрещалось строить церкви вблизи мечетей и мусульманских кладбищ, колокольни не должны были быть выше минаретов мечетей, колокольный звон запрещался, если против него выступали мусульманские жители квартала, строительство и восстановление церквей могло происходить только по специальному указу султана, за который османские чиновники противозаконно взимали солидную мзду и др.). Обо всех этих вопросах говорилось в бесчисленных ходатайствах российских консулов, к которым население и церковные общины обращались за поддержкой. Не всегда они были успешны, так как даже османские власти были подчас беспомощны перед фанатизмом мусульман. По свидетельству сараевского консула Е.Р. Шулепникова, ходатайствующего о разрешении колокольного звона в Сараеве, "губернатор ничего не может предпринять, здесь властуют местные беги... Ныне мусульмане почувствовали себя сильнее правительства"<sup>21</sup>. Однако удалось добиться восстановления и возведения ряда церквей (в Сараеве, Мостаре и др.). Все это повышало престиж российских дипломатов среди населения.

3) В значительных размерах осуществлялась помощь православным церквам и монастырям. Она поступала как от правительства (через МИД), так от Синода и славянских комитетов. В 50-70-х годах деньги, книги, утварь и облачения были направлены практически во все церкви Боснии и Герцеговины<sup>22</sup>. Так, в 1860 г. из России бы-

ли отправлены облачения, утварь и книги для 45 церквей Герцеговины<sup>23</sup>, а в 1869 г. – девять ящиков книг, сосудов и облачений<sup>24</sup> из Москвы в Боснию и т.д. Русская щедрость при оказании помощи единоверцам в Боснии и Герцеговине поражала даже иностранных дипломатов. Австрийский консул в Сараево К. Васич писал в Вену о том, что дары из России, полученные церковью в Высоко (местечко близ Сараева), имеют ценность около 1 500 дукатов. Далее Васич замечал: "Попытки России оказать влияние на славянское население турецкого севера осуществляются не столько стараниями политических агитаторов, сколько посредством проведения в жизнь систематического плана, направленного на то, чтобы уделять как можно больше внимания церквам и школам. Этот метод, который кажется совершенно безобидным, направлен на то, чтобы связать чувством благодарности отдельных лиц и корпораций, и используется в разных формах как здесь, так и в Болгарии"<sup>25</sup>. Результатом этого, подчеркивал Васич, явилось значительное укрепление связей православного населения с российским консулом, "которого райи называют между прочим "наш консул".

Российская дипломатия прекрасно понимала политическую значимость поддержки православной церкви. Так, секретарь мостарского консульства А.С. Ионин, сообщая протоиерею русской посольской церкви в Вене М.Ф. Раевскому о своей встрече с депутатами восставшей в 1858 г. Посавины и прося его прислать книги для посавинской церкви, писал: "Дело это многое поможет нам в отношении политическом. Мы стараемся всеми силами приманить к себе депутатов. Да, кроме того, церкви эти на границе, и австрийцы осаждают их. Нужно послать туда что-нибудь русское"<sup>26</sup>.

В механизме получения помощи весьма результативными были поездки духовных лиц в Россию для сбора "милостыни". В 50–70-х годах Россию посетили мостарский иеромонах П. Чокорило (1858–1860 гг.), игумен монастыря Житомысличи С. Перович (1863–1864 гг.), сараевский архимандрит С. Косанович (1872–1874 гг.). Чокорило привез средства для открытия женского православного училища в Мостаре, а С. Перович – духовного училища в Житомыслицах, Косанович – для завершения постройки новой сараевской церкви. Кроме того, на эти деньги было куплено два трехэтажных здания близ собора, в од-

ном из которых разместилось женское православное училище на 130 учениц<sup>27</sup>.

4) Помощь в подготовке образованных православных священников, подлинных духовных наставников населения. Они, по мнению сараевского консула А.Н. Кудрявцева, должны были отстаивать свою церковь от наступления католической пропаганды и "не допустить поглощения земли своей коронами Родольфа и св. Стефана"<sup>28</sup>. С этой целью оказывалось содействие созданию духовных учебных заведений. С помощью средств из России были открыты духовные училища в монастырях Житомысличи и Дужи, семинария в Банялуке, руководителями которых являлись прогрессивные духовные деятели С. Перович, Н. Дучич, В. Пелагич. В мостарском мужском православном училище был открыт старший класс, готовящий священников. Учителя содержались на деньги, присыпаемые из России.

В российских духовных учебных заведениях почти не было учащихся из Боснии и Герцеговины. Из 19 обучавшихся в России в эти годы только четыре готовились к духовному званию: В. Пелагич, И. Перович (брать С. Перовича), Н. Спахич и Й. Пичета (окончивший Киевскую духовную академию, отец известного советского историка В.И. Пичеты). На рубеже 70-х годов обнаружилась нецелесообразность подготовки священников в России: по возвращении на родину они подвергались гонениям со стороны греческих владык и властей, да и обучение их в России обходилось казне дорого. Характерно следующее заключение Кудрявцева: "Священникам уже не предстоит такой воспитательной роли, как прежде, особенно теперь, когда западная пропаганда основывает здесь училища, противодействовать влиянию которых можно только светским образованиям"<sup>29</sup>. Этот вывод был сделан, без сомнения, в связи с растущим влиянием национальной либерально-буржуазной интеллигенции, стремящейся вырваться из узких рамок церкви в своей просветительской деятельности.

Помощь церквам и школам сблизила российских дипломатов с немногочисленной пока национальной интеллигенцией. Тесные контакты с консульствами поддерживали и прогрессивные духовные деятели – С. Перович, В. Пелагич, Н. Дучич. Арест и ссылка Перовича представляла, по мнению мостарского консула Н.А. Иларионова, "громадную потерю для наших здесь интересов"<sup>30</sup>. Как известно, с помощью российского посольства в Константинополе С. Перович был ос-

вобожден, а Пелагич бежал из ссылки и был переправлен в Россию. Таким образом, внешнеполитические интересы самодержавного режима заставляли его представителей "блокироватьсь" с прогрессивными силами, что было характерно для политики России в ряде регионов Балкан. Эти силы выступали против австрийской экспансии и рассчитывали на российскую помощь в деле национального освобождения.

Помощь России православной церкви в Боснии и Герцеговине была вызвана прежде всего политическими соображениями, преследовавшими цели усиления российского влияния в регионе. Но она соответствовала и интересам православного сербского народа Боснии и Герцеговины, так как способствовала сохранению и укреплению национальной культуры, духовности, росту национального самосознания. На протяжении рассматриваемого периода заметен рост влияния России и симпатий к ней населения, что проявилось в период восстания 1875–1878 гг., когда значительное большинство повстанческих сил ориентировалось на Россию. Однако, начиная русско-турецкую войну, Россия была вынуждена, чтобы избежать европейского конфликта, согласиться на оккупацию Боснии и Герцеговины Австро-Венгрией. С этого времени православная церковь как фактор российской внешней политики в этом регионе утратила былую роль.

### Примечания

1 Раевский М.Ф. Краткий очерк истории Герцеговины // Журнал Министерства народного просвещения. 1850. № 7–8; Гильфердинг А.Ф. Босния, Герцеговина и Старая Сербия // Записки Русского географического общества. СПб., 1859. Кн. 13; Попов Н.А. Православие в Боснии и его борьба с католической пропагандой и протестантскими миссионерами. М., 1873.

2 Данилова Н.П. Церковная борьба в Боснии в 60–70-х годах XIX в. // Вопросы первоначального накопления капитала и национальные движения в славянских странах. М., 1972.

3 Škanč V. Sarajevo i njegova okolina od najstarijih vremena do austrougarske okupacije. Sarajevo, 1937; Madžar B. Pokret Srba Bosne i Hercegovine za vjersko-prosvjetnu samoupravu. Sarajevo, 1982; Perazić St. Razvoj srpske pravoslavne crkve u Bosni i Hercegovini 1850–1875 // Međunarodni naučni skup, "Probleme istorije Bosne i Hercegovine. 1850–1875" Sarajevo, 1987; Тенић И. Босна и Херцеговина у русским изворима (1856–1878). Сарајево, 1988 и др.

<sup>4</sup> Уједињена Омладина српска и њено доба. 1860–1875 (Грађа из совјетских архива). Нови Сад, 1977; Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М.Ф. Раевского. 40–80-е годы XIX века. М., 1975; Освободительная борьба народов Боснии и Герцеговины и Россия. 1850–1864. Документы. М., 1986; Освободительная борьба народов Боснии и Герцеговины и Россия. 1865–1875. Документы. М., 1988; Југословени и Русија. Документи из архива М.Ф. Рајевског. 40–80 године XIX в. Београд, 1989. Т. 2. Књ. I.

<sup>5</sup> *Tepić* И Указ. соч. С. 77–84; Освободительная борьба... 1850–1864. С. 320; Освободительная борьба... 1865–1875. С. 128, 194, 244, 300, 328.

<sup>6</sup> Освободительная борьба... 1865–1875. С. 27.

<sup>7</sup> *Perazic' St.* Op. cit. S. 74.

<sup>8</sup> Освободительная борьба... 1865–1875. С. 386.

<sup>9</sup> Там же. С. 12, 32, 378.

<sup>10</sup> *Perazic' St.* Op. cit. S. 77.

<sup>11</sup> Освободительная борьба... 1865–1875. С. 298, 333, 352.

<sup>12</sup> Там же. С. 235.

<sup>13</sup> Освободительная борьба... 1850–1864. С. 51.

<sup>14</sup> Там же. С. 144.

<sup>15</sup> Там же. С. 86.

<sup>16</sup> Там же. С. 143–144.

<sup>17</sup> Југославени и Русија. С. 317; Уједињена Омладина... С. 127.

<sup>18</sup> Освободительная борьба... 1865–1875. С. 189.

<sup>19</sup> Освободительная борьба... 1850–1864. С. 196.

<sup>20</sup> Там же. С. 295.

<sup>21</sup> Освободительная борьба... 1865–1875. С. 280.

<sup>22</sup> Југославени и Русија. С. 315.

<sup>23</sup> Зарубежные славяне и Россия. С. 342.

<sup>24</sup> Југославени и Русија. С. 316.

<sup>25</sup> Освободительная борьба... 1850–1864. С. 237.

<sup>26</sup> Зарубежные славяне и Россия. С. 177.

<sup>27</sup> Освободительная борьба... 1850–1864. С. 217, 436; Освободительная борьба... 1865–1875. С. 362.

<sup>28</sup> Освободительная борьба... 1865–1875. С. 192.

<sup>29</sup> Там же. С. 212.

<sup>30</sup> Уједињена Омладина... С. 165.

Л.А. Софронова

## ЦЕРКОВЬ И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ТЕАТРАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА XVII–XVIII вв.

Весьма распространенный подход к соотношению церкви и культуры зачастую сводится или к утверждению об огромной роли церкви в развитии культуры, или к отрицанию таковой, когда церкви приписывают функции торможения, сдерживания эволюции культуры. Скорее всего, и в том и в другом случае упускается из виду внутренняя взаимосвязанность, взаимопроницаемость, а нередко и нерасчлененность этих понятий.

Как пишет В.М. Живов, исследуя культурные конфликты в истории русского литературного языка XVIII – начала XIX в., "культура имела религиозный характер, а быт – если он вообще попадал в сферу культурного сознания – воспринимался как мирское и профанное"<sup>1</sup>. Пронизанность культуры религией создавала условия, при которых церковь организовывала внешнюю и внутреннюю жизнь человека, а также и общества в целом, предопределяла и формировала менталитет эпохи. Даже при тенденции к обмирщению сакральные черты культуры не исчезали. Они не только противоборствовали мирскому началу, но и продолжали выполнять важнейшие созидательные функции, оставались культуротворческими. Благодаря им во многом происходило перестраивание системы восточнославянской культуры XVII–XVIII вв. Наращивание светского начала в культуре не было линейным процессом. Не происходило "последовательного нарастания в духовной жизни русских людей XVII в. удельного веса светских элементов в ущерб религиозным, культовым"<sup>2</sup>. Эти наблюдения можно распространить на всю восточнославянскую культуру в целом, для

описания которой, видимо, целесообразно противопоставлять не церковь и культуру, а сакральное и светское начала.

Оба начала не строго разграничены, между ними существует множество переходных явлений, осциллирующих между двумя обширными зонами культуры, что говорит о многом: о принципах взаимодействия сакрального и светского, о типе культуры, который может быть закрытым или открытым, о категории границы в культуре<sup>3</sup>, о конкретном характере ее динамики.

Одним из таких явлений, вобравшим в себя многие черты культуры своего времени, сфокусировавшим ряд ее внутренних процессов, оказался театр. Сакральная культура, церковь как институт, тщательно избегавшие всех проявлений зрелищности и театральности, стали у истоков развития восточнославянского профессионального театра. Они не давали явного разрешения на его существование, но именно благодаря им он состоялся. В этом заключается один из парадоксов культуры XVII–XVIII вв., о котором речь пойдет ниже.

Известно, что развитой театральной культуры у восточных славян в предыдущие эпохи не было, в чем нельзя усматривать отсталость или недостроенность всей системы культуры, зависевшей от оппозиций: видимое/невидимое, внешнее/внутреннее. Очевидно, что этими особенностями не исчерпывается вся сложность системы, что существовали и иные, не менее важные, но для рассмотрения театра именно они являются основными.

Зрению, считалось, недоступны высокие, сакральные ценности. Их невозможно увидеть – перед ними, как писал Кирилл Транкиллион, "смежается зрение разумного ока". Зрение не может помочь человеку проникнуть в тайны бытия, оно бессильно. В связи с этим развитие зрелищного начала не одобрялось высокой культурой. Она невидимое предпочитала видимому. Первое превышало второе по шкале абсолютных ценностей. С этой оппозицией сочеталась другая – внутреннее/внешнее. Только скрытое, потаенное – вспомним распространенные мотивы ореха, гробов повалленных и проч. – имело ценность, ибо было сущностью. Внешнее по сравнению с внутренним – это ничто, тлен, пустота, тень, как сказал бы Г.С. Сковорода. По аналогии воспринимались душа и плоть; человек представлялся раздвоенным, и лучшей половиной его была душа. Плоть же объявля-

лась презренной. Таким образом, искусство, которое своим инструментом избрало человека в его физической сущности, не могло получить доступ в высокую культуру. Но так представляется только на первый взгляд. Театр пробил брешь в этой жестокой системе.

Театральная культура в размытом виде была свойственна фольклору. Зрелищные (шире – игровые) формы были ему известны. Словесные жанры народного творчества, песенные, и конечно, обрядовые формы были насыщены зрелищностью. В них действительно формировалась игра, как театральное начало, наличествовало преображение человека. Формирование игры не отрывалось от жанровой структуры, не подлежало развитию; поэтому игра в народной культуре оставалась лишь фоном для развития театра. Кроме того, игра почти всегда воспринималась как принадлежность нечистого мира, требовала особых ритуалов выхода из нее. Между миром игры, миром смеховым и миром серьезным, наполненным сакральными ценностями, лежала непреодолимая граница. Игра казалась недостойной высокого содержания.

Игровые формы фольклора, составлявшие определенный контекст для зарождения пред-театральных форм, могли стать источником и драмы, пред-театра, но в восточнославянском регионе этого не случилось, что не означает полной изоляции игровых форм от будущей профессиональной театральной культуры; они непременно будут ею востребованы. Пока обряд народной культуры с его игрой и преображением не был способен к расщеплению и высвобождению зрелищного, театрального начала<sup>4</sup>. Только удалившись от обряда, как это не раз происходило в истории мировой культуры, игра обретает независимость и может самостоятельно существовать, порождая все новые художественные формы. Если этого не произошло в народной культуре, то в усложненной форме совершилось в высокой культуре, которая, как уже было сказано, решительно отвергала игровые формы всякого рода. Для этого был избран обходной путь.

Известно, что католическая церковь иначе, чем православная, относилась к различным проявлениям зрелищности. Не случайно ее не раз обвиняли в театральных излишествах<sup>5</sup>. Она вбирала в себя элементы народной зрелищности, создавала символическое действие и щедро делилась вновь образованным видом зрелищности со светским миром. Ее рождественские и пасхальные тропы превращались в

развернутые театральные эпизоды, обрастили событийным материалом и выталкивались из храма на площадь, где в свою очередь дали жизнь народным средневековым мистериям. Эти мистерии впоследствии (XVI в.) были замечены деятелями духовных школ и перестроены по правилам риторики, приспособлены для школы. Так мистерии с городской площади вновь вернулись в закрытое пространство. Они стали смысловым и сюжетным ядром корпуса театральных текстов, распространенных во всем католическом мире, в том числе и в его западнославянской части. Мистерии стремительно обросли сюжетами, на которых основывался жанр моралите, интермедиами; они сосуществовали рядом с историческими пьесами, агиографическими. Все это драматическое разнообразие поддерживалось обширным набором сценических средств, которые использовал театр духовных, а также светских школ, которые иногда могли поспорить с театром светским, придворным, например.

Православная церковь, в отличие от католической, подавляла всякие проявления театральности. К развитию зрелищности она не стремилась даже с высокими целями. Православная церковь как бы сознательно застыла в своих обрядовых истоках. Ее эстетический ряд неукоснительно подчинялся религиозным значениям. Красота, благолепие были не эстетическими, а нравственными категориями. Конечно, и в православной церкви существовал особый "способ воспоминания евангельских событий, но способ, выдающий и художественные намерения деятелей церкви"<sup>6</sup>. Он породил и известное пещное действие, и обряды Недели Вайи, и вынос плащаницы. Но опасаясь, что внешнее, видимое, т.е. зрелищное, театральное, затмит для ве-рующих высочайшую сущность изображаемого, церковь довольно скоро от многих из этих паратеатральных эпизодов отказалась и практически ни один из них не вышел за пределы храма в пространство театра. Следует заметить, что эти эпизоды практически не имели вербального ряда. Потому один из первых исследователей русского, и шире восточнославянского театра, Н.С. Тихонравов называл эти первые ступени формирования театра немыми представлениями. Действие в них так же было не столь развитым, как в соответствующих эпизодах католических служб. Отношение к характеру этих эпизодов, к их театральной природе, к их высокому содержанию, видимо, не позволило

выйти им за пределы храма и послужить рождению восточнославянского театра непосредственно. Как и народный обряд, эти первые ступени были старательно обойдены, оставлены в стороне, хотя очевидно, что опыт зрелищной символизации в целом восточнославянской культурой был усвоен так же, как и отношение к театральной игре. В том виде, в каком она была представлена в стенах храма, т.е. в сакральном пространстве, она переставала быть самой собой. Никто не воображал Спасителя, шествующего на осляти, в патриархе, не видел в священнике, дьяконе и певчих участников библейского эпизода о трех отроках, в пещи не сожженных, ибо все они только прообразовывали, а никак не представляли высшие силы и ни в коей мере не уподоблялись им. Так церковный обряд сдерживал свои зрелищные возможности, хотя культура в целом внимательно присматривалась к ним, особенно в их католическом варианте.

Таким образом, можно утверждать, что прямой, непосредственной связи между зарождающейся театральной культурой, народной театральностью и церковным обрядом не было. Но в какой-то момент, а именно в начале существования театра, эти прямые связи ему необходимы. Театру требуется даже столкновение-совпадение зародыша будущего искусства сцены и обряда, народного или церковного. Только так возможно сфокусировать новый вид художественной энергии, зрелищное начало, слово в едином художественном пространстве и времени. Очевидно, что при тех изменениях в системе культуры, которые происходили у восточных славян в XVII–XVIII вв., следовало ожидать появления театра. Он, действительно, появился. Соответственно, этому по законам грамматики театрального искусства должно было предшествовать взаимодействие обряда и театра, точнее высвобождение театральности из обряда. Все так и произошло; только будущий театр Украины, Белоруссии, России обратился не к своим обрядовым истокам и не прямо, а опосредованно.

Культура нарушила свои собственные границы и косвенно обратилась к обряду католической церкви. Ее привлекли результаты выхода из католического обряда театрального начала, развившегося в самостоятельный вид искусства – литургический, а затем и школьный театр.. Это была та точка в пространстве культуры соседа (в данном случае – Польши), к которой приблизилась православная культура. Приближение это совершилось через педагогический опыт, через

школу. Именно в системе духовного, но не светского образования, было найдено искусство, которое легче всего было воспринять православной культуре: искусство театра, но приспособленное к особым условиям существования – в сакральной зоне культуры.

Это искусство будто колебалось между светским и сакральным, ибо его природа уже представлялась мирской; между художественным явлением и педагогическим приемом. Такое особое, осциллирующее, положение сделало театр для православной культуры не особенно опасным. Он находился под покровительством церкви и школы, пусть другого обряда. Следовательно, мог быть принят и православной культурой, но с множеством оговорок, при соблюдении определенных условий, а также в идеологическом, политическом конфликтах.

Для православного круга наиболее неприемлемой оказалась сама природа театра, потому православный школьный театр так тяготеет к слову, к аллегории и эмблеме, потому сценическое действие никогда не играло в нем особой роли. Этот театр стремился свести на нет усилия человека-актера преобразиться, стать не самим собой. Вообще появление человека, как бы перерождение его из чтеца-оратора в исполнителя роли, стало возможным только с решительной сменой общих представлений о человеке и его неизменности. Он, созданный по образу и подобию Божию, не имел права менять свой облик, искажать его, изображая другое Я. Потому актер в школьном театре был прежде всего носителем идеи, а не вживался в образ. Православному театру пригодился опыт религиозно-эстетического переживания увиденного, развитый церковью.

Обо всех этих изменениях можно говорить отдельно. Сейчас для нас важно, что они, при всей их решительности, не исказили театр как искусство. Они сдерживали его, но не довели до логического отрицания. Театр остался самим собой.

Чрезвычайно важно, что православная культура не оттолкнула от себя театр, но и не породила его самостоятельно. Для того чтобы достроить систему культуры церковь, система образования перешла границу культурного пространства и присвоила-усвоила театр, театр особого вида, который отнюдь не стал изолированным явлением в художественной восточнославянской культуре. Он, вобрав в себя опыт народной театральной культуры, т.е. объединив народную и религиозную обрядовость, зрелищность, стал основой будущего светского профессионального театра.

Пока же он был занят воспитанием истинно верующего человека, чье содержание было неразрывно связано с церковными службами. Он историл им и мог существовать и развиваться именно за счет сакрального содержания. Этот театр перелагал на язык сцены христианские темы, предельно выявляя свою обрядовую сущность, которая обнаруживается практически во всех видах театральной культуры. Как парсуга получила разрешение на существование благодаря тому, что объектом ее изображения была особа, чье положение сакрализовалось в сознании общества, так и театр стал равноправным с другими видами искусства из-за своего содержания, сюжетов, выросших на основе Священного Писания.

Итак, духовные школы сыграли основную роль в становлении театра на восточнославянских землях. Именно в их пределах, несмотря на многочисленные запреты, совершился еще один шаг при переходе к светской культуре нового типа, и произошло это только потому, что шаг был сделан под сенью церкви, можно сказать, с ее благословения. В этом театре светское сосуществовало с сакральным, что позволило ему выжить в чрезвычайно трудных условиях.

Конечно, театру оказывалось сопротивление, без чего новый художественный язык вряд ли был усвоен, ибо всякий диалог непременно предполагает и противоборство и непонимание. Только так происходит обогащение различных срезов и сфер культуры. Разумеется, в начале своего существования театр занимал сравнительно небольшое место на карте культуры восточных славян. Он был скован множеством правил, ограничений, но после ряда трансформаций, порой очень сложных, он стал неотъемлемой частью культуры, знаком и результатом подспудного переворота в ней.

### Примечания

<sup>1</sup> Живов В.М. Культурные конфликты в истории русского литературного языка XVIII – начала XIX века. М., 1990. С. 10.

<sup>2</sup> Вайгачев С.А. Духовная культура переходной эпохи от средневековья к новому времени в России и в Западной Европе: некоторые типологические параллели // Русская культура в переходный период от средневековья к новому времени. М., 1992. С. 48.

<sup>3</sup> См. об этом: Проблемы культурного пограничья (Круглый стол) //Сов. славяноведение. 1991. № 1.

<sup>4</sup> Софронова Л.А. Русский театр эпохи Барокко и Средневековья// Ricerche Slavistiche. 1990. Vol. XXXVII.

<sup>5</sup> Андреев М.Л. Средневековая европейская драма. (Происхождение и становление) (Х–XII вв.). М., 1989. С. 58 и след.

<sup>6</sup> Никольский К. О службах русской церкви, бывших в прежних богослужебных книгах. СПб., 1889. С. 77.

## СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ЦЕРКОВНЫХ КРЕСТЬЯН НА БЕЛАРУСИ В 30–40-е ГОДЫ XIX в.

В 60-х годах XVIII в. абсолютистское правительство Екатерины II отняло у господствовавшей в государстве православной церкви населенные имения. После этого казалось, что на присоединенных вскоре к Российской империи землях Беларуси после разделов Речи Посполитой не только православное, но униатское и особенно католическое духовенство, являвшееся крупнейшим собственником земли и крепостных, лишится их — они отойдут к государству. Однако политические обстоятельства отодвинули полную секуляризацию церковных владений на неопределенную перспективу. Не утвердившись на новой территории, царское правительство не решалось идти на обострение отношений с сильным и влиятельным в феодальных кругах католическим клиром, тем более, что на почве борьбы против буржуазных движений в Европе происходило в это же время сближение царизма с Ватиканом. Папство, активно выступившее против Конституции 1791 г., принятой Четырехлетним сеймом, не поддержало восстание Костюшко и молчаливо согласилось на разделы Речи Посполитой. В свою очередь, Екатерина II с пониманием отнеслась к нуждам католического духовенства и предпочитала привлекать церковных иерархов на свою сторону.

Изъятие имений у духовенства ограничилось общими мерами, применявшимися в отношении владельцев, остававшихся за границей, или выступивших против новой власти. Поэтому в 70–90-е годы XVIII в. конфискации коснулись только части церковных владений, преимущественно принадлежавших Виленскому католическому епископству. В отношении остальных правительство принимало меры к "охранению це-

лости", стремясь не допустить как продажи, так и новых приобретений имений церковью. В 1773 и 1820 гг. прошла секуляризация владений иезуитского ордена, что обусловливалось особыми взаимоотношениями его с Римом, Варшавой и Петербургом.

Перелом в политике царского правительства по отношению к церковным имуществам в западных губерниях наступил после шляхетского восстания 1830–1831 гг., в рамках предпринимавшихся Комитетом по делам западных губерний шагов по политическому умиротворению края. Одним из важнейших направлений политики царизма стала борьба против влияния католической церкви, смыкавшейся со шляхетской оппозицией. Правительство стремилось к сокращению рядов католического духовенства и подрыву его экономической базы. Ликвидация церкви как крупного феодала-собственника ставила ее в большую зависимость от государственной власти. "Во всех странах, где католическое духовенство лишилось огромных своих имений, — писал Николаю I виленский генерал-губернатор Ф.Я.Миркович, — оно с тем вместе теряло политическое значение и влияние на общество"<sup>1</sup>. В Беларуси правительство еще рассчитывало, что перевод церковных крестьян в казну освободит их от религиозного влияния католического духовенства, обеспечит постепенный переход в православие и тем самым усилит политические позиции царизма в крае.

При практическом осуществлении этого курса правительство объективно действовало согласно букве и духу политической записки могилевского губернатора М.Н.Муравьева, "с большою осторожностью", "сначала будто бы временно лишив богатейшие монастыри и кляшторы недвижимых имений, когда же впоследствии времени к сей мысли приобъянут, то решительно отнять вообще все духовные имения"<sup>2</sup>.

4 октября 1832 г. последовало секретное распоряжение министра внутренних дел Д.Н.Блудова, предписывающее белорусскому и литовскому генерал-губернаторам представить ведомости о всех фундушевых крестьянах, принадлежавших католическому духовенству, "без малейшей огласки"<sup>3</sup>. При V отделении императорской канцелярии ("штабе по крестьянской части") под председательством его начальника, будущего министра государственных имуществ П.Д.Киселева были учреждены комитеты об отборании у католического духовенст-

ва населенных имений и устройстве в западном крае быта православного духовенства<sup>4</sup>. К концу 30-х годов они собрали "секретно, без оглашения намерений", подробные описания духовных имений по всем губерниям. Эти подготовительные материалы, доставленные чинами земской полиции, выявили тяжелое положение крестьян церковных имений, где сохранялись традиции жестокой эксплуатации. Ведомство Киселева, в данном случае не заинтересованное в приукрашивании действительного положения дел, констатировало: "... Имения духовные предстоят в виде совершенного почти опустошения, по причине, что правление духовных лиц весьма мало заботится о благе сего Великого мира"<sup>5</sup>.

Еще в 1821 г. уроженец Виленской губернии Ю. Янушевич, работавший учителем в дворянских домах Беларуси и Литвы, после безуспешных попыток попасть на прием к царю, изложил министру внутренних дел следующее: "Духовенство, которое должно бы подать пример благочестия, добродетели и человеколюбия, в польских губерниях совершенно сему противно, можно сказать, что алтари их орошены кровью и слезами поселян, в их зависимости находящихся. Нет несчастнее почти крестьянина, как принадлежащего духовенству". Отмечая, что основная часть доходов поступает в распоряжение высшего духовенства, в то время как масса священников бедствует, он предлагал отобрать имения у церкви и назначить духовенству государственное жалование<sup>6</sup>. По донесению чиновников, обследовавших большое (1 332 мужского и 1 027 женского пола душ) имение упраздненного за помощь повстанческим отрядам Картуз-Березского монастыря, "крестьяне... находятся в весьма посредственном и большею частию в дурном положении; многие из них не имеют ни лошадей, ни волов"<sup>7</sup>. В анонимном письме, представленном 15 июля 1834 г. Николаю I, отмечалось: "Многие и премногие римские попы имеют у себя крепостных православного исповедания крестьян и поступают с ними как инквизиторы с еретиками"<sup>8</sup>. Например, в Минской губернии, по данным первой половины 30-х годов XIX в., католическому духовенству принадлежало 1 988 православных, 7 159 униатов и 3 088 католиков крестьян мужского пола<sup>9</sup>. Местная администрация получала доносы на злоупотребления ксендзов и от духовных лиц православной церкви, недовольных экономическим и политическим превосходством католицизма в крае.

В целях поддержки престижа официальной церкви империи, правительство в 1836 г. запретило иноверному духовенству приобретать в крестьяне владение православных крестьян, а 24 января 1839 г. издало указ "О мерах против жестокого обращения римско-католических духовных с их крестьянами и служителями"<sup>10</sup>. В нем предусматривались наказания церковным владельцам за злоупотребления по отношению к крестьянам вплоть до суда и отстранения от управления имениями; генерал-губернаторы получили право определить чиновника, которому духовные крестьяне могли бы приносить свои жалобы.

19 июля 1832 г. вышел указ о ликвидации некомплектных (не имеющих полного состава монахов) католических монастырей и передаче их имений и крестьян в состав казенных<sup>11</sup>. Закрытие монастырей, проводившееся под непосредственным наблюдением Николая I, было осуществлено в сентябре 1832 г., и вскоре составлены описи их имущества<sup>12</sup>. По Виленской губернии было упразднено 40 монастырей и поступило в казенное ведомство 2 270 мужского пола душ, по Витебской соответственно 8 и 1 509, по Гродненской – 31 и 2 066, Минской – 21 и 2 151, Могилевской – 21 и 2 848. В 1837 г. по Витебской губернии дополнительно секуляризовали в казну четыре имения (2 347 ревизских душ), принадлежавших монахиням-бернардинкам и могилевской семинарии<sup>13</sup>.

В составе казенных помонастырских имения (так их стали называть) поступили в распоряжение Министерства финансов, существовавшего в его составе Департамента государственных имуществ, а на местах, в губерниях – казенных палат. Правительство, стремясь к повышению казенных доходов с этих имений, старалось принудить арендаторов делать крестьянам "воспомоществование" и приняло ряд мер к улучшению их положения. Так, по мнению Шкловского монастыря Министерство финансов разрешило выдать заемообразно крестьянам хлеб из экономических запасов. Оно оставляло на оброке небольшие имения, разрешив крестьянам кратковременные отлучки на заработки. Департамент государственных имуществ предписал витебской и гродненской казенным палатам наделять дополнительно крестьян землей, расчищенной из-под лесных зарослей<sup>14</sup>.

Для управления помонастырскими имениями временно назначались администраторы, но, по признанию надворного советника Архи-

пова, командированного Министерством финансов в Гродненскую губернию, "казенная палата, даже при самом строгом наблюдении, не в состоянии отвратить могущих быть там злоупотреблений". Он доносил, "что дворянин Костя, определенный администратором в фольварок Кватеры, без разрешения казенной палаты продает тайно разный хлеб и овечью шерсть, и содержит на счет того имения большое число людей, составляющих собственную его услугу"<sup>15</sup>.

Виленский генерал-губернатор Н.А. Долгоруков предлагал сразу же отменить арендную систему и перевести монастырских крестьян на оброчное положение, чтобы "поселяне, остающиеся в распоряжениях владельцев духовного звания", почувствовали "стеснительность своего положения в сравнении с первыми"<sup>16</sup>. Министерство же финансов, ссылаясь на незначительность, раздробленность и разбросанность помонастырских имений, отказалось от люстрации и, оставив крестьянские повинности на усмотрение губернаторов, отдавало их с 1833 г. в краткосрочную аренду. Ученные доходы определялись на содержание приютов, училиш и духовенства упраздненных монастырей. 15 сентября 1838 г. Министерство государствств распорядилось отдавать помонастырские деревни в 12-летнее арендное содержание с условием проведения люстрации в рамках общей реформы государственных имуществ<sup>17</sup>.

Царское правительство постепенно готовило слияние униатской церкви с православной, завершившееся Полоцким церковным собором 1839 г. В 1828 и 1835 гг. был закрыт ряд монастырей ордена базилианов, но имения их, подлежащие отдаче в аренду по образцу казенных, приписывались к униатским приходским церквам<sup>18</sup>. Правительство проявляло крайнюю осторожность и оставляло на некоторое время униатскому духовенству недвижимые имения. Только в 1833 и 1834 гг., когда по Витебской и Могилевской губерниям возникли волнения на религиозной почве, было отобрано у католического и униатского духовенства пять имений и учреждено казенное управление еще в одном в связи с переводом крестьян в православие. По униатские деревни, где по VIII ревизии (1834 г.) числились 2 894 мужского пола души, отдавались в аренду, а с 1838 г. проводилась их люстрация по правилам, учрежденным для конфискованных имений<sup>19</sup>.

С распространением на западные губернии общеимперского законодательства царское правительство стало действовать более решительно. Ссылаясь на то, "сколь не прилично духовному чину отвлекаться от его прямых священнейших обязанностей", соответствующие ведомства 25 декабря 1841 г. издали ряд указов о приеме в государственные имущества всех населенных имений высшего православного и иноверного духовенства западных губерний. 10 мая 1843 г. вышли указы о передаче в казну населенных имений приходских церквей, а 28 февраля 1844 г. – выделяемых по эксдивизиям в собственность католического духовенства<sup>20</sup>. При этом имелась в виду резолюция Николая I Западному комитету о том, что "отнюдь не полагается отнять у духовенства его достояние, но устраниТЬ от управления, приняв оное на Министерство государственных имуществ, производя из онаго содержание уравнительно общей массе доходов"<sup>21</sup>.

Прием духовных имений намечалось завершить в начале 1842 г. и сразу же приступить к их люстрации с переводом крестьян на оброк и устройством нового сельского управления. Это соответствовало проведению в жизнь основных положений реформы, осуществляемой П.Д. Киселевым в государственной деревне. Для приема имений создавались особые комиссии, состоявшие из станового пристава, чиновника губернской палаты госимуществ и духовного депутата. Однако прием затянулся и Киселев одобрил предложение Мирковича об оставлении на один год в административном управлении тех имений, которые окажутся на барщинном положении. В губернии были посланы министерские чиновники для проведения ревизии под духовных имений. 10 мая 1842 г. последовал указ Сенату о причислении духовных крестьян в общий состав государственных и уравнении их с государственными "во всех отношениях"<sup>22</sup>.

Прием в казну населенных имений приходского иноверного духовенства начался только 1 сентября 1843 г. и должен был закончиться к январю 1844 г. Духовные владельцы воспользовались этим и начали разорять имения, обременяя "крестьян повинностями, которые несравненно превышают повинности казенных крестьян". В циркуляре 29 ноября 1843 г. палатам госимуществ западных губерний Киселев предписал немедленно заменить духовное управление казенным, "сделать распоряжение к облегчению крестьян в повинностях" и за-

севу озимых полей яровым хлебом<sup>23</sup>. Прием в казну населенных имений приходского православного духовенства осуществлялся в 1845 г.<sup>24</sup> По состоянию на 31 октября 1845 г. из подуховных приходских имений Гродненской губернии 44 были отданы после исправления инвентарей в аренду, шесть находились в управлении администраторов, а 32 переведены на поземельное оброчное положение<sup>25</sup>. Прием традиционных и закладных имений производился без каких-либо изменений для крестьян, "не обращая их в общую массу казенных". Выделенные по эксплуатациям принимались в казну, "распространив на крестьян сих имений все существующие в Своде законов постановления о государственных крестьянах"<sup>26</sup>.

Всего в составе государственных имуществ пяти белорусских губерний (1847 г.) числились 546 подуховных имений и 87 269 ревизских душ, 1/3 из которых приходилась на Виленскую губернию<sup>27</sup>. Основная масса населенных имений поступила от католического духовенства, так как православная церковь располагала сравнительно небольшим количеством крестьян. Люстрация духовных имений, проводившаяся во второй половине 40-х годов, окончательно слила их с общим составом государственных имуществ.

Высшее духовенство, недовольное лишением материальных средств, постаралось сделать все, чтобы законными и незаконными путями оставить в своем распоряжении наибольшее количество земли. Под давлением церковных иерархов Министерство государственных имуществ не всегда решительно шло на ликвидацию остатков средневековья, что выразилось в сохранении некоторых повинностных обязанностей крестьян по отношению к духовенству. Неоправданно затягивалась передача в казну отдельных имений. Поэтому церковь в белорусских губерниях еще при проведении IX ревизии (1850 г.), под разными предлогами, сохраняла в своих руках около 2 тыс. крестьян<sup>28</sup>.

"Крестьяне, – по словам киевского генерал-губернатора Д.Г. Бибикова, – вполне понимали делаемое им благодеяние, обнаруживали всеобщее удовольствие и встречали чиновников, принимавших имения (в казну), с хлебом и солью"<sup>29</sup>. Хотя в действительности картина была не столь радужной, как рисовали ее официальные лица, тем не ме-

нее, происходивший процесс вызывал сочувствие крестьянской массы. Отдельные волнения в помонастырской и подуховной деревне возникали на почве злоупотреблений и проходили под лозунгом немедленного перевода на оброк<sup>30</sup>. В системе "государственного феодализма" после реформы Киселева были созданы лучшие условия для развития товарно-денежных отношений и развертывания хозяйственной инициативы крестьян, существенно расширилось и упрочилось их правоиспользование. Следовательно, переход под власть казны крепостных духовных вотчин отражал прогрессивную тенденцию в развитии белорусской деревни.

### Примечания

<sup>1</sup> Русский архив. 1890. Кн. 2. С. 429.

<sup>2</sup> Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России. Вильна, 1887. Вып. II. С. 306.

<sup>3</sup> ГИА Литовской Республики. Ф. 378. 1832 г. Д. 2279. Л. 1.

<sup>4</sup> Лебедев Н.А. Граф Павел Дмитриевич Киселев //Русская старина. 1880. № 11. С. 630.

<sup>5</sup> РГИА (Санкт-Петербург). Ф. 1589. Оп. I. Д. 943. Л. 58об. -59.

<sup>6</sup> РГВИА (Москва). Ф. ВУА. Д. 761. Л. 20-21.

<sup>7</sup> ЦГИА РБ (Гродно).Ф. 31. Оп. 2. Д. 11. Л. 7-9, 62-63.

<sup>8</sup> Русская старина. 1897. № 11. С. 384.

<sup>9</sup> РГИА (Санкт-Петербург). Ф. 1589. Оп. I. Д. 943. Л. 80 об.-81.

<sup>10</sup> 2-е Полное собрание законов Российской империи (далее – ПСЗ-II). Т. XIV. № 11954; Т. XX. Прибавление к тому XI. № 9770а.

<sup>11</sup> ПСЗ-II. Т. VII. № 5506.

<sup>12</sup> Сборник исторических материалов, извлеченных из Архива собственной е. и. в. канцелярии. СПб., 1896. Вып. 8. С. 48.

<sup>13</sup> РГИА (Санкт-Петербург). Ф. 379. Оп. 3. Д. 1395. Л. 61-76; Д. 1403. Л. 69-76; Д. 1415. Л. 68-85; Д. 1420. Л. 3-4; Д. 1424. Л. 88-102; Ф. 384. Оп. I. Д. 7. Л. 21-22.

14 Там же. Ф. 379. Оп. 3. Д. 1403. Л. 84–85; Д. 1424. Л. 43–54;  
Ф. 384. Оп. 1. Д. 7. Л. 74–75.

15 Там же. Ф. 379. Оп. 3. Д. 1415. Л. 21, 48–49.

16 Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских. 1864. Кн. I. Отд. V. С. 196.

17 РГИА (Санкт-Петербург). Ф. 384. Оп. 1. Д. 888, 890, 923;  
ЦГИА РБ (Гродно). Ф. 31. Оп. 2. Д. 47.

18 Русская старина. 1870. Кн. I. С. 533–534, 548–549; Белоруссия в эпоху феодализма. Минск, 1979. Т. IV. С. 122.

19 Общее обозрение состояния государственных имуществ по губерниям, подведомственным второму департаменту. СПб., 1841. С.4.

20 ПСЗ-II. Т. XVI. № 15152, 15153; Т. XVIII. № 16828, 16829;  
Т. XIX. № 17673.

21 Цит. по: Шульгин В.Я. Юго-западный край под управлением  
Д.Г. Бибикова // Древняя и Новая Россия. 1879. № 6. С. 91.

22 РГИА (Санкт-Петербург). Ф. 384. Оп. 2. Д. 1130. Л. 1–2;  
ЦГИА РБ (Гродно). Ф. 31. Оп. 2. Д. 223а. Л. 1–4, 213–214, 431, 988;  
Д. 247. Л. 77; Д. 326. Л. 4.

23 ЦГИА РБ (Гродно). Ф. 31. Оп. 2. Д. 326. Л. 2, 419.

24 Там же. Д. 346.

25 РГИА (Санкт-Петербург). Ф. 384. Оп. 2. Д. 1130. Л. 55.

26 ЦГИА РБ (Гродно). Ф. 31. Оп. 2. Д. 335. Л. 4, 17.

27 Подсчитано по данным: РГИА (Санкт-Петербург). Ф. 384.  
Оп. 2. Д. 1130. Л. 85–86.

28 Там же. Ф. 571. Оп. 9. Д. 53. Л. 24–35, 55–70, 132–143.

29 Цит. по: Семеновский В.И. Крестьянский вопрос в России в  
XVIII и первой половине XIX века. СПб., 1888. Т. II. С. 493.

30 См.: Конюхова Т.А. Крестьянское движение в государственной  
деревне Виленской и Kovенской губерний в период реформы П.Д.Ки-  
селева // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы 1966 г.  
Таллин, 1971. С. 418; Чепко В.В. Классовая борьба в белорусской дере-  
ревне в первой половине XIX в. Минск, 1972. С. 169, 189.

*O.Ю. Турій*

## НАЦИОНАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОРИЕНТАЦИИ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОГО ДУХОВЕНСТВА ГАЛИЧИНЫ: 1772–1848 гг.

В современной исторической литературе и публицистике уже не вызывает отрицания и даже не подвергается сомнению тот факт, что определяющее влияние на процесс национального возрождения галицких украинцев имела греко-католическая церковь. Однако такая ее роль никак не может быть истолкована исключительно из внутренней сущности самой церкви, как духовной общности, и, тем более, не была следствием ее собственной целенаправленной деятельности. Скорее исторические обстоятельства вынудили духовенство взять на себя бремя политической ответственности за судьбы нации, чем оно само осознало эту миссию.

Лишенный собственной государственности, деморализованный веками иностранного господства и ренегатством собственной элиты, отгороженный политическими и административными границами от своих одноплеменников, украинский народ в Галичине сохранил единственную общественную институцию, которая имела ярко выраженный национальный характер и исполняла роль духовного и даже политического центра – греко-католическую церковь. Как писал украинский историк Д. Дорошенко: "Если что и сохранило украинскую народность в Галичине от полной ассимиляции с элементом польским, то это его греко-католическая церковь с ее восточным обрядом... Это обеспечило униатскому духовенству в Галичине на длительное время положение руководящей прослойки, сыгравшей особенно заметную роль в национальном возрождении XIX в."<sup>1</sup>

Среди главных факторов, определивших такую миссию греко-католического клира в украинском обществе, следует в первую очередь назвать то, что именно конфессиональная принадлежность в условиях неразвитого национального самосознания давала возможность четко отличить украинца (или русина, как тогда говорили) – греко-католика от поляка – римо-католика. Во-вторых, кроме служителей культа просто не было иной общественной силы, способной выработать программу национально-политического развития и возглавить это движение<sup>2</sup>. Такая роль во все времена и у всех народов принадлежала духовной элите, а "говорить об интеллигенции перед уничтожением паншины у нас, значит говорить о духовенстве, ибо никакой другой интеллигенции у нас просто не было", – писал И.Франко<sup>3</sup>.

И хотя эти предпосылки были определяющими в исторической судьбе греко-католического клира, сами по себе они еще не были достаточными для превращения духовных пастырей в политических деятелей и борцов за социальное и национальное освобождение народа.

"Целые века среди неблагоприятных для русского народа обстоятельств сложилось так, что русский обряд и русская церковь оказались ущемленными в своих правах, образование и воспитание духовенства заброшено, руское духовенство и мещанство утонуло в чужой культуре, а непосредственным следствием всего этого было то, что руское духовенство в Галичине в плане умственном и социальном стояло на пороге XIX века, с небольшими исключениями, не намного выше огромных масс темного и униженного простолюдия, а в плане экономическом пребывало в плачевном состоянии, и не редкими были случаи, когда сельский душпаstryрь сам ходил за плугом и делал другие сельские работы", – писал украинский историк и библиограф XIX в. И.Е.Левицкий<sup>4</sup>.

Поэтому то униатское духовенство, которое досталось Австрии в наследие от Речи Посполитой, просто не могло исполнить предназначенную ему миссию. Необходимы были коренные преобразования в положении и мировоззрении самого клира, чтобы он смог возвыситься до осознания нужд народа и понимания своего единства с ним на более широких основаниях чем конфессиональная общность. Этому препятствовали не только низкий уровень образования и материаль-

ного благосостояния приходских священников и униженное положение всей греко-католической церкви, но и порожденная столетиями польского национального и религиозного угнетения полонизация украинской церковной верхушки; замкнутый, кастовый характер священнической общины; разобщенность самого клира, который делился на низшее – сельское духовенство и церковную иерархию.

"Высшее духовенство, – отмечал И. Франко, – как правило шляхетского происхождения, издавна игнорируемое правящими кругами Речи Посполитой, тоже давно привыкло обращать свои взгляды к этим высшим кругам, оно стремилось к сенаторским креслам, должностям и привилегиям, мало обращая внимания на состояние своих парфий... Уже самим способом своей жизни отделенные от народа и приближенные к шляхте эти люди не могли иметь почти никакого влияния на украинское общество. Что касается низшего, сельского духовенства, то оно в XVIII в. дошло до последней степени унижения, темноты и убожества... Эти люди ни умственно, ни морально не были готовы к религиозному и общественному руководству"<sup>5</sup>.

В связи с этим еще одним важным условием, приведшим к обновлению украинской церкви в Галичине, стала просветительская политика австрийских правителей<sup>6</sup>. Реформы Марии-Терезии и Йосифа II, не преследуя каких-либо специально "проукраинских" целей, содействовали преодолению обособления греко-католического клира от общественно-политических дел, имевшего место во времена Речи Посполитой, изменив как положение духовенства – путем предоставления ему возможностей для высшего образования и обеспечения материального благосостояния, так и статус самой церкви – юридически уравняв ее с другими конфессиями и включив в систему общегосударственной жизни. Цесарскими распоряжениями были открыты греко-католические семинарии в Вене (1774 г.) и Львове (1784 г.); на богословском и философском факультетах Львовского университета введено преподавание отдельных предметов на церковнославянском языке (1797). Особенно важное значение для укрепления униатской церкви в Галичине, в противовес преследованиям и притеснениям, которые она испытывала в России, имело восстановление отдельной Галицкой митрополии в 1808 г.<sup>7</sup>

Политика Габсбургов содействовала превращению украинской церкви в один из инструментов государственного управления краем. Учитывая благоденствие властей (которые никак нельзя назвать бескорыстными), становится понятным, почему верность трону и Австрии стала постоянной и незыблевой чертой греко-католической иерархии, которую она старалась (и небезуспешно) привить всему народу. Как считает известный украинский историк О. Субтельный: "Эта великая зависимость и даже пресмыкание перед Габсбургами имели свои отрицательные последствия. Они питали так называемое рутенство – совокупность настроений, господствовавших в среде западноукраинской элиты вплоть до 1830-х годов. Его сторонникам – главным образом священникам – был присущ крайний провинциализм, что отождествлял украинцев исключительно с Галичиной, греко-католической церковью и кастой священников... Духовенство стало смотреть исключительно в сторону Вены, рабски принимая все, что снисходительно дарила ему столица, и не выдвигало никаких собственных требований"<sup>8</sup>.

Еще более резкую оценку этому явлению дал в свое время украинский политический деятель социалистической ориентации Ю. Охримович: "Рутенство являло собою своеобразное общественно-национальное мировоззрение, что произросло на галицкой ниве на рубеже XIX в. и имело впоследствии фатальное влияние на развитие общественной мысли Австрийской Украины на протяжении целого XIX в. Отличительными чертами рутенства надо считать, прежде всего, чисто галицкий (собственно, австрийско-украинский) униатско-поповский патриотизм, что ограничивался 4-миллионной рутенской нацией, верноподданство и чрезмерная лояльность к центральному венскому правительству, полная политическая бесхарактерность, гражданский консерватизм, клерикализм, наивный хамский аристократизм, что презирал все, что не шло "свыше", брезгливое отношение к мужику с его языком, враждебное восприятие всего нового, самостоятельного, вольнолюбивого и вольнодумного, безудержная изменчивость взглядов при дуновении ветра и т.п."<sup>9</sup>

Существование в галицком обществе определенной совокупности идей, взглядов, настроений, объединяемых понятием "рутенства"

практически не оспаривается исследователями, независимо от их собственных национально-политических пристрастий. И хотя хронологические рамки и отдельные характеристики этого явления не всегда совпадают, несомненным остается его происхождение как непосредственного результата покровительства Габсбургов греко-католической Церкви. Как считал историк конца XIX в. Ф.И. Свистун, принадлежавший к московоильскому лагерю, "из смеси униатско-польских воззрений и воздействия австрийской политики образовался именно в 1800–1848 годах тип "рутенского" священника. Такой священник был привязан к унии и душою, и телом предан правительству. Проникнувшись влиянием австрийской политики, он сознавал свою принадлежность к какой-то "рутенской нации", но суть той национальности он усматривал в греко-униатском обряде. Он говорил по-польски, но был чужд польским национальным стремлениям и в каждую минуту правительство могло подвинуть его против поляков. Его в семинариях не воспитывали по-монашески, а для жизни. Вследствие того он полюбил веселую жизнь, стал охотником до острот, пиршеств и увеселений и был любимым сотоварищем польского помещика и немецкого чиновника, которых умел своим остроумием забавлять. Прежний "поп", оправший поле, и его супруга с хусткою на голове, работавшая в огороде, сошли в могилу. Их потомок, воспитанный в державных школах, в реверенде или модном сурдуте, уже лишь надсматривал за своим хозяйством, в праздничные же дни веселился в обществе друзей духовного и мирского звания"<sup>10</sup>.

Часть греко-католического духовенства, попавшая благодаря высшему образованию в шляхетскую среду, усвоила не только манеры, польский язык и культуру, но и политические убеждения шляхты. "Мыслями, которые распространялись среди польской общественности, увлеклась тоже значительная часть русской с рождения интеллигенции, призванная, в силу своего звания, служить русскому народу, которая однако причисляла себя не к Русинам, но к Полякам, жила теми же идеалами, пронизана была тем же духом, что и польская общественность. Эту русскую от рождения, а польскую по убеждениям интеллигенцию встречаем сперва между питомцами русской духовной семинарии во Львове, а потом и среди священников. Очень рано ее

охватил конспирационный дух, который, что вполне естественно, имел те же черты, что и польские конспирации, ибо не был движением обособленным, а только идентичным, общим с польской конспирационной жизнью", – писал К. Студинский<sup>11</sup>.

Вместе с тем, под влиянием польского революционного движения, а также благодаря распространению общеевропейских демократических идей, возрождению других славянских народов Австрийской монархии и пробуждению национальной жизни в Восточной Украине среди молодой украинской интеллигенции в Галичине возник интерес к собственному народу, его культуре, истории, перспективам развития. Как говорилось в одном из тайных полицейских донесений, "среди молодого греко-католического духовенства и, особенно, среди воспитанников греко-католической семинарии возникла партия, которая противилась полонизации, усердно культивируя совсем забытую русскую речь"<sup>12</sup>. Эта организация, известная под названием "Руська трійця" ("Руськая троица"), которую составляли молодые богословы Маркиян Шашкевич, Иван Вагилевич и Яков Головацкий, возникнув как сугубо культурно-просветительское объединение, очень скоро приобрело черты политического течения, которое и положило начало украинскому национально-освободительному движению<sup>13</sup>.

Основополагающие идеи этого движения были изложены Я. Головацким в статье "Положение Русинов в Галичине", опубликованной в 1846 г. под псевдонимом в Лейпциге, которую по праву можно считать первой национально-политической программой галицких украинцев. Главным ее постулатом было утверждение самого факта существования единого "русского или малорусского" народа, разделенного между двумя империями и отличающегося от поляков и русских своим языком, культурой, историческими традициями. Автор статьи был убежден, что национальное возрождение галицких русинов отвечает государственным интересам Австрии, и поэтому они могут и должны получить содействие со стороны правительства. Я. Головацкий и его единомышленники понимали, что дальнейшие перспективы развития национального движения зависят прежде всего от расширения его социальной базы, что было невозможным без освобождения крестьянст-

ва. Эти реформы должны были укрепить привязанность галицких русинов к трону и монархии, содействовать повышению влияния Австрии среди украинского населения России<sup>14</sup>.

Руководство греко-католической церкви не могло согласиться даже с такой весьма умеренной программой национально-политического развития, поскольку не только не одобряло предлагаемых реформ, но и боялось каких-либо изменений вообще, усматривая в них угрозу своему существованию. Кроме того, митрополичья консистория во главе с Михаилом Левицким опасалась, что деятельность "галицких будителей" "... может дать повод тем, кто склонен сомневаться в преданности местного греко-католического клира и галицко-русской нации австрийскому цесарскому правительству, обвинять упомянутый греко-католический клир и русскую нацию в симпатиях к России и неуниатской церкви"<sup>15</sup>. Запрещение первого украинского альманаха "Русалка Дністрова", напечатанного деятелями Руської троицы в обход цензуры, преследования ее авторов, притеснения каких-либо иных проявлений национальной жизни образовали явную оппозицию либерального, национально ориентированного духовенства к собственным иерархам. В упоминаемой уже выше статье Я. Головацкий, анализируя причины тяжелого духовного и политического кризиса в украинском обществе, писал: "Прежде всего не хватает русскому народу способных руководителей и проводников, объединяющего центра и органической связи отдельных частей, а просвещенным русинам – необходимой моральной силы, знания дела, любви к родине и самопожертвования. Народ, расчлененный и притесненный, едва проявляет без самосознания, а его вожди, денационализированные и чуждые ему, спокойно усыпляют его дальше..."<sup>16</sup>

Таким образом, необходимость в политическом руководстве национальной жизнью галицких русинов была ощутима еще задолго до революции 1848 г., считающейся началом украинского национального возрождения в Галичине. Но в тех условиях она не могла быть реализована. Руководство церкви, хотя и выступало в роли "пастырей народа", не имело и приблизительного представления об его нуждах, и не проявляло никакого желания узнать и заняться ими, если не было соответствующего указания австрийских властей. С другой стороны,

перспективы возникновения такого национально-политического центра вне церкви, были просто нереальными ввиду неполноценности социальной структуры украинского общества (фактического отсутствия светской интеллигенции, обособленности феодально зависимого крестьянства от политической жизни).

Вместе с тем, даже национально ориентированное и либерально настроенное низшее духовенство могло проявлять свою активность только в определенных границах, рискуя натолкнуться на жесткие репрессии (вплоть до лишения духовного сана, а значит – и определенного статуса в обществе), если эта деятельность нарушала основы существующего строя, поддержка которого была непосредственной обязанностью церкви. Оценивая безрадостные перспективы, в которых оказалась группа деятелей молодого украинского движения, сплотившаяся вокруг Русской троицы, известный галицкий политический деятель Остап Терлецкий писал: "Для самостоятельной работы в тогдашней системе не было места; она удержалась бы лишь только тогда, когда смогла бы противодействовать правительству, высшим кругам преданного правительству духовенства. Но для этого она была слишком слабой; зависимые от властей представители народного движения очень быстро ощутили на себе их тяжелую руку и волей-неволей должны были притихнуть..."

Еще более грустным было то, что их противники не умели ничего поставить вместо их стремлений. Ибо как политическая система, сделавшая их такими, какими они были, так и они сами были сильны лишь в отрицании и слабы в позитивной деятельности. В союзе с той системой, а, собственно, на службе у нее они могли уничтожить стремление молодого поколения, убить веру молодой интеллигенции в свои силы и подорвать в ней дух инициативы, но превознестись к собственной деятельности не были способны, ибо и в них дух инициативы был подорван, вера в свои силы убита и только вера в силу правительства и правящую систему сильна"<sup>17</sup>.

Только революционные потрясения в империи Габсбургов весной 1848 г. вынудили греко-католическое священство обратить внимание на собственный народ, прислушаться к его чаяниям, стать выражителем его интересов. Платформой для консолидации украинских сил,

что проявилось в создании и деятельности по инициативе и под руководством митрополичьей консистории Главной Русской Рады и ее местных филий, стали идеи национальной самобытности и "окремишиности" пятнадцатимиллионного украинского народа, удовлетворения его социальных нужд и обеспечения конституционных свобод при неизблемой верности и преданности трону и Австрии<sup>18</sup>. Все это было результатом компромисса между консервативным руководством церкви и либерально-демократическими настроениями части низшего духовенства и светской интеллигенции, антагонизм между которыми накануне и даже в начале революции был настолько сильным, что угрожал поставить их по разные стороны баррикад. Определяющее влияние на формирование именно такой национально-политической платформы украинского освободительного движения в Галичине оказали, с одной стороны, частичная поддержка австрийским правительством скромных требований галицких русинов с целью противодействия стремлению польских революционеров к восстановлению своей государственности, а с другой – решительное отрицание польскими лидерами национальных прав украинцев.

Но в силу внутренней слабости, обусловленной длительным иностранным господством и связанной с этим недостаточной зрелостью интеллигенции, из-за отсутствия опыта политической борьбы, конкретной программы действий, необходимой социальной базы и даже четкого осознания национальных интересов украинское национально-освободительное движение в Галичине уже с момента своего возникновения соединяло в себе несколько тенденций. Условно их можно определить как пропольскую, пророссийскую, украинскую и австро-рутенскую, что привело не только к созданию разных национально-политических и культурно-просветительных объединений, но и к противоречивости мировоззрения, колебаниям и частой смене ориентаций отдельных деятелей. И если с полонобрильскими иллюзиями, имевшими свои корни в прошлом, греко-католическому духовенству удалось быстро справиться (прежде всего, благодаря конфессиональным различиям), то выбор между Россией, Украиной и Галицкой Русью затянулся на целых пол-столетия.

## Примечания

- 1 Дорошенко Д. Нарис історії України. Львів, 1991. С. 492.
- 2 Himka J.R. The Greek Catholic Church and Nation Building in Galicia, 1772–1918 //Harv. Ukr. St. V. VII. S. 426–429.
- 3 Франко І. Критичні письма о галицькій інтелігенції //Франко І. Зібр. тв. у 50-ти т. Т. 26. С. 87.
- 4 Левицкий И.Е. Прикарпатская Русь в XIX-м веке в биографиях и портретах ее деятелей. Т. I. Львів, 1898. С. 8.
- 5 Франко І. Нариси з історії української літератури в Галичині // Франко І. Зібр. тв. Т. 26. С. 130.
- 6 Вінтер Е. Візантія та Рим у боротьбі за Україну: 955–1939 (Перекл. з нім. мови). Прага, 1944. С. 123–128.
- 7 Pelesz J. Geschichte der Union der rutenischen Kirche mit Rom von der ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. 2. Wien, 1880. S. 655–671.
- 8 Субtel'nyi O. Україна: Історія, Київ, 1991. С. 198.
- 9 Охримович Ю. Розвиток української національно-політичної думки (Від початку XIX століття до Михайла Драгоманова). Львів–Київ, 1922. С. 29.
- 10 Свистун Ф.И. Прикарпатская Русь под владением Австрии. Львов, 1895. Ч. 1. С. 71–72.
- 11 Студинський К. Польські конспірації серед руських питомців і духовенства в Галичині в роках 1831–1846. Львів, 1908. С. 3.
- 12 "Русалка Дністрова": Док. і мат. Київ, 1989. С. 213.
- 13 Kozik J. Miedzy reakcją a rewolucją: Studia z dziejów ukraińskiego ruchu narodowego w latach 1848–1849// Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. T. 381. Prace historyczne. 1975. Z. 52. S. 16.
- 14 Zustände der Russinen in Galizien. Leipzig, 1846, passim.
- 15 "Русалка Дністрова." С. 61–62.
- 16 Zustände der Russinen in Galizien. S. 10–11.
- 17 Терлецький О. Галицько-русське письменство 1848–1865 pp.// Літературно-науковий вісник. Львів, 1903. Т. 23. С. 158–159.
- 18 Зоря Галицка. 1848. 15 мая. Вопросы, связанные с революцией 1848–1849 гг. в Галичине и деятельностью Главной Русской Рады, выходят за рамки статьи; о них см. в кандидатской диссертации автора.

*В.И. Косик*

## К ИСТОРИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ

Сегодня наблюдается процесс возрождения и активной деятельности многих институций, казалось, безвозвратно канувших в Лету. К их числу относится институт православных братств, чья история уходит корнями в глубокое прошлое Отечества (первые из них возникли на рубеже XVI–XVII вв.) и связана с охранением православия, прежде всего от "латинства".

По мере раздвижения юго-западных и северо-западных границ Российской империи деятельность православных братств постепенно хирела. Основной или одной из главных причин угасания значимости православных братств к XIX в. была та, что роль защитника православия в присоединенных землях брало на себя государство. Однако оно не смогло обеспечить надежную защиту православного населения тех же украинских и прибалтийских земель от католичества и, соответственно, лютеранства. Здесь они вели активную и небезуспешную политику в делах веры; римско-католическая церковь покрыла сетью костелов и своих братств весь юго-запад империи. Исследователь православных братств И.Бердников риторически вопрошал о возможности успеха деятельности православного духовенства в условиях, когда "общество привыкло смотреть на дело веры и церкви только как на дело духовного сословия, когда направление паstryрских обязанностей считается предлогом к выпрашиванию куска хлеба"<sup>1</sup>.

Восстановление православных братств было начато в 1860-х годах, что определялось рядом факторов. Среди них были как реформы Александра II и связанный с ними рост участия общества в государственных делах, так и восстание в Польше, угрожавшее целостности империи.

8 мая 1864 г. властями были одобрены Правила о православных братствах, по которым последними именовались "общества, составляющиеся из православных лиц разных званий и состояния для служения нуждам и пользам православной церкви, для противодействия посягательствам на ее права со стороны иноверцев и раскольников, для созидания и украшения православных храмов, для дел христианской благотворительности и для распространения и утверждения духовного просвещения"<sup>2</sup>.

В 1864 г. основывается Киевское св. Владимира братство, поставившее себе цель препятствовать латино-польской пропаганде через распространение просвещения в местном населении. Председателем братства был выбран протоиерей Софийского собора Крамарев, членом совета стал наместник Киево-Печерской лавры архимандрит Варлаам<sup>3</sup>. На средства братства было открыто училище для детей, оказывалась помощь учебным материалом беднейшим школам епархии<sup>4</sup>.

В том же году в Волынской губернии в г. Остроге – бывшей резиденции известного ревнителя православия Константина Острожского – учреждается Свято-Кирилло-Мефодиевское братство. Его целями являлись поддержание православия, распространение в народе православного просвещения, благотворительность. Средства братства складывались, как и везде, из единовременных взносов или вкладов, принимаемых от православных. Причем обязательные взносы, как подчеркивалось в уставе братства, не должны были превышать одного рубля в год. Деньги могли тратиться только на местные нужды. Инициатором создания братства стала графиня Антонина Дмитриевна Блудова. В число основательниц братства входили С.Н. Батюшкова, Е.В. Галаган, Е.В. Дацкова, Е.Д. Долгорукова, Е.П. Ермолова, З.А. Зарудная, Ю.И. Зиновьевна, А.П. Исакова, Е.Н. Карамзина, В.В. Ланская, С.В. Ланская, М.А. Мешерская, М.С. Муханова, Н.А. Назимова, Е.Н. Нелидова, М.И. Сенявина, Е.Д. Стремоухова, А.Ф. Тютчева, Е.П. Урусова, А.Г. Шереметева<sup>5</sup>. Столь представительный состав был результатом трудов графини Блудовой, известной своей деятельностью на ниве благотворительности.

Инициаторами и основателями братств выступало и крестьянство. Так, в Минской губернии в Новогрудском уезде крестьянами бы-

ло учреждено православное братство с открытием при нем двухклассного училища<sup>6</sup>. В целом же инициатива по формированию братств исходила от самых различных сословий России, представителей духовных и гражданских властей.

В 1866 г. в Кишиневе было открыто братство св. Александра Невского. Основная его задача сводилась к оказанию материальной помощи бедным людям и к борьбе по искоренению "промышленного нищенства"<sup>7</sup>.

Иоанно-Предтеченское братство в Каменец-Подольском обращало особое внимание на обучение ремеслам "в видах поддержания ремесленного быта в местном православном населении и ограждения его от эксплуатации евреев..." В 1867 г. была открыта школа, где братство за свой счет содержало 22 мальчиков-сирот (в ремесленную школу допускались и другие дети) для обучения столярному делу, резьбе по дереву, рисованию, сапожному делу<sup>8</sup>. Еще ранее, в 1865 г., братство открыло три приюта для обучения детей русской грамоте и Закону Божьему; на 1865 г. в этих заведениях учились 91 мальчик и 69 девочек<sup>9</sup>.

В Полоцке в 1867 г. открылось братство св. Николая и преподобной Евфросинии Полоцкой. Главной целью братства была постановка нравственно-религиозного образования в создаваемых школах. В уставе братства подчеркивалось намерение открыть и школу для подготовки учителей из народной среды для преподавания в церковно-приходских школах<sup>10</sup>. Эта задача была обусловлена неудовлетворительным состоянием православия в Белоруссии. Именно деятельность братств в этом крае, как подчеркивалось в "Православном обозрении", должна была стать препятствием на пути распространения латино-польской пропаганды и одновременно служить цели совлечения с позиций религиозного индифферентизма крещенных по православному обряду белорусов, равно как и содействовать объединению народа и отвращению крестьянина от той нетрезвости, из-за которой белорусский крестьянин становится "вечным крепостником" владельца "корчмы промышленника-еврея"<sup>11</sup>.

В 1879 г. было воссоздано Холмское православное Свято-Богородицкое братство, поставившее себе задачами защиту православия в борьбе с католицизмом, укоренение любви и преданности православ-

ной вере, царствующему дому и Отечеству посредством распространения образования в православном духе.

Говоря о деятельности православных братств, нельзя не отметить работу по приобщению к православию ополяченных украинцев, русских, а также литовцев и др. Тот же Бердников возглашал, что тем "крепче и сильнее будет государственный организм, чем меньше будет в нем составных частей, не сроднившихся духовно с большинством нации. Значит, идеал ... государства требует, чтобы политическая национальность и народность как можно ближе подходили одна к другой. ... А из этого уже прямо следует, что нельзя безразлично смотреть на религию или вероисповедание с точки зрения общественной и государственной пользы. Если что способно поддержать или уничтожить духовно-бытовую обособленность племени, так это именно религия. Религия находится в самой тесной связи с народностью"<sup>12</sup>. В процессе миссионерства главная задача отводилась образованию, т.е. русской грамоте, распространению "чистых нравственных и светских умственных понятий"<sup>13</sup>.

Возвращаясь к Холмскому братству, основанному в 1606 г., следует вспомнить, что ранее Холмская Русь была православной. Однако вследствие трехсотлетней работы римско-католической церкви древняя вера сменилась униатством. Здесь Ватикан успешно развивал свое наступление, следя задумку, сформулированной папой Урбанием VII: "Через вас, мои русины, произойдет обращение Востока".

И хотя в 1875 г. 250 тыс. униатов Холмшины вернулись в лоно православия, после первого воодушевления наступило затаище, что весьма обеспокоило местных иерархов, не всегда, кстати, проявлявших выдержанность в столь тонком и деликатном вопросе. В воззвании братства (1880 г.) о духовной и материальной помощи его председатель епископ Люблинский, викарий Холмско-Варшавской епархии Модест, напоминая об истории края, взывал к взаимной солидарности православного общества как непременного условия процветания и "укрепления православия в борьбе с католицизмом"<sup>14</sup>.

Это воззвание имело определенный успех. В отчете за 1884 г. указывалось о привлечении большого числа вкладчиков, увеличении основного капитала до 10 тыс. рублей, что в свою очередь позволило развивать деятельность братства по нескольким направлениям. Здесь

и работа по изданию книжечек религиозного содержания, учреждение стипендий при Холмском духовном училище, снабжение приходских церквей утварью, безвозмездная раздача икон и крестиков, оказание помощи беднякам, открытие братской лавки и учреждение церковно-археологического музея. Среди изданных брошюр в отчете братства названы: "Памятник древнего православия в Люблине. Город Холм и его древняя святыня – чудотворная икона Богоматери", "О древнейшем существовании православия в Галиции, в губерниях: Люблинской, Седлецкой и других местностях Привислинского края". В музее братства было собрано свыше шестисот материальных, рукописных и печатных памятников православной старины. В перспективе братство намеревалось напечатать на польском языке катехизис митрополита Филарета для распространения среди обращенных в православие крестьян, которые не владели в достаточной степени русским языком<sup>15</sup>.

Но укажем и на множество ошибок, допускавшихся администрацией. По свидетельству митрополита Евлогия (Георгиевского), отдавшего много сил и энергии делу православия на Холмшине, население края во многом загонялось в православие без предшествующей кропотливой работы с верующими (впрочем, раньше так же загонялось в унию). Митрополит Евлогий писал в своих воспоминаниях: "Многие приходы переходили фиктивно; появились так называемые "упорствующие" – лишь на бумаге православные люди, а по существу те же униаты. В условиях фиктивного воссоединения с Православной Церковью, они лишь дичали, тянулись к католическому зарубежью, а с местными православными духовными властями ладили путем хитрых уловок. Иногда из Галиции перебегали к ним униатские священники и тайно, по ночам, их "окормляли"<sup>16</sup>. О возмутительном произволе властей писал в своих воспоминаниях известный деятель Конституционно-демократической партии И.И. Петрункевич, когда переход в православие проводился с "помощью" драгун<sup>17</sup>. Немудрено, что после указа о свободе совести от 17 апреля 1905 г. началось массовоеозвращение в унию, "подогреваемое" польско-католическими кругами, обещавшими немалые материальные льготы тем, кто войдет в лоно римской церкви. (В этой связи небезынтересно напомнить о плане известного революционера В.И. Кельсиева, предлагавшего решить проблему Польши через насаждение и распространение униатства в Западных губерниях как контрмеры против католичества<sup>18</sup>. Однако

льсиев был весьма наивен в своих оценках могущества.)  
конечном итоге после вхождения Холмшины в состав независимой  
шьши положение православия стало еще более затруднительным.  
остаточно вспомнить проводившуюся ликвидацию многих храмов.  
ак, была взорвана церковь во имя святых равноапостольных Кирил-  
и Мефодия, выстроенная в Холме в память воссоединения холм-  
их униатов с православной церковью<sup>19</sup>.

В прибалтийских губерниях на передний план выдвигалась борь-  
а с лютеранством с одновременным распространением – вернее,  
опыткой распространения – "начал и интересов русской народности".  
собенно тяжелым было положение в Курляндии, где сельских церк-  
ей не было, а городские православные храмы смотрелись "не боль-  
е как бедные хижины в сравнении с богатыми лютеранскими кирка-  
ми". Здесь, как подчеркивалось в "Православном обозрении", "Рус-  
кие, будучи разбросаны на большом пространстве в разных пунктах,  
живут между иноверцами, женятся на лютеранках, воспитывают детей  
воих в лютеранских началах, и, наконец, сами делаются лютеранами  
латышами"<sup>20</sup>.

Задачи создаваемых там первых братств были весьма скромны.  
Так, деятельность Либавского братства носила чисто благотворитель-  
ный характер – помочь бедствующим прихожанам. Инициаторы созда-  
ния православного братства в Туккуме (Тукумс) очертили более ши-  
рокий круг деятельности: сбор денег на постройку новой церкви вме-  
сто временного строения, забота об улучшении церковного пения, сбор  
представление священникам средств для посещения своей паствы  
е менее одного раза в месяц, хлопоты по устройству школы при церк-  
и, равно как и о материальной и нравственной помощи и поддержке  
местного православного духовенства<sup>21</sup>.

С деятельностью православных братств на ниве образования свя-  
дано имя известного общественно-политического деятеля Ю.Ф. Сама-  
рина, резко выступавшего в своей книге "Окраины России. Серия пер-  
вая: Русское Балтийское Поморие" против онемечения населения при-  
балтийских губерний. Самарин, в частности, завещал 10 тыс. рублей  
ижскому Петропавловскому братству. Проценты с этого капитала  
олжны были идти, согласно воле жертвователя, на образование пра-

вославных латышей, что значительно улучшило материальное положение братства, содержавшего русско-эстонско-латышскую школу – в ней числились 96 учеников (26 русских, 66 латышей, два эстонца, два поляка)<sup>22</sup>.

Говоря о трудах братств в сфере просвещения, надо отметить, что свою деятельность они сообразовывали с работой церковноприходских школ и школ грамоты. Во многих случаях именно на советы местных братств возлагались обязанности епархиальных училищных советов. Свое участие в делах церковных школ братства обнаруживали и подтверждали и в таких формах, как выдача ежегодных пособий, рассылка учебной литературы, письменных принадлежностей, книг и брошюрок для формирования библиотек по внеклассному чтению. Из отчетов братств в Сибири видно, что под управлением и на попечении Читинского отделения Иркутского епархиального училищного совета (открыто 22 января 1889 г. при братстве свв. Кирилла и Мефодия и св. Иннокентия) находилась 91 церковная школа (38 церковноприходских школ и 53 школы грамоты). Всего же по состоянию на 1 января 1891 г. на попечении 56 братств в России и Сибири было 5680 церковных школ. Многие братства предоставляли денежное содержание и иную материальную поддержку другим низшим и средним народным школам и училищам. Так, например, во Владимирской епархии братство св. Александра Невского содержало воскресную школу, в Литовской епархии Свято-Духовское братство – школу в Вильно для девочек из бедных семей, в Рижской епархии в ведении братств находилось полтора десятка школ и училищ, братство св. Владимира давало 300 руб. на содержание образцовой школы при Екатеринославском женском епархиальном училище, в Кишиневской епархии Покрово-Бого родичное братство предоставляло местному народному училищу здание и 225 руб., в Московской епархии Богоявленское братство давало 2 тыс. руб. на содержание трехклассной школы<sup>23</sup>.

Как подчеркивал исследователь истории церковных братств А.А. Папков, налицо было стремление выработать из церковных школ тип настоящей "народной школы", где предоставление необходимых знаний по Закону Божьему сочеталось бы с преподаванием предметов, учитывающих местные условия быта. Так, Могилевское Успенско-

Пустынское братство открыло при церковноучительской двухклассной школе курсы сельского хозяйства, где обучали не только детей, но и их родителей луговодству, осушению торфяников и болот и т.п.<sup>24</sup>.

Заботясь о просвещении, братства уделяли внимание и созданию при школах общежитий, ночлежных приютов, предназначенных для детей из отдаленных деревень. Работы было много. Достаточно указать, что в епархиях Владимирской, Литовской, Минской, Нижегородской, Пермской, Полоцкой, Смоленской, Тверской меньше половины всех детей школьного возраста посещали какие-либо начальные учебные заведения<sup>25</sup>.

Братства искали и находили пути для открытия не только новых начальных школ, но и специальных учебных заведений. Волынское Кирилло-Мефодиевское братство создало в Остроге высшее имени графа Д.Н. Блудова женское училище с "братской женской школой для приготовления учительниц сельских, приходских и начальных народных училищ". Владимирское братство св. Александра Невского учредило знаменитые школы иконописи в Холуе и Мстере (в первой из них было 60 учеников, во второй – 27). Черниговское братство св. Михаила в 1892 г. также открыло школу иконописи. Начинали действовать незаметные, но тем не менее полезные специальные училища: во Владимире братство св. Александра Невского в 1891 г. открыло школу пчеловодства, при Ильинском монастыре были организованы учебные технические мастерские<sup>26</sup>.

Просвещение среди взрослого населения проходило в таких формах, как внебогослужебные собеседования, духовно-нравственные публичные чтения. Одним из убедительных примеров практического воздействия пастырского слова на жизнь тех же крестьян могут служить создававшиеся по всей России общества трезвости, внесшие весомый вклад в дело оздоровления быта. Практиковались и чтения, связанные с историей: слушатели получали сведения о Севастопольской обороне, Невской битве, Ледовом побоище, о Валааме и Соловецкой обители, о народах, населяющих Россию, о свв. Кирилле и Мефодии, о создании Петром Великим русского флота, о биографиях народных поэтов, об Александре I и войне 1812 г., о Суворове, о причинах войн России с мусульманами, о вулканах, перелетных птицах, об Урале и его природе и т.д.<sup>27</sup>

Одним из самых мощных братств, работавших как со взрослыми, так и с детьми, было основанное в 1874 г. Попечительство св. апостола Андрея Первозванного. Его учредителю, о. Иоанну Кронштадтскому, удалось реализовать обширный проект общественной благотворительности. В своем воззвании к обществу он писал: "Во имя христианства, во имя человеколюбия ... взываю: поможем этим бесприютным беднякам; поддержим их и нравственно и материально; не откажемся от солидарности с ними, как с людьми и собратами, и докажем, что чувство человеколюбия в нас еще живуче и себялюбие не знало нас ... Как хорошо было бы по всем этим причинам устроить Дом трудолюбия!"<sup>28</sup>. И с церковной кафедры о. Иоанн не переставал напоминать прихожанам о деле общей благотворительности. "Пожалейте меня, — воскликнул он однажды, — избавьте меня от излишнего бремени, распределите благотворительность более справедливо. Следуйте моему примеру: братия бедные не должны быть забыты!"<sup>29</sup>

В 1881 г., после восьмилетней работы братства, долгожданное здание Дома трудолюбия было готово, но возникший по соседству пожар уничтожил его. Тем не менее, как писал архимандрит Мефодий, "вся Россия откликнулась на кронштадтское несчастье, спустя всего лишь год на месте сгоревшего было выстроено новое величественное, четырехэтажное здание". 10 октября 1882 г. Дом трудолюбия был торжественно освящен. Что в нем располагалось? Какая польза ожидалась от него? Перечисление всего заняло бы много места, поэтому ограничусь следующим: бесплатные четырехгодичные курсы кройки и шитья, бесплатное начальное народное училище, двухгодичные плотницкие курсы, воскресное училище для взрослых, бесплатная детская библиотека, бесплатная народная читальня, книжный магазин, народная кухня, где за 10 копеек бедняки получали завтрак, обед и ужин, бесплатная амбулатория-лечебница, приют для женщин, детский сад, приют для сирот, происходила раздача единовременных и ежемесячных пособий<sup>30</sup>.

Какие-либо комментарии излишни. Труды канонизированного Русской Православной Церковью Иоанна Кронштадтского послужили добрым примером для открытия подобных домов по всей России.

Грозные события начала XX в. привели к разрушению Российской государства и почти полному исчезновению православных братств.

Прежняя широкая деятельность в сфере просвещения народа, помоши ему стала для братств, живущих вне закона, запретной.

И тем не менее братства продолжали жить, но уже в условиях эмиграции, как, например, в Королевстве сербов, хорватов и словенцев (Югославии). Одним из первых было создано Братство в память о. Иоанна Кронштадтского, с формированием которого была связана следующая история. Как известно, в России после кончины о. Иоанна (1909 г.) начало действовать Общество в память о. Иоанна Кронштадтского, ставившее своей целью оказание нравственной и материальной помощи нуждающимся в ней. В числе членов общества были архиепископ Тихон (будущий патриарх), митрополит Московский Макарий, митрополит Петроградский Владимир, обер-прокурор Святейшего Синода князь Ширинский-Шихматов. Оно имело странноприимный дом, приют для девочек-сирот и т.д. В Королевстве было задумано возобновить работу, однако сербский патриарх Дмитрий, введенный в заблуждение одним русским иереем, отказал в учреждении общества как "сектантского и эксплуататорского". Лишь с восшествием на патриарший престол митрополита Варнавы дело разрешилось самым удовлетворительным образом. Новый патриарх утвердил общество, внеся лишь одно изменение в прежний устав: было зачеркнуто слово "Общество" и вписано "Братство", которое "устраивает лекции и издает книги и брошюры в духе учения Православной Церкви"<sup>31</sup>.

Не вдаваясь в подробности деятельности братств, в основном придерживавшихся тех же целей и задач, что и ранее в царской России, остановлюсь лишь на Братстве Святой Руси. Это братство, учрежденное в начале 30-х годов и руководимое митрополитом Антонием, должно было объединить "все русские национальные организации на общей единой основе – православной вере". Отделы братства формировались во всех епархиях и миссиях российского рассеяния. Митрополит Антоний полагал, что братство сможет ликвидировать раздоры в эмигрантской среде<sup>32</sup>. Однако язвы, разъедавшие эмиграцию, были весьма застарелыми: нужно было совместное желание, а оно отсутствовало.

И тем не менее идеал Святой Руси рождал в сердцах сочувствие. Главный совет братства в соответствии с задачей по разработке и

распространению идеи церковно-народного идеала Святой Руси проводил свою линию через лекционную работу. Был разработан и читался курс лекций на общую тему "Идея Святой Руси и современные общественные течения". Лекторы выступали с такими докладами, как "Церковь и человек", "Сущность идеи монархизма", "Св. Русь в истории России", ряд лекций был посвящен современным общественным течениям и организациям (фашизм, младороссы, Союз нового поколения, Молодая Россия) и их оценке с точки зрения идеи Святой Руси<sup>33</sup>.

Это явление можно назвать политизацией церкви, в чем так усердно обвиняли и упрекали митрополита Антония и его сторонников. Однако следует заметить, что исходные мотивы были чисто патриотическими – любовь к Родине подвигала на такие действия.

И все же время работы братств в условиях эмиграции трудно назвать возрождением. Оно наступает сегодня, когда по всей России вновь начинают формироваться православные братства, стремящиеся возродить полузаутые традиции. Пользуясь законом об общественных организациях, братства смогли легализовать и развернуть благотворительную деятельность и другие формы работы. Можно привести в качестве примера Братство во Имя Всемилостивого Спаса в Москве, созданное в 1990 г. Оно объединяет в основном прихожан трех храмов: святителя Николая в Кузнецах, благоверного царевича Димитрия при 1-й Градской больнице и св. Митрофания Воронежского. Несмотря на трудности, братство сумело буквально на пустом месте наладить издательскую деятельность по выпуску и распространению православной литературы (в частности, имеется свой магазин "Православное слово"), организовало школу (Традиционная гимназия, I–XI классы), медицинское училище, чьи выпускницы работают на самых тяжелых участках, стало одним из учредителей Православного Свято-Тихоновского богословского института, создало летние православные детские лагеря отдыха и т.д.

### Примечания

1. *Бердников И.* Церковные братства в виду современных потребностей православной церкви и общества //Православное обозрение. 1848. I–VI. С. 412, 414.

- <sup>2</sup> Православное обозрение. 1864. VI. С. 85.
- <sup>3</sup> Там же. № 4. С. 57.
- <sup>4</sup> Там же. 1878. VII. С. 540.
- <sup>5</sup> Там же. 1865. V–VIII. С. 59, 61–62.
- <sup>6</sup> Там же. С. 68.
- <sup>7</sup> Там же. 1867. IV. С. 163.
- <sup>8</sup> Там же.
- <sup>9</sup> Там же. 1865. V–VIII. С. 56–57.
- <sup>10</sup> Там же. 1867. VI. С. 86, 90.
- <sup>11</sup> Там же. С. 85.
- <sup>12</sup> Бердников И. Указ. соч. С. 425–427.
- <sup>13</sup> Там же. С. 430.
- <sup>14</sup> Православное обозрение. 1880. IX. С. 208.
- <sup>15</sup> Там же. С. 607–608.
- <sup>16</sup> Митрополит Евлогий (Георгиевский). Холмщина // Журнал Московской Патриархии. М., 1993. № 11. С. 80.
- <sup>17</sup> Петрункевич И.И. Из записок общественного деятеля. Воспоминания // Архив русской революции. М., 1993. Т. 21/22. С. 133.
- <sup>18</sup> Кельсиев В.И. Исповедь // Архив русской революции. М., 1993. 11/12. С. 252–253.
- <sup>19</sup> Митрополит Евлогий (Георгиевский). Указ. соч.
- <sup>20</sup> Православное обозрение. 1868. I. С. 133–134.
- <sup>21</sup> Там же. С. 134.
- <sup>22</sup> Там же. 1878. VII. С. 543.
- <sup>23</sup> Папков А.А. Церковные братства. СПб., 1893.
- <sup>24</sup> Там же. С. 67.
- <sup>25</sup> Там же. С. 60, 62.
- <sup>26</sup> Там же. С. 66–67.
- <sup>27</sup> Там же. С. 84–85.
- <sup>28</sup> Архимандрит Мефодий. Отец Иоанн Кронштадтский (1829–1909). Офия, 1957. С. 12, 15.

- <sup>29</sup> Там же. С. 15.
- <sup>30</sup> Там же. С. 16–19.
- <sup>31</sup> Сурский И.К. Отец Иоанн Кронштадтский. М., 1994. С. 300–301.
- <sup>32</sup> Архиепископ Нестор. Очерки. Югославия (впечатления путешествия). Харбин, 1935. С. 25.
- <sup>33</sup> Царский вестник. Белград, 1934. 6 мая. С. 3.

*И.В.Чуркина*

## К ВОПРОСУ О ПОПЫТКЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ С ПРАВОСЛАВНОЙ (70—90-е ГОДЫ XIX в.)

Вопрос об объединении православной и католической церквей поднимался еще в 30—40-х годах XIX в. либеральными католиками, прежде всего из числа славян. В частности об этом мечтали хорваты и словенцы. Однако более конкретно он встал в католическом мире только в 70-е годы. Толчком к постановке этого вопроса послужили политические события на Апеннинском полуострове, где шла борьба за объединение Италии, против которого выступали не только Габсбурги, но и глава католической церкви папа Пий IX. В 1870 г. итальянская армия заняла Рим, который был объявлен столицей объединенной Италии. Папа лишился своих земельных владений. И хотя итальянское правительство, не желая ссориться с католическим миром, предоставляло большие права и субсидии папе, Пий IX так до конца жизни не признал законным лишение его власти над Папской областью.

Для Пия IX своеобразным реваншем за утрату светской власти явилось принятие 6/18 июля 1870 г. Ватиканским собором догмат о непогрешимости папы. Этот догмат вызвал протесты многих представителей высшего клира уже на самом соборе. Так, против него дважды выступал хорватский епископ Йосип Юрай Штросмайер. В конечном итоге он совместно с другими оппозиционно настроенными епископами покинули собор и не приняли участия в голосовании.

Догмат о непогрешимости высшего иерарха католиков оказался неприемлемым для ряда высокообразованных католических деятелей в немецких землях. Либеральные богословы католических университетов

Мюнхена, Бонна, Бреславля, Фрейбурга и Праги организовали конференцию, на которой выразили протест против нового догмата. Его не приняли кардиналы Вены и Праги, примас Венгрии. В Чехии антиаппассионатское движение было довольно сильным, так же как и в Хорватии, где действовал Штросмайер<sup>1</sup>.

Наиболее решительно выступил против доктрины о непогрешимости папы профессор истории церкви в Мюнхенском университете Игнатий Деллингер, ранее активно участвовавший в движении либеральных католиков. 28 марта 1871 г. он открыто заявил, что "как христианин, богослов, историк и гражданин должен отвергнуть доктрину о непогрешимости, так как он противоречит св. Писанию, учению св. отцов церкви, преданию и истории"<sup>2</sup>. Деллингер и возглавил старокатолическое движение, объединившее всех, кто противопоставил себя папе и его окружению. В сентябре 1871 г. в Мюнхене был создан первый конгресс старокатоликов, на котором обсуждалась их программа. В ней возникшее движение провозглашалось частью католического. Вместе с тем старокатолики отличали себя от римокатоликов (сторонников папы). Старокатолики признавали права папы (или римского епископа, как они его называли) в том объеме, в каком они существовали до разделения церкви. Они хотели реформировать католическую церковь и тем самым подготовить условия для воссоединения всех христианских конфессий. Старокатолики считали, что духовенство должно быть научно просвещенным, благочестивым и патриотичным. Низшее духовенство должно быть ограждено от произвола высшего.

Старокатолическое движение привлекло к себе внимание ученых богословов России. На конгрессе в Мюнхене присутствовал экстраординарный профессор православного богословия Санкт-Петербургской духовной академии И. Т. Осинин. Цель его поездки заключалась в желании узнать о старокатолическом движении и рассказать о нем в России. Осинин был радушно принят участниками конгресса. Они, писал русский профессор, "видели в моем присутствии признак небывалого еще сочувствия со стороны русской церкви к церковным нуждам и вопросам Запада; они видели в моем приезде залог будущего сближения церквей". Осинин несколько раз беседовал лично с Деллингером. Последний откровенно признался ему, что старокатоликов пугают в православии два момента: отношение православной церкви к

польскому духовенству и отношение русского правительства к внутренним делам русской церкви<sup>3</sup>.

После Мюнхенского конгресса Осинин стал одним из горячих пропагандистов дела объединения христианских церквей. В своей речи 17 февраля 1872 г. на торжественном собрании Санкт-Петербургской духовной академии он подчеркнул, что стремление к слиянию церквей является одним из важнейших событий современности. Это стремление естественно, так как причиной нарушения единства церкви являются только человеческие распри. Объединение церквей, по мнению Осинина, было тем более необходимым, что этим, во-первых, достигалась возможность "восстановить внутреннюю родственную связь с нашими западно- и южно-славянскими братьями", а, во-вторых, прекратить вековую борьбу русских с поляками. Как можно видеть, славянофильские мотивы были для Осинина важным аргументом в стремлении привлечь русскую общественность к делу объединения церквей. Он считал, что каждая из церквей может иметь свои частные постановления по богослужебным и дисциплинарным делам<sup>4</sup>.

Вскоре после собрания в Санкт-Петербургской духовной академии, 26 марта 1872 г., был основан Петербургский отдел Общества любителей духовного просвещения. Его созданию активно содействовал брат царя великий князь Константин Николаевич. Целью Петербургского отдела провозглашалось способствование сближению и взаимопониманию между светским обществом и клиром, распространение здравых понятий о православии в обществе, поддержание отношений с заграничными православными церквами, распространение на Западе правильного понимания православного вероисповедания. Петербургский отдел имел еще одну негласную цель: содействие объединению православной и католической церквей. В этом спустя много лет признался один из деятельнейших членов отдела А.А. Киреев. Воссоединение церквей, писал он в 1894 г., безусловно, является делом угодным Богу, а "путь к достижению воссоединения, который двадцать два года тому назад был указан Обществом любителей духовного просвещения... несомненно правilen"<sup>5</sup>.

В числе сорока лиц, подписавших программу Отдела, были великий князь Константин Николаевич, представители петербургской аристократии, высшего духовенства, ученые богословы, все люди обра-

зованные и глубоко религиозные. Среди них наиболее горячо занимались делом объединения церквей профессор И.Т. Осинин, протоиерей И.Л. Янышев и адъютант великого князя Константина Николаевича генерал А.А. Киреев<sup>6</sup>.

На втором конгрессе старокатоликов, состоявшемся в Кельне 20–22 сентября 1872 г., присутствовали уже три русских представителя: А.А. Киреев, И.Л. Янышев и русский православный священник из Висбадена А.В. Точилов. На нем был сделан практический шаг к объединению церквей: создана специальная комиссия из богословов различных христианских вероисповеданий, которая должна была подготовить условия объединения всех христианских конфессий. В 1873 г. комиссия разделилась на две части: мюнхенскую и боннскую. Мюнхенская комиссия занималась вопросом объединения старокатоликов с англиканами, Боннская – с православными. В Боннской комиссии трудились русские богословы, которые составили перечень вероисповедных различий между католической и православной церквами. Комиссией были проведены две конференции в Бонне: в сентябре 1874 г. и в августе 1875 г. На первой присутствовал Янышев, на второй – Осинин. В результате обе стороны, православная и старокатолическая, пришли к соглашению, что объединение должно произойти на основе признания догматов первых семи вселенских соборов христианской церкви, которые происходили до ее разделения<sup>7</sup>.

Дальнейшие контакты старокатоликов с православными заглохли вплоть до начала 90-х годов. Представители православного богословия появились на Кельнском (1890 г.) и Люцернском (1892 г.) конгрессах.

На конгрессе в Люцерне (13–15 сентября) было три представителя России: генерал А.А. Киреев, протопресвитер И.Л. Янышев, ставший к тому времени ректором Санкт-Петербургской духовной академии, и настоятель русской посольской церкви в Берлине протоиерей А.П. Мальцев. Профессор Фридрих предложил на конгрессе, чтобы российский синод назначил специальную комиссию для рассмотрения шагов к объединению старокатоликов с православными. Эта комиссия была создана, и одним из ее членов стал Янышев. В 1894 г. он послал отчет о ее деятельности старокатолическим епископам.

Люцернский конгресс решил открыть в университете Берна богословский факультет, где могли бы обучаться представители старокатоликов, англикан и православных, и там же основать общехристианский богословский журнал. Он получил название "Международное богословское обозрение", его редактором был назначен университетский профессор Мишо. Журнал стал выходить в свет в 1893 г. на немецком языке. В "Международном богословском обозрении" активно сотрудничали как немецкие старокатолические, так и русские православные богословы. Из русских особенно часто печатались в нем профессора В.А. Соколов, А.Д. Беляев, В.А. Светлов, Иванцов-Платонов. Нередко выступал на страницах бернского журнала А.А. Киреев. Для него журнал представлял "нейтральную почву, на которой могут дружелюбно встретиться богословы Востока и Запада"<sup>8</sup>.

На следующем старокатолическом конгрессе в Роттердаме (28 – 30 августа 1894 г.) с русской стороны присутствовали те же Киреев, Янышев, Мальцев и еще два священника из заграниценных православных приходов. С интересной речью выступил Янышев. Он приветствовал участников конгресса от имени приехавших на него православных деятелей и особо от Петербургского митрополита Палладия, который, как и прежний митрополит Исидор, сочувственно относился к старокатолическому движению. "Он, – заявил Янышев, – и мы вместе с ним питаем надежду, что наши общие стремления к взаимному сближению и единению в истине и любви, ранее или позже достигнут этой поистине христианской цели"<sup>9</sup>.

Таким образом, оба петербургских митрополита сочувствовали идеи объединения церквей. Благожелательно относился к ней и киевский митрополит Платон. Об этом, в частности, свидетельствовал президент Югославянской Академии наук и искусств в Загребе каноник Ф. Рачки, друг епископа Штросмайера, во время своей поездки в 1884 г. в Россию посетивший наряду с другими российскими городами и Киев<sup>10</sup>. Киевский митрополит открыто заявлял, что западная и восточная церкви являются родными сестрами, которые лишь по недоразумению живут во вражде друг с другом<sup>11</sup>. В Киеве имелся кружок лиц, которым были близки взгляды митрополита Платона.

Третьим, после Петербурга и Киева, центром движения православных богословов за объединение со старокатоликами, была Казань.

Здесь ее сторонниками являлись профессора Казанской духовной академии Н.Я. Беляев и А.Ф. Гусев, доцент той же Академии, ученик Беляева, В.И. Керенский.

Наиболее последовательно выступал за объединение церквей генерал Александр Алексеевич Киреев. Он происходил из очень влиятельной аристократической семьи. Его отец А. Киреев был личным другом царя Николая I, который стал крестным отцом всех его детей. Он сочувствовал славянофилам, в его доме часто бывали А.С.Хомяков, И.В. и П.В. Киреевские, К.С. и А.С. Аксаковы и др. С детских лет А.А. Киреев проникся их идеями так же, как и его брат Николай и сестра Ольга. Все они до конца жизни оставались убежденными славянофилами. Николай Киреев во время сербско-турецкой войны 1876 г. сражался на стороне сербов и погиб в одном из боев. Ольга Киреева (по мужу Новикова) была известной славянофильской журналисткой. Сам А.А. Киреев участвовал в деятельности Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. На его интерес к идее объединения церквей несомненно повлияли его славянофильские убеждения, а также тот факт, что по долгу службы он был тесно связан с Польшей: великий князь Константин Николаевич, адъютантом которого несколько десятилетий являлся А.А. Киреев, занимал должность правителя Царства Польского. Киреев полагал, что "старокатоличество может сослужить нам величайшую службу и в отношении наших сограждан польской национальности"<sup>12</sup>. Одновременно он считал, что старокатоличество приблизит к православию и чехов. Киреев признавал, что попытка чешских национальных деятелей К. Сладковского и Ф. Браунера ввести православие у чехов не имела успеха. В проповеди среди чехов старокатолических идей Киреев видел средство пробуждения их от религиозного сна, способное заставить сделать шаг к православию, вспомнить предания времен Великой Моравии и гуситских войн. Это даст возможность чешскому народу вернуться к своему древнему православному догмату, к славянскому языку при богослужении. Русских православных не должен смущать тот факт, что чехи не отказутся от западных форм в своей церкви, к которым они привыкли: "Ведь несмотря на разницу в формах, обрядах и богословских мнениях, единство церквей вполне возможно"<sup>13</sup>. С утверждением старо-

католицизма в Чехии Киреев связывал и распространение его в других славянских католических землях, где таким образом будет вытеснено ультрамонтанство (т.е. католический фанатизм)<sup>14</sup>.

В ряде статей Киреев развил свои взгляды на принципы, на которых может произойти объединение старокатоликов с православными. Он был твердо убежден, что "ежели бы был восстановлен мир между разделенными ныне христианскими обществами, он имел бы благотворное влияние на жизнь всего человечества". Для объединения церквей, по мнению Киреева, было необходимо уничтожить догматические различия, существовавшие между разными христианскими церквами. А это возможно только в том случае, если они вернутся к догматам древней вселенской христианской церкви, т.е. к тому учению, которое было установлено на семи первых вселенских соборах христиан<sup>15</sup>.

А.А. Киреев считал, что не все догматические постановления содержат "безусловные, вечные, обязательные для спасения человечества истины". Некоторые из этих постановлений имеют значение временных правил или аргументов в полемике<sup>16</sup>. Киреев полагал необходимым условием для объединения старокатолической церкви с православной их полное согласие в догмах, но никак не в обрядах, дисциплинарных порядках и т.д.<sup>17</sup>. В частности, нельзя требовать тождественного богослужения во всех церквях. "Православие, верно понятое, — писал Киреев, — требует лишь единства в догматах, в сущности православной мысли, а не в ее случайной оболочке; оно, несомненно, допускало разнообразие и в образах, и в богословских мнениях настолько, конечно, насколько они не нарушают догмата"<sup>18</sup>.

Таким образом, Киреев подходил к объединению церквей достаточно гибко. Вокруг него группировались единомышленники, в числе которых были православный журналист С. Глаголев, профессор А.Ф. Гусев и др.

Но было и другое течение среди сторонников объединения православной церкви со старокатолической, более нетерпимое и менее склонное к компромиссам. Его наиболее видным представителем был настоятель русской посольской церкви в Берлине А.П. Мальцев.

А.П. Мальцев был ученым богословом, серьезно относившимся к идеи объединения церквей. Чтобы дать возможность немецким рели-

гиозным деятелям ознакомиться с православием из первых рук, он взял на себя труд перевода на немецкий язык православных богослужебных книг. Начав переводить их в 1890 г., он к 1898 г. опубликовал уже четыре тома переводов, а два следующих к тому времени сдал в печать. Это была вторая попытка православного богослова познакомить европейских религиозных деятелей с православием. Первую, более скромную, предпринял настоятель русской посольской церкви в Вене М.Ф. Раевский, издавший в 1861 г. на немецком языке "Евхологион Ортодоксально-католической церкви".

Мальцев полагал возможным объединение православной церкви с некоторыми христианскими церквами, "которые сохранили от апостольского времени апостольское преемство, т.е. канонически действительную иерархию, под условием устраниния всех догматических различий между ними и православною церковью". К числу таких церквей Мальцев относил эфиопскую, коптскую, сирийскую, армянскую, а также католическую. Но возможность объединения православной церкви с англиканской или протестантской церквами он отрицал<sup>19</sup>. Уже в самом подходе к объединению крылось непримиримое противоречие Мальцева со старокатоликами, которые, отделившись от папы, стремились найти общий язык не только с православной, но и с англиканской, протестантской церквами. Это понимал и сам Мальцев. В статье "Старокатоличество и православие", напечатанной им в католической газете "Германия" (1890, № 180, 182) он, приветствуя желание старокатоликов вернуться в лоно истинной церкви, вместе с тем решительно возражал против их желания вступить в союз с протестантами. Мальцев считал, что православная церковь может объединиться со старокатоликами только при принятии последними всех православных догматов, как предлагал Киреев. Иначе союз не будет прочным. Мальцев был убежден, что старокатолики, если они действительно хотят объединиться с православными, "должны принять все содержание ее доктринальных и вероисповедальных книг". Русский богослов не очень в это верил, ибо полагал, что старокатолики по своим взглядам ближе к протестантам, чем к православным<sup>20</sup>.

Старокатолики ответили Мальцеву вполне лояльно, попытавшись разъяснить свою позицию. В ответ Мальцев напечатал в "Церковных ведомостях" перечень различий между православными и старокатоли-

ками. Ему решительно возразил Киреев, проанализировав обвинения, предъявленные Мальцевым старокатоликам, и доказав, что все они полностью или частично несостоятельны. И снова Киреев подчеркивал, что старокатоликам не к чему признавать безусловную обязательность для себя всех актов новейшего времени, принятых православной церковью, так как не все они останутся навсегда в ее учении<sup>21</sup>.

Среди русских богословов имелись и противники идеи объединения старокатоликов с православными. К их числу можно отнести протоиерея Е.К. Смирнова. Он выступил с обширной статьей "К старокатолическому вопросу" на страницах журнала "Вера и разум", издававшегося Харьковской духовной семинарией. Смирнов заявил, что интерес к старокатоликам подогревается в России искусственно. Аргументам Киреева, доказывавшего необходимость общения и налаживания взаимопонимания со старокатоликами, он противопоставлял свои наблюдения. По мнению Смирнова, взаимное общение старокатоликов и православных носит односторонний характер: православные ездят на старокатолические конгрессы, а старокатолики в России не бывают. И вообще они не проявляют интереса к православию, а только учат православных, как им лучше понимать учение своей церкви. Смирнов, как и Мальцев, приходил к выводу, что старокатоликам гораздо ближе англикане и протестанты, чем православные. Под видом западного православия старокатолики пытаются внедрить в православную церковь "современный всеразлагающий протестантанизм". Смирнов был убежден, что "со старокатоликами на предлагаемых ими основах мы никогда не сойдемся и никогда сойтись не можем"<sup>22</sup>.

Киреев решительно возражал Смирнову, подчеркнув, что тот говорит много несправедливого о старокатоличестве, относясь к нему с предвзятой враждебностью. Соглашаясь с возможностью того, что начавшееся сближение старокатоликов с православными закончится ничем, Киреев утверждал, что дело воссоединения церквей угодно Богу и путь, по которому оно должно пойти, уже намечен<sup>23</sup>.

К концу 90-х годов стало ясно, что переговоры между старокатоликами и православными ни к чему не приведут. В русских богословских журналах все меньше публиковалось статей о старокатоликах, а те, что появлялись, дышали пессимизмом. Так, осенью 1898 г. жур-

налист, скрывший свою фамилию под сокращением "П-ий," писал, что попытки православных и католиков прийти к соглашению оказались безрезультатными. По утверждению старокатолической газеты, отмечал "П-ий", старокатолики не стремятся, чтобы их приняли в лоно православной церкви, но хотят только "единения, на почве согласного понимания существенно принадлежащего к христианству". В ответ на условия, которые выдвигал Мальцев, в старокатолической газете появилась заметка, в которой, в частности, говорилось: "Пожертвовать разумом, чего требует папа, гораздо легче, чем исполнить то, что требует от нас г. Мальцев". На основании приведенных высказываний старокатолической прессы "П-ий" приходил к выводу, что "соединение по взгляду старокатоликов и соединение по взгляду православных – два различных полюса"<sup>24</sup>.

В начале XX в. деятельность сторонников объединения церквей в России постепенно сошла на нет. Попытка сблизить взгляды православных и старокатоликов, заставив последних отказаться от ряда своих догматов и обрядов, не имела успеха. И, по-видимому, прав был К.Истомин, который еще в 1883 г. писал, что есть только один путь восстановления союза церквей, "это путь благожелательности, снисходительности, миролюбия и благоразумного отношения к немощам человеческой ограниченности", это сфера взаимной христианской любви. Такой путь, по мнению Истомина, скорее приведет к единству, чем "путь политики, традиционной полемики и теософических перестроек христианства". "В наше время, – писал он, – возможен только союз мира, а не единомыслия, союз духовного единения, а не полного вероисповедного тождества"<sup>25</sup>. Но голос Истомина как сторонника этого наиболее перспективного пути сближения христианских церквей остался одиноким в русской религиозной печати.

### Примечания

<sup>1</sup> Точилов А. Протесты в Германии и Австрии против нового, на Ватиканском соборе 18 июля 1870 г. провозглашенного догмата о папской непогрешимости и его последствия //Христианское чтение. СПб., 1871. Ч. I. С. 941–977.

- <sup>2</sup> *Лопухин А.Г.* Противопапские движения в недрах римского католицизма в XIX в. // Христианское чтение. 1899. Ч. I. Май. С. 943–945.
- <sup>3</sup> *Осинин И.* Старокатолическое движение и Мюнхенский церковный конгресс // Христианское чтение. 1871. Ч. II. С. 777–779; 784–788.
- <sup>4</sup> Речь экстраорд. проф. И.Т. Осинина на торжественном собрании СПб. Духовной Академии 17 февраля 1872 г. // Христианское чтение. 1872.
- <sup>5</sup> *Киреев А.* По поводу книги о. протоиерея Е.К. Смирнова "К старокатолическому вопросу" // Богословский вестник. 1894. Май. С. 347.
- <sup>6</sup> Современное обозрение // Христианское чтение. 1872. Апрель. С. 751–755.
- <sup>7</sup> *Киреев А.* Третий международный конгресс старокатоликов // Богословский вестник. 1894. Октябрь. С. 122–130.
- <sup>8</sup> *Киреев А.* По поводу отзыва о старокатолическом журнале // Богословский вестник. 1894. Апрель. С. 140.
- <sup>9</sup> *Киреев А.* Третий международный конгресс старокатоликов // Богословский вестник. 1894. Октябрь. С. 108–144.
- <sup>10</sup> Korespondencija Rački–Štrossmayer. Zagreb, 1930. T. 3. S.131–132.
- <sup>11</sup> *Стоянов Т.* Суждения г. Соловьева в хорватской римско-католической газете "Katolički list" о православии восточной церкви// Вера и разум. Харьков, 1886. № 24. С. 736.
- <sup>12</sup> *Киреев А.* К старокатолическому вопросу // Богословский вестник. 1897. Февраль. С. 334.
- <sup>13</sup> *Киреев А.* Чешско-славянская старокатолическая литургия // Богословский вестник. 1898. Октябрь. С. 78.
- <sup>14</sup> *Киреев А.* Старокатолицизм у чехов // Странник. 1898. № 11. С. 566.
- <sup>15</sup> *Киреев А.* По поводу отзыва о старокатолическом журнале // Богословский вестник. 1894. Апрель. С. 140, 141, 143.
- <sup>16</sup> *Киреев А.* Старокатолицизм у чехов. С. 567.
- <sup>17</sup> *Киреев А.* По поводу книги о. протоиерея Е.К. Смирнова "К старокатолическому вопросу" // Богословский вестник. 1894. Май. С.335, 345.
- <sup>18</sup> *Киреев А.* Чешско-славянская старокатолическая литургия. С. 76.

- 19 Церковные ведомости. 1898. № 35. С. 1305–1308.
- 20 Там же. № 42. С. 1565–1567.
- 21 Киреев А. Ответ протоиерею Мальцеву //Богословский вестник. 1899. Июль. С. 377–388.
- 22 Смирнов Е.К. К старокатолическому вопросу //Вера и разум. 1893. № 19–23.
- 23 Киреев А. По поводу книги о. протоиерея Е.К. Смирнова... С. 315–347.
- 24 П-ий. Иностранный церковный жизнь //Странник. СПб. 1898. С. 345–348.
- 25 Истомин К. Письмо г. обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева к патеру В. Ванутелли //Вера и разум. 1883. № 7. С. 385.

А.Л. Шемякин

## СЕРБСКИЙ МИТРОПОЛИТ МИХАИЛ: ГОДЫ ИЗГНАНИЯ (1883–1889)

Митрополит Сербский и архиепископ Белградский Михаил (в миру – Милое Йованович, 1826–1898) – фигура в церковной и политической истории Сербии второй половины XIX в. заметная и крупная. Он родился в 1826 г. в местечке Соко-Баня, что в восточной Сербии. Получив среднее образование в провинциальных городках Неготине и Заечаре (где впоследствии, кстати, постигал азы наук и Никола Пашич), Милое Йованович в 1842 г. поступил в Белградскую богословскую школу, которую с успехом закончил четыре года спустя. Именно здесь на него обратил внимание тогдашний глава Сербской Православной Церкви влиятельный митрополит Петр Йованович, очень рано узревший в юном провинциале незаурядные способности. Природный ум и покровительство митрополита Петра позволили его молодому однофамильцу сделать блестящую и поистине головокружительную церковную карьеру.

В 1846 г. двадцатилетний Милое по рекомендации митрополита приехал в Россию и стал студентом Киевской духовной семинарии. Через три года, с отличием завершив семинарский курс, он, опять-таки по настоянию своего духовного наставника, поступил в Киевскую духовную академию. Получив академическое богословское образование и степень кандидата за диссертацию "Обзор истории сербской Церкви" в 1853 г., Милое Йованович 29 марта того года принял монашество под именем Михаила, а в апреле был рукоположен в иеродиаконы, и несколько позднее стал иеромонахом.

Вернувшись через год на родину, Михаилступил было на стезю теологической науки, заняв должность профессора Белградской богословской школы. Однако, судьбе было угодно распорядиться иначе. З октября 1854 г. он был произведен в архимандриты знаменитого мо-

настыря Студеница, а вскоре после этого рукоположен в епископы Шабацкой епархии. Всего пять лет спустя, 25 июля 1859 г., епископ Шабацкий Михаил был избран на сербский митрополичий престол, ставший вакантным в результате различных политических коллизий (бывший митрополит Петр был вынужден переехать в Австро-Венгрию, где стал епископом одной из сербских епархий в Воеводине). Новому сербскому владыке было неполных 33 года. До самой своей смерти, с одним лишь восьмилетним перерывом, он бессменно возглавлял Сербскую Православную Церковь<sup>1</sup>.

Деятельность митрополита Михаила не ограничивалась, однако, лишь служением на ниве Господней. Он активно вмешивался и в политическую борьбу, не оставаясь в стороне от различных интриг, которыми всегда столь богата греческая земля. В своем внешнеполитическом определении митрополит Михаил всегда оставался непоколебимым русофилом. Культурно-религиозную и политическую связь с единокровной, единоверной Россией он полагал непременным и необходимым условием самого существования и развития Сербии, как православного славянского государства, сохранения ее самобытности в условиях мусульманско-католического окружения. Митрополит имел в России огромное число друзей и почитателей в среде славянофилов и ученых-славистов, церковных деятелей и политиков. В фондах Азиатского департамента российского МИД, Священного Синода, Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества и иных организаций, а также в личных коллекциях И.С. Аксакова, графа Н.П. Игнатьева, генерала М.Г. Черняева, профессоров В.И. Ламанского, Ап.А. Майкова, Н.А. Попова, И.С. Пальмова, П.А. Кулаковского, священника М.Ф. Раевского и многих других во множестве сохранились его автографы.

Как известно, после Берлинского конгресса (1878 г.) не без влияния проболгарского курса российского правительства (Россия поставила на "болгарскую карту", оставив интересы своего недавнего союзника по войне с Турцией – Сербии – фактически в стороне), произошла переориентация внешней политики Белграда с Петербурга на Вену. Вдохновителем ее был князь (с 1882 г. – король) Милан Обренович. Воинствующее австрофильство сербского монарха, особенно сильно проявившееся с 1880 г., не могло не вызвать серьезных кадровых пе-

ремен на сербском политическом Олимпе. Осенью 1880 г. получил отставку бывший "сильный человек" Сербии Йован Ристич, чья антиавстроийская ориентация ни для кого не была секретом.

Митрополит Михаил – этот самый последовательный русофил во всей Сербии и близкий соратник Ристича – вполне естественно оказался для князя и поддержавшего его "новый курс" кабинета напредняков во главе с Миланом Пирочанцем весьма опасным потенциальным противником, учитывая немалый авторитет владыки в церковных и политических кругах, в народе. На желательность деграндации митрополита князю недвусмысленно намекнули и в Вене. На него началась настоящая атака. Внешний повод для смещения найти было не трудно. Воспользовавшись несогласием митрополита и всего высшего клира Сербской Православной Церкви с принятым скопищем под давлением правительства "Законом о церковных тараках", которым предусматривалось введение особого и немалого налога на рукоположение в различные церковные чины, Милан Обренович 18 октября 1881 г. издал указ о лишении митрополита митрополичьего сана. Иерарх, о котором при его избрании предстоятелем Сербской Православной Церкви знаменитый Милош Обренович сказал, что это "человек, которого нам сам Бог послал"<sup>2</sup>, был изгнан его внучатым племянником без сожаления.

В Вене аплодировали находчивости и решительности молодого белградского правителя. В Петербурге же недовольно хмурили брови: здесь неканоническое, а значит и незаконное, удаление Михаила со своего престола вызвало взрыв негодования как в общественных и церковных, так и в политических кругах. Сам российский Император Александр III почувствовал себя оскорблённым, когда маститого владыку и верного друга России, к тому же недавно награжденного его трагически погившим отцом престижным русским орденом св. Александра Невского, выгнали из митрополичьего дворца без пенсии, как проштрафившегося чиновника. Оставлять без последствий этот откровенный антирусский демарш сербского монарха в высших политических сферах Петербурга не могли и не желали. Официальные контакты с Сербией, бывшие и до того весьма прохладными, но корректными, почти полностью замерли. Россия напрочь отстранилась от белградского режима. Все попытки и предложения последнего восстановить с

ней нормальные межгосударственные отношения наталкивались на упорно выдвигаемое в Петербурге условие – вернуть на митрополичью кафедру свергнутого Михаила. На долгие восемь лет вплоть до отречения теперь уже самого Милана Обреновича от королевского престола, так называемый "церковный вопрос", превратившийся из чисто религиозного в острополитический и принципиальный, отбросил российско-сербские отношения к точке почти абсолютного замерзания...

Лишившись сана и подвергаясь постоянной травле со стороны властей, спальня митрополит решил покинуть Сербию. В начале апреля 1883 г. он отправился в Константинополь. Деньги на вынужденное "путешествие" выдал ему дипломатический представитель России в Белграде А.И. Персиани<sup>3</sup>. Для дethронизированного владыки начинался долгий шестилетний период эмиграции.

После непродолжительного пребывания в Константинополе он отбыл в Палестину, где по стопам святого Саввы Сербского обошел все христианские святыни. Затем два месяца провел на горе Афон, в знаменитом и поныне сербском монастыре Хилендар. После этого он прибыл в Болгарию, где прожил несколько месяцев в Варне, а затем в Рушуке (Русе)<sup>4</sup>. "Охота к перемене мест" охватила митрополита отнюдь не по его собственному желанию. И Константинополь, и Хилендарский монастырь он был вынужден покинуть по требованию сербского правительства, внимательно следившего за всеми его передвижениями. И в Болгарии, в конечном итоге, он оказался нежелательным гостем из-за противодействия белградских властей. Попытки выехать в Румынию или в одно из австро-венгерских курортных местечек также не имели успеха<sup>5</sup>.

В конце концов, летом 1884 г. митрополит Михаил, давно уже желающий посетить Россию, где он провел восемь лучших лет своей молодости, получил из Петербурга разрешение на такую поездку. 28 августа митрополит выехал в Киев, где по приезде поселился в той же самой келье Киево-Печерской лавры, где молодым монахом жил и молился Богу 30 лет назад. Его душа, наконец, обрела долгожданный покой. Все последующие годы эмиграции вплоть до своего возвращения в Сербию в мае 1889 г. митрополит оставался в России, проживая то в Киеве, то в Москве, в Сербском подворье на Солянке (зда-

ния которого, увы, уже давно нет), то в Петербурге. Чем же занимался опальный сербский иерарх в течение этих пяти лет?

\* \* \*

В деятельности митрополита Михаила в России можно выделить три аспекта: чисто церковный, культурно-просветительский (назовем его так) и политический. Не беря во внимание первые два, подробнее остановимся на третьем, который с полным правом можно также охарактеризовать и как конспираторский и заговорщический. Ни больше, ни меньше.

Все исследователи дружно сходятся во мнении, что в начале 1884 г. сербские эмигранты во главе с Николой Пашичем, вынужденные бежать осенью 1883 г. в Болгарию после неудавшегося Тимокского восстания и королевских репрессий, вошли в контакт с опальным сербским владыкой, проживавшим в то время в Рущуке, с целью склонить его к продолжению борьбы против режима Милана Обреновича. Средства этой борьбы не скрывались — подготовка нового вооруженного восстания. Митрополит, как известно, согласился с замыслом сербской радикальной эмиграции. Также не является секретом, что по приезде в Россию, он, используя свои многочисленные связи в российских общественно-политических кругах, смог добиться поддержки планов переворота в Сербии со стороны Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества и московских славянофилов, и даже получить от них некоторую субсидию для проведения этой акции.

Однако, важнейшим итогом подобного рода деятельности изгнанного сербского иерарха явилось, на наш взгляд, то, что во многом именно благодаря его посредничеству и рекомендациям, лидеры российских славянофилов и целый ряд влиятельных политиков теперь совсем по-иному смотрели на вождя сербских эмигрантов Н. Пашича. Былой его образ, как социалиста, нигилиста и бунтовщика, вызывавший ранее у них немалую настороженность, сменился постепенно в их представлениях образом борца за общеславянское дело. Прежняя идеологическая нетерпимость уступала место трезвому, pragmatическому подходу. Когда в декабре 1885 г. Пашич — этот в свое время привер-

верженец М.А. Бакунина – впервые объявился в Петербурге, в нем все уже видели союзника. Подобная трансформация его имиджа – несомненный результат дипломатических способностей митрополита.

Все эти факты известны историкам, однако, далее их констатации дело, как правило, не идет – не хватает источников. Используя уже знакомую фактологическую канву и привлекая новые данные из российских архивных коллекций, а также материалы из недавно открытых фондов Архива Сербии, попытаемся пойти дальше в исследовании конспиративных деяний сербского владыки в период его эмиграции.

\* \* \*

О встрече митрополита Михаила с Пашичем и другими лидерами эмигрантов в 1884 г. в Болгарии написано, казалось бы, немало. Однако, новые материалы проливают на нее дополнительный свет. Согласно оказавшейся в распоряжении сербского правительства достоверной информации, на встрече было принято решение поднять восстание в Сербии в августе того же года. На случай неудачи был разработан "запасной вариант" – организовать с помощью "бомбистов", как это было весьма популярно всюду в 80-е годы XIX в., покушение на короля Милана Обреновича. Атентат был назначен на 15 августа. По словам Пашича, для успеха восстания было необходимо минимум три тысячи ружей. Найти деньги и обеспечить их закупку и транспортировку в Болгарию вызвался присутствовавший на встрече некий Николай Александрович Нотович, бывший русский доброволец во время сербо-турецкой войны 1876 г., предложивший свои услуги Пашичу в деле свержения короля Милана. Он же согласился отправиться в Париж для организации покушения и установления связей и координации действий с давним соперником Милана Обреновича, другим легитимным претендентом на сербский престол князем Петром Карагеоргиевичем – внуком легендарного вождя Первого Сербского восстания. На том и порешили.

Однако, из этой затеи митрополита и Пашича ровным счетом ничего не вышло. "Задержавшись" на пути в Париж в Белграде, Нотович

раскрыл все детали разработанного эмигрантами плана, а равно и сообщил о возложенном на него поручении, непосредственно министру внутренних дел Сербии Стояну Новаковичу\*. Сербское правительство, таким образом, оказалось вовремя информированным о готовившемся в соседней стране преступлении. По-видимому, именно это обстоятельство и заставило его в несколько нервозной форме потребовать от болгарских властей выдворения митрополита из страны и удаления Пашича вкупе с другими заговорщиками подальше от болгаро-сербской границы.

Дальнейшее известно. Митрополит и Пашич расстались. Опальный владыка в конце лета 1884 г. выехал в Россию; лидер же сербских эмигрантов остался в Болгарии и на время затаился, окруженный шпионами короля Милана и сотрудниками австро-венгерских спецслужб. Однако, ни один, ни другой и не собирались отказываться от своей идеи фикс – организации переворота в Сербии. В новых условиях между ними произошло своеобразное разделение обязанностей. Митрополит должен был обеспечить их совместному предприятию финансовую и общественно-политическую поддержку со стороны русских; Пашич же брал на себя организационно-техническую сторону дела.

Здесь уместно задать вполне законный вопрос: каковы же были шансы митрополита Михаила в его стремлении найти в России "спонсоров" и покровителей сербского эмигрантского движения? Что касается российского правительства, то попытка митрополита и Пашича привлечь его на свою сторону успеха не имела. Отношение официального Петербурга к сербской радикальной эмиграции и ее планам организации восстания в Сербии и насильтственного свержения короля Милана отличалось холодностью и недоверием. Главной причиной подобного недоверия являлось то обстоятельство, что петербургский кабинет, занятый в середине 1880-х годов болгарскими делами, отнюдь не желал ввязываться в рискованное и сомнительное предприятие сербских эмигрантов. "Как бы неполитично не вел себя король Милан, – высказывал "взгляд императорского правительства" А.И.Пер-

\*Запись последнего о беседе с Нотовичем, обнаруженная в фонде Новаковича, лишь недавно открытом для исследователей в Архиве Сербии, и явилась источником при подготовке настоящей статьи<sup>б</sup>.

сиани, – Россия не будет сочувствовать революции<sup>7</sup>. В условиях нестабильных отношений с Софией русское правительство было весьма заинтересовано в сохранении относительного спокойствия в сопредельной стране, о чём тот же Персиани недвусмысленно заявил белградским радикалам в сентябре 1886 г. По его словам, "готовящееся в Сербии движение кажется мне несвоевременным, так как императорское правительство в настоящее время занято улучшением болгарского вопроса... и всякое новое осложнение на Балканском полуострове могло бы лишь затруднить решение в желательном смысле"<sup>8</sup>. Что касается последствий возможной акции сербских эмигрантов, то в Петербурге прекрасно отдавали себе отчет в том, что очередное, инспирированное на сей раз извне, восстание в Сербии привело бы к немедленной оккупации последней войсками Австро-Венгрии.

Таким образом, своим отказом от прямой помощи российское правительство ясно давало понять митрополиту и Пашичу, что оно никак не симпатизирует их планам вооруженного вторжения в Сербию, грозящим вылиться в серьезный международный конфликт, чего, естественно, оно никак допустить не желало. Именно поэтому их неоднократные апелляции к официальным российским представителям остались без ответа.

Мало того, как выясняется, российский МИД прекрасно осведомленный о том, чем занимается в Болгарии митрополит по каналам "коллег" из МВД, отнюдь не горел желанием, чтобы его деятельность была перенесена в Россию. В секретном отношении директора Азиатского департамента И.А. Зиновьева российскому генеральному консулу в Рущуке от 4 мая 1884 г. прямо подчеркивалось, что "по разным политическим соображениям нам крайне желательно, насколько возможно, отклонить митрополита Михаила от своего намерения поселиться в Империи"<sup>9</sup>. Митрополит, однако, не хотел отказываться от своих намерений и продолжал настаивать на выезде в Россию. В этих условиях руководство МИД после консультаций с министром внутренних дел графом Д.А. Толстым нашло соломоново решение. Не считая целесообразным открыто отталкивать опального сербского владыку, оно скрепя сердце согласилось-таки выдать ему въездную визу, но местом его пребывания избрало не Москву – этот признанный центр славянофильского движения – как того желал Высокопреосвященный,

а Киев, где, по мнению российских властей, тому сложнее было бы продолжать свою конспиративную деятельность.

В контексте общего негативного отношения официального Петербурга к планам насильственного устранения сербского монарха с его престола крайне любопытным и показательным представляется тот факт, что, по собственным словам Нотовича, провалившего первую попытку эмигрантов поднять восстание в Сербии, его по сути своей шпионская деятельность в их среде координировалась... дипломатическим представителем России в Софии А.И. Кояндером и военным министром Болгарии генералом М.А. Кантакузеном. Кроме того, Нотовичу было предложено российским дипломатом "присматривать", назовем это так, за не в меру активным и неосторожным митрополитом в бытность того в Софии<sup>10</sup>.

Как видим, российские власти не только проявили нежелание поддержать акцию сербских эмигрантов, они прямо способствовали неудаче их авантюры, по крайней мере на первом этапе ее подготовки. Последние же, естественно, и не догадывались о подобном раскладе. И хотя Пашич в конечном итоге потерял доверие к Нотовичу, интуитивно почувствовав какую-то двойную игру, его продолжала вдохновлять вера в Бога и Россию<sup>11</sup>. Что же, эта вера не была абсолютно беспочвенной. Митрополиту удалось-таки отыскать союзников в России, и немалое расстояние от Киева до Москвы не смогло ему в этом помешать.

\* \* \*

Приехав в Россию и поселившись в Киеве, митрополит не мешкая вступил в контакт со своими старыми знакомыми. Он обратился к вождю московских славянофилов И.С. Аксакову, профессорам В.И. Ламанскому, А.Л. Петрову и Ап.А. Майкову, секретарю Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества В.И. Аристову. Во всех его письмах рефреном звучит мысль: "Несчастную Сербию злодеи ведут к пропасти, от которой нужно ее спасать и возвратить ее православному славянству"<sup>12</sup>. Для большей убедительности митрополит отправил Ламанскому и Майкову полученные им письма Пашича, в которых тот сообщал последние новости с болгаро-сербской границы и

писал о тяжелых условиях жизни эмигрантов в Болгарии, прося помощи.

Просьбы и увещевания Михаила не остались без ответа. Через него сербским эмигрантам в Болгарию, а затем в Румынию, начали поступать деньги. Кроме того, туда же, на болгаро-сербскую границу, для лучшего ознакомления с обстановкой в августе 1885 г. отправился специальный посланник Санкт-Петербургского благотворительного общества Никандр Васильевич Зюсман, бывший доброволец на войне 1876 г. Он передал Пашичу на нужды эмигрантов еще 300 рублей. Гонец из Петербурга прибыл в стан сербских заговорщиков вовремя – всю весну и лето 1885 г. они серьезно готовились к намеченному на начало сентября вторжению в Сербию. В своем шифрованном письме на имя В.И. Аристова Н.В. Зюсман сообщал о своих впечатлениях: "На 300 рублей сделано больше, чем можно было требовать. Пятая часть Сербии объявлена на осадном положении. Пашич получил сообщение, что надо ожидать скорого наступления народных вспышек. Вам известно, что Пашич осужден на смерть. Тем не менее, он готов с 12 людьми отправиться в Сербию. Для этого в самой крайней мере надо 300 рублей. Пашич настаивает, чтобы и я отправился на границу Сербии. Я готов, но у меня нет ни копейки. Напишите Митрополиту, Черняеву и дайте знать другим. Если получите от меня телеграмму, что я должен возвратиться домой или нечто подобное, знайте, что наступило время..."<sup>13</sup>.

Аристов сразу же переправил это донесение в Москву Аксакову, который, кстати, постепенно становился центральной фигурой в деле помохи сербским эмигрантам и поддержки их предприятий. Не зря ведь секретарь Общества писал ему: "От Вас буду ожидать указаний, что делать. На Дурново (председателя Общества и, следовательно, его непосредственного начальника. – А.М.) надежды никакой"<sup>14</sup>. Москва в своей активности и желании помочь митрополиту и Пашичу явно обходила Петербург, и тому были свои причины. Любопытно в связи с этим заметить, что и сам Зюсман сразу же по возвращении из Болгарии в Петербург счел необходимым списаться с Аксаковым: "Вы ожидаете моего письма из Сербии. Именно и исключительно ради изложения хода дел в Сербии прибыл я сюда лично. Но о том дня через два, три..."<sup>15</sup>. Но, к сожалению, больше не удалось обнаружить ни сло-

ва и не следа, касающихся его миссии на болгаро-сербскую границу. Видимо, дело было слишком серьезным, раз тайну хранили так хорошо.

В конечном итоге, запланированная на сентябрь 1885 г. акция сербских эмигрантов снова сорвалась. И причина неудачи лежала, естественно, не в отсутствии у Зюсмана в решающий момент 300 рублей. Деньги бы нашлись. На сей раз карты заговорщикам спутали Пловдивский переворот и воссоединение с Болгарией Восточной Румелии, а особенно мобилизация в ответ на это сербской армии.

Дальнейшие события известны. Осенью 1885 г. вспыхнула спровоцированная сербским королем болгаро-сербская война, завершившаяся сокрушительным разгромом сербов под Сливницей. Пашич и остальные сербские беженцы в Болгарии оказались в весьма драматичной и двусмысленной ситуации. Оставляя в стороне его маневры в тех нелегких условиях, а они заслуживают, на наш взгляд, специального исследования, отметим лишь, что в октябре сербские эмигранты были депортированы болгарскими властями в Румынию, где им пришлось влажить еще более жалкое существование. Но это никак не отразилось на их решимости в очередной раз попытаться свергнуть Милана. На этот раз, в декабре 1885 г., Пашич сам отправился в Россию. Это была его первая поездка туда. Ее результаты показали, что семена, посеянные митрополитом Михаилом, дали добрые плоды. В Петербурге Пашич близко познакомился с В.И. Аристовым, который надолго стал одним из его ближайших конфидентов. Тот в свою очередь представил лидера сербских эмигрантов генералам П.П.Дурново, М.А. Домонтовичу, графу Н.П. Игнатьеву, а самое главное – выдал ему наряду с известной суммой денег рекомендательное письмо в Москву, к И.С. Аксакову<sup>16</sup>.

В Москве же, по-видимому, и состоялось заседание расширенного штаба заговорщиков, назовем это так, в составе митрополита Михаила, Пашича, Аксакова и генерала М.Г. Черняева. На нем был согласован очередной план вторжения в Сербию. Должно отметить, что Аксаков был куда более серьезным партнером для Митрополита и Пашича, чем Санкт-Петербургское славянское благотворительное общество. Последнее, являясь как бы неофициальным филиалом МИД, не решалось открыто вмешиваться в сербские дела, ограничиваясь фи-

нансовой поддержкой сербских беженцев. Аксаков же обладал значительно большей независимостью, а кроме того и немалыми средствами.

С самого начала дело было поставлено на широкую ногу. Аксаков сдержал свое слово. Как писал Пашич, вернувшийся в январе 1886 г. в Румынию, "товар получил"<sup>17</sup>. Речь, видимо, шла о доставке необходимого эмигрантам оружия. Однако, удача и на этот раз отвернулась от заговорщиков. 1 января 1886 г. король Милан Обренович объявил амнистию всем арестованным по делу о Тимокском восстании. Узнав об этом, многие эмигранты, особенно из крестьян, решили вернуться в Сербию, несмотря на то, что на них амнистия не распространялась. Пашичу в огромным трудом удалось отговорить их от этого шага. Но надолго ли? В письме митрополиту он торопит своих подельников в Москве: "Прошу Вас уверить Ивана Сергеевича и Михаила Григорьевича, что новейшие явления в Сербии... николько не могут переменить ничего от того, что мы с ними говорили. Новые явления утверждают то, что нужно скорее действовать и приготовить все то, что может обеспечить успех нашего предприятия"<sup>18</sup>. Письмо это, переведенное на русский язык, обнаружено в фонде Аксакова. Его Высокопреосвященство прекрасно справлялся с ролью посредника.

И в это время, в самый неподходящий момент, судьба наносит сокрушительный удар – Аксаков, с которым, по словам Пашича, эмигранты связывали все свои надежды, неожиданно скончался. Они потеряли самого верного и, главное, делового и решительного союзника и покровителя. Это предопределило очередную неудачу.

После смерти Аксакова митрополит постепенно уходит в тень. Пашичу, который уже сам обзавелся необходимыми связями в России, посредники больше не требовались. Все нити новых заговоров он теперь держал в своих руках. В 1887 г. в течение четырех месяцев он находился в России, пытаясь вновь и вновь заинтересовать русских проектами свержения Милана Обреновича, на сей раз подготовленными так называемой Объединенной сербской оппозицией. Меморандум этой Оппозиции был передан Пашичем М.Н. Каткову. С ним же он обратился и в Азиатский департамент российского МИД<sup>19</sup>. Но фиаско следует за фиаско. В том же году умер Катков, а российское правительство оставалось по-прежнему непреклонным – в МИД Пашичу

дали ясно понять, чтобы он "не обманывался в своих несбыточных надеждах"<sup>20</sup>.

Судя по всему, это была последняя попытка Пашича найти союзников в деле свержения короля. К этому времени за границами Сербии он остается один – всех остальных эмигрантов амнистировали. Да и в Белграде появляются предвестники новых времен – летом 1887 г. напредняцкое правительство ушло в отставку, а к власти был призван коалиционный либерально-радикальный кабинет во главе с Й. Ристичем. Развязки и возвращения Пашичу и Митрополиту оставались ждать совсем недолго...

### Примечания

<sup>1</sup> Биографические данные митрополита Михаила почертнуты автором из сочинения: Митрополит Скопски Иосиф. Митрополит Михајло // Гласник Српске Православне Цркве. 1948. I. II /19.I. Бр. 1–2. С. 8–13.

<sup>2</sup> Там же. С. 9.

<sup>3</sup> Архив внешней политики Российской империи (далее – АВПРИ). Ф. Политархив (1883 г.). Д. 425. Л. 16.

<sup>4</sup> *Димитријевић Ст.* Михајло, Архиепископ Београдски и Митрополит Србије, као православни јерарх, Србин, Словен и неимар Југословенства. Београд, 1933. С. 36–37.

<sup>5</sup> Там же. С. 37.

<sup>6</sup> Архив Србије. Фонд Стојана Новаковића. Бр. 104. Л. 1–4 об.

<sup>7</sup> АВПРИ. Ф. Политархив (1884 г.). Д. 428. Л. 87 об.

<sup>8</sup> Там же. (1886 г.). Д. 434. Л. 207–207 об.

<sup>9</sup> Оккупационный фонд, основанный для устройства русско-думской области. Документы из секретного архива русского правительства. София–Берлин, 1893. С. 117.

<sup>10</sup> Архив Србије. Ф. Ст. Новаковића. Бр. 104. Л. 1, 3.

<sup>11</sup> *Раденић А.* Радикална Странка и Тимочка Буна. Зајечар, 1988. Т. 2. С. 941 (Прилози).

<sup>12</sup> Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки. Ф. 14. Д. 219. Л. 10 об. (Далее – ОР РНБ).

- <sup>13</sup> Там же. Д. 55. Л. 2 об.
- <sup>14</sup> Там же.
- <sup>15</sup> Там же. Д. 143. Л. 7 об.
- <sup>16</sup> Там же. Д. 55. Л. 3–3 об.
- <sup>17</sup> Архив Српске Академије Наука и Уметности. Бр. 11762. Л. 1.
- <sup>18</sup> ОР РНБ. Ф. 14. Д. 219. Л. 11 об.
- <sup>19</sup> АВПРИ.Ф. Политархив (1887 г.).Д. 437. Л. 197–209 об.
- <sup>20</sup> *Раденић А.* Указ. соч. Т. 2. С. 969 (Прилози).

*П.А. Ислендеров*

## СЕРБО-ВАТИКАНСКИЙ КОНКОРДАТ 1914 г.

Одним из важнейших направлений деятельности сербского руководства в предвоенный период являлось разрешение проблемы статуса областей, присоединенных к Сербии по итогам Балканских войн 1912–1913 гг. В данном контексте следует рассматривать и историю заключения сербо-ватиканского конкордата.

Уже в сентябре 1913 г. руководящие круги Сербии и Ватикана высказали принципиальное пожелание "совместно обсудить нужды католической церкви в Сербии путем формального соглашения с Курией"<sup>1</sup>. Вслед за этим, статс-секретарь Ватикана кардинал Мерридель Валь занялся подготовкой необходимых материалов, связанных с подписанием соглашения, а сербское министерство народного просвещения и церковных дел приступило к образованию особой комиссии, имевшей целью тщательное изучение всех договоров и конкордатов, заключенных Ватиканом с другими государствами. Одновременно сербский делегат на переговорах, доктор Бакотич – серб-католик, адвокат из Далмации и специалист по церковным вопросам, – постоянно поддерживал сношения между Ватиканом и Белградом<sup>2</sup>.

Ранее Сербия неоднократно предпринимала попытки заключить соглашение с Папской курией. Самая серьезная из них была осуществлена лично королем Александром Обреновичем в ходе его визита к папе Льву XIII в 1896 г. Однако в рассматриваемый период изменившаяся ситуация потребовала от сербского руководства вновь вернуться к данному вопросу, ибо Сербия не желала соглашаться на сохранение – опасаясь подрыва своего суверенитета – существовавшего до Балканских войн порядка, при котором католическое население новых сербских областей, входивших тогда в состав Турции, –

представленное главным образом албанцами, – пользовалось по установленившейся традиции защитой и покровительством Австро-Венгрии. В этих условиях кабинет Пашича пришел к выводу о необходимости скорейшего достижения соглашения с Ватиканом с тем, чтобы представить ему права покровительства по отношению к католикам, проживавшим на территории Сербии<sup>3</sup>.

В феврале 1914 г., в очередной раз прибыв в Рим, Бакотич, по поручению сербского кабинета, приступил к непосредственному обсуждению с официальными представителями Святого Престола основополагающих положений возможного соглашения, а также конкретных вопросов, которые оно должно охватывать; при этом переговоры проходили в обстановке секретности<sup>4</sup>. Однако уже в марте они натолкнулись на определенные затруднения, вызванные противодействием австро-венгерского правительства.

Следует отметить, что еще в ноябре 1913 г. правительство Австро-Венгрии передало сербскому правительству конфиденциальную вербальную ноту, содержавшую международно-правовые обоснования в пользу сохранения за Веной протектората над католиками, проживавшими на новых сербских территориях, и в частности, над католиками-албанцами, признававшегося в свое время турецким султаном. Австро-венгерские требования сводились к двум основным: обязательство материального обеспечения католического духовенства, а также правовое и материальное обеспечение в завоеванных областях – в соответствии с постановлениями Лондонской конференции послов великих держав 1912–1913 гг. – духовных католических училищ, преподавание в которых должно было осуществляться на албанском языке. Кроме того, в заключительной части ноты Австро-Венгрия, признавая оправданным стремление к заключению сербоватиканского конкордата, подчеркивала необходимость сохранения за ней как "покровительствующей державой" исторически сложившихся почетных прав<sup>5</sup>.

Российский посланник в Сербии Н.Г. Гартвиг в своих донесениях также анализировал австро-венгерские требования, детализируя их следующим образом: 1) Во всех католических храмах "Старой" и "Новой" Сербии<sup>6</sup> с правой стороны, вблизи иконостаса, должно быть определено почетное место для австро-венгерских представителей;

2) Повсюду под церковными порталами должно быть изображение государственного герба Монархии; 3) Во время богослужения должно возглашаться имя австро-венгерского монарха; 4) Австро-Венгрии должно быть предоставлено право непосредственного контроля над точным выполнением Сербией всех принятых ею согласно конкордату обязательств.

При этом, по информации Гартвига, Австро-Венгрия особенно настаивала на исполнении требований о ее представителях и молитвословии за императора, которые к тому же пользовались поддержкой Курии<sup>7</sup>.

Тем не менее, в марте 1914 г. государственный секретариат Ватикана уже располагал выработанным им самим по результатам бесед с сербским представителем специальным докладом о сербоватиканском конкордате, который предполагалось в ближайшее время представить на обсуждение Конгрегации кардиналов. Одновременно с этим, статс-секретарь Ватикана Мерри дель Валь в беседе с российским посланником при Святом Престоле Нелидовым подчеркнул, что "Св. Престол не может не считаться с занимаемым Австрией в бывших Туецких областях фактическим положением и с законно присвоенными ей самой Католической Церковью правами"<sup>8</sup>. Более того, он отметил, что "мы имеем относительно Австрии долг благодарности за то, что она до сих пор делала для католичества в тех краях"<sup>9</sup>.

В начале апреля 1914 г. в Рим прибыл сербский посланник во Франции М. Веснич, знаток международного права и специалист по церковным делам. Он получил специальное поручение главы сербского кабинета Н. Пашича подробно ознакомиться с предварительным проектом конкордата, выработанным официальными представителями Сербии и Ватикана, обсудить связанные с ним вопросы конкретного характера со статс-секретарем и по итогам переговоров представить свое заключение правительству Сербии<sup>10</sup>.

Перед отъездом из Парижа Веснич имел беседу с директором политического отдела министерства иностранных дел Франции, который, осведомившись о его миссии, выразил полное одобрение стремлению Сербии возможно скорее заключить соглашение с римской курией, обещав со своей стороны оказать возможное дипломатическое содей-

ствие в переговорах с Ватиканом. Аналогичное заявление сделал также французский посол в Риме<sup>11</sup>.

На протяжении своего пребывания в Риме Веснич поддерживал тесные контакты с кардиналом статс-секретарем и его помощником, а также объяснялся с французским послом, с российским и германским представителями при Ватикане и министром иностранных дел Италии маркизом А.ди Сан-Джулиано, не прерывая совместной деятельности с сербским делегатом Бакотичем<sup>12</sup>.

По свидетельству секретаря Конгрегации чрезвычайных дел Пачелли, Веснич произвел весьма благоприятное впечатление на официальных лиц Ватикана. В результате переговоров, все еще носивших неофициальный характер, был подготовлен согласованный проект конкордата, который еще предстояло рассмотреть особой кардинальской комиссии, избираемой из состава членов Конгрегации чрезвычайных дел<sup>13</sup>.

Сам Веснич в беседе с российским посланником при Ватикане выразил свое удовлетворение общей атмосферой переговоров, но вместе с тем отметил, что они могли бы продвигаться более успешно, если бы не вмешательство Вены. По его словам, статс-секретарь неоднократно давал понять сербскому представителю, что Ватикан находит желательным в качестве предварительного условия заключения соглашения урегулирование между Сербией и Австро-Венгрией вопросов, связанных с положением католического населения в присоединенных к Сербии областях. В ответ Веснич категорически заявил, что его страна скорее предпочтет оставить вопрос о конкордате открытым, нежели согласиться на его обсуждение с Австро-Венгрией, тем самым признавая за ней определенные права на протекторат. "Я дал понять кардиналу, – приводит дипломат слова Веснича, – что в таком случае не только мы, слабая Сербия, могли бы выставить аналогичные претензии относительно православных жителей Боснии и Герцеговины, но что несомненно и сильнейшие нас друзья наши могли бы воспользоваться этими обстоятельствами"<sup>14</sup>.

Подробный отчет о своей миссии Веснич изложил в обстоятельном донесении, адресованном сербскому правительству. В нем автор подчеркнул, что сербская сторона при разработке и согласовании кон-

крайних статей конкордата должна строго следовать положениям конституции, регламентирующим вопросы церковной жизни. Так, согласно статье 189 Конституции Сербии, действие которой в конце 1913 г. было распространено и на присоединенные области, все духовные руководители православной и других церквей находились под надзором центральной власти в лице министра просвещения и церковных дел. Этот надзор должен был служить идеи, что церковь "в своей внешней организации подчинена Государству, которое берет под свою защиту всех граждан от злоупотреблений церковных властей, а вместе с тем силой своего авторитета ограждает и саму Церковь и ее органы"<sup>15</sup>.

В последующих статьях, касающихся судебных и школьных дел, а также вопросов письменных сношений местных иноверческих властей с церковными учреждениями за границей, с одной стороны, утверждалась свобода деятельности каждой неправославной церкви, а с другой – определялись условия, при которых центральному ведомству предоставлялось право вмешательства в дела той или иной конфессии<sup>16</sup>.

Далее в донесении Веснич сообщал о своей беседе с российским представителем при Ватикане, подчеркнув при этом, что он имел счастливую возможность убедиться в благоприятном для Сербии подходе России к данному вопросу, несмотря на то, что ранее, в частности, во время уже упоминавшегося визита в Ватикан короля Александра, Санкт-Петербург крайне негативно отнесся к идеи сербо-ватиканского соглашения, опасаясь, что конкордат окажется в руках Курии удобным орудием для ведения католической пропаганды среди сербского населения<sup>17</sup>.

Особое внимание Веснич уделил описанию характера его встречи с кардиналом статс-секретарем Мерри дель Валем и его помощником Пачелли, через посредство которого Ватикан вел предварительные переговоры с Бакотичем. Кардинал оказал весьма радушный прием сербскому представителю, и уже в течение первой продолжительной беседы стороны затронули в общих чертах весь комплекс вопросов, подлежащих совместному обсуждению. Веснич в самом начале разговора подчеркнул, что его страна рассматривает конкордат не как совершенно новый, возникший на пустом месте документ, а как восста-

новление прежних добрососедских отношений, существовавших между Сербским королевством и папской курией, когда некоторые из римских первосвятителей, в частности, папа Григорий IX и папа Иннокентий IV, состояли в родственных связях с сербскими королями. Любопытно, что этот факт произвел настолько сильное впечатление на статс-секретаря, что несколько дней спустя Пачелли обратился к Весничу с просьбой снабдить его подробной исторической справкой по данному вопросу, которую он "не без удовольствия представит на усмотрение Кардинальской Конгрегации"<sup>18</sup>.

Со своей стороны кардинал заверил своего собеседника в том, что Ватикан также стремится заключить с Сербией взаимовыгодное соглашение. Однако далее он неоднократно указывал на определенные затруднения, которые могут возникнуть в ходе переговоров вследствие выражаемого австро-венгерским правительством желания закрепить за собой известные "почетные" права в отношении католического населения, в связи с чем настойчиво рекомендовал Сербии до заключения конкордата разрешить спорные вопросы путем прямого соглашения с Веной, хотя и признал, что австро-венгерский кабинет не обращался к нему по этому поводу. Сербский посланник подтвердил факт предъявления монархией Габсбургов подобных требований, но одновременно категорически заявил, что "Сербское Правительство не может признать за кем бы то ни было, кроме Св. Престола, право вмешательства в вероисповедные дела и покровительства католическим гражданам Королевства, и что оно именно в силу этого и озабочено скорейшим заключением Конкордата, явив в течение настоящих переговоров немало доказательств предупредительности по отношению к Курии. Между тем все это дело может рушиться, если бы Венские претензии получили в какой-либо мере удовлетворение"<sup>19</sup>. Кроме того, добавил Веснич, идея конкордата является достаточно непопулярной в общественных кругах Сербии, в связи с чем для его реализации правительству потребуется приложить значительные усилия и без учета претензий Австро-Венгрии<sup>20</sup>.

Заявление Веснича произвело впечатление на Мерри дель Валя, и в ходе последующих бесед представитель Ватикана уже не настаивал впрямую на предварительном рассмотрении требований Австро-Венг-

рии, а лишь старался доказать, что речь идет исключительно о сохранении престижа Монархии, что в католическом мире существует много примеров предоставления почетных прав, и что австро-венгерский император пользуется аналогичными правами в ряде государств, в частности, в Риме и Париже.

На это сербский посланник заметил, что в ныне присоединенных к Королевству землях сербские правители заботились о содержании католических церквей еще в те отдаленные времена – в XI–XIV вв., – "когда там и самое имя Австрии было неведомо"<sup>21</sup>. Поэтому, если исходить из упомянутых кардиналом принципов, Сербия, а также в еще большей степени и Россия, могли бы аналогично претендовать на предоставление им определенных почетных прав.

В заключение статс-секретарь сообщил Весничу, что вскоре будет образована специальная Конгрегация Кардиналов с возложением на нее поручения всесторонне изучить в течение нескольких недель вопросы, связанные с конкордатом. По его словам, после этого вопрос должен был быть передан на решение папе римскому<sup>22</sup>.

В результате переговоров Веснич пришел к выводу, что Курия имеет искренние намерения заключить соглашение с Сербией, в чем ее последовательно поддерживает Италия. Из доверительных объяснений с маркизом ди Сан-Джулиано Веснич вынес впечатление, что римский кабинет с озабоченностью отнесся к предъявленным Австро-Венгрией требованиям, усматривая опасность их распространения также и на Албанию, являвшуюся сферой итальянских внешнеполитических интересов<sup>23</sup>.

С большим сочувствием к сербской линии в данном вопросе отнесся поверенный в делах Германии в Ватикане, полагавший, что Курия в крайнем случае при наличии у нее добной воли могла бы обойти создаваемые венским правительством затруднения. Однако большинство государственных и общественных деятелей, с которыми встречался сербский посланник, высказали противоположную точку зрения – по их мнению, Святой Престол не может не считаться с почетными правами австро-венгерского монарха, оказавшего Курии в прошлом немаловажные услуги<sup>24</sup>.

В конце мая 1914 г. процесс разработки и заключения конкордата вступил в завершающую стадию, опять же при активном участии

**Веснича.** В своей беседе с Нелидовым сербский посланник подчеркнул, что его правительство по-прежнему занимает твердую позицию относительно непризнания за Австро-Венгрией тех или иных прав в отношении католического населения Сербии и скорее согласится прервать переговоры, нежели пойти на уступки в данном вопросе. Правда, к этому времени требования австро-венгерской стороны значительно изменили свой характер и сводились теперь не к предоставлению Монархии "покровительственных прав" в отношении проживавшего на сербской территории католического населения, а лишь к закреплению за ней "почетных преимуществ" в отношении некоторых церковных учреждений<sup>25</sup>.

Утром 24 июня 1914 г. кардинал статс-секретарь и Веснич подписали окончательный текст конкордата между Сербией и Ватиканом. После этого сербский представитель был принят папой Пием X в торжественной обстановке, по регламенту соответствовавшей проведению вступительных аудиенций для иностранных представителей. В своей приветственной речи Веснич констатировал, что "подписанным конкордатом лишь возобновляются древнейшие сношения между Сербскими областями и Римскими Первосвященниками, прерванные несколько веков тому назад нашествием неверных"<sup>26</sup>. В свою очередь папа выразил надежду, что принципы, положенные в основу подписанного соглашения, "будут все более развиваться на общую пользу Сербии и Церкви"<sup>27</sup>.

Одновременно стороны отметили, что вступление в силу указанного документа произойдет лишь после обмена ратификационными грамотами и утверждения конкордата на заседании нового созыва скучиньи Сербии, т.е. не ранее ноября 1914 г.<sup>28</sup>

В беседе с российским посланником в Ватикане Нелидовым Веснич сообщил, что главным препятствием на пути переговоров выступало стремление австро-венгерского правительства сохранить за собой протекторат над католическим населением бывших турецких областей и, как следствие, определять языки преподавания в школах, сдержавшихся на средства церкви. Сербская сторона с самого начала переговорного процесса заявила о своем категорическом несогласии с требованиями Австро-Венгрии, которые, по ее мнению, не имели под

собой никакой реальной основы. Что же касается Ватикана, то его представители склонны были в этом вопросе занять позицию Вены, указывая на невозможность игнорирования имевшихся у Австро-Венгрии фактических прав и привилегий<sup>29</sup>.

В результате соглашение было достигнуто на следующих компромиссных условиях. В вопросе о начальных школах и языке преподавания Веснич согласился на осуществление одновременно с подписанием конкордата обмена нотами, в которых со стороны Ватикана выражалась надежда, что "Королевское Правительство толкует конкордат в смысле сохранения за ныне уже существующими школами, содержащими духовенством, всех прав, присвоенных им при турецком владычестве", а сербский уполномоченный со своей стороны отмечал, что "школы эти могут продолжать существовать на прежних основаниях в качестве частных школ, и что со стороны Королевского Правительства не встречается препятствий к тому, чтобы преподавание для учеников католиков латинского обряда велось на их природном языке"<sup>30</sup>.

Что же касается вопросов австро-венгерского протектората, то требования Монархии в конечном итоге были сведены к признанию за ее правительством и местными представителями некоторых прав "почетного полечительства" над определенными церквами и религиозными учреждениями. В интересах скорейшего завершения переговоров и не желая упустить благоприятный момент для заключения соглашения, сербский представитель согласился пойти на определенный компромисс, наставив, однако, на отсутствии какого-либо упоминания об этом обстоятельстве в тексте конкордата. В результате вопрос был решен следующим образом. На другой день после подписания документа Весничу была передана статс-секретариатом копия ноты последнего правительству Австро-Венгрии, в которой Ватикан заверял Вену, что независимо от заключенного соглашения Святой Престол и представители католического духовенства "будут руководствоваться традициями" всякий раз, когда были бы затронуты присущие австро-венгерскому правительству преимущества и приобретенные им фактические права<sup>31</sup>. На это сообщение Веснич ответил статс-секретарю, согласно достигнутой ими предварительной договоренности, выражением благодарности, одновременно отметив, что сообщение Ватикана яв-

ляется излишним ввиду того, что все относящиеся к указанной области возможные случаи уже предусмотрены конкордатом.

Наконец, ко времени вступления конкордата в силу должно было быть опубликовано специальное послание папы к католическим епископам Сербии, предоставляемое им известные права в части совершенния литургии на славянском языке и использования глаголицы, по аналогии с полномочиями, уже предоставленными католическому духовенству Черногории<sup>32</sup>.

В начале марта 1915 г. бывшие сербские уполномоченные представители на сербо-ватиканских переговорах Веснич и Бакотич прибыли в Рим для ратификации конкордата между Сербией и Ватиканом, несмотря на то, что начавшаяся первая мировая война внесла существенные корректизы в первоначальные планы. 20 марта 1915 г., после урегулирования ряда мелких технических формальностей, состоялся обмен ратификационными документами, и конкордат вступил в законную силу<sup>33</sup>.

Согласно статье первой этого документа, "римско-католическая вера будет пользоваться в Королевстве Сербия свободой и может открыто исповедаться"<sup>34</sup>. В этих целях в стране учреждалась церковная власть, представленная белградским архиепископством, чьи полномочия распространялись на территории, входившие в состав сербского государства до соответствующих решений Лондонской и Бухарестской конференций, а также епископством, чья юрисдикция относилась к присоединенным к Сербии новым областям, и которое находилось в Сколье. Оба церковных учреждения, духовной юрисдикции которых подлежало все население Сербии католического вероисповедания, должны были зависеть при решении всех церковных вопросов от римской курии. Одновременно конкордат предусматривал, что при вступлении в должность, архиепископ и епископ должны были принести присягу на верность Сербии и сербскому королю следующего содержания: "Я клянусь и обещаю перед Богом и Святым Евангелием быть послушным и верным Его Величеству Королю Сербии; обещаю не вступать в какие-либо соглашения, не присутствовать на каких-либо собраниях, не подстрекать и не допускать, чтобы находящееся под моей властью духовенство принимало участие в каких-либо предприятиях, направленных против общественного спокойствия"<sup>35</sup>.

Согласно сербо-ватиканскому соглашению, государство признавало католическую церковь юридическим лицом и предоставляло ей возможности осуществлять все присвоенные ей права, в том числе и имущественного характера<sup>36</sup>. Что же касалось потенциальных в будущем затруднений в толковании отдельных положений рассматриваемого документа, а также возникновения вопросов, им не предусмотренных, то они должны были разрешаться совместно Святым Престолом и королевским правительством Сербии "в соответствии с каноническим правом"<sup>37</sup>.

В заключение следует подчеркнуть, что подписание конкордата с Ватиканом явилось крупным внешнеполитическим успехом сербского правительства. Этот документ содействовал росту международного авторитета Сербии и разрешению многих вопросов, связанных с положением присоединенных к Королевству областей<sup>38</sup>. С другой стороны, урегулирование спорных проблем во взаимоотношениях Сербии и Австро-Венгрии на основе взаимного компромисса способствовало сохранению устойчивых и корректных отношений между двумя странами и внесло серьезный вклад в поддержание равновесия, существовавшего в первой половине 1914 г. на Балканском полуострове и в Европе в целом.

### Примечания

<sup>1</sup> Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. Политархив (ПА). Оп. 482. Д. 2906. Л. 17.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. Л. 18.

<sup>4</sup> Там же. Л. 13.

<sup>5</sup> Там же. Л. 21–22.

<sup>6</sup> "Косово" и "Македония" по общепринятой терминологии.

<sup>7</sup> АВПРИ. Ф. ПА. Оп. 482. Д. 2906. Л. 26.

<sup>8</sup> Там же. Л. 13.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. Л. 15, 18.

11 Там же. Л. 20.

12 Там же. Л. 18.

13 Там же. Л. 16.

14 Там же.

15 Там же. Л. 18–19. См. также: *La Constitution de la Vieille Serbie*. Belgrade, 1913.

16 Там же.

17 АВПРИ. Ф. ПА. Оп. 482. Д. 2906. Л. 20. О близости русско-сербских церковных отношений позволяет судить, в частности, факт существования в Москве Сербского подворья, которое возглавлял архимандрит Михаил, награжденный российским Святым Синодом орденом св. Анны за свою церковную и благотворительную деятельность (Там же. Д. 134. Л. 32). Кроме того, о тесных контактах православных церквей двух стран свидетельствует обширная переписка митрополита Сербского и архиепископа Белградского Димитрия, в частности, с епископом Волоколамским и ректором Императорской духовной академии в Москве Феодором, митрополитом Московским и Коломенским Макарием, митрополитом Киевским и Галицким Флавианом, обер-прокурором Св. Синода В.К. Саблером, председателем Славянского благотворительного общества в Москве Н.И. Гучковым, а также митрополитом Петроградским и Ладожским Владимиром (Там же. Ф. Славянский стол. Оп. 495. Д. 2420. Л. 1–2).

Характерным представляется в этой связи мнение российского посланника в Сербии Н.Г. Гартвига. Он указывал, что сербскому обществу в целом был присущ религиозный индифферентизм, проявлявшийся, правда, преимущественно в повседневной, частной жизни его граждан. Дипломат указывал, что "сербы почти не посещают храмов, в редких случаях соблюдают обряды, установленные церковью, и вообще довольно равнодушно относятся к материальным нуждам церкви, посвящая несравненно более забот гражданским просветительным учреждениям". Однако, Гартвиг утверждал, что несмотря на такое кажущееся равнодушие, "как высшие образованные классы, так и простой народ все же горячо, беззаветно преданы православному культу и готовы до последнего издохания отстаивать веру отцов от каких бы то ни было покушений извне", чем, по его мнению, определялась изначальная неудача какой-либо католической пропаганды в отношении сербского народа (Там же. Ф. ПА. Оп. 482. Д. 2906. Л. 17).

18 Там же. Л. 20.

19 Там же. Л. 20–21.

- 20 Там же. Л. 21.
- 21 Там же.
- 22 Там же.
- 23 Там же.
- 24 Там же.
- 25 Там же. Л. 28.
- 26 Там же. Л. 32.
- 27 Там же.
- 28 Там же. Л. 33.
- 29 Там же.
- 30 Там же.
- 31 Там же. Л. 34.
- 32 Там же.
- 33 Там же. Л. 52.
- 34 Там же. Л. 54.
- 35 Там же.
- 36 Там же. Л. 55.
- 37 Там же. Л. 56.
- 38 В частности, по мнению центрального органа австрийской Христианско-социальной партии газеты "Райхспост", сербское правительство стремилось заключить соглашение с Ватиканом исключительно в целях борьбы с австро-венгерским покровительством по отношению к католическому населению присоединенных к Королевству областей (См. Reichspost. . 1913. 27.IX).

*Г.Д. Шкундин*

**МИРОТВОРЧЕСКИЕ УСИЛИЯ  
БОЛГАРСКИХ ЦЕРКОВНЫХ ДЕЯТЕЛЕЙ  
В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ**

Проблемы миротворчества в годы первой мировой войны в отечественной историографии разработаны слабо. В частности, по понятным причинам, совершенно не изучалась деятельность церковных организаций, представителей различных конфессий. Не была исключением и болгарская православная церковь, хотя, ради справедливости, надо признать, что даже и в условиях тоталитарного режима церковноисторический и архивный институт при Болгарской патриархии в 80-е годы имел некоторые возможности для публикации ряда документов и исследований по данной теме. В настоящей статье предпринимается попытка сопоставить эти документы, и пока неизвестные исследователям материалы, почерпнутые автором в Архиве внешней политики Российской империи (АВПРИ).

Как известно, с самого начала мирового конфликта и вплоть до октября 1915 г., пока Болгария оставалась нейтральной, царь Фердинанд Кобург и правительство "либеральной концентрации" В. Радославова, торгуясь с обеими воюющими группировками, все же неуклонно вели дело к пристегиванию Болгарии к военному блоку Центральных держав. В этом их политика встречала активное противодействие со стороны высшего православного духовенства и, в первую очередь, экзарха Иосифа I. Будучи убежденным русофилом и выступая против личного режима царя, он всемерно поддерживал идею болгарского национального объединения. В этом смысле Иосиф очень тяжело переживал национальную катастрофу 1913 г., видел в ней крушение всех

целей, к которым стремился десятилетиями. Экзарх считал Кобурга прямым виновником катастрофы.

Во время двухлетней мирной передышки 1913–1915 гг. экзархия, переместившаяся из Стамбула в Софию, не имела ни Синода, ни смешанного экзархийского совета. Тяжело больной Иосиф все руководство делами болгарской православной церкви возложил на протосингела экзархии, своего секретаря архимандрита Стефана (светское имя – Стоян Попгеоргиев), ставшего его правой рукой и доверенным лицом.

Ранее, в 1900–1904 гг., Стефан обучался в Киевской духовной академии. Впоследствии он вспоминал: "Мое четырехлетнее пребывание в Киеве, матери городов русских и колыбели русской духовной культуры, окончательно утвердило во мне любовь к великому русскому народу и убеждение в необходимости объединения славянских народов в одно великое христианское общежитие. Славянская идея не является ни утопией, ни эгоизмом. ... Объединению мира должно предшествовать объединение Европы, а это последнее немыслимо без предварительного объединения славянского мира. ... После моей веры в Бога, вера в великое будущее русского народа и в его благодатные последствия для всего мира, была самым сокровенным моим убеждением, которому я никогда не изменял"<sup>1</sup>. Православие и славянство – таков был лейтмотив всех речей и проповедей Стефана. Уже в академии появились зачатки его экуменической доктрины.

С 1910-го по 1915 г., проживая в Стамбуле, пламенный русофил Стефан завязал тесные связи с российскими дипломатами Н.В.Чарыковым, М.Н.Гирсом, Б.С.Серафимовым, столь пригодившиеся ему позднее, в годы мировой войны. Дружеские отношения сложились у него с А.Н.Мандельштамом, профессором международного права и тонким разведчиком, который тогда служил драгоманом российского посольства в Стамбуле.

После Балканских войн 1912–1913 гг. Стефан оказывал активное содействие членам комиссии Э.Карнеги, стремившимся докопаться до причин этих вооруженных конфликтов. Стамбульский вилайет был обследован членом комиссии крупным российским ученым и политическим деятелем П.Н.Милюковым. Стефан стал ближайшим помощником Павла Николаевича, за что тот впоследствии публично выразил ему благодарность<sup>2</sup>.

Именно тогда началась открытая оппозиция Стефана Фердинанду Кобургскому. Он опубликовал в одной из российских газет статью под красноречивым заглавием "Грандомания царя Фердинанда и трагедия болгарского народа". После перемещения резиденции экзарха в Софию Иосиф познакомил архимандрита со многими болгарскими политическими деятелями, министрами, одобрав его идею борьбы против на-саждавшейся царским двором русофобии. Стефан стал активным членом читалищ "Славянское общество" и "Славянская беседа". С ведома экзарха он выступал по воскресным дням в военном клубе с циклом из двенадцати лекций, размышляя о причинах национальной катастрофы. Именно эти прекрасно аргументированные выступления раскрыли ораторский дар архимандрита, за который его прозвали Стефаном Златоустом. Общественный интерес к лекциям был огромен. Их слушал весь цвет софийского общества. В одном из выступлений Стефан заявил, что три вероисповедания, которые существуют в царской семье – католицизм царя, протестантизм царицы Элеоноры и православие престолонаследника Бориса – подрывают духовное единство болгарской нации и препятствуют разрешению национальных задач<sup>3</sup>. Из-за этого заявления отношения между Кобургом и экзархией еще более ухудшились и находились под угрозой полного разрыва.

После начала мировой войны Иосиф направил Стефана к русскому посланнику А.А. Савинскому для того, чтобы высказать от имени болгарской православной церкви пожелания победы русскому оружию. В целом антантофильская позиция, занятая высшим православным духовенством в первые месяцы войны, просматривалась очень четко. Она проявилась в сентябре 1914 г. в самом факте встречи Иосифа с депутатом британского парламента, председателем Балканского комитета Великобритании Н. Бекстоном, который стремился всеми силами утвердить влияние Антанты в Болгарии<sup>4</sup>.

В первые военные дни, когда болгарская пресса различных партийных направлений, в том числе и русофильская, захлебнулась в злорадстве по поводу нападения Австро-Венгрии на Сербию, Стефан по поручению Иосифа посетил сербского посланника Чолак-Антича и пожелал братскому народу героически отразить нападение врага, победоносно завершив начавшиеся кровавые сражения<sup>5</sup>. Тогда же широкое распространение получило историческое послание Стефана к болгар-

скому народу, впервые опубликованное еще в январе 1914 г. В нем ясно и недвусмысленно подчеркивалось, что Болгария может существовать только под сенью России и с величайшей преданностью к славянскому роду, считая себя классической славянской страной.

Стефан возглавил организацию Болгарского Красного Креста для сбора помощи русским солдатам и отслужил молебны за успех русского оружия. 23 декабря 1914 г., выступая в кафедральном соборе Святой недели по случаю годовщины освобождения Софии русскими войсками, он совершил очередной выпад против царя, что вызвало политическую бурю. В сложившихся условиях Иосиф не рискнул пойти на открытый разрыв с царем. Он запретил Стефану вообще выступать с какими-либо проповедями или речами на неопределенное время.

Но сбить волну русофильских призывов, идущих с клиросов болгарских церквей, царскому дворцу не удалось. Эта волна усилилась в начале 1915 г.<sup>6</sup> Падение Перемышля, мощной австрийской крепости в Галиции, несколько месяцев осаждавшейся русскими войсками, вызвало взрыв русофильских настроений в Болгарии. Экзархийское руководство запланировало благодарственные молебны в честь этого события, но правительство сорвало их проведение, что вызвало дипломатический конфликт в отношениях с Россией. Премьер-министр Радославов, не отрицая религиозного родства русского и болгарского народов, раздраженно заявил в Народном собрании 15 марта: "Правительство не подчинится никакому најиму, откуда бы он ни исходил потому, что прежде всего Болгария, а после церковные чувства, колокольные звоны и молебны"<sup>7</sup>.

По времени это совпало с примирением, последовавшим после девятнадцатилетнего разрыва между Фердинандом и папским престолом. В свое время, стремясь утвердиться на болгарском троне, Кобург крестил престолонаследника Бориса по обрядам православной церкви, пожертвовав собственными религиозными убеждениями и фамильными традициями во имя династических интересов. Его поступок был квалифицирован в Риме как вероотступничество, преступление против религиозной этики, так как Фердинанд отнял у католической церкви одного из ее сынов. За это он был отлучен от исповеди и причастия впредь до раскаяния. На протяжении 19-ти лет Фердинанд прилагал все

силы, чтобы добиться снятия отлучения. В качестве ходатая по болгарским делам перед святым престолом выступил австро-венгерский монарх Франц-Иосиф, а также его фаворитка г-жа Шрадт, игравшая официальную роль "подруги жизни" при престарелом императоре и пользующаяся в Вене огромным влиянием.

В марте 1915 г. после долгих совместных усилий им удалось склонить папу Бенедикта XV к снятию отлучения<sup>8</sup>. Но, стремясь вести в годы войны самостоятельную политическую игру, римская курия добивалась дальнейшего сближения с Кобургом, а через него и со "схизматическою" Болгарией. Поэтому руководство экзархии вполне обоснованно расценило примирение Кобурга с Римом как зеленый свет на пути распространения пропаганды католицизма в Болгарии. Так как Тырновская конституция 1879 г., одна из наиболее демократических для своего времени, устанавливала полную веротерпимость, за годы правления Кобурга не только в крупных центрах, но и в сельской Болгарии появились католические общины, росло количество монастырей этой конфессии. С 1915 г. в стране стали усиленно муссироваться слухи о женитьбе престолонаследника на одной из принцесс Габсбургского дома<sup>9</sup>. По признанию австро-венгерского посла в Турции маркграфа И. Паллавичини, который питал к болгарскому экзарху добрые чувства, Ватикан внушил Францу-Иосифу идею унии болгар с римской церковью<sup>10</sup>. Эта идея не была чужда и Кобургу, что, естественно, не способствовало улучшению отношений между ним и Иосифом незадолго до кончины экзарха<sup>11</sup>. Тот, наоборот, до самого конца стремился получить помощь в осуществлении болгарских национальных идеалов не от Рима, а от русской православной церкви. За неделю до смерти он имел двухчасовую беседу с архимандритом Николаем, настоятелем храма Александра Невского при русской миссии в Софии. Иосиф полностью осветил актуальные для Болгарии церковно-общественные вопросы, прося Николая передать его точку зрения по этим вопросам русскому Святейшему Синоду<sup>12</sup>.

20 июня (3 июля) 1915 г. Иосиф умер. Подводя итог его деятельности в 1913–1915 г., не станем утверждать, что она была миротворческой в прямом смысле. Ведь Иосиф выступал не против войны вообще, а лишь против братоубийственной межславянской бойни, а тем бо-

лее войны Болгарии в союзе с Центральными державами наперекор освободительнице – православной России.

Речь Стефана при погребении Иосифа, произнесенная в присутствии царя, всех министров, генералитета, иностранных дипломатов, высшего клира, произвела очень сильное впечатление на собравшуюся элитную публику. Стефан открыто не назвал царя виновником всех прошлых и грядущих несчастий Болгарии, но из самого контекста выступления для всех присутствующих это было очевидно<sup>13</sup>.

Через несколько месяцев после смерти Иосифа Болгария вступила в войну на стороне австро-германского блока. Смерть экзарха и сгустившаяся политическая атмосфера вокруг Стефана ускорили уже давно намечавшийся его отъезд в Швейцарию. Дело в том, что Иосиф в своём стремлении создать в Софии Духовную академию главное место в ней предназначал Стефана. Он подписал приказ о командировании последнего в Швейцарию для научных занятий и специального изучения двух богословских систем – протестантской и католической. Но фактически эта командировка походила на принудительную эмиграцию и изгнание из страны. Стефан провел в Швейцарии четыре года и вернулся в Болгарию лишь в 1919 г., уже после окончания войны и отречения Фердинанда от престола.

Наряду с научными занятиями (а он подготовил и защитил диссертацию "О богомиалах и пресвитере Козьме"), Стефан занялся в Швейцарии активной политической деятельностью. Он основал там так называемый Болгарский Союз, о котором писал в своих мемуарах: "Задачей этого союза было защищать болгарские интересы за границей, а главным образом подготовить победителей на предстоявшей мирной конференции в пользу истины"<sup>14</sup>. Стефан сотрудничал во многих швейцарских газетах и журналах.

В Швейцарии он развернул борьбу за выведение Болгарии из войны путем заключения сепаратного мира с Антантою, войдя в руководство тайного болгарского комитета национальной обороны. Впервые деятельность этого комитета детально изучил С. Дамянов<sup>15</sup>. Но он не знал документов российских архивов, поскольку для него исходной страной в рассмотрении контактов Болгарии с Антантою была Франция. Мы постараемся в меру сил восполнить этот пробел.

Когда в марте 1917 г. министром иностранных дел Временного правительства России стал Милюков, одной из его основных идей было выведение из войны Болгарии путем заключения сепаратного мира с нею<sup>16</sup>. Он поручил дипломатическому агенту в Швейцарии Мандельштаму не упустить подходящего случая и завязать контакты с болгарами на сей предмет<sup>17</sup>. У Мандельштама в мае-июне состоялось несколько встреч со Стефаном<sup>18</sup>. Последний информировал о внутренней ситуации и приходил к неутешительному выводу, что в настоящее время движение против радославистского режима невозможно, так как командование армией, артиллерийские склады, железные дороги – все находилось в руках немцев. Стефан заявил Мандельштаму, что лично он возмущен тем, что Болгария не становится на сторону свободной России, а наоборот, старается вместе с немцами извлечь выгоды из затруднительного положения, в котором находилась Россия после Февральской революции<sup>19</sup>.

Интересно, что в это же время (конец 1916 – середина 1917 г.) в генеральном штабе российской армии по инициативе поручика Г.И. Капчева, болгарина по происхождению, анализировались возможность и целесообразность создания организации, которая объединила бы всех болгар, не сочувствующих Кобургу и его прогерманской политике. Рекомендуя пропагандировать среди болгар республиканскую идею, Капчев предложил привлечь к делу организации Стефана и характеризовал его как "ярого сторонника России"<sup>20</sup>. Таким образом, влечение Стефана и российской разведки друг к другу было обоюдным.

30, 31 августа и 1 сентября 1917 г. во французском городе Тононе состоялось организационное собрание комитета национальной обороны<sup>21</sup>. Фактически этот комитет был неоднородным, ибо он образовался в результате механического слияния так называемой "русской" группы в болгарской эмиграции, возглавляемой Стефаном, и так называемой "французской".

Сопоставление документов российской разведки с документами, опубликованными Дамяновым, показывает, что Великобритания и Франция, воспользовавшись внутренними трудностями России, стремились не только оттеснить ее от переговоров с болгарами, но и убедить последних в том, что действуют от ее имени. Более того, они клятвенно

аверяли российских дипломатов, что никаких контактов с болгарским комитетом не имеют<sup>22</sup>. Именно благодаря Стефану, который находился в непосредственной связи с руководителем российской военной разведки в Париже графом А.А.Игнатьевым, военным и морским агентами в Швейцарии Голованем и Яковлевым, все даже мельчайшие детали переговоров комитета с англичанами и французами становились известными в Петрограде<sup>23</sup>. Стефан настаивал на участии российского делегата в переговорном процессе. Он мотивировал это следующим образом в беседе с британским эмиссаром Д. Грегори: "Симпатии Болгарии к России после революции сильно возросли, и ее участие необходимо, тем более, что вопросы о Дарданеллах и о Добрудже ее непосредственно касаются". Кроме того, он высказал мысль, что "стремление к Дарданеллам и Салоникам уже раз чуть не погубило Болгию, а болгарская Добруджа предполагает румынскую Бессарабию, что едва ли допустимо с точки зрения России"<sup>24</sup>.

У Российской агентуры сложилось впечатление, что Стефан являлся связующим звеном между различными оппозиционными элементами внутри Болгарии и зарубежными противниками Фердинанда. Своей информированностью Стефан давал понять, что имеет связи в армии, в Синоде и даже в кабинете Радославова. Осенью 1917 г. он рисовал своим российским партнерам такие картины состояния умов в Болгарии, которые давали им живую надежду на отторжение болгар от Германии. В середине сентября Стефан передал российскому агенту Серафимову ряд условий, составляющих, по его словам, максимум в решении территориального вопроса болгарской оппозицией, т.е. демократами, "народняками", цанковистами, радикал-демократами и земледельцами. Серафимов так излагал их требования: "Не требуя ничего в пределах старой Сербии, они имеют притязания на "всю болгарскую Македонию в ее этническом смысле", разумея под этим район действия болгарского экзархата. На юге они требуют заземелье Салоник до линии примерно Гюмендже-Кукуш. В западной Фракии – линию Энос-Мурадлы-Мидия. В Добрудже они хотят вернуться к старой границе у Силистрии при том, однако, условии, чтобы остальная часть Добруджи принадлежала России с оставлением для румын открытого порта Констанцы"<sup>25</sup>.

Через графа Игнатьева тогда же Стефан разослал письма в Россию болгарскому генералу Радко Димитриеву, находившемуся на русской службе, и И. Ращеву, возглавлявшему одесское болгарское наследство, а также в США болгарскому посланнику С. Панаретову. В них он сообщал о возникновении тайного комитета и его целях<sup>26</sup>. На протяжении двух месяцев, остававшихся до Октябрьского переворота в России, Стефан настойчиво требовал через Серафимова от российского внешнеполитического ведомства ответа по существу болгарских территориальных претензий<sup>27</sup>. Но события в России развивались столь стремительно, что Временному правительству было уже не до переговоров с болгарами, и никакого ответа Стефан так и не получил.

Представитель Форин оффис Грегори также убедился, что реальные силы за болгарским комитетом не стоят, а Стефан фактически представляет только самого себя<sup>28</sup>. Осенью 1917 г. комитет распался на две враждующие фракции.

Позиция Радославова в отношении этих переговоров очень неясна и двусмысленна. На основании имеющихся болгарских документов И. Илчев выдвинул, хоть и с некоторыми оговорками, гипотезу, что до заключения Бухарестского мирного договора с Румынией в мае 1918 г. Радославов не имел ничего против того, чтобы в Берлине узнали об эвентуальных переговорах болгар с Антантою. Это обеспечило бы ему более прочные позиции для нажима по добруджанскому вопросу<sup>29</sup>. Когда же немцы, не склонные считаться с пожеланиями своего болгарского союзника, установили в Северной Добрудже кондоминиум всех государств Четверного союза, эта ширма стала излишней. Поэтому верный Радославову дипломатический представитель в Берне Пасаров, который старательно опекал Стефана, теперь резко дистанцировался от него. Изумленный священнослужитель, привыкший сообщать в посольство о ходе переговоров, был вынужден оправдываться, якобы все время полагал, что действует с согласия и одобрения главы правительства<sup>30</sup>. Фактически эти переговоры закончились провалом Стефана. Вольно или невольно, но он позволил Радославову использовать себя в его эгоистических интересах. Может быть, поэтому Стефан никогда не любил вспоминать об этой странице своей биографии, ни

словом не обмолвился и в мемуарах. Известный болгарский политический деятель Д. Казасов, встречавшийся с архимандритом в 1918 г. в Швейцарии, спустя много лет признавался, что так и не знает, по чьему же поручению вел Стефан эти переговоры<sup>31</sup>. Может быть, эту тайну унес с собой в могилу умерший в 1992 г. Мефодий, его секретарь, с которым тот бывал откровенным?

Существовали ли прямые контакты между болгарской и русской православной церквами в миротворческих целях в годы войны? На основании имеющихся документов можно дать однозначно отрицательный ответ. Этому было несколько причин, главной из которых являлась схизма, наложенная на болгар Вселенским патриархом еще в 1872 г. Фактически до первой мировой войны ни русская, ни сербская, ни румынская православная церкви, будучи автокефальными, схизму не признавали, так как поддерживали связи с болгарской экзархией. Но формально схизма препятствовала развитию этих связей и ставила болгарскую церковь в изолированное положение. Эта изоляция стала особенно явной в годы войны, когда Болгария оказалась в одном лагере, а все остальные православные государства (Россия, Сербия, Черногория, Румыния, Греция) в другом.

Перед кончиной экзарх Иосиф занимался подготовкой отмены обвинения в схизме, и русская церковь в лице Синода охотно шла на встречу его усилиям. В 1914 г., уже в условиях войны, в Софии состоялся акт, обещавший полное примирение двух церквей, — освящение храма Александра Невского, причем его освящал болгарский митрополит в служении с русским духовенством. И по поводу этого события *впервые* после возникновения схизмы состоялся официальный обмен приветствиями между болгарским экзархом и присутствовавшим членом русского Синода митрополитом петроградским Владимиром. Со смертью Иосифа эта позитивная тенденция пресеклась. За время войны выборы нового экзарха так и не состоялись.

Другой важной причиной, затруднившей контакты между двумя церквами, были действия правительства Радославова. На приписанный к русской миссии храм Александра Невского наложили секвестр. Он был переименован в Кирилло-Мефодиевский и передан в собственность болгарской казны. Правительство запретило экзархии получать из

Киева и Москвы миро для совершения таинства миропомазания. Наконец, с 1 апреля 1916 г. в Болгарии был введен григорианский календарь, что грозило изменением церковной пасхалии. Сообщая обо всем этом, петроградская газета "Колокол", орган Святейшего Синода, писала: "Раскается ли Болгария и постарается ли вернуться в лоно православия, отринув все хитрые мудрствования своего коварного правительства, или же бросится в объятие католичества, к чему так стремится Фердинанд, или же наконец, создаст какую-нибудь пока неведомую схизму-религию, покажет ближайшее будущее. Но, что назревает разрыв с русской церковью, в этом нет сомнения"<sup>32</sup>.

Далеко не все представители болгарской православной церкви занимали в годы войны русофильскую позицию и выступали против войны с Россией. В качестве примера воинствующего русофобства можно привести книжку священника 48-го полка А.Маджарова<sup>33</sup>.

Миротворческие усилия в рассматриваемый период предпринимали не только православные деятели, но и представители других христианских конфессий. К их числу следует отнести пастора Д.Н.Фурнаджиева, председателя организации болгарских евангелистов, а также его супругу писательницу Ц.Д.Фурнаджиеву. Оба были знакомы с президентом США В. Вильсоном и впоследствии включены в состав болгарской делегации на Парижскую мирную конференцию<sup>34</sup>. Немалая заслуга этих людей состоит в том, что действуя совместно с многочисленными американскими протестантскими миссионерами, они способствовали тому, что удалось избежать объявления США и Болгарии войны друг другу.

В архиве сохранились отрывочные сведения еще об одном эпизоде, связанном с миссией некой игуменины французского католического монастыря в Варне, которая при посредничестве известного французского историка Э.Лависса, друга президента Р.Пункара, в марте 1916 г. добилась приема у министра иностранных дел Франции А.Бриана. Игумениня, ссылаясь на свою беседу с царицей Элеонорой, заверяла Бриана в антантоФильстве царицы и престолонаследника Бориса, что в Париже расценили как зондаж Фердинанда на случай поражения Болгарии в войне<sup>35</sup>.

Но все эти усилия оказались безрезультатными. Ни деятели болгарской православной церкви, ни протестантские и католические миссионеры не смогли вывести Болгарию из мировой войны и предотвратить вторую национальную катастрофу. Для того, чтобы усилия церквей могли увенчаться успехом, необходимо было, чтобы, во-первых, Антанта и, в частности Россия, предложила болгарам такие условия мирного урегулирования, которые отвечали бы болгарской внешнеполитической программе, решению болгарского национально-территориального вопроса, за что так ратовало руководство экзархии. Этого не произошло.

Во-вторых, болгарская православная церковь не была в эти годы той реальной политической силой в стране, которая смогла бы не только воспринять, но и осуществить идею сепаратного мира. Причины, которые привязали накрепко Болгарию к Четверному союзу, лежали гораздо глубже, и церковные деятели не в силах были их устраниć.

### Примечания

<sup>1</sup> Цит. по: *Лазев Д.* Екзарх Стефан I. Живот, апостолство и творчество. София, 1947. С. 36–38.

<sup>2</sup> Там же. С. 53.

<sup>3</sup> Там же. С. 55.

<sup>4</sup> *Илчев И.* България и Антанта през Първата световна война. С., 1990. С. 88.

<sup>5</sup> *Лазев Д.* Указ. соч. С. 55.

<sup>6</sup> *Nikov N.* Les relations franco-bulgares. 1913–1915 //Etudes balkaniques. 1974. N 4. P. 91.

<sup>7</sup> Стенографски дневници на XVII ОНС. I р. с. С. 3101.

<sup>8</sup> АВПРИ. Ф. 140. Отдел печати и осведомления. Оп. 477. Д. 356. Л. 126; *Constant S. Foxy Ferdinand. Tsar of Bulgaria.* London, 1979. Р. 300.

<sup>9</sup> АВПРИ. Ф. 151. Политархив (далее – ПА). Оп. 482. Д. 4612. Л. 8; Д. 4614. Л. 55.

<sup>10</sup> *Лазев Д.* Указ. соч. С. 51.

- 11 Арнаудов М. Живот и дейност на екзарх Иосиф. С., 1965. С. 287–290.
- 12 Там же. С. 294–295.
- 13 См.: Софийский Стефан. Сборникъ отъ избрани речи, слова, поучения, статии и архиепископски напутствия по случай двадесетъгодишното светителствуване на софийската митрополитска катедра. 1922–1942. С., 1942. С. 269–276.
- 14 Цит. по: Лазов Д. Указ. соч. С. 59.
- 15 См.: Дамянов С. България във френската политика. 1878–1918. С., 1985. С. 484; Он же. Съглашенската дипломация и проблемът за сепаративен мир с България през Първата световна война (1915–1918) // Юбилеен сборник в чест на акад. Димитър Косев. С., 1985. С. 307–330.
- 16 См. подробнее: Шкундич Г.Д. Болгарское фиаско П.Н. Милюкова в 1917 г. // Новая и новейшая история. 1993. № 5. С. 197–209.
- 17 АВПРИ. Ф. ПА. Оп. 482. Д. 3806. Л. 40.
- 18 Там же. Л. 70; Ф. 138. Секретный архив (далее – СА). Оп. 467. Д. 775. Л. 25–26. Болгарский историк И. Илчев, излагая эти события, допустил небольшую неточность, указывая, что Мандельштам установил контакт со Стефаном в июле (Илчев И. Указ. соч. С. 242). Судя по архивным данным, их первая встреча состоялась 1 (14) мая.
- 19 АВПРИ. Ф. ПА. Оп. 482. Д. 3806. Л. 70.
- 20 Там же. Д. 3794. Л. 5об.
- 21 Там же. Д. 3806. Л. 90.
- 22 Там же. Л. 104, 113.
- 23 Там же. Л. 90, 95, 96.
- 24 Там же. Л. 95.
- 25 Там же. Л. 98.
- 26 Там же. Ф. СА. Оп. 467. Д. 776. Л. 59.
- 27 Там же. Ф. ПА. Оп. 482. Д. 3806. Л. 99, 119.
- 28 Gregory J. On the Edge of Diplomacy. Rambles and Reflections. London, 1928. Р. 82–85.
- 29 Илчев И. Указ. соч. С. 244.
- 30 Там же. С. 244–245.

- 31 *Казасов Д.* Видяно и преживяно. 1891–1944. С., 1969. С. 183.
- 32 *Колокол.* 1916. 31 марта.
- 33 *Маджаров А.* Съ 48-ия полкъ на война. Спомени на полковия свещеник от световната война. С., 1938.
- 34 *Христов Х.* България, Балканите и мирът 1919. С., 1984. С. 173.
- 35 АВПРИ. Ф. ПА. Оп. 482. Д. 4612. Л. 51.

*P.П. Гришина*

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ  
СОФИЙСКОГО МИТРОПОЛИТА СТЕФАНА  
В 20–30-е ГОДЫ XX в.

Софийским митрополитом епископ Стефан был избран в 1922 г. Современники с основанием считали его крупной, незаурядной личностью, формированием которой немало способствовало обширное образование, полученное не только в родной Болгарии, но и на Востоке (в Киевской духовной академии), а вслед за тем и на Западе (в Женевском протестантском и во Фрайбургском католическом университетах). Прекрасный оратор, Стефан, прославивший "Златоустом", собирая на свои проповеди огромное количество людей. Интересно мнение о нем Ст. Груева, сына начальника личной канцелярии царя Бориса III. "Софийский владыка, – писал он в своих воспоминаниях, – был самым колоритным, но может быть и наименее праведным среди своих коллег по Св. Синоду. Очень интеллигентный и хорошо образованный мирянин, он был рукоположен в сравнительно поздние годы. Это был изысканный светский человек, интересовавшийся политикой и имевший большие связи и влияние... Господь не наградил его целомудрием и смиренением, но благословил щедрым даром слова и прозорливости"<sup>1</sup>.

Если уже в начале деятельности Стефана современники отмечали, что его проповеди имеют политическую окраску, то после сокрушительного поражения Болгарии в первой мировой войне и вынужденного подписания ею тяжелых условий Нейского мира активное участие Стефана в общественно-политических треволнениях стало непременной составляющей его жизни. Таланты и энергию Стефана стремились использовать и церковь, и государство. Так, в 1922 г. он был

зключен в качестве советника в болгарскую делегацию на Лозаннской конференции, возглавлявшуюся премьер-министром А. Стамболовским, три его содействии была получена помощь комитета Ф. Нансена для беженцев, прибывших в Болгарию из соседних стран и из России, а Лига Наций назначила его комиссаром по делам беженцев в Болгарии. Биограф митрополита Д. Лазов указывает еще на целый ряд общественно-государственных деяний Стефана, в том числе в церковной сфере. Здесь особенно примечательной стала активность Стефана в инициативах Всемирного союза за мир через церкви, в международных церковных конгрессах, где митрополит выступал с позиции сближения христианских церквей<sup>2</sup>.

При этом не будет ошибкой сказать, что именно национальная идея оказалась чрезвычайно близкой сердцу Стефана, и именно ее пропагандировал он в стране и на внешних форумах. Участвуя в практически ежегодных в 20-х годах международных церковных конференциях, иерарх выносил на них "чисто болгарские вопросы". Как сам он вспоминал, Болгария, причисленная к агрессорам, встречала на этих вселенских конференциях подозрительное к себе отношение; понятие "болгарин" было равносильно понятию "прокаженный" – так велика была цена союзничества в войне с врагами славянских народов, ведь болгары воевали вместе с турками и против русских!<sup>3</sup>.

Дипломатическое искусство митрополита преследовало цель доказать участникам церковных собраний невиновность болгарского народа, которому была навязана насильственно неразумная внешняя политика. Он говорил о тяжелом положении болгарских меньшинств, оставленных мирным договором во владении Югославии, Греции, Румынии, о том, что им запрещено говорить, молиться и учиться на родном языке. Стефан подчеркивал, что болгарский народ, сверх меры обремененный репарациями, глубоко разочарованный в войнах и уязвленный в своем национальном чувстве, окруженный сильными и вооруженными соседями, не имеет намерений нарушить мир на Балканах. Он постоянно говорил о необходимости всеобщего мира на Земле и братства между народами.

Непросто обстояло дело и внутри страны. Сознание народа было потрясено результатами войн 1912–1918 гг., которые велись под флагом национального объединения, но окончились двумя национальными

катастрофами. Современники фиксировали угнетенное состояние духа болгарского народа, разочарование и в национальном идеале, и в средствах его достижения. Свою роль играли теория и практика своеобразного интернационализма Болгарского земледельческого народного союза (БЗНС) – самой массовой партии, находившейся у власти в начале 20-х годов, а также получившая определенное распространение коммунистическая идеология. В то же время правящие круги Болгарии из-за международной изоляции, в которой оказалась страна в послевоенном мире, не могли позволить себе проводить сколько-нибудь активную внешнюю политику на государственном уровне, открыто пропагандировать лозунги "национального идеала". Что касается национально-революционных организаций, то наиболее влиятельная из них – Внутренняя македонская революционная организация (ВМРО) на протяжении 20-х годов постепенно все более вырождалась в откровенно террористическую.

Атмосферу упаднических настроений в обществе, состояние неопределенности, обезверивания людей и призвана была изменить деятельность Всеболгарского союза "Отец Паисий" (ВСОП), одним из организаторов которого выступил в 1927 г. митрополит Стефан вместе с другими служителями культа. Они действовали сообща с представителями отставных военных и интеллигенции. Во вступительной речи на учредительном собрании митрополит говорил, что болгарам необходимо объединиться, чтобы отстоять себя, самосохраниться "под своим и чужим небом", что болгары не должны позволить растворить себя в других водах, в других странах. Он обозначил и основные столпы, на которые будет опираться ВСОП. Это – болгарская православная церковь, народная школа и народная казарма<sup>4</sup>.

Именно митрополит Стефан возглавил Верховный управительный совет новой организации. Ее устав определял Союз как беспартийную организацию, цель которой – совершенствование народного самосознания, сохранение и укрепление добродетелей болгарского национального характера, защита человеческих и национальных прав болгар. Для этого следовало добиваться "единомыслия болгар", в том числе живущих за пределами страны, по вопросам, имеющим общеболгарское значение, заботиться о чистоте народной веры и речи. Политический идеал учредители Союза видели в равновесии общественных сил и про-

тивов действии всем течениям, угрожающим народному единству<sup>5</sup>. В одной из прокламаций 1929 г. говорилось, что цель Союза "Отец Паисий" – культурное и духовное объединение болгарского народа, что болгарский народ – решительный противник войны и что Союз призывает к мирной культурной деятельности в рамках международных договоров<sup>6</sup>.

Характерен набор организаций, подписавшихся под уставом ВСОП и ставших таким образом коллективными членами Союза. Среди них – Братство священников, Союзы офицеров и унтер-офицеров запаса, "Родна защита", "Кубрат", Исполнительный комитет Фракийской организации, Македонский национальный комитет, Верховный комитет западных окраин, исполнительные комитеты бессарабских болгар и Добруджанской организации, Общество защиты прав человека, Союз учителей начальных классов и др. Иными словами, под знамя, поднятое ВСОП, вставали разнообразные национальные, патриотические, полувоенные организации, интеллигентская элита; не было каких-либо ограничений ни для реакционных и профашистских союзов, ни для демократических. Особая роль, естественно, принадлежала церкви. Очевидное ее отличие от любой партии – всеобщность организации, духовное влияние практически на все население – позволяло надеяться на успех деятельности ВСОП. А она в конечном счете была нацелена на ревизию Нейисского мирного договора с помощью, как подчеркивалось, мирных средств. Завеса над этой вначале тщательно камуфлируемой целью приподнялась довольно скоро: в апрельском 1928 г. Обращении ВСОП, по мнению болгарского историка Н. Поппетрова, принципы мирной ревизии Нейисского мирного договора нашли может быть первое свое обоснование, хотя и не были изложены в прямой форме"<sup>7</sup>.

Коротко программные требования ВС "Отец Паисий" вполне сводимы к двум основным пунктам: 1) культурное и духовное объединение болгарского народа, независимо от политических убеждений, включая болгарские национальные меньшинства за пределами Болгарии; 2) ревизия несправедливого мирного договора 1919 г. исключительно мирными средствами, в том числе путем апелляции к мировому общественному мнению.

С мая 1928 г. регулярно стал выходить журнал "Отец Паисий". Характерны его публикации, например, в год основания: "Вопрос о болгарских меньшинствах на Парижской конференции", "Болгарский национальный вопрос", "Вопрос о меньшинствах и репарациях", "Германия и меньшинства", "Правда о Сан-Стефанских переговорах", "О воспитании наших национальных меньшинств".

Митрополит Стефан был постоянным автором журнала. В издании сотрудничали отставные военные, а также целая группа крупных ученых-профессоров: известный историк-медиевист П. Мутафчиев, акад. Ат. Иширков (основатель географической науки в Болгарии), акад. Г. Кацаров (специалист по древнефракийской религии, ученый с мировым именем, в те годы ректор Софийского университета), акад. Ст. Баламезов (ученый, разработавший систему болгарского конституционного права) и др. Иными словами, журнал "Отец Паисий" становился одним из средств интенсивного формирования национальной общественной идеологии. И для этого привлекался культурный цвет нации.

Для зарубежья сделали попытку издавать на французском языке журнал "Ля ревъ ё булгар" с периодичностью шесть номеров в год, из-за недостатка средств вскоре прекративший существование.

В 1929 г. ВСОП осуществил крупную массовую акцию. 5 ноября руководство Союза разосло в местные организации ВСОП документ, в котором говорилось: "... 27 ноября истекают десять лет, отделяющих нас от дня, когда победители, даже не выслушав представителей болгарского народа, заставили их подписать Нейиский договор, тяжкие последствия которого мы ощущаем до сих пор. Мы не заслуживаем называться народом, если не отметим эту дату как траурную, если не выражим нашу муку и нашу боль, если не продемонстрируем хотя бы мирный протест перед общественным мнением и совестью человечества"<sup>8</sup>.

По предложению митрополита Стефана и других деятелей ВСОП было решено создать во всех городах и селах общегражданские комитеты для организации массовых собраний, митингов и демонстраций. Агитация в пользу проведения кампании должна была вестись и в школах, и с амвонов.

Акция, растянувшаяся на несколько недель в ноябре–декабре 1929 г., приобрела действительно всенародный характер: в центре ее находился вопрос о тяготах reparационных платежей, столь актуальный для каждого болгарина- налогоплательщика. В Центральном государственном архиве в Софии хранятся большие папки с письмами, телеграммами, резолюциями протеста против тяжелых условий Нейского мирного договора, принятыми в ходе кампании и адресованными премьер-министру А. Ляпчеву, председателю Народного собрания А. Цанкову, а также в иностранную прессу, в Лигу Наций. Документы свидетельствуют: собрания и митинги прошли повсеместно, в том числе в самых отдаленных уголках страны.

Особое значение акция имела в столице. 18 ноября в 10 часов утра фабричные гудки, церковные колокола, клаксоны автомобилей призвали жителей Софии к прекращению работы и выходу на демонстрацию. В церквях началось специальное богослужение, в школах – беседы с учениками. 30 тыс. человек собралось на митинг перед театром "Рояль", откуда демонстранты направились к посольствам стран-победительниц. Здесь пришлось вмешаться полиции, открывшей предупредительный огонь<sup>9</sup>.

27 ноября, в траурный для Болгарии день, на собрании в Софии выступил митрополит Стефан, что не прошло незамеченным для прессы<sup>10</sup>. Его Преосвященство публично заявлял о своей позиции и в другие дни в ходе кампании. Примечательно, что в одном из софийских собраний участвовал представитель венгерской Лиги ревизии Трианонского мирного договора, с которой ВСОП установил контакты<sup>11</sup>.

В целом движение в стране приняло такой размах, что болгарское правительство, боясь осложнения отношений с Англией и Францией, сочло за лучшее запретить собрания. Впрочем, это был всего лишь дипломатический жест: кампания как нельзя больше отвечала настрою правительственных кругов, о котором они страшились заявить официально.

Вместе с тем сама постановка вопроса о "мирной ревизии" Нейского договора неизбежно приближала ВСОП к македонской проблеме. Летом 1930 г. Союз провел петиционную кампанию в поддержку обращения трех македонских деятелей. В Лигу Наций было направлено око-

ло 30 тыс. петиций болгарских граждан и организаций на французском языке с требованием "возвратить македонским болгарам их права"<sup>12</sup>. В отчете о деятельности ВСОП за 1930–1931 гг. с удовлетворением отмечалось, что акция привлекла внимание английских, итальянских, немецких и венгерских газет, благодаря чему Союз "Отец Паисий" приобрел известность в общественных кругах этих стран. В результате, говорилось далее в отчете, оказались возможными совместные действия в пользу ревизии договоров перед Лигой Наций<sup>13</sup>.

Однако, несмотря на обширную и разветвленную сеть организаций, входивших в ВСОП, их деятельность не приводила к мощному подъему национализма. В 1932 г., секретарь ВСОП отставной полковник Д. Николов фиксировал в своем реферате: только мы, как народ, никогда не имели, не имеем и сейчас национального идеала и плана для его осуществления; только мы из воевавших в последних войнах до сих пор не нашли и не привели в порядок могил наших храбрых воинов.

В реферате Д. Николова отражены попытки руководства ВСОП отреагировать на определенное изменение международной ситуации на Балканах в начале 30-х годов в связи с проведением балканских межгосударственных конференций, когда, казалось, обреч изоляции вокруг Болгарии может разомкнуться. Позиция вырабатывалась на нескольких заседаниях Управительного совета ВСОП в начале 1931 г. О роли митрополита Стефана на них ничего не говорится, но вряд ли важные политические решения вырабатывались без его участия, тем более когда следовало ответить на вопрос об отношении к федерированию балканских народов. В итоге позиция ВСОП была определена, согласно утверждению Д. Николова, следующим образом: "Болгарский народ остается горячим сторонником идеи мира и взаимопонимания между балканскими народами. Он с радостью воспринимает любую мысль об их сближении и даже федерировании".

Но далее оговаривались условия такого федерирования. Два из них представлялись простыми, хотя и звучали риторически: 1) между победителями и побежденными должны исчезнуть всякие различия; 2) соседи Болгарии должны выполнить определенные договорные обязательства в отношении болгарских меньшинств. Третье же условие, выраженное лексически весьма путанно, не оставляло сомнений в

главном: Балканская федерация возможна, по мнению руководства Союза "Отец Паисий", только в связи с территориальными переделами. Вот это условие: "Балканские государства должны освоить начало мирной ревизии договоров в отношении существующих границ с целью установить справедливое, основанное на свободно выраженной воле населения, разграничение территории на Балканах. Основание для этого: этнический принцип, историческая правда, старые договоры и документы". Только таким образом возможно осуществить главное условие федерации – свобода и равенство ее составных частей<sup>14</sup>. При этом заявлялось, что "в основу нашего национального идеала должны лежать два основных принципа: 1) Балканы для балканских народов, 2) Македония для македонцев". Таким устанавливался "общеобязательный" (! – Р.Г.) национальный идеал "ныне и в нынешних условиях".

Политическая деятельность митрополита Стефана приобретала все более противоречивый характер. Казалось, налицо были успехи в церковном миротворчестве. 1933 год стал в определенной степени триумфом Стефана: местом очередной международной церковной конференции была избрана София, что воспринималось как признание заслуг и авторитета митрополита во Всемирном союзе за мир через церкви. На софийскую конференцию выносились крупные мировые проблемы – о разоружении, о ревизии договоров, о национальных меньшинствах. В приветственной речи к церковным делегатам митрополит Стефан заявил: «Болгария целиком стоит на почве мира и международной дружбы. Она почти совсем обезоружена. И то оружие, которым располагает, готова выбросить, если все народы и государства встанут на этот спасительный путь. Хотя и ограбленная и перегруженная обязательствами по несправедливым условиям договора, она не думает о реванше. Ее желания останавливаются в подножии идеала "Мир всем!"», <sup>15</sup>.

Но как обеспечить мир всем, если ставить вопрос о новом территориальном разграничении!

Печать противоречивости лежала и на "дружественном совещании" болгарского и сербского духовенства, проходившем с 28 апреля по 3 мая 1933 г., которое оценивалось прессой как своего рода прорыв блокады между Болгарией и Югославией. В принятом совещанием коммюнике говорилось, что для двух святых церквей наступил "последний

момент", когда надо приложить все старания для установления нового духа в их взаимоотношениях. Подчеркивалась сестринская родственность церквей и необходимость изживания всего, что порождает ссоры и соперничество между двумя народами, а также необходимость шагов для взаимного сближения и согласия.

Казалось, все прекрасно. Но не случайно это событие попало в поле зрения дипломатов. Сообщая о нем канцлеру Э. Дольфусу, австрийский посол в Белграде отмечал благожелательную в целом реакцию сербской прессы, однако не преминул обратить внимание на такие характеристики в ней: благодаря совещанию напряженные отношения между Югославией и Болгарией смягчаются, тем не менее они не могут превратиться в дружественные искрение из-за македонского вопроса, разделяющего оба государства<sup>16</sup>.

Действительно, руководителям ВСОП в скором времени пришлось убедиться в иллюзорности построении, рассчитанных на мирную ревизию системы послевоенных договоров. Европа стремительно приближалась к новой войне. Двойственность позиции – одновременно и за мир и за ревизию установленного положения – способствовала постепенному ослаблению деятельности ВСОП. В 1937 г. один из его активистов проф. Г. Генов отмечал, что за прошедшие десять лет успехи Союза были в общем скромными<sup>17</sup>. Но было бы неправильно и при уменьшать их. Можно согласиться с современным болгарским историком Н. Поппетровым, считающим Союз "Отец Паисий" "первой и серьезной попыткой сформулировать (в Болгарии. – Р.Г.) основные принципы национализма, опираясь на мнение и авторитет видных общественных деятелей и ученых"<sup>18</sup>.

Думается, что всякое специальное культивирование национализма, какими бы благими целями оно ни оправдывалось, не дает исторически положительного результата. В конечном счете пропаганда Союзом "Отец Паисий" национального идеала, которую параллельно и по-своему вели и самые различные болгарские реакционные, в том числе профашистские, организации, содействовала созданию той специфической атмосферы в стране, в которой с началом второй мировой войны Болгарии приходилось определять свою позицию на международной арене. И ни мирные заверения болгарской православной церкви, ни желание верховного главы государства – царя Бориса III втягивать

Болгария в войну не могли помешать ее новому союзу с Германией, ставшей теперь уже откровенно реакционной силой, фашистским государством. А цену такого союза определял опять-таки национальный идеал – объединение болгарского народа, понимавшееся и как присоединение македонских земель.

### Гrimечания

- 1 Груев Ст. Корона от тръни. София, 1991. С. 120.
- 2 Лазов Д. Екзарх Стефан I. Живот, апостолство и творчество. С., 1947. С. 67.
- 3 См.: Там же.
- 4 Централен държавен архив (далее: ЦДА). Ф. 264. Оп. 2. Д. 8063. Л. 165 (Протокол учредительного собрания).
- 5 Там же. Л. 162.
- 6 См.: Петров Г., Тодоров Д., Танев К. Всеългарски съюз "Отец Паисий". С., 1941. С. 2–3.
- 7 Поппетров Н. Към началната история на Всеългарския съюз "Отец Паисий" // България и Балканите. 681–1981. С., 1982. С. 506.
- 8 ЦДА. Ф. 135. Оп. 1. Д. 84. Б/л.
- 9 Василев В. Процесът на "52-ата" от 1929 г., неговият обществен отзук и значение // Известия на Института за история. С., 1966. Т. 16–17. С. 183–184.
- 10 См., напр.: Слово. 1929. 27.XI.
- 11 ЦДА. Ф. 264. Оп. 2. Д. 8063. Л. 173 (Отчет о деятельности ВСОП).
- 12 Слово. 1930. 26.VIII.
- 13 ЦДА. Ф. 264. Оп. 2. Д. 8063. Л. 179–181.
- 14 Там же. Ф. 401. Оп. 1. Д. 8. Л. 27об.–28.
- 15 Цит. по: Лазов Д. Указ. соч. С. 112.
- 16 Österreichisches Staatsarchiv – Archiv der Republik. N.P.A. Karton 525. Liasse Bulgarien. S. 202.
- 17 См.: Петров Г. / и др./. Указ. соч. С. 14.
- 18 Поппетров Н. Указ. соч. С. 508.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . .	3
<i>В.И.Шеремет.</i> Османский султан и константинопольский патриарх. XV–XIX вв. (Конфликтологический анализ) . . . . .	5
<i>И.Ф.Макарова.</i> Вселенская церковь и проблема этнической консолидации болгар в XV–XVI вв. . . . .	12
<i>И.С.Достян.</i> Сербская церковь в эпоху турецкого господства. XVI–XVIII вв. . . . .	23
<i>Б.Н.Флоря.</i> Привилей короля Владислава III Православной церкви на территории Польского королевства . . . . .	32
<i>Г.П.Мельников.</i> Исторический путь церкви Чехии XIV–XVII вв. в его общественно-политических аспектах . . . . .	44
<i>Л.П.Лаптева.</i> Русский ученый И.С.Пальмов как исследователь Общины чешских братьев . . . . .	53
<i>Л.Н.Титова.</i> Иезуиты и чешская театральная культура первой половины XVIII в. . . . .	66
<i>А.В.Липатов.</i> Эпоха Просвещения: личность, государство, конфессия . . . . .	72
<i>И.И.Лещиловская.</i> Сербское Просвещение и национальная православная церковь . . . . .	84
<i>О.А.Дубовик.</i> Религия и церковь в болгарской исторической мысли XVII–XVIII вв. . . . .	96
<i>И.Г.Воробьевая.</i> Венеция и православная церковь в Далмации в XVII–XVIII вв. . . . .	107
<i>Л.А.Кирилина.</i> Роль духовенства в словенском национальном Возрождении и в 1848 г. . . . .	116
<i>Т.И.Чепелевская.</i> Религиозный театр и паратеатральные формы в словенской культуре XVII–XIX вв. . . . .	127
<i>И.М.Бакушина.</i> Поэт и меценат: С.С.Краньчевич и .	
<i>Й.Ю.Штросмайер</i> . . . . .	135

<i>Н.А. Лучинина.</i> Вопрос о православной церкви в русско-дубровницких отношениях последней трети XVIII – начала XIX в.	141
<i>Ю.В. Костяшов.</i> Русско-сербские церковные связи в XVIII веке (По материалам российского посольства в Вене) . . . . .	149
<i>В.П. Грачев.</i> Православная церковь и Первое Сербское восстание 1804–1813 гг. . . . .	161
<i>В.Н. Виноградов.</i> Официальная Россия, балканские христиане и Восточный вопрос . . . . .	176
<i>Е.К. Вяземская.</i> Русская помощь православной церкви в Черногории, Старой Сербии и Северной Албании в середине XIX в. . . . .	187
<i>В.М. Хевролина.</i> Православная церковь в Боснии и Герцеговине в 50–70-х годах XIX в. и Россия . . . . .	195
<i>Л.А. Софронова.</i> Церковь и восточнославянская театральная культура XVII–XVIII вв. . . . .	207
<i>В.А. Сосно</i> (Беларусь). Секуляризация церковных владений на Беларуси в 30–40-е годы XIX в. . . . .	215
<i>О.Ю. Турый.</i> (Украина). Национально-политические ориентации греко-католического духовенства Галичины: 1772–1848 гг.	224
<i>В.И. Косик.</i> К истории деятельности православных братств . . . . .	234
<i>И.В. Чуркина.</i> К вопросу о попытке объединения старокатолической церкви с православной (70–90-е годы XIX в.)	247
<i>А.Л. Шемякин.</i> Сербский митрополит Михаил. Годы изгнания (1883–1889) . . . . .	259
<i>П.А. Искендеров.</i> Сербо-ватиканский конкордат 1914 г. . . . .	273
<i>Г.Д. Шкундун.</i> Миротворческие усилия болгарских церковных деятелей в годы первой мировой войны . . . . .	286
<i>Р.П. Гришина.</i> Общественно-политическая деятельность митрополита Стефана в 20–30-е годы XX в. . . . .	300

**БАЛКАНСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**Выпуск 17**

**Церковь  
в истории славянских народов**

**Сборник статей**

Рукопись и оригинал-макет  
подготовлены к печати в редакционно-издательском отделе  
**ИСБ РАН**  
Обложка - М.И. Ленышиной

На обложке  
«Святой Петр». Фреска. Монастырь Жича. Ок. 1316 г.

**ЛР № 020935 от 9 ноября 1994 г.**

---

Подписано в печать 30.09.1997 г. Печ.л. 17,03.  
Тираж 300 экз. Заказ № . Цена договорная.

